

25/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2011

diacrítica

the Braga meetings
on ethics and political
philosophy / 2.nd edition
encontros de Braga
sobre ética e filosofia
política / 2.^a edição

hmnus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

25/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2011

diacrítica

**the Braga meetings
on ethics and political
philosophy – 2.nd edition**
encontros de Braga sobre
ética e filosofia política –
2.^a edição

CEH



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

Título: DIACRÍTICA (Nº 25/2 – 2011)

Série Filosofia e Cultura

Directora: Ana Gabriela Macedo

Editor: João Cardoso Rosas

Editora-Adjunta: Virgínia Soares Pereira

Comissão Redactorial: Alexandra Abranches (U. Minho), David Alvarez (U. Vigo), Daniel Halliday (U. Melbourne), Helder de Schutter (U.C. Louvain), Iwao Hirose (McGill U.), Jaime Becerra Costa (U. Minho), João Rosas (U. Minho), Maria João Cabrita (U. Minho), Marta Nunes da Costa (U. Minho), Pascal Duval (U. Sorbonne-Paris 1), Roberto Merrill (U. Minho)

Comissão Científica: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Universidade do Minho), Arnaldo Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Catherine Audard (London School E.P.S.), Elisa Lessa (Universidade do Minho), Fernando Augusto Machado (Universidade do Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (Universidade do Minho), João Manuel Cardoso Rosas (Universidade do Minho), João Vila-Chã (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (Universidade de Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (Universidade de Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (Universidade do Minho), María Xosé Agra (Universidade de Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira G. Cunha (Universidade do Minho), Pedro Cerezo Galán (Universidade de Granada), Richard Bellamy (University of Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Conceição Soares Pereira (Universidade do Minho), Viriato Soromenho-Marques (Universidade de Lisboa), José Manuel Robalo Curado (Universidade do Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (Universidade do Minho)

Obs: Para além de artigos de professores e investigadores convidados, a revista acolhe propostas de publicação de colaboradores internos e externos ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, que serão sujeitas a arbitragem científica segundo um modelo de revisão por pares.

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados ao Editor.

Não serão devolvidos os originais dos artigos não publicados.

Edição: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho em colaboração com Edições Húmus – V.N. Famalicão. *E-mail:* humus@humus.com.pt

Publicação subsidiada por
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia

ISSN: 0807-8967

Depósito Legal: 18084/87

Composição e impressão: Papelmunde – V.N. Famalicão

ÍNDICE

- 5 **Nota Introdutória**
- THE BRAGA MEETINGS ON ETHICS
AND POLITICAL PHILOSOPHY – 2.ND EDITION**
- 9 **Introdução**
Alexandra Abranches e Roberto Merrill
- 13 **Abortion, empathy and consent. On the position
of the father in unintended pregnancies**
Beril Sözmen Idemen
- 33 **Pessoas não humanas: a consideração moral dos
grandes símios e outras criaturas**
Cátia Faria
- 51 **Time preference and intergenerational justice**
Cédric Rio
- 63 **Justice, rights and the non-identity problem**
Claudia Reitinger
- 79 **Elitism and the ethics of virtue**
Hasse Hämmäläinen
- 95 **The Rawlsian idea of democratic peace as peace by satisfaction**
Maria João Cabrita
- 109 **¿De qué hablamos cuando hablamos de justicia global?**
Martha Palacio Avendaño
- 125 **Betterness, spectrum cases and the challenge to
transitivity in axiology**
Oscar Horta
- 141 **Virtue ethics and communitarianism**
Rui Silva

CULTURA INGLESA E NORTE-AMERICANA

- 159 **Queen Caroline and the print culture of regency radicalism**
Georgina Abreu
- 185 **A persistência do idealismo americano**
Jorge Pereira

VÁRIA

- 203 **A mecânica do sentir – racionalidade e mimesis na performance musical**
Ângelo Martingo
- 213 **Por uma teoria crítica dos direitos humanos**
Giuseppe Tosi
- 227 **Pode calcular-se o consentimento?**
The Calculus of Consent aos cinquenta anos
José Colen
- 249 **Luzes, câmara ou acção?**
Três ontologias para a imagem em movimento
Vitor Moura

RECENSÕES

- 279 ***Classica Digitalia - Vniversitatis Conimbrigensis***
Virgínia Soares Pereira
- 283 **Grecia Y Roma, III: Mujeres reales y ficticias**
Virgínia Soares Pereira
- 287 **Normas para apresentação de originais**

NOTA INTRODUTÓRIA

O dossiê principal deste n.º 25 da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* acolhe um conjunto de textos apresentados oralmente na segunda edição dos Encontros de Braga sobre Ética e Filosofia Política. Queria agradecer especialmente à Dra. Alexandra Abranches e ao Doutor Roberto Merrill todo o seu trabalho de selecção e edição das melhores comunicações aí apresentadas, da autoria de Beril Idemen, Cátia Faria, Cédric Rio, Claudia Reitinger, Hasse Hämäläinen, Maria João Cabrita, Martha Palacio, Óscar Horta e Rui Silva. Como o leitor poderá constatar por si mesmo, as contribuições recolhidas são de grande qualidade e constituem uma boa mostra destes Encontros, cuja terceira edição está prometida para Maio de 2012.

No espírito de abertura ao diálogo entre a Filosofia e os Estudos Culturais, nas suas múltiplas vertentes, a revista inclui uma secção de Cultura Inglesa e Norte-Americana, com textos de Georgina Abreu e Jorge Pereira. A secção *Vária* abarca contribuições no campo da reflexão sobre a performance musical, os direitos humanos, a Teoria Política e a Filosofia do Cinema, assinadas, respectivamente, por Ângelo Martingo, Giuseppe Tosi, José Colen e Vítor Moura. A secção de resenhas é desta feita da responsabilidade de Virgínia Pereira, sendo dedicada à Cultura Clássica.

A presente edição da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* introduz algumas alterações gráficas e de disponibilização de informação para autores, de modo a cumprir as regras usualmente exigidas nas bases de dados onde poderá ser indexada. Assim, os títulos dos artigos aparecem não só na língua em que estão escritos, mas também em inglês, quando esta não é a língua do próprio artigo. Nestes casos, os títulos aparecem também em português. Na parte final da revista, os autores encontram devidamente discriminadas não apenas as regras de citação, mas também outro tipo de informações de carácter editorial.

João Cardoso Rosas

**the Braga meetings
on ethics and political
philosophy – 2.nd edition**
encontros de Braga sobre
ética e filosofia política –
2.^a edição

INTRODUÇÃO

Alexandra Abranches e Roberto Merrill*

O Grupo de Teoria Política do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho assume a organização dos Encontros de Ética e Filosofia Política (Meetings on Ethics and Political Philosophy). Este evento de periodicidade anual visa proporcionar a investigadores nestas duas áreas da filosofia, principalmente jovens investigadores, uma oportunidade para partilhar e discutir os seus trabalhos e projectos em curso com colegas de outras universidades e países. O formato do evento permite ainda o contacto com filósofos já consagrados e com as suas preocupações correntes: em cada edição é convidada uma personalidade com trabalho importante e reconhecido nas duas áreas em causa e é-lhe pedido que faça duas comunicações, uma no domínio da Ética, outra no domínio da Filosofia Política, sobre temas à sua escolha. A identidade da personalidade convidada e as suas propostas de comunicação são, então, divulgadas, juntamente com a chamada de artigos, e a selecção de propostas de comunicação e a elaboração do programa dos Encontros orienta-se e estrutura-se em função dos temas assim propostos. Ainda assim, há flexibilidade suficiente para permitir a inclusão de propostas que estejam fora do âmbito dos temas sugeridos pela personalidade convidada, desde que a qualidade e a pertinência intrínseca dessas propostas o justifiquem. Menos do que condicionar a apresentação de propostas ao convidado, trata-se de permitir que investigadores interessados em temas próximos dos propostos ou no trabalho já realizado pelo conferencista convidado possam ver nestes Encontros uma ocasião para apresentar os seus próprios trabalhos. O dossiê que aqui se apresenta atesta, precisamente, tanto a primeira como a segunda característica deste formato; e os artigos aqui publicados incidem sobre temas articulados cla-

* Grupo de Teoria Política do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

ramente com aqueles abordados pela conferencista convidada, mas também tratam de outros problemas e questões mais distantes destes.

Os Encontros deste ano de 2011 tiveram como convidada a Professora Paula Casal (das Universidades de Reading, Reino Unido e Pompeu Fabra, Barcelona). A comunicação da Professora Paula Casal no âmbito da Ética versou sobre o tema das origens da moralidade. Especificamente, foram discutidos os contributos dos recentes desenvolvimentos em primatologia para a compreensão das origens possíveis da empatia, do altruísmo, da reciprocidade, da cooperação, da partilha de alimentos e outros comportamentos semelhantes que podem ser descritos como proto-morais. A Professora Paula Casal entende que este tipo de informação fornecida pelas ciências do comportamento animal é relevante para várias discussões em Ética, desde o papel das emoções ao receio de que a evolução possa, em termos meta-éticos, revelar-se como uma explicação reducionista da moralidade.

Esta mesma preocupação com a continuidade dos fenómenos morais entre as espécies está presente no artigo intitulado, “Pessoas não humanas: a consideração moral dos grandes símios e outras criaturas”. Neste artigo, Cátia Faria, da Universidade Pompeu Fabra, discute a intensão e extensão, metafísica e moral, do conceito de pessoa e as implicações desta discussão para o alargamento da consideração moral a animais não humanos.

Os painéis dedicados ao tema da Ética, como foi dito, incluíram discussões de temas morais para além deste, das origens da moralidade e da eventual importância e agência moral de outras espécies que não a humana. Assim, por exemplo, no artigo “Abortion, Empathy and Consent. On the Position of the Father in Unintended Pregnancies”, Beril Sözmen İdemen, da Universidade Técnica de Istambul, aborda uma questão ética mais circunscrita e defende que o diferente tratamento legal dos homens e das mulheres no que respeita à gestação e ao aborto deve ser revisto, já que do ponto de vista moral o pai tem igual relevância.

Os painéis de Ética permitiram ainda a abordagem de um tema que tem, recentemente, sido objecto de interesse particular: o regresso à Ética das Virtudes como alternativa plausível às tradições deontológica e consequencialista em filosofia moral substantiva. Em “Virtue Ethics and Communitarianism”, Rui Silva, da Universidade dos Açores, argumenta que uma das abordagens morais que, nas últimas décadas, tem parecido apelativa a quem considera insatisfatório o carácter impessoal da deontologia ou do consequencialismo, a Ética das Virtudes, beneficiaria da ideia humanista de *Bildung*. E em “Elitism and The Ethics of Virtue”, Hasse Hämäläinen, da Universidade de Edimburgo, lida com o problema do elitismo naturalmente

suscitado por este tipo de abordagem e defende que a Ética das Virtudes tem recursos para superá-lo e, conseqüentemente, apresentar-se como uma teoria moral adequada aos tempos democráticos.

No que à Filosofia Política diz respeito, a Professora Paula Casal abordou a questão dos princípios igualitários de justiça, fornecendo uma clarificação sistemática do conteúdo possível dos princípios da suficiência e do papel distributivo de tais princípios como suplemento, e não como alternativa, aos princípios da igualdade e da prioridade. Os artigos que, neste dossiê, representam os trabalhos apresentados e discutidos no âmbito da Filosofia Política, abordam tanto a justiça em termos espaciais, discutindo a globalização, como em termos temporais, discutindo a relação entre várias gerações. Em “De qué hablamos cuando hablamos de justicia global?”, Martha Palacio Avendaño, do Seminario de Filosofía Política da Universidade de Barcelona, esclarece aquilo que entende serem confusões que perturbam o debate corrente em torno da justiça global. E em “The Rawlsian idea of democratic peace as peace by satisfaction”, Maria João Cabrita, do CEHUM, Universidade do Minho, propõe a utopia realista rawlsiana como via para a paz democrática global. A discussão da dimensão temporal da justiça é, por sua vez, ilustrada aqui pelos artigos “Time preference and Intergenerational justice” de Cédric Rio, da Universidade de Poitiers, onde se defende que a injustiça em dar prioridade aos indivíduos simplesmente tendo como base a sua situação temporal não implica que não se deva dar uma preferência relativa àqueles que, nas gerações actuais, são muito pobres; e “Justice, Rights and the Non-Identity Problem”, de Claudia Reitinger, da Universidade de Aachen, na Alemanha, onde se propõe uma solução baseada nos direitos para o problema do impacto futuro das nossas acções não apenas sobre o bem-estar mas também sobre a identidade das pessoas futuras que permitirá uma redefinição do conceito de dano. Em “Betterness, Spectrum Cases and the Challenge to Transitivity in Axiology”, Oscar Horta, da Universidade de Santiago de Compostela, discute o problema da transitividade em axiologia.

Esperamos que este dossiê composto por artigos de alguns dos participantes dos Encontros de Ética e Filosofia Política possa dar ao leitor uma ideia da variedade e do dinamismo da investigação em Ética e Filosofia Política contemporâneas para cuja promoção o Grupo de Teoria Política do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho pretende contribuir.

ABORTION, EMPATHY AND CONSENT. ON THE POSITION OF THE FATHER IN UNINTENDED PREGNANCIES

ABORTO, EMPATIA E CONSENTIMENTO. A POSIÇÃO DO PAI NA GRAVIDEZ NÃO DESEJADA

Beril Sözmen Idemen*

In debates around abortion the morally relevant beings are generally considered to be the foetus and the mother, while the father is often ignored or dismissed. However, with the exception of pregnancy, most morally relevant aspects of child-bearing and abortion apply to the putative father as well as to the mother. In cases of unintended pregnancies the gap between the moral and legal treatment of men and women becomes especially clear and demonstrates the need to reconsider the position of the father.

Keywords: Abortion, Care, Empathy, Consent, Parenthood

Nos debates em torno do aborto, o feto e a mãe são, em geral, considerados moralmente relevantes, e o pai é muitas vezes ignorado. No entanto, com exceção da gravidez, a maior parte dos aspectos moralmente relevantes na gestação e no aborto aplicam-se tanto à mãe como ao pai putativo. Nos casos das gravidezes indesejadas, o fosso entre o tratamento legal e moral dos homens e das mulheres é especialmente evidente e demonstra a necessidade de reconsiderarmos a posição do pai.

Palavras-chave: aborto, cuidado, empatia, consentimento, parentalidade.

* Istanbul Technical University.

Introduction

The leading question of this article concerns the position of the putative father in cases of unintended pregnancies and discusses whether a woman can be thought of as morally obligated^[1] to relieve the father of fatherhood, either by having an abortion or by legally terminating his parental rights and obligations. More specifically, I aim to consider cases, in which a man and a woman^[2] are faced with a pregnancy, which the pregnant woman wants to be continued but the prospective father does not. As such, this discussion is part of debates around reproductive rights in general and abortion in particular. It is concerned however, not with the more common question of how a woman who wants or has an abortion is to be evaluated morally but rather with the question as to whether a woman can be thought of as morally obligated to have an abortion or to choose single motherhood. The most common questions appearing in debates around abortion are those concerning the foetus' status and women's rights. What is neglected is the question of becoming a parent in general and becoming a father in particular. These questions, I shall argue, are related to attitudes about the good life as well as autonomy and consent. I shall begin with an attempt to specify the morally relevant factors in cases of abortion, partly by leaning on the work already done in well-known articles by Judith Jarvis Thomson, the virtue ethicist Rosalind Hursthouse and the care ethicist, Michael Slote. I shall argue that these three thinkers persuasively demonstrate that there are a number of cases in which abortion is morally permitted. Based on the points they raise, I will discuss whether it can be argued that there are certain cases in which the pregnant woman is morally obligated to relieve the putative father of fatherhood. Finally, I will briefly discuss the bearing that the moral evaluation of such cases has for legislation around abortion.

The most common cases of men appearing in debates around abortion are those, which attempt to prevent women from having an abortion, at times by declaring that they will relieve the mother of all the responsibility of child-rearing once the child is born (Sharrin 1990). Otherwise the figure of the man is often blurry, indistinct and neglected or it is depicted as the personification of patriarchy, imposing its will on women and their

1 I use the term 'morally obligated' in the sense that abortion is what a successful moral agent in virtue ethicist and care ethicist terms would choose to do under those circumstances.

2 Some of the points that are going to be raised apply also to lesbian couples. But since two of the main points, i.e. the use of one's sperm and choosing biological parenthood are as yet restricted to male bodies, I will not include lesbian couples in this discussion.

bodies, reducing them to the procreation tool of society.^[3] It was this figure that was seen as standing in the way of emancipation and equality and this might have played a role in the emphasis on the woman as the only legitimate decision-maker in a case of unintended pregnancy. Such an emphasis however leads to a distortion of the figure and the role of the woman in procreative decisions as much as that of the man.

Examples of such distortions appear clearly in some of the comparatively few cases, publicised by the media or taken to court. One such case made headlines in Turkey recently when a man accused his ex-girlfriend of having committed sperm-theft by having had his child without his consent and despite his express wish that she should have an abortion. The father was sued for alimony after the birth of the child. A similar case in the USA was welcomed by campaigners for men's rights and reproductive equality as "Roe v. Wade for men", referring to the 1973 decision by the U.S. Supreme Court on abortion (NCM press release). In the case *Dubay v. Wells*, the plaintiff argues that the paternity statutes of his state are unconstitutional since they implicate the Equal Protection Clause, as in cases of unintended pregnancies women are free to choose between abortion, adoption or keeping the child while men are not granted a similar right to opt for or against parenthood (*Dubay v. Wells*, 06-11016-BC, 2006). This case is not only remarkable as an example but also because of the explicit reassertion of the figure of the man as the active, if not wicked and thereby responsible party in the official text of the court decision.

According to the pleadings, *Dubay* commenced a personal relationship with defendant Lauren Wells, dated her, engaged in intimate sexual relations, impregnated her, terminated his relationship, and sued her for bearing his child. If chivalry is not dead, its viability is gravely imperiled by the plaintiff in this case (*Idem*).

Lauren Wells, according to this depiction, is the passive recipient of romantic and sexual activities as well as of their resulting semen. She is therefore, so the argument seems to go, the rightful recipient of childcare support from the father.

The lawyer Melanie McCulley commented on this asymmetry when she coined the term "male abortion" in 1998

3 Referring to the case *Dubay v. Wells*, a columnist for a women's NGO writes „This lawsuit, which has been splashed across the media recently, is supported by men who want to control women's bodies" (Gandy 2006). A further example is the slogan-like title of a study of men and abortion; "A Woman's Womb is not a Man's Castle" (comp. Sharrin, Andrea M, 1990).

When a female determines she is pregnant, she has the freedom to decide if she has the maturity level to undertake the responsibilities of motherhood, if she is financially able to support a child, if she is at a place in her career to take the time to have a child, or if she has other concerns precluding her from carrying the child to term. After weighing her options, the female may choose abortion. Once she aborts the fetus, the female's interests in and obligations to the child are terminated. In stark contrast, the unwed father has no options. His responsibilities to the child begin at conception and can only be terminated with the female's decision to abort the fetus or with the mother's decision to give the child up for adoption. Thus, he must rely on the decisions of the female to determine his future. The putative father does not have the luxury, after the fact of conception, to decide that he is not ready for fatherhood. Unlike the female, he has no escape route (McCulley 1998: 2).

McCulley argues that in the current state of legislation it is not only the putative father who is harmed but also the child. She claims that by forcing the father to pay child-support, the courts regard only the financial interests of the child while disregarding her emotional interests. By recognising the right of the putative father to terminate his parental rights and obligations she argues, the best interest of the child will be served as well as the procreative rights of the father (McCulley 1998: 16).

Different approaches to the question of moral status

the first question thus turns to the moral status of those involved; those of the mother and the foetus having been the most commonly discussed. In a deontological framework a central question is the personhood of the foetus. In a sense it is the strictest position that can be taken in the debate over abortion since personhood can be regarded as absolute and does not allow of degrees.^[4] One either is a person or one isn't; a person has a claim to all postulated rights whatever else he, she or it may be. Specifically a person has a right to life, it is argued and if a foetus is a person then it follows that a foetus has a right to life. Thomson questions whether the premise that a foetus is a person leads to the conclusion that abortion is morally impermissible (Thomson 1986: 38). Her analogy with the well-loved violinist in need of sharing someone else's body for nine months aims to demonstrate that

⁴ The potential to become a person is sometimes brought forward as an argument to treat foetuses and infants as persons, regardless of the phase of development of faculties.

there is no moral obligation to agree to provide the services of one's body for this period of time even if the refusal may lead to a person's death.

A consequentialist approach on the other hand relies on qualities of a given entity to determine whether it should be given moral consideration. What is in question here is not so much a bestowed status but qualities, the existence or absence of which is – potentially – empirically verifiable. The moral status of a foetus would thereby be determined according to such criteria as whether it can experience pain or pleasure, whether it is sentient or whether it can be said to have interests. This approach focuses on the moral patient and her interests, rather than applying abstract moral principles to particular cases. It also allows more room for the factor of development and change of the being in question.

Virtue ethical theories and Care ethics deny that these two approaches choose the right way to deal with the matter of abortion. As Slote paraphrases the virtue ethicist position,

[...] the rightness, or wrongness of abortion decisions is not a matter of conformity to independently existing human/political rights or moral rules, but derives instead from the character or motivation that lies behind such decisions (Slote 2007: 17).

Slote agrees with this approach but argues that a more enhanced way of discussing abortion is by taking empathy into account. Although Slote considers empathy to be the central aspect in the debate, I will argue that it complements rather than replaces the question of the moral status of the foetus and women's rights. What gives it additional importance is the fact that it does not neglect the attention – and care – that is due to the man. Virtue ethics and care ethics do not only emphasise the role of character and care, they also provide the possibility of broadening the scope of the debate so as to turn men from irrelevant and/or perpetrating figures to focal points of care and empathy.

Guilt and innocence of those involved

A further point taken into consideration by Thomson is the innocence of those involved and the distinction commonly made between killing and letting to die. Since killing (innocent) persons is always morally wrong, opponents of abortion argue, a foetus should be left to develop, even if this means that the mother will die (Thomson 1986: 40). Using the violinist

example, Thomson argues that it is not a case of murder and therefore morally permissible to unplug oneself from the innocent being whose use of one's body leads to one's death (Thomson 1986: 41). Granting the foetus the status of personhood for the sake of argument, the innocence of persons involved is deemed crucial in this debate: Since neither the child nor the mother are in the life-threatening situation they are in because of any fault of theirs, their interests ought to be regarded in the same way.

This line of argumentation leads to peculiar conclusions however. It seems to imply that the interest of an involved party who can rightly be judged as 'guilty' or 'vicious' should be disregarded in favour of the interest of those who were 'innocent' or 'virtuous'. Assuming that the mother led a blameless life, was healthy and responsible, used all possible precautions against becoming pregnant and conceived nevertheless, then she should be allowed an abortion. Assuming that both the pregnancy and the fact that it is life-threatening to the mother are direct results of the life-style of the mother, of irresponsibility or unhealthy habits then her pregnancy should be considered her 'fault' and she should not be allowed to have an abortion. This would be an absurd conclusion to end up with; not least because a practice based on this argumentation would force the very mothers or couples to become parents who have demonstrated a lack of maturity and responsibility. The alleged 'guilt' or 'innocence' of the persons involved in an unintended pregnancy should therefore be regarded as irrelevant when considering an abortion and we should, for all ends and purposes, take everyone to be 'innocent' when considering what had best be done. This point is relevant to the question concerning the position of the putative father as it rejects the depiction of the man as the active and responsible party in the matter who is therefore held accountable should it come to an unintended pregnancy.

Hursthouse's virtue ethicist approach puts more weight on the issue of the virtues and vices that lead to a pregnancy: "What 'gets one into those circumstances' in the case of abortion is, except in the case of rape, one's sexual activity and one's choices, or the lack of them, about one's sexual partner and about contraception" (Hursthouse 1997: 235). If it was 'the fault' of the prospective parents that they found themselves in the situation where to choose abortion was the best decision, they are nevertheless bound to feel guilt and remorse about the character traits that resulted in an unwanted pregnancy (*Idem*). It is important to remark, as Hursthouse does, that such 'faulty' character traits are not by necessity female ones. There is no doubt that in the process that leads to a birth, "nature bears harder on

women than it does on men” (Hursthouse 1997: 235), insofar as both pregnancy and birth are physically and emotionally taxing experiences, however rewarding they might also be. This granted, men and women cannot be said to be under wholly separate evaluating criteria: “Although the abortion decision is, in a natural sense, the woman’s decision, proper to her, boys and men are often party to it, for well or ill, and even when they are not, they are bound to have been party to the circumstances that brought it up” (Hursthouse 1997: 235). Hursthouse makes an important point here that is often neglected: It is one of the ‘familiar biological facts’ that a pregnancy is, almost always the consequence of a joint venture.⁵ Later on I will argue that although abortion should indeed be understood as a decision proper to the woman, having a child is not.

Consent

This clear difference between men and women in procreation is morally relevant. Thomson argues that if abortion turns into a choice to be made between two innocent persons it makes a significant difference that the woman can be understood as the *owner* of her body. The two users of the female body are not in the same situation, the woman has a claim on the use of her body that the foetus or the violin-player does not: “Women have said again and again ‘This body is *my* body’ and they have reason to feel angry, reason to feel that it has been like shouting into the wind” (Thomson 1986: 43). If the putative father wants the child, then he is in a position similar to the violin-player or the foetus itself; his wish of becoming a father depends on the consent of the woman to carry the child to term. Hursthouse emphasises the same point when she points out that abortion “wildly unlike any other form of killing, is the termination of a pregnancy, which is a condition of a woman’s body and results in *her* having a child if it is not aborted” (Hursthouse 1997: 233).

Nature does bear harder on women than on men but the relative ease with which a man can accomplish his role in procreation should not gloss over the fact that his participation is as essential as that of the woman. Janet Radcliffe Richards bases her argument on the reason why traditionalists want men and women to occupy separate spheres in life on this difference: Men are not able to bear children and have to rely on a woman in order to become a parent while women can bear children and cannot be in any

⁵ The obvious exception is a pregnancy resulting from rape.

doubt whether the child is theirs or not (Richards 1986: 208). Although one could argue that semen is inflationary and neither its production nor its delivery is any physical burden to speak of, the argument above applies in the same way to men. Sperm is part of a man's body and is necessary for conception. Disregarding this fact is making use of a man's body for purposes that he does not consent to.

Men and women should then both have to consent to the use of their bodies for conception insofar as both supply a gamete, independently of whether conception takes place in or outside a body. They are distinctly different however when it comes to the pregnancy. In the case of the woman the further use of her body is needed for the zygote to develop into a viable foetus and it has been persuasively argued that this also requires the consent of the woman. Yet there is a third ground for consent that is separate from the bodily investment. Consent is also necessary when it comes to the question of whether an individual wants to become a parent or not. In the case of the mother, this is not the consent needed for the pregnancy but the consent needed to become the mother of a child, independently of whether the child is then given for adoption and plays no further part in her life. To argue that the question of abortion is concerned solely with the forced pregnancy is to disregard both the emotional distress that can be caused by involuntarily becoming a parent and the loss of autonomy in not being able to choose parenthood for oneself.

If this is the case then there is little reason why the same need for consent shouldn't apply to the father. The position paraphrased above argues that there is a fundamental difference between the parenthood of men and women due to the fact that it's the woman who has to carry the child. It may also be argued that there is a fundamentally 'feminine' bond between the mother and the child that makes it a far more difficult matter for a woman to give up her child than for a man. It is an empirical question whether this is the case but the reappearance of the popular figure of the callous man incapable of forming caring relationships and of motherly, self-denying women in this context is enough to make us wary. Even if there were such differences they would be differences in average. But differences in average should not be taken to ground moral decisions in individual cases (Richards 1986) and therefore it would be sheer female chauvinism to argue that the consent to be given by the woman to become a mother – even if she is never to see the child again after delivery – is fundamentally different and morally more relevant than the consent to be given by the man to become a father.

If, in some parallel universe men and women had the same physical investment into bringing a child to the world, no one would ignore a man's choice in the matter. However, the relative ease with which a man can become a parent as compared to a woman does not change the principle that it is morally wrong to make someone become a parent without their consent. The fact that producing a child involves physical investment in dramatically different ways is naturally not irrelevant. On the contrary, the reason that the burden of pregnancy has dominated the debate to such an extent might have historical reasons related to this fact. Janet Radcliffe Richards (1986) argues that women have been pushed into a different sphere and have been kept subordinate to men precisely because they can give birth to babies. For many women in patriarchal societies, having children in general and male children in particular is often the only way of gaining status, respectability or even a livelihood. The moral evaluation of such a woman tricking a man into fatherhood is necessarily different than that of a woman who has economic independence and lives in a less patriarchal society.

An approach that focuses only on the consent needed for the pregnancy also runs the risk of disregarding the link between an alleged right to life and consent to the use of one's body. This is one of the more central points that Thomson discusses. A right to the use of one's body is, Thomson argues, something that no one has a claim to unless the right is explicitly given by the owner of the body: "I am arguing only that having a right to life does not guarantee having either a right to be given the use of or a right to be allowed continued use of another person's body – even if one needs it for life itself" (Thomson 1986: 46). The relevance of this point for the debate over abortion is clear. Can it be said that a woman who has sex with full knowledge that this can lead to a pregnancy thereby acquires a right to life to give away? If we accept the principle that no one can give a being the right to use one's body except the owner herself, does it follow that in a case of pregnancy that right has been given over to the foetus or that it would be unjust killing to abort it?

Thomson's method to deal with these cases is to stress the distinctions in the appropriate usages of 'right', 'ought' and 'just'. Although it is common to use these three terms in such an interconnected way that the use of one implies either one or both of the others, this is in fact a sloppy use that glosses over important distinctions^[6] (Thomson 1986: 50). At this point

6 Thomson argues that the right to life is not to be understood as burdening others with the obligation to do everything in their power to promote it, even if what they would need to do would be only a comparatively slight inconvenience. Henry Fonda, in her example, would be kind to

Thomson's discussion of abortion turns to what Hursthouse calls "proto-virtue theory" (Hursthouse 1997: 227). The real question about abortion is not, Thomson argues, whether or not the foetus is a person or whether or not it has a right to the use of its mother's body. The question is rather what the morally decent thing to do would be in such a situation. This reformulation takes the particularities of a specific case of abortion into account. It does not give a blanket decision about whether or not abortion is morally permissible (Thomson 1986: 55).

Regarding consent this argument serves to 'emancipate' both man and woman of the 'special responsibility' of a prospective parent towards the child unless assumed explicitly or implicitly (Thomson 1986: 54). Thomson does not content herself with the mother but makes this point for both parents: "[...] if they have taken all reasonable precautions against having a child, they do not simply by virtue of their biological relationship to the child who comes into existence have a special responsibility for it" (Thomson 1986: 54). Assuming responsibility in such a case would be an example of being a Good Samaritan, i.e. a case of supererogatory moral act. Thomson makes this point only for prospective parents who are united in their wish against having a child. I will return to this question when discussing cases, where the mother wishes to keep the child against the express wish of the father and consider whether this makes a difference to the status of the prospective father.

Attitudes towards procreation and abortion

Rosalind Hursthouse claims that the two most commonly discussed aspects of abortion, i.e. the status of the foetus and women's rights are both "fundamentally irrelevant" (Hursthouse 1997: 227) for

[...] supposing only that women have such a moral right, *nothing* follows from this supposition about the morality of abortion, according to virtue theory, once it is noted (quite generally, not with particular reference to abortion) that in exercising a moral right I can do something cruel, or callous, or selfish,

fly over to a terminally ill Thomson whose only chance of survival is the touch of his hand on her brow. He would not, however, be morally obligated to do so or conversely, Thomson would have no right that he does so (comp. Thomson 1986, 45). Thus, the right to life should not be understood as the right to expect something of others. In other words the traditionally postulated link between rights and obligations is severed.

light-minded, self-righteous, stupid, inconsiderate, disloyal, dishonest – that is, act viciously (*Idem*).

Regarding the status of the foetus, Hursthouse claims that nothing more is needed for the virtuous agent to know than the “familiar biological facts” (Hursthouse 1997: 228); i.e. facts about pregnancy and birth that don’t require expertise in either metaphysics or medicine.

Making abortion a serious moral matter is accordingly the fact that the premature termination of a human life is directly concerned with more general attitudes towards life and death and that making light of abortion would be part of a more general frivolity in one’s attitude to life and death (Hursthouse 1997: 230). Hursthouse concedes that this is a tendentious point and she is right. Making this point in passing while mentioning cases of culturally accepted practices of abortion or infanticide in some societies, Hursthouse argues that these cases cannot be taken as examples to the view that sanctity of life is a culturally relative matter. She argues that such a permissive attitude towards ending life in early stages might be a manifestation of a belief in the sanctity of life under particularly hard conditions (Hursthouse 1997: 232). However even this concession might be insufficient for while attitudes towards life and death are arguably among the most weighing attitudes one can have, it is not clear why these should be directly connected with attitudes towards abortion. Hindering the development of an embryo into a viable foetus is fundamentally different than aborting a foetus in later stages or killing a being that has made it into the world. The time of abortion is relevant for an evaluation, also from the point of view of virtue theory. The fact that a foetus grows from a zygote to an embryo to a new-born baby is a relevant factor unless one subscribes to a metaphysics, which endows even the most primitive stage of a foetus with an immortal human soul. The longer a child is expected, the more tragic the termination of the pregnancy is likely to be, argues Hursthouse, since the very expectation makes a difference (Hursthouse 1997: 231). Similarly the economic and social position of the woman is morally relevant, even if only from the point of view that pregnancy is a physically tasking experience. An abortion is more similar to an appendectomy than to a haircut and to dismiss a woman or a man who has a similar attitude towards abortion as to an appendectomy as callous or light-headed is not warranted.

Hursthouse then goes on to discuss the importance of the good life as regards the factors that are involved in decisions about abortion

If we are to go on to talk about good human lives, in the context of abortion, we have to bring in our thoughts about the value of love and family life, and our proper emotional development through a natural life cycle. The familiar facts support the view that parenthood in general, and motherhood and childbearing in particular, are intrinsically worthwhile, are among the things that can be correctly thought to be partially constitutive of a flourishing human life (Hursthouse 1997: 233).

These are contentious claims as well, as Hursthouse is fully aware. In her qualifications she makes, among others, the noteworthy exception that a woman may opt for a life that is centred on “some other worthwhile activity or activities” (Hursthouse 1997: 234). Apart from such qualifications, what applies to women with regard to an emphasis on the flourishing life applies to men as well; “If it is true, as I maintain, that in so far as motherhood is intrinsically worthwhile, being a mother is an important purpose in women’s lives, being a father (rather than a mere generator) is an important purpose in men’s lives too [...]” (Hursthouse 1997: 236).

I want to argue that the point that Hursthouse touches here is more central than is indicated in her article. Although there are so many morally relevant factors to be taken into consideration in the evaluation of a case of abortion that it would be impossible to claim that opting for abortion manifests a vicious character, Hursthouse does argue that

by virtue of the fact that a human life has been cut short, some evil has probably been brought about, and that circumstances make the decision to bring about some evil the right decision will be a ground for guilt if getting into those circumstances in the first place itself manifested a flaw in character (Hursthouse 1997: 234).

She elaborates on this point in the footnote

I say ‘some evil has probably been brought about’ on the ground that (human) life is (usually) a good and hence (human) death usually an evil. The exceptions would be (a) where death is actually a good or a benefit, because the baby that would come to be if the life were not cut short would be better off dead than alive, and (b) where death, though not a good, is not an evil either, because the life that would be led (e.g., in a state of permanent coma) would not be a good (Hursthouse 1997: 234).

Hursthouse here touches on the question of the intrinsic worth of life and the related claim that an abortion, however good the reasons may be

for it, almost always involves the loss of something valuable. The value of – in this case potential – life is unquestioned; that a child should come into being is taken as the best case and is only to be hindered if there are good reasons against it. Thus arguments about abortion argue about what sort of reasons might possibly be regarded as justifying abortion. I suggest that this is not an uncontested fact but a hidden assumption, neither mentioned nor argued for. That children should come into being is a fundamentally different thing than existing life being taken and it is not clear why the former should be granted the same value that the latter generally is. On the contrary, if existing life is among the highest goods, then the attitude towards childbearing ought to be one of caution. There is no reason to assume that there is a universe of unborn children waiting to be given birth to, whose remaining where they are would be the ‘loss of something valuable’ or of ‘human lives cut short’.

Empathy

Returning to the question concerning the good life, two aspects in care ethics appear as central: “the desire to help (or not hurt) other individuals or groups of such [...] and to build and sustain (certain) relationships” (Slote 2007: 12). Noteworthy about the ideal of such relationships is something similar to what in other moral theories would revolve around the terms of respect and autonomy

When they act on behalf of (for the good of) the person they care about, they don’t simply impose their own ideas about what is good in general, or what would be good for the individual cared about. Rather they pay attention to, and are absorbed in, the way the other person structures the world and his or her relationship to the world – in the process of helping that person (Slote 2007: 12).

This paragraph is central to my discussion of abortion since it does not postulate an abstract and universally valid Good but takes the personal preferences of individuals into account. A caring person in this sense would not simply ‘help’ by providing the other with whatever goods or services they think is necessary for the good life but rather by engaging with the other. Although Slote doesn’t remark on this point explicitly it is relevant to discussions around abortion, since a woman who disregards the prospective father’s wishes about having a child can be said to fail in precisely this

respect, especially if she justifies herself by her conviction that once the child is there the father will be pleased about it.

Slote's own strand of care ethics is characterised by his emphasis of empathy as "a crucial source and sustainer of altruistic concern or caring about (the wellbeing of) others" (Slote 2007: 15). His usage of the term is broad and encompasses a variety of its connotations. Slote points out that a rejection of the concept in favour of the more receptive (and 'feminine') concept of engrossment is misplaced since empathy need not be understood as only an analytically cool representation of another person's mental state (Slote 2007: 12). On the contrary, empathy had better be distinguished from the older term 'sympathy' by precisely the aspect of *Einfühlung* that it involves, i.e. the emotional mirroring of the other's mental state in one's own self. This sort of 'projective' empathy involves identification with the other but "genuine and mature empathy doesn't deprive the empathic individual of her sense of being a different person from the person she empathizes with" (Slote 2007: 14). This understanding of empathy differs from the more 'engrossing' one dwelt upon in relational ethics, according to which the very identity of an individual can only be thought to come to being via empathic relations with others.

Another point to be emphasised is the fact that empathy is a developmental task that can be more or less mature. Such 'mature' empathy involves not only the involuntary *Mit-fühlung* of other peoples' emotional states but it takes into account what might result from certain actions, what is plausible to expect (Slote 2007: 15) and seems related to Aristotelian phronesis. This is a sort of empathy that young children would be incapable of and in this regard, Slote echoes the virtue ethicists point of moral action not being the proper application of certain rules or principles to a given situation as a clever adolescent might be capable of (Hursthouse 2003) but rather the application of a whole set of cognitive and emotional skills acquired by experience. As in virtue ethics, moral judgement and behaviour from a care ethical perspective is therefore something that only certain people are capable of.

By making empathy to bear on the question of abortion, Slote discusses the attempt to argue against the rightness of abortion by evoking the idea of empathy towards a foetus. He dismisses the conclusion that empathy with a foetus would lead to the expansion of what we deem is due to a new-born baby to pre-natal stages. Early stages of embryos resemble each other in most species and Slote argues that the fact that at this stage we cannot feel

empathy in the same degree as in later stages of the pregnancy points to a morally relevant distinction between aborting at early or at late stages.

This point is problematic. It is not clear whether Slote postulates that empathy is found only or only rather more among beings who resemble each other.

For the latter act goes more (strongly) against the flow of developed human empathy than does the former act, and we can use that difference as a justification for saying that aborting a late-stage fetus is morally worse or more unacceptable than aborting an early-stage fetus or embryo (Slote 2007: 18).

If the reason why it is worse to abort an embryo at later stages as opposed to one in a stage where it resembles a salamander is similarity, then it seems that different beings are in a more or less advantageous position according to the degree of their similarities to the decision-maker. As most moral agents are probably human, this arbitrariness turns into anthropocentrism. A similar criticism can be made about Slote's later point that the obvious ease with which one can relate to and thereby emphasise with a new-born baby, whom one can see directly, touch and hear crying as opposed to an embryo (of the same age) who is still in the womb, should make a moral difference. It would be an unlucky conclusion to draw that one's well-being should depend on whether one is perceived by or whether one manages to evoke empathy in mature humans. Slote seems aware that this approach is also problematic when it comes to other animals or to the environment in general but does not dwell on these points further (Slote 2007: 19).

Slote's focus on the question whether one can meaningfully use the concept of empathy in relation to the foetus leads him to remark only in passing to a relationship where empathy is central, i.e. the relationship between the prospective parents: "[...] if a woman has an abortion *solely* in order to spite her husband, who very much wants a child, we may think she is acting very wrongly, even though we may also be willing to grant that the state – or even, perhaps, her husband – has no moral right to intervene" (Slote 2007: 16). This example deals with the more common evaluation of abortion chosen by the woman but, keeping in mind the different kinds of physical burden, the point can be extended to the opposite case, i.e. the case of a man being forced to accept parenthood.

The question of abortion thus turns to the role of empathy in both how the pregnancy comes about and the attitudes of the prospective parents afterwards. It is also related to attitudes towards the good life and the

choices that others make. As Slote points out, approaching someone with empathic care involves taking care not to impose one's own views on what the good life is. One may be persuaded, as for example Hursthouse seems to be, that there is something intrinsically valuable both in coming to the world as well as choosing pregnancy and parenthood. It would be a failing in empathy however if one would disregard the fact that the potential mother/father of the child one wishes for is consistently and expressively against having one. Slote's brand of empathy does not content itself with the recommendation to take the point of view of the other. This would be a psychologically broader and more promising method of taking into account what the interests of those involved are and as such would collapse into finer versions of consequentialism. Like preference utilitarianism, Slote's version of care ethics respects the autonomous life choices of other individuals but it goes beyond respect and takes the relationships of the people concerned into account.

A woman who tricks or pressures a man into having a child with her fails to approach the man with empathic care and thereby fails morally. This case could be regarded as the clearest case of moral failing on the prospective mother's side. The variety of relationships between men and women is great however and the moral evaluation of the parties depends on both how the unintended pregnancy came about and on the reasons that the prospective parents have for wanting to terminate or continue it. Different relationships between man and woman provide different scenarios: Both parties might initially be against having a child or the woman might want one while the man is against it. A woman who thought she was against having a child can change her mind once she is pregnant. She might resist the idea of an abortion because she is against abortion on principle or because of qualms she has about killing a foetus in her own womb. She might also get used to the idea of becoming a mother and realise that she would prefer it after all. A man who objects to becoming a father might be aware that the woman is pregnant with his child or he might be unaware of it. He might not be in the position to be ever informed of the fact, as for instance would be the case if the pregnancy resulted from a one-night stand between two strangers who are unable to contact each other again. The type of relationship is morally relevant since different 'feats' of empathy can rightly be expected in different cases. While it should be clear that a woman may not have a child unless the man consents to it there may be cases, in which the man shows a culpable lack of empathy towards the woman whom he urges to have an abortion. Such an example might be a case in which a woman

who has a fervent wish to have children but also a medical condition that seemed to make this impossible does become pregnant against all odds. In such a case, similar to Slote's own example of the spiteful woman, a man who withholds his consent would fail morally, especially if he is explicitly relieved of all responsibility towards the child.

Legislative implications

The fact remains that both prevalent norms and laws in liberal societies are biased towards the woman in such cases. What had best be done regarding legislation partly depends on the link between a moral obligation and the duty of third parties to enforce it. I have argued that a woman may be considered to have a moral obligation to abort a child or relieve the father of all parental rights and obligations, if it is the case that the putative father has clearly, explicitly and consistently expressed that he has no wish of having a child. Would it be morally permissible or even morally obligatory for third parties to enforce an abortion in such a case? I take Thomson to establish that nobody has a right over the use of a woman's body without her consent and even in cases where she might be thought to be responsible for a pregnancy, having had intercourse in full knowledge of the possibility of becoming pregnant. Her arguments apply for men as well, since the male body and the fruit thereof is needed and used for a pregnancy. I have argued that the fact that a woman makes use of a man's body and sperm to conceive a child that he doesn't want is morally wrong. In the ensuing question of what ought to be done in such a case, I argue that despite the moral wrongdoing of the woman, a forced abortion would not simply be a restitution of the initial situation. It would be an additional moral wrong and thereby inadmissible. However, I believe the discussion above supports the view that in such a case the man should not only be exempt from all responsibility in the sustenance of the child but that, depending on the particularities of the case, he should even have the right to demand compensation from the woman. In most cases the usual period of time granted to the woman to opt for an abortion could also be granted to the man to make and express his decision in the matter. The woman could then decide whether she wants to choose adoption, abortion or single motherhood. In some cases it would be an act of generosity, kindness and decency of a man to consent to the woman to have their child. This would make him, in Thomson's terms, a

Good Samaritan. But if he doesn't give his consent, a woman would fail morally if she takes by stealth what she cannot attain by consent.

Conclusion

The aim of this essay was to argue that abortion is morally permissible and that a woman can be thought of as morally obligated to abort or else relieve the putative father of all rights and obligations of parenthood in a case of a pregnancy, which came about without the intent or the consent of the prospective father. Based on the articles on abortion by Judith Jarvis Thomson, Rosalind Hursthouse and Michael Slote, I discussed some of the main points about procreation and abortion raised by virtue ethics and care ethics. I argued that by extension these points support the view that a man should have the right to opt for or against parenthood in a case of unintended pregnancy, if he has clearly and consistently made it clear that he does not wish to have a child. I have concentrated especially on the need for consent and on the role of empathy and have argued that a complete moral evaluation of unintended pregnancies and abortion must include a discussion of the position of the putative father.

Acknowledgments

I would like to thank Jan Vorstenbosch for his helpful comments on the first draft of this article.

Works Cited

- DUBAY V. WELLS, 06-11016-BC, (2006) United States District Court Eastern District of Michigan Northern Division. <http://www.mied.uscourts.gov/opinions/lawsonpdf/06-11016.pdf>. Accessed 14.07.2010.
- GANDY, Kim (2006) They Just don't get it. National Organization for Women. <http://www.now.org/news/note/032206.html>. Accessed 14.07.2010.
- HURSTHOUSE, Rosalind (1997), "Virtue Theory and Abortion", in Crisp, Roger and Slote, Michael (eds.) *Virtue Ethics*. Oxford, Oxford University Press, pp 217-238.
- (2003), "Normative Virtue Ethics", in Darwall, Stephen (ed.) *Virtue Ethics*. Oxford, Blackwell Publishing, pp 184-201.

- MCCULLEY, Melanie G. (1998), "The Male Abortion", *The Journal of Law and Policy*, Vol. VII, No: 1: 1-55.
- RICHARDS, Janet Radcliffe (1986), "Separate Spheres", in Singer, Peter (ed.) *Applied Ethics*. Oxford, Oxford University Press, pp 185-214.
- SHARRIN, Andrea M. (1990), *Potential Fathers and Abortion: A Woman's Womb is Not a Man's Castle*, 55 *Brook. L. Rev* 1359. Winter 1990, pp 1386-1389.
- SLOTE, Michael (2007), *The Ethics of Care and Empathy*. London and New York, Routledge.
- The National Center for Men, Press Release "Roe vs. Wade for Men". Available from <http://www.nationalcenterformen.org/page7.shtml>. Accessed 14.07.2010.
- THOMSON, Judith Jarvis (1986) A Defence of Abortion, in Singer, Peter (ed.) *Applied Ethics*. Oxford, Oxford University Press, pp 37-56.

PESSOAS NÃO HUMANAS: A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS GRANDES SÍMIOS E OUTRAS CRIATURAS

NON-HUMAN PERSONS: THE MORAL CONSIDERATION OF GREAT APES AND OTHER CREATURES

Cátia Faria*

In this article I will claim that the concept of *person* should be extended to other species beyond *Homo sapiens*, given the existence of non-human beings that exemplify the relevant properties for both moral and metaphysical personhood (e.g. Great apes). I will also claim that being a metaphysical person is not a necessary condition for moral consideration. Thus, the reasons that make Great apes morally considerable will also be satisfied by all sentient animals.

Keywords: metaphysical personhood, moral personhood, self-consciousness, nuclear consciousness, great apes, persons.

Neste artigo, defenderei que o conceito de *pessoa* deverá ser estendido a outras espécies para lá do *Homo Sapiens*, em virtude de existirem seres não humanos que exemplificam as propriedades relevantes para a personalidade metafísica e moral (e.g. os grandes símios). Defenderei ainda que ser pessoa no sentido metafísico não é condição necessária para a consideração moral. Por conseguinte, as razões pelas quais os grandes símios são moralmente consideráveis serão aplicáveis aos restantes animais sencientes.

Palavras-chave: personalidade metafísica, personalidade moral, consciência de si, consciência nuclear, grandes símios, pessoas.

* Universitat Pompeu Fabra.

1. Introdução

No dia-a-dia, usamos a palavra “pessoa” para referir-nos a seres humanos particulares. “Pessoa” denota aquele indivíduo que exhibe a propriedade de ser humano, isto é, um indivíduo tal que pertence à espécie *Homo Sapiens*. Para além disso, entende-se que esta palavra denota algo mais, a saber, que aqueles que são pessoas, são-no porque cumprem certas condições (por exemplo, a posse de certas capacidades cognitivas). Contudo, mesmo no seu uso mais comum, “pessoa” parece ter ainda um conteúdo normativo. Quando falamos em pessoas, referimo-nos aqueles indivíduos cujos interesses constituem uma razão suficiente (e implicitamente necessária) para que seja permissível ou objectável tratá-los de determinadas formas. Se a linguagem coloquial está correcta, então será necessariamente verdade que (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser é um ser humano, (ii) um ser é uma pessoa se tem certas capacidades cognitivas, e (iii) um ser é moralmente considerável se, e só se, esse ser é uma pessoa.

Neste artigo, defenderei que as ideias expressas em (i) - (iii) são falsas. Em primeiro lugar, explicarei como a palavra “pessoa” é, na verdade, polisémica. Apesar de ter vindo a ser utilizado como sinónimo de “ser humano”, este termo tem também sido usado para nomear outros significados. Para além do significado coloquial da palavra “pessoa”, há também um sentido metafísico, segundo o qual aquilo que parece distinguir as pessoas das não pessoas é a sua psicologia. É este sentido que se encontra manifesto quando se afirma que para ser pessoa é necessário cumprir certas capacidades cognitivas. Existe também um sentido de tipo moral que identifica pessoa como um ser moralmente considerável. Estes diferentes sentidos são normalmente identificados. Mas o caso é que tal identificação não é correcta.

Num segundo momento deste artigo, mostrarei que há seres humanos que não são pessoas no sentido metafísico e que, no entanto, alguns animais não humanos sim o são. A consequência a retirar daqui é que se ser pessoa no sentido metafísico implica sê-lo no sentido moral, haverá que concluir que há animais não humanos (como os grandes símios) que deverão ser moralmente consideráveis e que haverá seres humanos que não o serão.

Num terceiro momento, avaliarei o peso normativo destas conclusões, no sentido de saber em que medida a ausência de uma determinada capacidade comporta, realmente, o significado moral que lhe é reclamado. Isto significa questionar (iii). Concluiremos que ser pessoa não é condição necessária para a consideração moral, o que significa aceitar que todas as pessoas são moralmente consideráveis mas que nem todos os seres moralmente consideráveis são pessoas.

2. Diferentes sentidos de pessoa

O que distingue uma pessoa de uma não pessoa? Quais são as condições necessárias e suficientes para que um ser seja uma pessoa? A forma mais imediata de responder a estas perguntas consiste em afirmar que uma pessoa é um ser humano, isto é, um ser tal que pertence à espécie *Homo Sapiens*. Chamaremos a esta ideia, a concepção coloquial de pessoa.

Aparentemente incontroversa no seu uso comum, esta identificação, não está livre de problemas, pois se há uma relação de identidade entre pessoa e ser humano, então há-de ser verdade que necessariamente todas as pessoas (existentes e imagináveis) são seres humanos e que todos os seres humanos (existentes e imagináveis) são pessoas. Noutras palavras, há-de ser verdade que (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser é um ser humano. Porém, existem seres humanos que não são obviamente pessoas. É o caso de embriões humanos em laboratório ou mesmo de embriões em gestação que, sendo seres humanos, não são, contudo, pessoas. Ser humano não pode, portanto, ser condição suficiente para ser pessoa. Por outro lado, porque é concebível a existência de seres não humanos tais que, caso existam, serão pessoas (extra-terrestres inteligentes, Deus ou outras deidades), a correlação habitualmente assumida entre ‘pessoa’ e ‘ser humano’ mostra ser um facto puramente contingente. Mesmo se é verdade que todas as pessoas que conhecemos actualmente são seres humanos (disputável, como veremos mais adiante), daí não se segue que todas as pessoas sejam, necessariamente, seres humanos. Se aceitarmos isto, teremos que rejeitar a concepção coloquial de pessoa e adoptar uma definição diferente para este conceito. Mas, como poderíamos defini-lo? Se ser humano não é condição necessária nem suficiente para ser pessoa, o que distingue, então, as pessoas das não pessoas? O que tenho eu em comum, que sou pessoa, com um extra-terrestre inteligente e o que nos distingue, a ambos, de um embrião humano em gestação? Este é o problema do qual se ocupam os actuais estudos sobre a identidade pessoal. Estes estudos pretendem saber o que faz com que cada um de nós seja cada um de nós e não outra entidade. Para responder a isso, é necessário responder ao problema de que classe de coisas somos. Algumas teorias afirmam que somos organismos biológicos. Mas outras posições defendem que o que nós somos é pessoas^[1]. Uma pessoa seria uma entidade não, ou não só física, mas de carácter psicológico.

1 A maioria dos teóricos está de acordo quanto a considerar que ser pessoa é o tipo de coisa que somos, ainda que possam divergir quanto à própria definição de “pessoa”.

Deste modo, chegamos a um conceito de “pessoa” diferente do coloquial. A um conceito metafísico.

Contudo, considera-se, normalmente, que se uma entidade é pessoa isso implica que há modos de actuar que podem afectar essa entidade que estarão moralmente prescritos ou proibidos. Ser pessoa, assim, implica ser moralmente considerável. Portanto, podemos concluir que há ainda outro sentido do que é ser pessoa, que é um sentido moral. As pessoas morais são os seres moralmente consideráveis^[2].

3. A concepção lockeana de pessoa

Considera-se muitas vezes que o que é distintivo nas pessoas são certas capacidades psicológicas que elas têm e que as não-pessoas não têm. Havendo divergência quanto a saber que capacidades são relevantes para a qualificação, existe algum consenso em torno à ideia de que pessoa será todo aquele ser com a capacidade para vivenciar determinadas formas complexas de consciência. Um exemplo clássico desta posição é a concepção de Locke que define pessoa como “um ser inteligente, com razão e reflexão, que consegue considerar-se a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares” (Locke, 1975, II, xxvii: 9). Isto significa que pessoa é aquele indivíduo consciente de si mesmo como uma continuidade psicológica que persiste ao longo do tempo. Isto ocorre graças à existência de uma consciência reflexiva, uma mente com um conteúdo consciente contínuo sobre si mesmo, na qual se unificam, através da memória, o reconhecimento da experiência presente, a experiência passada e a antecipação do futuro. A memória funciona, em Locke, como a base cognitiva da identidade pessoal, na medida em que dá ao indivíduo a noção temporal de si mesmo.^[3] Sintetizando, a concepção de Locke diz-nos: (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser tem consciência de si mesmo.

É importante notar que esta definição admite, à partida, que indivíduos humanos e não humanos se qualifiquem como pessoas, sempre e

- 2 O termo “pessoa”, no sentido moral, pode ainda ser usado como equivalente a “agente moral” que, por sua vez, refere indivíduos tais que têm a capacidade para agir baseados em razões morais ou tais que possuem responsabilidades morais. Uma análise deste sentido de “pessoa moral” está contudo fora do âmbito deste artigo, uma vez que o que nos interessa aqui é saber que indivíduos são moralmente consideráveis e não que indivíduos podem agir moralmente.
- 3 Outros teóricos têm vindo a defender critérios diferentes aos de Locke, aceitando, contudo, um critério de identidade segundo o qual o que nos distingue como pessoas é alguma tipo de capacidade psicológica. Veja-se, por exemplo, Parfit, D. (e.g. 1971, 1984) e Shoemaker, S. (e.g. 1970, 1984).

quando cumpram o requisito exigido, isto é, sejam auto-conscientes. De igual modo, a ausência das capacidades relevantes, em humanos, autoriza também a sua desqualificação. A questão passa a ser de distribuição: que indivíduos são pessoas? E a resposta de teor empírico: serão pessoas todos aqueles indivíduos que cumpram os requisitos suficientes para afirmar que têm consciência de si.

Procurar saber que indivíduos são pessoas, na medida em que a consciência de si é determinante para a qualificação, exige clarificar previamente o significado de “consciência de si”. Podemos afirmar que existem dois sentidos de consciência: a consciência no sentido de atenção dirigida ao exterior (a partir daqui, consciência nuclear⁽⁴⁾) e a consciência no sentido de atenção focalizada no eu (consciência de si). A consciência nuclear corresponde a um primeiro nível de consciência e consiste na capacidade de um dado organismo para experienciar o ambiente que o rodeia, bem como experienciar determinados eventos mentais como percepções, sensações e pensamentos. Este nível de consciência requer um sentido do eu mínimo, situado aqui e agora, uma “perspectiva em primeira-pessoa” que permite ao organismo movimentar-se e interagir com o ambiente. A consciência de si pressupõe a consciência nuclear mas supera-a cognitivamente. Consiste na capacidade de um dado organismo para tornar-se objecto da sua própria atenção. Representa um sentido elaborado do eu e da própria identidade que inclui o passado vivido e o futuro antecipado. Isto envolve o conhecimento sobre si mesmo ao longo do tempo, reconhecendo-se como autor de acções e estados mentais específicos. Quando falamos em consciência no sentido Lockeano, referimo-nos à consciência de si assim entendida.

4. Pessoas não humanas: o caso dos grandes símios

A procura de pessoas no mundo pode ser iniciada assumindo, sem prejuízo de rigor, que o ser humano paradigmático – adulto e com um desenvolvimento cognitivo normal – cumpre (i). Se uma grande parte dos seres humanos possui uma determinada característica e procurarmos indícios dessa característica noutras espécies, naturalmente, começaremos por procurá-los naqueles indivíduos cuja espécie mais se assemelhe à espécie humana. Como é sabido, os grandes símios não humanos (a partir de aqui, grandes símios) são os indivíduos não humanos mais próximos de nós. Incluem os chimpanzés, os bonobos (ou “chimpanzés pygmy”), os gorilas

4 O termo é introduzido originalmente por António Damásio. Cf. Damásio, 1999, p. 23

e os orangotangos e pertencem, junto com os humanos, à mesma família dos Hominídeos. A semelhança genética entre os membros desta família explica, em boa medida, que os grandes símios sejam, depois dos humanos, os indivíduos mais desenvolvidos a nível cognitivo, emocional e social que conhecemos, o que os torna, à partida, os melhores candidatos não humanos a pessoas. Mas cabe perguntar ainda que comportamentos não verbais poderão constituir indicadores de consciência de si. A pergunta justifica-se dado os indicadores da consciência de si se situarem predominantemente a nível dos processos de auto-referência integrantes da actividade auto-consciente, habitualmente detectáveis através da linguagem (por exemplo, recuperação de memórias autobiográficas, auto-descrições, auto-avaliações e monólogo interior); e sabermos que apenas alguns símios treinados linguisticamente em laboratório conseguiram desenvolver tal capacidade. Os resultados dos estudos linguísticos com grandes símios são, inegavelmente, sugestivos da presença de consciência de si, nestes animais. São-no igualmente os estudos focados nas consequências ou subprodutos dessa capacidade auto-reflexiva, nomeadamente o auto-reconhecimento e a existência de uma teoria da mente. Em todo o caso, o argumento a favor da consciência de si nos grandes símios não pretende ser um argumento conclusivo, senão um argumento para a melhor explicação: há um conjunto de comportamentos observados nos grandes símios que sugerem a presença de capacidades potencialmente relevantes para a consciência de si e que só a hipótese da autoconsciência parece tornar plenamente inteligíveis. O passo seguinte consiste em identificar esses comportamentos e avaliar em que medida sugerem a presença dessa capacidade nos grandes símios.

Linguagem e auto-referência

É comum pensar-se na linguagem como condição necessária para a consciência de si. Nessa linha de pensamento, os grandes símios não seriam seres auto-conscientes em função de não possuírem linguagem. Como sabemos hoje, as premissas em que assentam esta conclusão são falsas. Nem o pensamento depende da linguagem nem os grandes símios são incapazes de desenvolvê-la. Os grandes símios são não só capazes de aprender uma linguagem humana, como de transmiti-la à geração seguinte; aprendê-la de forma espontânea e de utilizá-la para conversar entre si e com os humanos (Fouts/Fouts, 1998). Mas serão os grandes símios capazes de usar essa linguagem para *falar* de si próprios? Têm os grandes símios a capacidade

para fazer um uso auto-referencial da linguagem? Existem inúmeros casos, na literatura especializada, que mostram que sim. Por exemplo, a todos os chimpanzés capazes de usar símbolos lhes foram ensinados os seus nomes e o símbolo correspondente a “Eu” e todos usam ambos (Wise, 2000: 198). Desenvolvem ainda, através da linguagem de signos, auto-descrições surpreendentes, como a gorila Koko que quando lhe perguntaram o que tinha acontecido no seu aniversário utilizou os sinais “gorila velha” (Patterson/Gordon, 1998: 99). Ao perguntarem a Koko como se definia a si mesma, disse, num outro momento: “animal gorila estupendo” (*Idem*, 102). Parece que os grandes símios levam também a cabo um tipo de linguagem privada semelhante àquilo que, no contexto entre humanos, se costuma designar por “pensar em voz alta”. Os primatólogos Roger e Deborah Fouts desenvolveram um estudo no qual, pretendendo observar a frequência de comunicação sgnica espontânea entre os grandes símios, concluíram que “em mais de 5200 casos de conversas entre chimpanzés, 119 tinham este carácter privado” (Fouts/Fouts, 1998:52). Os chimpanzés nomeiam espontaneamente imagens que vêm em revistas, comentam objectos e acontecimentos no seu ambiente ou limitam-se a falar para a si mesmos. As conversas dos grandes símios consigo mesmos permitem concluir a presença de um sentido de si complexo nestes animais, sugerindo um grau de auto-consciência não muito distante daquele que poderá ser atingido por humanos de tenra idade.

Memória auto-biográfica e planificação do futuro

Um ser consciente de si é tal que é capaz de recuperar memórias específicas da sua biografia e usá-las na planificação da sua acção futura. Pensa-se, por vezes, que os animais não humanos são incapazes deste tipo de pensamento temporal e se encontram “enraizados no presente” (DeGrazia,1996:168), mas existem relatos empíricos que falsificam esta ideia. As provas mais directas podem ser encontradas, uma vez mais, entre aqueles indivíduos com capacidades linguísticas. Por exemplo, Washoe^[5], visitada pelos seus antigos cuidadores – os Gardner – onze anos após se terem visto pela última vez, fez os signos correspondentes aos seus nomes. Tatu, um outro chimpanzé do instituto de Deborah e Roger Fouts^[6], demonstrou percepção

5 A primeira chimpanzé a comunicar-se com humanos mediante linguagem de signos.

6 Instituto de Comunicação Chimpanzé e Humana da Universidade Central do Estado de Washington, no qual se encontra também Washoe.

temporal, quando no dia seguinte ao dia de Acção de Graças de 1989, perguntou: “árvore caramelo?”. No instituto, durante as celebrações de Natal, os Fouts colocavam a árvore de Natal no dia seguinte ao dia de Acção de Graças, decorando-a com frutos secos e outros comestíveis.

A planificação do futuro está presente, de forma clara, em toda a acção intencional e os grandes símios parecem efectivamente desenvolvê-la. Sabemos que, por exemplo, os chimpanzés usam regularmente, na natureza, instrumentos com diferentes fins, sem incorrerem, aparentemente, em estratégias extensivas de tentativa-e-erro (Wise, 2000: 192). Em laboratório, inúmeras experiências têm também confirmado a presença desta capacidade de construção planificada de ferramentas para resolver novos problemas, sugerindo que os chimpanzés “representam antecipadamente as consequências das suas acções e organizam mentalmente estratégias de solução” (*Ibidem*). Os grandes símios transmitem, também, de uma geração para a outra, conhecimentos originais como a construção de ninhos ou o uso de plantas com fins medicinais (DeGrazia, 1997). Parece haver poucas dúvidas quanto à presença de *intencionalidade* nestes comportamentos, no sentido em que os indivíduos “escolhem os seus objectivos e os meios para atingi-los, monitorizando a sua progressão com vista ao êxito” (Wise, 2000: 206). Assim, a acção intencional deste tipo parece requerer a existência de estados mentais necessariamente orientados a eventos futuros, o que sugere uma capacidade de projecção cognitiva para além do aqui e agora, potencialmente relevante para a consciência de si.

Engano intencional e teoria da mente

O engano intencional ou táctico acontece quando um indivíduo pretende enganar outro de forma a alterar as suas crenças. Por exemplo, quando eu digo à Maria que vou à biblioteca e pretendo ir à praia, estou a modificar os estados mentais da Maria de forma a leva-la a aceitar a crença – falsa – de que eu estarei na biblioteca, quando, na verdade, estarei na praia. Há inúmeros relatos deste tipo de comportamento entre os grandes símios (e.g. Byrne/Whiten, 1990), uma espécie de manipulação social planificada, com vista a atingir um objectivo determinado. Wise cita um dos exemplos mais significativos, recolhido pelos primatologistas A. Whiten e R. Byrne:

Fora do Parque Nacional Tai, um chimpanzé estava a ponto de ser alimentado com bananas contidas numa caixa de metal que podia ser aberta à distância. Quando a caixa abriu, outro chimpanzé deambulou na direcção da

clareira. O primeiro chimpanzé fechou imediatamente a caixa e, de seguida, tranquilamente, afastou-se três metros. O segundo chimpanzé saiu de cena. Mas mal ficou fora de vista, o segundo chimpanzé escondeu-se atrás de uma árvore, observando como o primeiro chimpanzé voltava à caixa e a abria. Nesse momento, o segundo chimpanzé saltou na sua direcção e apoderou-se das bananas. (Wise, 2000: 207)

Byrne e Whiten interpretam o comportamento do segundo chimpanzé como um caso de engano intencional, na medida em que o chimpanzé2 pretende, ao esconder-se atrás da árvore, levar o chimpanzé1 a aceitar a crença falsa de que o chimpanzé2 desconhece a existência das bananas. Na medida em que a esse comportamento parece corresponder um complexo estado mental, o comportamento do chimpanzé2 sugere que o chimpanzé2 é consciente da existência de outras mentes (para além da sua?) concretamente, a mente do chimpanzé1, cujos estados mentais – crenças – ele pretende modificar. Assim, a possibilidade de “engano táctico” nos grandes símios, ao depender da capacidade de atribuir estados mentais a outros indivíduos, parece sugerir a existência de consciência de si, nestes indivíduos. A consciência dos seus estados mentais, permite ao chimpanzé2 usar a sua experiência para inferir experiências comparáveis nos outros, assumindo que o comportamento dos outros é afectado pelos seus estados mentais da mesma maneira que o seu comportamento é afectado pelos seus. Como sugere Gallup, “Fazer inferências sobre estados mentais alheios é uma extensão lógica da tua experiência com os teus próprios estados mentais. O conhecimento do eu é um trampolim indutivo para o conhecimento inferencial do outro” (Gallup et al.: 2002). A atribuição de estados mentais é, portanto, um subproduto da consciência de si. Consequentemente, se os grandes símios são capazes de atribuir estados mentais a outros indivíduos, então os grandes símios têm consciência de si.

Auto-reconhecimento no espelho

O reconhecimento de si no espelho aceita-se normalmente como um indicador de auto-consciência num indivíduo, sobretudo utilizado em crianças pré-verbais (e.g. Bertenthal/Fisher, 1978) e noutros indivíduos incapazes de expressão oral. Gallup argumenta que, dado que a consciência de si supõe a capacidade para nos tornarmos objectos da nossa atenção e sendo certo que quando nos reconhecemos no espelho tornamo-nos objecto da nossa atenção, todo o indivíduo que se reconhece no espelho é consciente de si

mesmo. “Sem um sentido do eu, como saberias quem estás a ver quando confrontado com a tua imagem no espelho?” (Gallup et al., 2002: 329). O teste pioneiro, realizado com chimpanzés, foi introduzido por Gallup (Gallup, 1970) e desenvolve-se de acordo com o seguinte procedimento: primeiro, aplica-se uma marca de cor vermelha na cara dos indivíduos, previamente anestesiados; em seguida, coloca-se o indivíduo frente a um espelho e observa-se as suas reacções; se o indivíduo toca a marca na cara enquanto se vê ao espelho, considera-se que se reconhece a si mesmo. Chimpanzés, (Gallup, 1970) bonobos (Hyatt/Hopkins, 1994; Walraven et al., 1995) e orangotangos (Suarez/Gallup, 1981) passam o teste, havendo, contudo, somente um registo de auto-reconhecimento nos gorilas (Patterson/Cohn, 1994). Se Gallup está certo, então, os grandes símios que se reconhecem no espelho têm consciência de si.

Os dados revistos até ao momento assentam, pois, as bases empíricas para o argumento a favor da personalidade dos grandes símios, como se segue:

- (A)
- (i) Um indivíduo é uma pessoa se, e só se, esse indivíduo tem consciência de si.
 - (ii) Os grandes símios são conscientes de si (o uso de linguagem auto-referencial, o desenvolvimento de acções intencionais diversas e sofisticadas e o reconhecimento no espelho sugerem fortemente a presença dessa capacidade)
 - (iii) Logo, os grandes símios são pessoas.

5. Humanos não pessoas

Se há pessoas não humanas, podemos perguntar se haverá humanos que não são pessoas, em virtude de ser certo que a consciência de si parece estar ausente em alguns deles. Em alguns casos, a ausência é, em princípio, temporária, como no caso dos bebés ou de crianças muito jovens que, seguindo um desenvolvimento cognitivo normal, chegarão a desenvolver as capacidades relevantes para a consciência de si. Noutros casos, a ausência é definitiva, fruto de défices cognitivos profundos ou gerada por danos cerebrais diversos. Caem sob esta última categoria exemplos tão familiares como os indivíduos com doença de Alzheimer ou casos menos populares como os amnésicos profundos. António Damásio descreve um encontro com um destes pacien-

tes, David, o indivíduo com a amnésia mais profunda alguma vez registada num ser humano: “Apesar das aparências, o David não sabe quem eu sou. Não sabe o que eu faço, não sabe se me viu antes, não sabe quando me viu a última vez e não sabe o meu nome. Também não sabe o nome da cidade em que está, o nome da rua ou do edifício” (Damásio, 1999: 146). David possui distúrbios a nível da memória autobiográfica, provocados por uma profunda encefalite que o atingiu. A partir desse momento, não foi capaz de aprender novos factos nem recordar qualquer acontecimento único na sua vida. Não reconhece a sua esposa nem os seus filhos, em fotografia ou pessoalmente, e é incapaz de reconhecer a maior parte das fotografias de si próprio. Mostra sentimentos de prazer ou aversão em relação a objectos ou acontecimentos mas é incapaz de recordar o instante temporal da sua biografia no qual esse sentimento teve origem. A falta de conteúdo específico na sua mente torna-o também incapaz de estabelecer relações entre o presente e o futuro antecipado, uma vez que “planear o futuro exige a manipulação inteligente de imagens passadas e David não é capaz de recuperar nenhuma imagem específica.” (*Idem*: 154). Podemos afirmar, pois, que David, apesar de não estar desprovido de qualquer experiência subjectiva, parece não possuir consciência de si, no sentido Lockeano, definido anteriormente. Desprovido de memória e, portanto de antecipação, David é incapaz de estabelecer a menor relação entre passado-presente-futuro, e como tal de reconhecer-se a si mesmo como o mesmo ser que perdura “em diferentes tempos e lugares.” David está limitado a uma vivência impessoal do seu presente, circunscrita ao aqui e agora. Consequentemente, David não é uma pessoa. Chegamos a esta conclusão, da seguinte forma:

(B)

- (i) Um indivíduo é uma pessoa se, e só se, tem consciência de si.
- (ii) Alguns seres humanos não têm consciência de si (ex.: David).
- (iii) Logo, alguns seres humanos (ex..David) não são pessoas.

6. A importância moral das pessoas

Aparentemente, as conclusões a que chegam os argumentos (A) e (B) não são moralmente neutras. Parece que se os grandes símios são pessoas e que alguns humanos não o são, isso deve fazer alguma diferença em termos de como podemos e devemos tratar cada um deles. Mas porquê? Qual é a importância moral das pessoas? A resposta mais consensual é que as pes-

soas são seres especiais em virtude de serem moralmente consideráveis isto é, serem entidades face às quais temos, enquanto agentes morais, certas obrigações. Isto implica que nas nossas deliberações morais estamos moralmente obrigados a atribuir peso aos seus interesses, não porque isso possa beneficiar-nos ou a outras pessoas, mas porque eles têm importância moral em si mesmos. Dado o argumento (A), isto implica que os interesses dos grandes símios são moralmente relevantes e, como tal, deverão ser tidos em conta nas nossas decisões morais e, dado o argumento (B), que os interesses dos seres humanos que não são pessoas, como David, não têm importância moral e, como tal não estamos obrigados a tê-los em conta. Creio, contudo, que há razões para rejeitar esta última ideia. As intuições que se geram no caso de David parecem dizer-nos algo como: *Não, o David ainda é uma pessoa*. Mas porquê? Parece logicamente transparente que se é certo que ser pessoa é ter consciência de si, então se o David não têm consciência de si, o David não é uma pessoa. Porque não podemos aceitá-lo?

Personalidade metafísica e consideração moral

Lembremos que no início deste texto afirmámos que “pessoa” é um termo polissémico. Tem no mínimo um sentido coloquial, um sentido metafísico e um sentido moral. Como referi, normalmente assume-se que ser pessoa num destes sentidos equivale a sê-lo nos outros. Vimos já que isso não é correcto, pois as pessoas no sentido coloquial (isto é, os seres humanos) não são necessariamente pessoas metafísicas (e vice-versa). Porém, normalmente assume-se que ser pessoa moral implica ser pessoa metafísica e vice-versa.

Pois bem, o problema que surge no caso de David parece dar-se porque entendemos que ele não é uma pessoa metafísica, mas intuímos que ele *ainda é uma pessoa* no sentido moral; querendo, no fundo, dizer que David *é moralmente considerável* e que, por esse motivo, não é permitido tratá-lo de determinadas formas. Mas se é certo que (1) um ser é moralmente considerável se, e só se, esse ser é uma pessoa, e que (2) as pessoas são moralmente consideráveis em virtude de certas capacidades que têm e que (3) o David não exhibe essas capacidades, como se explica tal coisa? Concedendo que (2) e (3) são verdadeiras, restam três hipóteses:

- (i) É verdade, apesar de contra-intuitivo, que alguns seres humanos (como David) porque não são pessoas metafísicas não são moralmente consideráveis e, portanto, podemos tratá-los como objectos.

- (ii) Enganamo-nos quanto à capacidade que faz com que um indivíduo seja uma pessoa¹ (no sentido metafísico) e, portanto, seja pessoa² (no sentido moral). Isto é, a consciência de si não é a capacidade que determina o que uma pessoa¹ é e, como tal, não tem a relevância normativa que lhe é reclamada (mas outra propriedade tem-na).
- (iii) Ser pessoa no sentido metafísico não implica sê-lo no sentido moral e vice-versa. Assim, podemos estar certos quanto à consciência de si ser determinante para ser pessoa em sentido metafísico mas errados quanto a (1); isto é, é falsa a equivalência entre personalidade metafísica e personalidade moral, ainda que possamos também, rejeitar, consistentemente, a consciência de si como sendo relevante para a personalidade metafísica.

A hipótese (i) compromete-nos com a ideia de que é moralmente permissível tratar indivíduos sem consciência de si de uma forma que habitualmente consideraríamos reprovável, como é usar seres humanos como objectos, isto é, como seres sem interesses moralmente relevantes, face aos quais não teríamos quaisquer obrigações directas. Mas se aceitarmos que é moralmente permissível, por exemplo, torturar pacientes de Alzheimer ou matar indivíduos com profundas disfunções cognitivas, então (mas só nesse caso) podemos aceitar consistentemente a hipótese (i). Contudo, porque ela nos compromete com a aceitação de cenários altamente contra-intuitivos do ponto de vista moral e que a maioria das pessoas não estaria disposta a aceitar, deverá ser rejeitada⁷.

A hipótese (ii) leva-nos a enfrentar o problema de saber o que é que faz com que um indivíduo seja esse indivíduo particular e não outra entidade. Locke respondia a esse problema afirmando que cada um de nós é cada um de nós na medida em que é uma espécie de autobiografia singular consciente, isto é, uma continuidade psicológica que se reconhece a si mesma como autora de estados mentais específicos no passado, presente e futuro. Vimos como esta concepção, apesar de admitir animais não humanos (ex.: os grandes símios) à qualificação de pessoa, obriga, também, à exclusão de uma grande parte de seres humanos que não possuem essas capacidades (ex.: David). Mas, será mesmo necessária a consciência autobiográfica para que um indivíduo seja uma pessoa, no sentido metafísico? Será, então, que

⁷ A rejeição pode dar-se nesta base, apesar de existirem argumentos morais independentes que nos permitiriam rejeitá-la de qualquer forma. A capacidade de estes indivíduos para ter experiências positivas e negativas e ver os seus interesses frustrados seria suficiente para justificar serem moralmente consideráveis.

David não é *ele próprio*? Mas, se eu belisco o David, o David não reconhece que é ele, e não outro, quem experiencia essa dor? A hipótese (ii) consiste em afirmar que se o David é capaz de experiências subjectivas, então o David é consciente de que essas experiências são as suas experiências e que aquilo que acontece (e.g. agressão, carícia), acontece-lhe a *ele*. Desse modo, o que parece distinguir, a nível fundamental, o David de outra entidade é a sua experiência subjectiva do momento presente, que é só sua. Como vimos antes, esta “perspectiva em primeira-pessoa”, situada aqui e agora, não exige a presença de uma consciência de si, no sentido Lockeano; é, antes, tornada possível pela mera consciência nuclear. Ainda que David desconheça o seu passado e seja incapaz de imaginar o futuro, a consciência de que os seus estados mentais são os seus estados mentais e que as suas sensações são as suas sensações é suficiente para que ele seja esse indivíduo. Assim, é plausível uma defesa menos exigente da personalidade metafísica (comparada com o critério de Locke), nos seguintes termos:

- 1) Aquilo que faz com que cada um de nós seja cada um de nós é a capacidade para ter experiências subjectivas, isto é, de assumir uma “perspectiva em primeira-pessoa”.
- 2) A consciência nuclear garante a um indivíduo essa “perspectiva em primeira pessoa”.
- 3) Portanto, a consciência nuclear é suficiente para a personalidade metafísica.

Se o argumento é sólido, David é uma pessoa metafísica, bem como todos aqueles seres, humanos e não humanos, que possuam consciência nuclear. Os grandes símios também são pessoas metafísicas, apesar de a razão pela qual o são agora ser a posse de consciência nuclear e não a posse da consciência de si Lockeano, ainda que seja certo que exemplificam também essa capacidade. Fazendo depender a personalidade metafísica da consciência nuclear, conseguimos lidar com a contra-intuição de que David, não sendo pessoa no sentido metafísico (por não ter consciência de si) não era pessoa no sentido moral, pelo que podia ser tratado como um objecto. David não pode ser tratado como um objecto, pois possui interesses moralmente relevantes, possibilitados pela consciência nuclear. Por exemplo, uma criatura consciente que tem um interesse em evitar a dor obriga-nos moralmente a evitar causar-lhe dor quando tratamos com ela. Assim, se é certa a identificação entre personalidade metafísica e consideração moral, podemos afirmar que David é ainda uma pessoa moral porque,

afinal, é uma pessoa metafísica, dado possuir aquilo que é necessário à personalidade metafísica, a consciência nuclear.

Contudo, esta hipótese assenta também no pressuposto questionável de que a personalidade metafísica implica a consideração moral, o que será rejeitado pela hipótese (iii). Se esta identificação fosse correcta, seriam moralmente consideráveis aqueles, e só aqueles seres que fossem pessoas no sentido metafísico. Porém, a relevância moral da consciência nuclear depende não da sua relevância para a personalidade metafísica, mas sim da possibilidade que dá às criaturas de terem experiências negativas ou positivas gerando, nelas, determinados interesses que impõem restrições quanto ao modo como podemos tratá-las. E isto é certo, mesmo que estejamos errados quanto à consciência nuclear ser a capacidade que faz com que um indivíduo seja uma pessoa metafísica. Imaginemos novamente que a consciência de si é a capacidade que determina a personalidade metafísica. Daí nada se segue de moralmente importante, já que os indivíduos meramente conscientes não deixam, por isso, de ser moralmente consideráveis. A possibilidade de a consciência nuclear ser irrelevante para a personalidade metafísica não lhe retira a relevância moral que lhe era previamente reclamada, dado que aqueles seres com consciência nuclear, ainda que não sejam pessoas metafísicas, continuam a ter interesses moralmente relevantes e esses interesses continuam a ser razões suficientes para que seja objectável tratá-los como objectos. Se antes era moralmente errado desconsiderar o interesse de David em evitar a dor, continua a ser errado fazer tal coisa se ele não é uma pessoa metafísica, pois o que é moralmente relevante é o seu interesse em não sofrer experiências negativas e não as capacidades que determinam a personalidade metafísica. Assim, dado que as capacidades potencialmente relevantes para a personalidade metafísica são irrelevantes para a consideração moral, a identificação entre pessoa metafísica e pessoa moral é uma estipulação arbitrária e deve, como tal, ser rejeitada.

Em suma, devemos rejeitar a hipótese (i). Rejeitar a tese moral da hipótese (ii), isto é, a implicação entre personalidade metafísica e consideração moral mas aceitar a tese metafísica (ii). Isto significa reconhecer a personalidade metafísica a todos aqueles seres conscientes, humanos e não humanos, e reconhecer-lhes personalidade moral independentemente de serem cumpridos os critérios para a personalidade metafísica (iii). Todos os seres conscientes serão moralmente consideráveis, ainda que só alguns seres moralmente consideráveis sejam pessoas metafísicas.

7. Resumo e conclusões

Neste artigo, avaliei em que medida o conceito de pessoa é extensível a outras espécies. Mostrei, num primeiro momento, como a polissemia da palavra “pessoa” é fonte de confusão e a equivalência habitualmente suposta entre os distintos sentidos da palavra é errada. Distingui três sentidos de “pessoa”: um sentido coloquial, um sentido metafísico e um sentido moral. Partindo do critério Lockeano de pessoa metafísica que estabelece como pessoa todo aquele ser com consciência de si, vimos como ser pessoa no sentido coloquial não equivale a sê-lo no sentido metafísico (e vice-versa): os grandes símios não são seres humanos mas são pessoas metafísicas e alguns seres humanos (ex.: David) não são pessoas metafísicas. Vimos, num segundo momento, como as implicações normativas que decorrem desta conclusão nos conduzem ao cenário altamente contra-intuitivo no qual os grandes símios são moralmente consideráveis e alguns seres humanos não o são, podendo, como tal, ser tratados como objectos. Analisamos três soluções possíveis a este problema e concluimos que (i) a personalidade moral não se segue da personalidade metafísica, isto é, os seres moralmente consideráveis não-de ser aqueles seres com consciência nuclear, independentemente de cumprirem ou não os critérios para a personalidade metafísica e (ii) há razões para defender um novo critério de personalidade metafísica assente na mera consciência nuclear. Isto significa que todos os seres conscientes, humanos e não humanos, são pessoas metafísicas (seres com consciência nuclear) e morais (seres moralmente consideráveis) mas a personalidade moral não depende da personalidade metafísica. Consequentemente, é moralmente impermissível tratar os seres conscientes como objectos, independentemente de serem ou não pessoas metafísicas.

A conclusão mínima a retirar é que o conceito de pessoa é extensível a outras espécies: os grandes símios são pessoas metafísicas e morais *ou* todos os animais conscientes são pessoas metafísicas e morais *ou* todos os animais conscientes são pessoas morais. Isto implica em termos normativos que, em qualquer dos casos, os seres humanos não serão os únicos seres a considerar moralmente, os grandes símios, por exemplo, também o serão. Apesar disso, há razões, como vimos, para rejeitar o conceito de pessoa pelo qual isto deverá ser assim. Os grandes símios não-de ser moralmente consideráveis, não porque exemplifiquem as capacidades relevantes para a personalidade metafísica, segundo Locke, mas porque, tal como as outras criaturas sencientes, humanas e não humanas, têm interesses moralmente relevantes que devem ser considerados.

Agradecimentos

Agradeço a Oscar Horta pelos comentários e sugestões úteis que fez a uma primeira versão deste artigo.

Bibliografia

- BERTENTHAL, B. I. e Fischer, K. W. (1978), “Development of self-recognition in the infant”, *Developmental Psychology*, 14, pp. 44–50.
- BYRNE, R. W. e Whiten, A. (1990), “Tactical deception in primates: the 1990 database” *Primate Report*, 27, pp.1-101.
- DAMÁSIO, A. (1999), *The Feeling of What Happens*, Londres, Heinemann.
- DEGRAZIA, D. (1996), *Taking Animals Seriously*, Melbourne, Cambridge University Press.
- ____ (1997), “Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood”, *The Southern Journal of Philosophy*, 35, 3, pp. 301-320.
- FOUTS, R. e Fouts, D. (1998), “El uso del lenguaje de signos por los chimpancés”, in Singer, P. e Cavalieri, P. (eds.) *El Proyecto Gran Símbio: La Igualdad más allá de la Humanidad*, trad. Carlos Martín e Carmen González, Madrid, Editorial Trotta, pp. 43-59.
- GALLUP, G. G., Jr. (1970), “Chimpanzees: Selfrecognition”, *Science*, 167, pp. 86–87.
- GALLUP, G. G., Jr. (1979), “Self-Recognition in Chimpanzees and Man: A Developmental and Comparative Perspective” New York, Plenum.
- GALLUP, G. G., Jr., Anderson, J. R., Schillito, D. (2002), “The Mirror Test”, in Bekoff, M., Allen, C., Burghardt (eds.) *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge, MIT Press, pp. 325-334.
- HYATT, C. W. & Hopkins, W. D. (1994), “Self-awareness in bonobos and chimpanzees: a comparative perspective.”, in S. T. Parker, R. W. Mitchell & M. L. Boccia (eds.), *Self-awareness in Animals and Humans*, New York, Cambridge University Press, pp. 248–253.
- LOCKE, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford, Clarendon Press [2ª ed., publicada originalmente em 1694]; parcialmente reimpressa em Perry, 1975.
- PATTERSON, F. e Gordon, W. (1998) “En defensa de la condición de persona de los gorilas” in Singer, P. e Cavalieri, P. (eds.) *El Proyecto Gran Símbio: La Igualdad más allá de la Humanidad*, trad. Carlos Martín e Carmen González, Madrid, Trotta, pp. 79-102.
- PARFIT, D. (1971), “Personal Identity”, *Philosophical Review*, 80, pp. 3–27.
- ____ (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.

- PATTERSON, F. G. e Cohn, R. H. (1994), "Self-recognition and Self-awareness in lowland gorillas", in S. T. Parker, R. Mitchell e M. L. Boccia (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHOEMAKER, S (1970) "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7, pp. 269–285.
- ____ (1984) "PERSONAL IDENTITY: A MATERIALIST'S ACCOUNT", in Shoemaker e Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell.
- SUAREZ, S.D. e Gallup, G., Jr (1981), "Self-recognition in chimpanzees and orangutans, but not gorillas", *Journal of Human Evolution*, 10, pp. 175-188.
- WALRAVEN, V., van Elsacker, L., and Verheyen, R. (1995), "Reactions of a group of pygmy chimpanzees (*Pan paniscus*) to their mirror images: evidence of self-recognition", *Primates*, 36, pp. 145-150.
- WISE, Steven M. (2000) *Ratling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, Perseus Books.

TIME PREFERENCE AND INTERGENERATIONAL JUSTICE

PREFERÊNCIA TEMPORAL E JUSTIÇA ENTRE GERAÇÕES

Cédric Rio*

Thanks a lot to Roberto Merrill, Tim Meijers, and an anonymous reviewer for their useful discussions, critics and remarks.

It appears unfair in Liberal egalitarian perspective to accord a social priority to individuals solely on the grounds of their temporal position. We should give however a relative preference to the very poor of current generations to reduce the impact of social origin and achieve the principle of equal liberty for all in an intergenerational context.

Keywords: Intergenerational justice, Social justice, Sustainability, Social discount rate, Time preference, Liberal egalitarianism, Needs principle.

Numa perspectiva liberal igualitária, parece injusto dar prioridade social a indivíduos apenas com base na sua situação temporal. Devemos, no entanto, dar uma preferência relativa aos muito pobres das gerações actuais para reduzir o impacto da origem social e realizar o princípio da igual liberdade para todos num contexto intergeracional.

Palavras-chave: justiça entre gerações, justiça social, sustentabilidade, taxa de desconto social, preferência temporal, igualitarismo liberal, princípio das necessidades

* University of Poitiers.

Debates about Intergenerational justice, that is to say fair allocation of social and natural resources in time, consist in determining which kind of obligations members of one generation have towards members of other generations. Intergenerational justice includes reflections about topics as pension scheme, or sustainable development. We will focus here our discussions on sustainable development, that is to say “development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs” (World Commission on Environment and Development, 1987). Intergenerational justice involves complex issues, especially when we have to deal with individuals who are not living at the same time. Its complexity results mainly from the temporal dimension: because of the irreversible direction of the time, allocation of resources must be thought from present to future, from current generations towards next generations.

The level of transmission or sacrifices required to individuals in favour of their successors in time can be illustrated by a saving rate: the higher the saving rate is required the more individuals have to sacrifice their own satisfaction to guarantee next generations’ well-being. A specific discussion opposes economists, in a Utilitarian perspective, and Liberal egalitarian philosophers about the legitimacy to accord more social value to members of current generations than to members of future generations. A large majority of utilitarians assume as legitimate to accord, at a social level, more value to current benefits or pains than to future one. They assume then a *social discount rate* that is to say to discount future pains and benefits: from a present perspective, the further in time the less the profits and pains are valued. Liberal egalitarian philosophers denounce such a proposal because it sounds unjust for the members of future generations. It is immoral to accord a social preference to individuals according solely to their position in time. They claim at the opposite for temporal neutrality.

According to the Liberal egalitarianism perspective, a good social policy consists in guaranteeing to all individuals an equal liberty. In an intergenerational context, such a principle concerns people from current and future generations. But does such impartiality guarantee equal liberty for all individuals whatever their position in time? According to us, the Liberal egalitarianism principle of justice can be attained only if we assume a social time preference. We have to act in priority for social justice between individuals from current generations: members of future generations will benefit from real liberty only if we act in the present by reducing the impact of the social origin and social inequalities. A social time preference will then benefit to members of current and future generations.

Economists and the social discount rate

The idea of social time preference has been developed in economy. In a Utility function, Paul Ramsey was the first to introduce a social discount rate in the calculation of optimal saving rate (Ramsey, 1928). Although he claimed for a social discount rate equal to zero for ethical reasons, many economists defend now a positive social discount rate and claim then that current generations' well being is more valued than future one.^[1] By definition, a positive social discount rate is the result of two additional things: elasticity of marginal utility – the value of one more unity of consumption – and individual pure time preference, called also “preference for the present” or “impatience”.^[2]

Elasticity of marginal utility is dependent on the growth rate of consumption and reproduces then the hypothesis of a decreasing marginal utility: the richer you are the less the consumption of a good brings satisfaction. According to such a hypothesis, and when future generations are supposed to be richer than current one, it appears legitimate to discount future social utility.^[3]

Pure time preference is the second element. Since Adam Smith in his *Inquiry about the Wealth of Nations* (Smith, 1976), most of economists have pointed out the difficulties of human being to adopt a consistent behaviour and to maximize their satisfaction in time, during their whole life. Because of their impatience, or the weakness of their will, individuals show difficulties to sacrifice a smaller pleasure or satisfaction in the present in order to obtain a higher one in the future. Individuals are supposed then to develop time preference, that is to say the tendency to give their preference to a present profit or satisfaction, and to accord less importance to future profits or satisfactions.

Two general elements, objective and subjective factors, are emphasized to explain this individual bias for a present satisfaction. The main objective factor is the uncertainty of the future. Obviously, from our present position,

-
- 1 Two hypotheses are considered as paradigmatic in contemporary debates about the optimal social discount rate. William Nordhaus claims it is equal to 5 % (Nordhaus, 2008) and Nicolas Stern 1,4 % (Stern, 2006).
 - 2 This equation called usually “Ramsey Formula” is mathematically noticed $\rho t = \delta + \eta g(Ct)$. ρt illustrates the social discount rate, η the elasticity of utility marginal which depends on consumption growth rate $g(Ct)$, and δ is Time preference.
 - 3 Many economists consider the elasticity of marginal utility illustrates our tolerance to intergenerational inequity: because future generations will be richer, it appears reasonable to accord a social priority to members of current generations (Zuber & Asheim, 2010).

we are not sure to have the possibility to obtain satisfaction in the future because of our death, or because of the transformation of our preferences in time. Individuals are supposed to choose a smaller satisfaction because of such an uncertainty. At the opposite, some authors suggest that individuals give their assent to a present pleasure solely because of its temporal position. In other terms, individuals would prefer a present satisfaction solely because it will arrive sooner: the same potential satisfaction would have then more value in the present for individuals than in the future.^[4]

A positive social discount rate illustrates then the fact that current generations' well-being appears socially more relevant than future generations' well-being. Economists recognize that social discount rate value result from the addition of Elasticity of marginal utility and Time preference but they disagree about the value to accord to both elements. Most of them defend a positive elasticity of marginal utility and a Time preference equal to zero: they defend a positive social discount rate because future generations are supposed to be better-off than previous one. But some economists as Nordhaus defend also a positive Time preference and argue that according to consumer's sovereignty, individual behaviour and his preference for the present should be translated at a social level (Nordhaus, 2008).^[5]

Liberal egalitarianism and temporal neutrality

Liberal egalitarians reject a positive social discount rate. Two arguments are generally proposed against such a proposal. First of all, they consider that the hypothesis of a positive social discount rate is *ad hoc* (Rawls, 1999; Gosseries, 2004). They accuse Utilitarians to defend such a proposition only to attenuate sacrificial tendency of their perspective. For Utilitarians, a good social policy consists in maximizing the well-being of the society but they do not care about the distribution of the well-being among individuals in the society. And in an intergenerational context, if we assume that the social discount rate is equal to zero, Utilitarianism could legitimate the sacrifice of members of current generations in order to improve well-being of mem-

4 It is the main explication proposed by Eugen von Böhm-Bawerk and the marginalists to justify the interest rate (See Böhm-Bawerk, 1930: 237).

5 Many authors, through Social choice theory or through a discussion about the moral obligation to reproduce at a political or social level an individual behaviour, discuss the legitimacy of such an argument but we will not reproduce it here. We will focus our discussion on Liberal reasons to not assume a positive social discount rate. To have an overview of arguments against social discount rate, see "Against social discount rate" (Cowen/Parfit, 1992).

bers of future generations. Individuals would have the duty to sacrifice their own consumption in the present to transmit their income and resources to the next generation, in the hypothesis that well-being is synonymous of accumulation of capital (wealth, but also natural resources, cultural patrimony, etc.).

More fundamentally, a positive social discount rate is denounced by Liberal egalitarians because of its incompatibility with the principle of equal liberty for all, especially for future generations. According to the Maximin principle, it could be legitimate to accord a social priority to current generations because future one will be richer. But it appears unjust to accord a social priority to individuals only because of their position in time:

In the case of society, pure time preference is unjust: it means (in the more common distance when the future is discounted) that the living take advantage of their position in time to favour their own interests. "(...) [W]e are not allowed to treat generations differently solely on the grounds that they are earlier or later in time" (Rawls, 1999: 260).

Liberal-egalitarian philosophers focused on Intergenerational justice claim for *temporal neutrality* or *impartiality* to underline our duty to take equally into account all individuals, whatever their position in time. And as economists, such a moral claim results from a specific perception of individual behaviour in time. But according to them, individuals do not develop subjective time preference. In *Theory of Justice*, Rawls assumed that principles of justice are determined by individual participants in a pure procedure, named *original contract*.⁶ These participants are under a *veil of ignorance*: they do not know their social situation, their standard of living or their own conception of good life. They are then supposed to define principles of justice not on the ground of their particular position, but on general considerations (*Idem*, 118-123). Principles of justice are then justified by the choices of participants under a veil of ignorance. And his intuitions about Intergenerational justice are also justified on the ground of reflections about individual behaviour in time under a veil of ignorance.

As economists, he observes that individuals in general could give their preference to a present satisfaction and could develop a time preference. But such a preference can be explained only by *objective* factors. He considers then that individuals do not develop pure or subjective time prefer-

6 Two principles of justice have been emphasized. The first principle is equal liberty for all. The second principle is about social and economic inequalities: they are fair only whether they result from equal opportunity for all and they maximise the situation of the least advantaged (Rawls, 1999).

ence: individuals cannot prefer a satisfaction only because of its temporal position. As a consequence, individuals extracted from the social reality are supposed to take into account interests of their whole existence (Rawls, 1999: 369). And because individuals in original contract are not supposed to prefer any specific part of their life, principles of justice should not accord any moral importance to temporal position. Temporal neutrality at a social level is justified by temporal neutrality at an individual scale: “Since the persons in the original position take up the standpoint of each period, being subject to the veil of ignorance, this symmetry is clear to them and they will not consent to a principle that weighs nearer periods more or less heavily” (*Ibid*, 260).

As Rawls, most philosophers assume temporal neutrality in their reflections about Intergenerational justice. They think that a positive social discount rate, and especially to favour generations solely because of their position in time, is ethically indefensible and unjust for future generations. From our present point of view, we have the duty to preserve natural resources in order to allow members of future generations to benefit from sufficient conditions of living. Such a representation of Intergenerational justice assumes then members of current generations should take into account interests and needs of future generations as well as their own interests and needs as members of current generations.

A social time preference to guarantee liberty for all

Intuitively, if we accept the idea that individuals who do not exist yet have some rights, it is quite difficult today to deny the fact that all individuals have the same right to equal liberty.^[7] But individuals need sufficient social conditions of life to have a real liberty and to edify long-term projects. And these social conditions of life should be edified beforehand in time to be sure that all individuals will benefit from real liberty.

Rawls could be right to assume that individuals extracted from social reality cannot have any time preference. But in fact, arguments against pure time preference developed to discredit positive social discount rate have created an artificial separation between the objective and subjective

7 Derek Parfit underlined Non-existence problem to discuss about the legitimacy to give some rights to individuals who not exist yet as members of future generation. As the same, Non-identity problem consists in the fact that identity of future individuals depend from choices of previous generations (Parfit, 1984). We will presuppose here that individual who not exist yet have equal right than those who exist today.

dimensions of individual behaviour, especially in an intertemporal context. Individual choices and behaviour are in part the result of objective factors and circumstances. The individual freedom depends on individual access to social primary goods: the possibility for individuals to conceive and develop conception of the good life depends also on the possession of sufficient social conditions.^[8] In *Political Liberalism*, Rawls himself developed a “needs principle” (Wolf, 2009), that is to say the necessity to assure sufficient social conditions for all, in order to guarantee equal liberty for all. He recognized then that individuals need to benefit from sufficient social conditions to have the capacity to be free:

the first principle covering the equal basic rights and liberties may easily be preceded by a lexically prior principle requiring that citizen's basic needs be met, at least insofar as their being met is necessary for citizens to understand and to be able fruitfully to exercise those rights and liberties. Certainly any such principle must be assumed in applying the first principle (Rawls, 1993).

As the same, the individual capacity to project himself in time, to think about future, to make plans, are both conditioned and allowed by his present possibilities.^[9] One of the main aspects of individual precariousness is the difficulty to make plans for future, to have long-term projects.^[10] We are able to conceive and develop our conception of good life for our future only if we have now an access to social primary goods.

In parallel, capacity of the members of future generations to conceive and develop their own conception of good life depends on social conditions they will inherit. Traditionally, sustainable development is thought through an implicit opposition between present and future interests and needs. The research of a just allocation of resources in time through the determination of a just saving rate illustrates such a thing. A just saving rate is assumed to require from individuals a minimal sacrifice to insure to next generations sufficient conditions of life. Introducing then a social time preference in this research of a just allocation of resources in time appears

8 By social primary goods, we mean all resources necessary to conceive and develop his own conception of good life (access to health, education, etc.).

9 We have to notice that according to Rawls, conceptions of the good are by hypothesis long-term projects (Rawls, 1999: 408).

10 Many studies show a correlation between social precariousness and the capacity to have long-term projects. See per example the sociologist Pierre Bourdieu about Algerian workers (Bourdieu, 1963) or the economist Emily Lawrence and her experimentation about the correlation between poverty and time horizon (Lawrence, 1991).

morally wrong because of the bias for members of current generations. But according to us it is wrong to oppose needs and interests of members of different generations, to treat them in complete isolation. We cannot compare social situations of distinct generations as for individuals living at the same time because the social situation of individuals in the future depends on the social situation of previous one. And to accord a relative priority to members of present generations could help to construct sufficient social conditions for members of future generations. Standards of living of future members depend in part of what they will inherit from their predecessors.

Intergenerational justice should require then to help in priority individuals of current generations – and in particular the very poor of them – to guarantee to all sufficient conditions of life. Discussions about sustainability point out the risk to forget and sacrifice members of future generations if we do not take better into account their needs and interests. But we face the symmetric risk to forget the very poor of current generations. Nevertheless, liberty for all individuals in the future could be guaranteed by the achievement of such a principle inside current generations. To make stronger efforts for a social justice today does not lead to the sacrifice of members of future generations.

At the opposite, because real liberty for all individuals in the future depends on conditions of living they will inherit from their predecessors, achieving social justice in the present will facilitate the achievement of social justice for all individuals, whatever their position in time. The quality of our social conditions is clearly dependent of our place of birth: if we benefit from an efficient social security scheme, a good access to education or healthcare, it is because we are lucky enough to live in a rich country. More specifically, our talents, our ability to be really free, are in part the result of our social origin, the social conditions we inherited from our family. But unfortunately, all individuals in the World are not as lucky as maybe we are. Because they are born in different places in the World, or in poor families, some individuals will be poor all their life without any possibility to improve their living conditions. Maybe because of their place of birth, those individuals do not have even a sufficient access to improved water or they are undernourished. We have of course to think about needs and interests of future generations. But in order to assure to *all* members of future generations sufficient living conditions, to be really free, we have to assure in priority sufficient living conditions to their parents. We have to accord a social priority to the present in order to reduce the impact of social origin and be sure that all members of future generations, whatever their place of

birth or social origin, will benefit from sufficient living conditions. At the opposite, impartiality between generations leads to reproduce inequalities we observe today in future generations.

How could we achieve it? According to us, we have to develop Rawls' intuition about just institutions proposed to achieve the establishment of a social minimum. He supposed that the purpose of individuals' saving should consist in the edification of just institutions (Rawls, 1999: § 44). In fact, just institution could illustrate the idea he developed with the needs principle: such institutions will guarantee equal liberty for all thanks to a sufficient access to social primary goods. At the extreme point, real freedom requires of course a good access to improved water or sufficient nourishment. But individuals need in a more general sense a good access to healthcare, education, decent housing, etc., to conceive and develop their conception of good life. Assure a good access to these social primary goods with the edification of social institutions should help to reduce the impact of social origin and socio-economic inequalities. We think that such institutions should first of all profit to members of current generations. It will be then a profit for members of current and next generations because they will have also an access to these institutions, but moreover because they will have a better chance to born in a better world.

We defend the idea that we should accord a social priority to members of current generations. Such a thesis is already defended by a majority of Utilitarians: they defend the discounting of future generations' well-being in order to maximise intergenerational well-being. But according to Liberal egalitarians, it is immoral to accord more importance to some individuals only because of their position in time: it is incompatible with the principle of equal liberty for all because it requires the sacrifice of members of future generations. They claim then for impartiality between generations.

Liberal egalitarian perspective implicitly opposes interests and needs of individuals from distinct generations. At the opposite we claim that interests and needs of individual from distinct generations are interdependent: future generations' capacity to develop their own conception of the good life will depend on the standard of living they will inherit, and our capacity today to anticipate future needs and interests depends on our living conditions. In other terms, our capacity to be really free and to have some long-term projects depends on our social origin. We defend a social time

preference for Liberal egalitarian reasons: we think that to give the priority to the present will permit to respect the principle of equal liberty for all in an intergenerational context by reducing the impact of social origin. It appears necessary to realize social justice now to allow just allocation of resources and to not reproduce inequalities in time. In order to achieve such an objective, we have to construct institutions which guarantee access for all individuals to social primary goods. But the question is now to determine which shape and content those institutions should have in order to assure social justice.

Works cited

- BÖHM-BAWERK (VON), Eugen (1930), *Positive Theory of Capital*, translated by William Smart, New York, G. E. Stechert & Co. [1899].
- BOURDIEU, Pierre & al. (1963), *Travailleur et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton.
- COWEN, Tyler/Parfit, Derek (1992), "Against the social discount rate", in Peter Laslett, and James S. Fishkin (eds.) (1992), *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven and London, Yale University Press, pp. 144 – 161.
- DASGUPTA, Partha (2008), "Discounting Climate change", *Journal of Risk and Uncertainty* 37, pp. 141 – 169.
- FISHER, Irving (1986), *The theory of interest, as determined by impatience to spend income and opportunity to invest it*, New York, Augustus M. Kelley Publishers [1930].
- GOSSERIES, Axel (2004), *Penser la justice entre les générations*, Paris, Aubier Flammarion.
- LAWRENCE, Emily C. (1991), "Poverty and the rate of time preference: Evidence from panel data", *Journal of Political economy*, n°1, Chicago, University of Chicago Press, pp. 54 – 77.
- NORDHAUS, William D. (2008), *A Question of Balance: Weighing the Options on Global Warming Policies*, New Haven, Yale University Press.
- PARFIT, Derek (1984), *Reasons and persons*, New-York, Oxford University Press.
- RAE, John (1834), *Statement of some new principles on the subject of political economy, exposing the fallacies of the system of free trade, and of some other doctrines maintained in the "wealth of nation"*, Boston, Hilliard, Gray and Co.
- RAMSEY, Frank P. (1928), "A Mathematical Theory of Saving", *The Economic Journal*, Vol. 38, No. 152, pp. 543-559.
- RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice (revised edition)*, Oxford/New York, Oxford University Press, [1971].

- RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- SIDGWICK, Henri (1907), *The Methods of Ethics*, 7th Edition, London, Macmillan.
- SMITH, Adam (1977), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University Of Chicago Press [1776].
- STERN, Nicolas (2006), *The Stern Review on the Economics of climate change*, London, H. M. Treasury.
- WOLF, Clark (2009), "Intergenerational Justice, Human Needs, and Climate Policy", in Axel Gosseries & Lukas H. Meyer (eds.) (2009), *Intergenerational Justice*, New York, Oxford University Press, pp. 347 – 376.
- World Commission on the Environment and Development (1987), *Our Common Future*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- ZUBER, Stéphane / Asheim, Geir B. (2010), "Justifying Social Discounting: The Rank-Discounted Utilitarian Approach", *CESIFO*, Working paper n° 3192.

JUSTICE, RIGHTS AND THE NON-IDENTITY PROBLEM JUSTIÇA, DIREITOS E O PROBLEMA DA NÃO-IDENTIDADE

Claudia Reitering*

For every theory of intergenerational justice the question arises of how to deal with the problem that our actions not only affect the well being of future people but also their identity. What can be the basis of our judgement that an action is wrong if it makes no one worse-off? This paper deals with two different proposals for addressing the Non-Identity Problem, namely the redefinition of harm in terms of a threshold conception and the appeal to the rights of future people. It is argued that the appeal to rights can give a sound solution to the Non-Identity Problem and that this solution is advantageous to a redefinition of harm.

Keywords: Intergenerational Justice, Non-Identity Problem, Sufficitarianism, Rights of Future People, Harm Principle.

Todas as teorias da justiça entre gerações suscitam a questão de saber como lidar com o facto de que as nossas acções não afectam apenas o bem-estar das pessoas futuras mas também a sua identidade. Qual pode ser a base do nosso juízo segundo o qual uma acção é errada se essa acção não fizer ninguém ficar em pior situação do que aquela em que se encontrava antes? Este artigo lida com duas propostas diferentes para tratar o problema da Não-Identidade, nomeadamente a redefinição de dano em termos de uma concepção que envolve a noção de um limiar, e o apelo aos direitos das pessoas futuras. Argumenta-se que o apelo aos direitos pode fornecer uma solução adequada ao problema da Não-Identidade e que esta solução é vantajosa para uma redefinição de dano.

Palavras-chave: justiça entre gerações, problema da Não-Identidade, suficientarismo, direitos das pessoas futuras, princípio do dano.

* Institut für Philosophie, Graz, Austria.

1. The problem

Let us assume that the people living in the 19th century had been highly risk-averse and had trusted the misjudgement of various experts that the travel speed on the railway is dangerous to human health. As a consequence neither the railway nor other means of transport going faster than 30km/h would have been built. Other people would have met at different times. Some of our ancestors would never have got to know each other or would have procreated at another time. Our family tree would have branched in a different way. Without the railway it is doubtful that any of us would exist today.

This observation about the frailty of our origin reflects a basic difficulty in our relationship towards future people and complicates the justification of our obligations towards them. The identity of future people is highly dependent on our decisions and actions. The slightest difference in the conditions of conception alters the identity of future people. This especially becomes an issue when one of our decisions or actions leads to a different identity of future people and at the same time leads to supposedly negative consequences. What can be the basis of our moral judgement that an action is wrong if the action itself is a necessary condition for the existence of particular future people?

This question forms the core of a puzzle discovered independently in the late 1970's by Robert M. Adams (1972), Derek Parfit (1976) and Thomas Schwarz (1978). Now it is most closely associated with Parfit's book *Reasons and Persons*, who named it the 'Non-Identity Problem'. With regard to future people Parfit distinguishes three kinds of choices (*apud* Parfit, 1984: 356):

(A) Same people choices: an action has no influence on the identity of future people.

(B) Different people choices: an action alters the identity of future people.

Different people choices can further be divided in:

(B1) Different people, same number choices: an action alters the identity of future people while their number remains constant.

(B2) Different people, different number choices: an action alters both the identity of future people and the number of people, which will be borne.

The Non-Identity Problem arises in both cases of different number choices.

Consider the following examples:

(A) Same people choices

Suppose I leave some broken glass in the undergrowth of a wood. A hundred years later this glass wounds a child. My act harms this child. If I had safely buried the glass, this child would have walked through the wood unharmed (Parfit, 1984: 356).

Although the child was not alive at the time I buried the glass, it is beyond question, that my action harms the child. My action makes the child worse off. Had I acted in a responsible manner and safely buried the glass, I could have avoided this harm. The temporal difference between my action and the harm done to the child is irrelevant for the judgement of my action. The child can claim without contradiction: 'If nobody had left the glass in the wood, I would be better off now.'

(B1) Different people, same number choices:

The 14-Year Old Girl: This girl chooses to have a child. Because she is so young, she gives her child a bad start in life. Though this will have bad effects throughout this child's life, its life will, predictably, be worth living. If this girl had waited for several years, she would have had a different child, to whom she would have given a better start in life (Parfit, 1984: 358).

Intuitively we object to the girl's choice. Why? Maybe we think, that the girl should have waited because it would have been better for her child to grow up under better conditions. Actually this cannot be the reason for our objection. If the girl had waited for several years she would have given birth to a genetically different child. This constitutes a difference between the judgement of this case and the previous. Although the child of the 14-year old girl can complain to its mother about growing up under bad conditions it cannot reasonably state: 'Why did you have to give birth to me that early? Had you waited my life would be better now!' If the mother had chosen otherwise the child could not make such a statement because it would not exist.

(B2) Different people, different number choices:

Depletion: As a community, we must choose whether to deplete or conserve certain kinds of resources. If we choose depletion, the quality of life over the next two centuries will be slightly higher than it would have been if we had chosen conservation. But it would later, for many centuries, be much lower than it would have been if we had chosen conservation. This would be because, at the start of the period, people would have to find alternatives for the resources that we had depleted (Parfit, 1984: 362).

Should we choose depletion or conservations of resources? If we think that we should choose conservation how can we justify this choice? Intuitively we could object to the depletion of resources because we tend to compare our minimal loss in case of saving with the much greater gain of future people. The principle behind such a justification is clearly utilitarian. We compare the overall well being in case of depletion with the overall well being in case of conservation. The overall well being in case of conservation is much higher. So we have to choose conservation. Although utilitarianism can give us a plausible answer in this example the application of an aggregation principle leads to severe problems when applied to questions of population policies. It obliges us to choose the population policy in which the sum of well being is maximum. This maximum can be reached through greatly increasing the number of people even if the life of those people is barely worth living. Parfit calls this the repugnant conclusion and therefore rejects the impersonal total principle (*apud* Parfit, 1984: 388). If we agree with Parfit that it is implausible to compensate the loss of well being of people with a higher number of people we cannot stick to our initial justification for choosing the conservation policy.

Can we put forward other reasons for choosing conservation? As in the railway example major changes in the policy of resources have an influence on the identity of future people in the long run. If we choose conservation, power stations will be shut down in many places. Some cities will die out, new cities will be founded. The energy price will increase. People might change their means of transport. Different people will marry or even in the same marriages, children would be conceived at different times. Because it is plausible to assume, that after some generations different people would live depending on the policy we adopt, it is not possible to reject the depletion of resources on the grounds that these future people would have a lower quality of life. Future people cannot reasonably complain about our choice. As a consequence the people who live under the resource depletion policy must paradoxically state: 'Of course our life is not particularly good.

Nevertheless we are glad that our ancestors took this decision. Under the conservation policy the world would be a nicer place but not for us.'

The background for the (alleged) paradox can be reconstructed in the following way:

(1) An action or a social policy can be morally wrong only if it harms a person.

(2) An action or a social policy harms a person only if this person is worse off than he or she would have been in the case of omission.

(3) Various actions or adoptions of social policies have the effect that other people will live in the future than they would have lived in case of omission.

(4) Most of the people who live or will live in the future live a life that is worth living.

Because of the beliefs (1) & (2) an action or a social policy is not morally wrong although it leads to considerable negative consequences if this action or social policy is a necessary condition for the existence of that person, because in this case (under the assumption that his or her life is still worth living) the person is not harmed according to (2). If we add (3) it follows that we cannot harm future people and therefore not morally wrong them however low their level of well being might be as long as their life is worth living. And just this seems a paradox.

2. Addressing the non-identity problem

There are different strategies to address the Non-Identity Problem. We can reject (1) and argue that an action can be morally wrong without harming a person. Firstly we can make such a claim on the basis of an impersonal aggregation principle as described above. Utilitarianism avoids the Non-Identity Problem. It only requires agents to maximize total utility, happiness or well being on an aggregate basis. Therefore it is indifferent to the identity of the persons. As we saw in the discussion about the resource example this principle leads to counter-intuitive consequences when applied in contexts of variable populations.

Secondly we can replace (1) as well through an appeal to future people's rights and argue that an action is wrong without harming a person if it vio-

lates the person's rights. This strategy looks promising because it does not lead to the counter-intuitive consequences of utilitarianism and gives an explanation why an action can be wrong in Non-Identity cases.

Another promising account is the rejection of (2). The Non-Identity Problem relies on a comparative account of harm, which holds that a necessary condition of harming is that an action causes a person to be worse off. On an alternative account being worse-off is not a necessary condition for harming a person. A person is also harmed if he or she falls below a certain threshold.

In the following sections I will outline the latter two solutions. Firstly I will discuss one possibility of replacing (2) and redefining harm in non-comparative terms. Secondly I will discuss the possibility to replace (1) through an appeal to the rights of future people. I will give an argument why the appeal to future people's rights is superior to the redefinition of harm.

2.1. Rethinking the concept of harm

The Non-Identity Problem rests on a comparative account of harm. An action harms a person only if it makes the person worse off. Because this condition is not fulfilled in Non-Identity cases some theorists have argued that the comparative account of harm is mistaken (Shiffrin, 1999; Meyer, 2005, 2009; Hanser, 2009; Harman, 2009). In the following I will discuss Meyers (2005) proposal.

Meyer distinguishes three definitions of harm:

(I) (hypothetical-threshold) An action (or inaction) at time t_1 harms a person only if this action causes that the quality of life of that persons falls below a specified threshold.

(II) (diachronic) An action (or inaction) at time t_1 harms a person only if the agent causes (allows) this person to be worse off at some later time t_2 than the person was before t_1

(III) (subjunctive-historical) An action (or inaction) at time t_1 harms a person only if the agent causes (or allows) this person to be worse-off at some later time t_2 than the person would have been at t_2 had the agent not interacted with (or acted with respect to) this person at all (Meyer, 2005: 37).^[1]

¹ The translation from German to English is based on Meyers (2008) article 'Intergenerational Justice' in the Stanford Encyclopedia of Philosophy.

According to the notion of harm (II) and (III) in Non-Identity cases no harm can be done. The diachronic notion (II) of harm presupposes the existence of the harmed person at time t_1 because we have to compare the well being of that person at t_1 with the level of well being at t_2 . This condition is not fulfilled in Non-Identity cases. At t_1 the person is not alive. According to the subjunctive notion of harm (III) a person must be worse off due to our action (inaction) at t_2 compared with her level of well being at t_2 in case of our inaction (action). Because our action (inaction) is a necessary condition for the existence of that person we cannot compare their different levels of well being at t_2 .

Unlike in (II) and (III) the threshold notion of harm is independent of the identity of future people. Any act that causes people to fall below a specified threshold harms a person and therefore is wrong. Thus, the threshold notion of harm can explain in Non-Identity cases – in same and different number choices – why an action is wrong.

Consider once again Parfit's Depletion example. The threshold notion of harm can give us an explanation as to why we think that the depletion of resources is wrong. If the depletion of resources causes the quality of life of future people to fall below a specified threshold our action harms this people. The same is true for the child of the 14-year old girl. If the 14-year old mother is not able to ensure her child a decent minimum it is wrong to conceive a child that early.

There are different objections to the threshold notion of harm. First it can be stated, that the threshold notion of harm is both, too wide and too narrow. Too wide, because according to the threshold conception, in some cases it follows harm is done where clearly no harm is done. Too narrow, because the threshold conception is not able to cover all cases of which we normally state that a person is harmed (*apud* Meyer, 2005, 52-53).

Consider the following example:

Suppose a doctor has two courses of action: either to let a patient die or to intervene and improve his condition without bringing him above the threshold because the treatment requires a deforming medical intervention (Meyer, 2005: 52).^[2]

Because it is not plausible to claim that the doctor acts morally wrong in treating the patient the threshold conception is too wide. Meyer gives two

2 My translation

responses for examples of that kind. If we are in a position in which we cannot avoid harming another person, I as in the example above, it makes no sense to demand that we should not harm a person. To demand the impossible contradicts the principle 'ought implies can'. According to the threshold conception the doctor harms the patient but in this case his action is not morally wrong. Similar to this example are all cases, in which a person already is below a certain threshold and an agent cannot better the situation for this person, however, not bringing him above the threshold. Because the threshold notion does not imply that an agent is obliged to better a person's condition below the threshold, Meyer supplements the threshold conception by the requirement to minimize harm. This means that we are obliged to better the condition of a person although he is below the threshold.

The second objection is more severe. According to the threshold notion of harm in many cases, which we normally assess as harming, no harm is done. These include all actions, which lead to the worsening of the situation of people without bringing them under the threshold. Let's suppose I am very rich. My neighbour hates me for this. He destroys the flowers in my house entrance, scratches my car or steals my credit card and goes shopping on my costs. In all this cases according to the threshold notion my neighbour does not harm me. We have to refer to the subjunctive notion of harm in this class of examples. For that reason Meyer states that the threshold conception alone is not sufficient to define harm. Because of the Non-Identity Problem the subjunctive notion is not sufficient as well, Meyer proposes to combine the latter two as a disjunction. The subjunctive notion (III) and the threshold notion (I) are understood as providing alternative necessary conditions for harming. Or, in other words, the disjunction of (I) and (III) is a necessary condition of harming.

(IV) (disjunctive) An action (or inaction) harms a person only if either (I) this action causes the quality of life of that persons to fall below a specified threshold and, if the agent cannot avoid causing harm in this sense, does not minimize the harm; or (III) if the agent causes (or allows) this person to be worse- off at some later time t_2 than the person would have been at t_2 had the agent not interacted with (or acted with respect to) this person at all (Meyer, 2005: 56.).³

³ The translation from German to English is based on Meyers article 'Intergenerational Justice' in the Stanford Encyclopedia of Philosophy

The disjunctive notion of harm can meet the second objection. In cases where we worsen the situation of a person through an action without bringing him below a certain threshold the disjunctive notion can nevertheless explain why the person is harmed. In Non-Identity cases according to the disjunctive notion of harm, people are harmed if they fall below a specified threshold.

2.2. An argument against the threshold notion of harm

Although Meyer's proposal gives a sound solution for the Non-Identity Problems I want to give an argument as to why the threshold notion of harm is not entirely satisfying. The argument rests on the question of how to specify the threshold in order to catch up to our normal language use of harming a person. The difficulty of solving the Non-Identity Problem through a threshold notion of harm becomes obvious when we think about the justice principles, which are combinable with this solution. Meyer (2005) argues that the threshold can be specified in different ways. One option is to understand the threshold as an absolute sufficitarian standard and hold that people living today are obliged to leave enough for future people to live a life above a certain level of well being (*apud* Meyer, 2005: 39). For sufficitarians equality above the threshold does not matter. If our actions cause future people to realize a lower level of well being than we enjoy, sufficitarians have no reason to reject such a choice as long as their level of well being is above the threshold. Another possibility for specifying the threshold is through egalitarian considerations. We could believe that it is unfair to cause future people to enjoy a much lower level of well being than we enjoy ourselves, with a lower level of resources, capabilities, or whatever metric we might consider as defensible.

There is a problem of leaving the specification of the threshold open for different principles of justice because the notion of harm is not appropriate for all these principles. Consider a modified version of Parfit's depletion example. Let's suppose that the depletion of resources causes the average level of well being of future people to be 20 percent lower than the level of well being we enjoy ourselves. Although the future people have a lower level of well being they enjoy a really good life. Their disadvantage lies in the fact that they have to economise their energy consumption due to our resource's policies and have to spend a huge amount of the remaining resources for the investigation of alternative energy supplies. Nevertheless they enjoy

a very high level of well being. Can one reasonably state that in this case future people have been harmed through our policy? If we are egalitarians we can state that our behaviour is wrong or unfair. But it seems implausible to hold that our action harms future persons although they enjoy a high level of well being and have a really good life. This is because the concept of justice is more extensional than the concept of harm. Therefore the threshold conception of harm is not open to all principles of justice, as for example egalitarian considerations. If we want to stick to our normal language use, the only appropriate specification of the threshold is by means of a sufficitarian principle.

Thus, we have two possibilities for specifying the threshold. Either we leave the threshold notion open for different principles of distributive justice. In that case we face the problem that we have to judge actions as harmful that we normally would not consider as such. The Non-Identity Problem is solved through a mere stipulation of the term harm. Or we refrain from broadening our notion of harm and hold the view that only a sufficitarian specification of the threshold is appropriate. The difficulty with this view is that the solution of the Non-Identity problem through a threshold notion of harm presupposes that sufficitarianism is the only adequate theory for intergenerational justice.

If the Non-Identity Problem could only be solved through the rejection of (2), thus through a redefinition of harm, this would be an interesting result. In that case the Non-Identity Problem would exclude the application of all principles of justice except sufficitarian principles. Because the rejection of (2) is not the only possibility of solving the Non-Identity Problem, the result that only sufficitarian principles are an adequate specification of the threshold, is problematic. There is at least one other solution to the Non-Identity Problem that does not favour a specific principle of justice namely the appeal to future people's rights. If this account is open to different principles of justice it is superior to the redefinition of harm.

2.3. Solving the non-identity problem through an appeal to future people's rights

Several theorists have argued that the Non-Identity Problem can be solved through an appeal to the rights of future people (Woodward, 1986; Smolkin, 1994, 1999). Woodward argues that, since the violation of rights does not necessarily involve a decline for the worse in one's welfare, future people

can claim that their rights have been violated through an action even if this action is a necessary condition for their existence (*apud* Woodward, 1986: 818). His argument is analogy: an airline refuses to let a black person buy a ticket for a flight on racist grounds. If the airline crashes, the person is better off through the refusal of the airline to sell him a ticket. Nevertheless the airline had wronged the person because racial discrimination violates his rights (*apud* Woodward, 1986: 810-11).

The idea is to replace (1) An action or a social policy can be morally wrong only if it harms a person through (1') An action or social policy can be morally wrong (only) if it violates the rights of future people. On that reading, an action can wrong a person even in the case where no harm has been done. To violate the rights of future people means that an action causes that the future rights or future people are not fulfilled.^[4] The action must be both a necessary condition for the existence of these people and a necessary condition for the violation of a right.

Let's consider once again the examples given by Parfit to test this solution. How could one argue against the decision of the 14-year old girl to become pregnant? Woodward argues that her decision can be rejected on the ground of specific duties that parents owe to their children. That is, to have duties to provide their children food, shelter, education, love and affection, and duties not to abuse their child physically or emotionally. If the 14-year old girl is not able to fulfil these parental duties we can reject her decision on the basis of the rights of her future child (*apud* Woodward, 1986: 815). The point that the child would be nevertheless glad to be alive although not all of its rights are fulfilled does not alter the fact, that the mother wronged the child. Again we can draw a parallel to the airline example. The fact that the person was not able to take the flight and therefore is still alive does not change our view that the airline violated the rights of the man through racial discrimination.

What about the depletion example? The judgment of this example depends on two things. First, on the level of well-being future people will enjoy under the depletion policy. Second on the principles of distributive justice we can reasonably defend in the intergenerational realm. In Parfit's example we only know that under the depletion policy the level of well-being of future people will be much lower than it would have been if we

4 For this view it is not necessary to hold that the rights of future people already exist. The duties owed to future people are grounded on their future rights. The only necessary assumption for this argument is that there will be future people at all and that these people will be bearer of rights in the future. For a further discussion on that issue see Robert Elliot, 1989.

had chosen conservation and that it would be much lower compared with the well-being of people living today. Clearly the depletion policy is wrong if we are strict egalitarians. According to egalitarianism future people have the right to enjoy a level of well being (or a level of resources) that is at least as high as the level of our well being. The depletion policy would violate the rights of future people, which follow from egalitarian principles. Thus, people living today have the duty not to choose the depletion policy. For sufficitarians the wrongness of the depletion policy depends on the level of well being future people are able to enjoy under this policy. If the depletion causes future people to live a life below the specified threshold, depletion is wrong. The reason for wrongness is that that depletion policy will cause the existence of people whose sufficitarian rights are not fulfilled. If the depletion lowers their quality of life but does not lead to a life below the threshold according to sufficitarianism the rights of future people are not violated.

The discussion of this example shows the following. The solution of the Non-Identity Problem through an appeal to future people's rights is purely formal. It cannot give us any information about the content of the rights of future people and therefore can tell us nothing about our duties towards them. The specification of rights lies on another level of proof. What special duties do parents have towards their children and why? How should we weigh the rights of the future child against the parent's rights? What do we owe to our descendants? Which principles of distributive justice should be applied in question concerning intergenerational justice? Once we can give good reasons for adopting certain moral principles resp. principles of distributive justice, we can determine which rights future people will have and which duties we have towards them. As mentioned above, the openness of this solution is an advantage compared to a redefinition of harm. Through an appeal to future people's rights the question of adequate principles of justice can be separated from the solution of the Non-Identity Problem.

2.4. Arguments against the rights based solution

In this last part I want to address three objections against the solution of replacing (1) through an appeal to the rights of future people.

The first objection raised by Boonin is that (1') is too wide (*apud* Boonin, 2008: 142). Because everyone who lives will have some of his rights violated one day, (1') would lead to the conclusion that it is morally wrong to conceive a child under any circumstances. There are two replies to this

objection. First, it does not follow from (1') that it is wrong to conceive children if one of their rights will be violated through an action that is performed by another person. (1') only states that an action is morally wrong if the action is a necessary condition for the existence of the child and at the same time leads to the result that the rights of the child cannot be fulfilled. The objection against the decision of the 14-year old girl is that the mother cannot attend her parental duties towards the child. For the assessment of this example it is irrelevant if someone lies to the child or breaks a promise given to the child in the future. Second, if we are in a situation in which is not possible not to violate the rights of people we cannot be obliged not to violate a right. To demand the impossible would violate the principle 'ought implies can'.

The second objection raised by Parfit is that once future people would realize that their existence cannot be separated from their rights' violation, these people would nevertheless be glad to be alive and therefore would waive their rights (*apud* Parfit, 1984: 365). To emphasise this point, Parfit refers to a letter of a middle-aged man written to *The Times* who was born by a 14-year girl and denied that the action of his mother was wrong. He waived his rights. Parfit concludes that this undermines the right-based objection to his mother's action. The same would be true for the people living under the depletion policy. Although it might be the case that future people would waive their rights this is not a reason for giving up the view that actions, which cause the existence of future people are morally wrong. If we are confronting people with the dilemma either not to be alive or to waive their rights we can expect that these people would choose to waive their rights if their life is worth living (*apud* Parfit, 1984: 364). The point is, that the people under the depletion policy have no choice except to waive their rights. They find themselves in a situation of constraint. Through an involuntary waiving of their rights it cannot be concluded that the action is morally right. The situation of future people is similar to that of a kidnap victim which faces the choice either to have her little finger cut off or to be shot dead. If the kidnap victim chooses to sacrifice her finger and waive her right to physical integrity we would nevertheless claim that the kidnapper has acted morally wrong because the waiving of the right was not a voluntary decision.

The third objection is that the reference to the rights of future people is mistaken because future people cannot be said to have any rights now. This objection was put forward by Beckerman/Pasek (2001). They argue that we make a categorical mistake by ascribing rights to non-living entities. All

properties, like having a certain colour, size, preferences or rights can be predicated only of some subject that already exists. They conclude further, because it is central for every theory of justice to ascribe rights to persons that the interests of future people cannot be protected within a theory of intergenerational justice (*apud* Beckerman/Pasek, 2001: 15-20).

The objection of Beckerman/Pasek rests on the arbitrary assumption that presently existing rights alone can ground duties. However, this assumption is doubtful. Why should our duties not be based on the future rights of our descendants? A simple example can illustrate this point. Suppose that I hide a time bomb somewhere in a city. This bomb will explode a hundred years from now. All people, who will be injured, are not alive yet. Nevertheless it seems not problematic to claim, that my action violates the rights of the injured people and that my action therefore is morally wrong. All we have to assume for that example is that there will be people living in the future and that these will be the bearers of rights. The time gap between my action and the injury of future people does not alter the fact that my action violates their rights. To hold that view we neither have to assume that the right exists detached from the bearer nor that the right violation occurs before the existence of the right. We only have to accept that an action in the present causes the violation of a future right and therefore is wrong (*apud*, Elliot, 1989: 162). And this seems unproblematic.

3. Conclusion

The question of how to solve the Non-Identity Problem is crucial for our understanding of our obligation to our descendants. I argued that this Problem can be addressed through an appeal to the rights of future people and that this solution is superior to a redefinition of harm. My main argument was based on the openness of a rights based solution to different principles of justice. The threshold notion of harm can only be combined with different principles of justice if we broaden our notion of harm in a way that clearly differs from our normal language usage. The appeal to future people's rights does not require such a deviation. Because the rights based solution is purely formal the question, which we actually owe to future living people has to be solved on another level of proof.

Works cited

- ADAMS, Robert M. (1972), "Must God Create the Best?" *The Philosophical Review*, 81(3), pp. 317-332.
- BECKERMAN, Wilfred/Pasek, Joanna (2001), *Justice, Posterity, and the Environment*, Oxford, Oxford University Press.
- BOONIN, David (2008), "How to solve the Non-Identity Problem", *Public Affairs Quarterly*, 22(2), pp.127-157.
- ELLIOT, Robert (1989), "The Rights of Future People", *Journal of Applied Philosophy* 6(2), pp.159-169.
- HANSER, Matthew (2009), "Harming and Procreating", in Melinda A. Roberts/David T.Wasserman (ed.) (2009), *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Dordrecht, Springer, pp.179-201.
- HARMAN, Elizabeth (2009), "Harming as Causing Harm", in Melinda A. Roberts/David T.Wasserman (ed.) (2009), *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Dordrecht, Springer, pp.137-155.
- MEYER, Lukas H. (2005), *Historische Gerechtigkeit*, Berlin, de Gruyter.
- MEYER, Lukas H. (2008), *Intergenerational Justice*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, Available <at: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/>> [Accessed on 25. May 2011].
- MEYER, Lukas H. (2009), „Intergenerationelle Suffizienzgerechtigkeit“, in Nils Goldschmidt (ed.) (2009), *Generationengerechtigkeit: ordnungsökonomische Konzepte*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp.281-323.
- PARFIT, Derek (1976), „On Doing the Best for Our Children“, in Michael D. Bayles, (ed.) (1976), *Ethics and Population*. Cambridge MA, Schenkman, pp.100-115.
- PARFIT, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- SCHWARZ, Thomas (1978), "Obligations to Posterity", in Richard I Sikora/Brian Barry (ed.) (1978), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University, pp.3-13.
- SHIFFRIN, Seana V. (1999), "Wrongful Life, Procreative Responsibility and the Significance of Harm", *Legal Theory* 5, pp.117-48.
- SMOLKIN, Doran (1994), "The Non-Identity Problem and the Appeal to Future People's Rights", *Southern Journal of Philosophy*, 32(3), pp.315-329.
- SMOLKIN, Doran (1999), "Towards a Rights-Based Solution to the Non-Identity Problem", *Journal of Social Philosophy*, 30(1), pp.194-208.
- WOODWARD, James (1986), "The Non-Identity Problem", *Ethics*, 96(4), pp.804-831.

ELITISM AND THE ETHICS OF VIRTUE

O ELITISMO E A ÉTICA DAS VIRTUDES

Hasse Hämäläinen*

Virtue ethics (VE) holds that we should regard the practically wise (*phronimoi*) as our ethical exemplars. Since they are the best to judge all ethical questions, they are also the best to judge who is wise. Therefore it seems to follow that not-as-wise people who can appeal to the judgments of the wise have no good ethical reason to select whose example to follow on their own. They would better let the judgments of the wise to show it to them. This entailment of VE is virtue ethical elitism (VEE). I will first show that the philosophical resources we currently have for dealing with VEE are insufficient. Then I will argue not only that VEE is a real problem for VE, for it would allow ethical deception under the guise of practical wisdom, but also that VE can get out of it. The avoidance of deception furnishes anyone a compelling political reason to independently choose her exemplars.

Keywords: Virtue Ethics, Elitism, Consequentialism, Value Theory, Aristotle

A Ética das Virtudes (EV) defende que devemos considerar aqueles que são sábios de um ponto de vista prático (*phronimoi*) como nossos modelos éticos. Uma vez que estes são os melhores a julgar todas as questões éticas, são também os melhores a julgar quem é sábio. Logo, parece seguir-se que as pessoas que não são tão sábias e que poderiam apelar aos juízos dos sábios não têm uma boa razão ética para seleccionar por si mesmas o exemplo a seguir. Fariam melhor em deixar que o juízo dos sábios lhes mostrasse o que é o melhor. Esta implicação da EV é elitismo da ética da virtude (EEV). Irei mostrar, em primeiro lugar, que os recursos filosóficos

* The University of Edinburgh.

que actualmente temos à nossa disposição para lidar com o EEV são insuficientes. E, em seguida, argumentarei não apenas que o EEV é um problema real para a EV, pois permitiria a manipulação ética sob a aparência da sabedoria prática, mas também que a EV consegue libertar-se deste problema. Evitar a manipulação fornece a qualquer pessoa uma razão política persuasiva para escolher os seus modelos de forma independente.

Palavras-chave: Ética das Virtudes, elitismo, sabedoria prática, consequencialismo, teoria do valor, Aristóteles

It is for this reason we think Pericles and men like him have practical wisdom (*phronesis*), viz. because they can see what is good for themselves and what is good for men in general. (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 6.5 1140b7-19)^[1]

A man has practical wisdom not by knowing only but by acting. (*EN* 7.10 1152a8-9)

1. Practical wisdom and ethical value

virtue ethics (VE) may read Aristotle's first statement above to be proposing that the reason why some people are considered practically wise (*phronimoi*) is that they are the best to see what would be appropriate to do. Thus their *ethical insight* can be said to be the most accurate. Moreover – just as Aristotle argues in *EN* 6.13 1143b30-20 “it is neither possible to be properly virtuous without practical wisdom nor practically wise without virtue” – so VE holds that only a practically wise person acts – to use Christine Swanton's terms - *from virtue*. That is, what such a person knows to be appropriate to do, she, as Aristotle's second statement could be taken to imply, also usually does and what she usually does is both systematically appropriate and done from appropriate reasons.^[2] This is what having practical wisdom entails.

The people, whose insight is less accurate, and who are capable of systematically seeing neither appropriate actions and in some cases nor appropriate reasons for them can, however, still act *virtuously*. They can act so by consciously keeping virtue as the explicit guideline of their acting.^[3]

1 My quotations of Aristotle are from *The Revised Oxford Translation* (Aristotle 1995)

2 There is a variety of ways to conceive the relation between moral insight and doing well. One can take them to be the same thing, viz. that seeing necessarily motivates one to do well, or think that they are different, viz. that one's seeing motivates her only if she has correct desires. This interesting question is, however, not relevant to the argument of my paper.

3 See Swanton 2003, pp. 231 & 233, Cf. *EN* 2.4 1122b1ff.

So far more or less in agreement, the supporters of VE disagree, however, about *how* virtue guides the less insightful to do well. This disagreement does, however, not prevent me from treating virtue ethicists as one group in this paper. For regardless of whether a virtue ethicist takes deliberating upon which action available to the one would most optimally hit the targets of virtue (perceived by practical wisdom) – as Swanton may be read to suggest^[4] – or considering which action a person acting from virtue (i.e. the practically wise) might characteristically perform in the one's situation – as e.g. Rosalind Hursthouse proposes^[5] – to guide one to act virtuously, the proponents of VE agree that ethical virtue is the source of ethical value in any case.

The reliance of VE on virtue as the source of value is the decisive difference between VE and the principled theories of normative ethics, such as consequentialism, the foremost adversary of VE, according to which one needs to appeal to the consequences of the actions available to her so as to reach the good choice of action.^[6] A consequentialist could say that one must always begin her deliberation from the principle that 'the good' – whatever it may be – is to be promoted, ponder upon which available action would best implement that principle, and then form a conditional imperative (i.e. $\phi!$, since ϕ :ing would optimally promote the good) about what she ought to do. In contrast to the consequentialist's strict procedure, a virtue ethicist would argue that ethical deliberation, to quote John McDowell, "cannot be captured in a deductively applicable blueprint" (McDowell, 2009: 46). She could point out that that capturing is impossible, because different ethical contexts exhibit such a variety of ethical demands that no principle (or no manageable set of them) could capture the appropriate way(s) of responding them all. Rather, according to the virtue ethicist, one ought to do what virtue would demand (or, in case he is practically wise, simply get) him to do.

The general picture is thus as follows. The practically wise have the most accurate ethical insight: they are the best to see what would be

4 For Swanton's definition of virtue, see Swanton 2003, pp. 233-248. She also argues that actions from virtue express practical wisdom (p. 99 & 293) that, in turn, "involves the right ways of seeing the world affectively and motivationally" (p. 179). Cf. Russell 2009, pp. 107-8. Notice that Swanton differentiates ethical - or, 'quotidian', as she prefers to call them - virtues from the ones she calls 'heroic' and that do not require practical wisdom (pp. 27, 82-84, 135 & 171) In this paper, I deal, however, with only the former.

5 See Hursthouse 1997 and 2001, esp. p. 28. For similar view see e.g. Zagzebski 1996, pp. 211-254, McDowell 2009, and Russell 2009, Ch. 4.

6 Virtue ethicists have regarded consequentialism as their foremost adversary ever since G. E. M Anscombe published her seminal paper *Modern Moral Philosophy* (Anscombe 1981).

appropriate to do. The people who are not as wise can, however, still see the appropriate actions by consciously appealing to virtue. Although both the practically wise and not as wise people can do well, only the practically wise can do so not only virtuously, but also from virtue. Appealing to the virtue means either appealing the targets practical wisdom (possessors of which are practically wise) has perceived as appropriate to virtues or the actions characteristic to the people acting from virtue, the practically wise.

2. Elitism

Since the practically wise have the most accurate ethical insight and since only they act from virtue, they should be the best to see who is practically wise on the basis of her acting from virtue. For that is the most appropriate way to act. Provided that the practically wise are the best to see who counts among them, it may seem, however, to follow that one who does not happen to be such a person himself, but is in position to appeal to virtue has no good reason to attempt to see whether someone is practically wise or not. For since the practically wise have the most accurate ethical insight – it is, say $1/n$ probable that whomever they choose as practically wise really is wise – and since the accuracy of the insight of any non-practically wise person is thus less accurate – i.e. the probability of correct perception is $<1/n$ – why should the non-practically wise person have any good reason to try to independently see who is practically wise? Even in the case the non-practically wise person was almost indistinguishably close of being practically wise, she would nevertheless have no good reason to attempt to see who is practically wise. It would be still more risky for her, however small the risk, to trust in her own insight instead of virtue defined by the practically wise. Since the non-practically wise person has thus no good reason to attempt to find out who is practically wise, it would be reasonable to her to not to attempt to do so and leave the business of finding out the practically wise to the practically wise themselves.

Therefore VE seems to entail that most people have in fact no good reasons to think that they should choose their ethical exemplars or define virtues on their own. On the contrary, they would better to unquestionably trust the select few, the practically wise *phronimoi*, to show them what is virtuous, and also who is a *phronimos* and thus worth of imitating. This restrictive arrangement can be called virtue ethical elitism (VEE).

VEE puts thus the non-practically wise person into the opposite position with, for example, a non-expert consequentialist, who, despite his imperfect ability to see the consequences of actions, *has* a good reason to attempt to see who is an expert in seeing the consequences. Unlike VE that regards virtue – standards of which are the most accessible for us through the insight of the practically wise – as the source of ethical value, consequentialism maintains that there is one, universally accessible principle against which anyone can evaluate the ethical quality of virtually anything. The expert consequentialists are simply those who have proven to produce the most goodness overall. Since consequentialism tends to define the good in a subjective way – e.g. by equating one's good with the satisfaction of her subjective needs – it may be presumed that if a non-expert consequentialist would recognise whether her own needs are sufficiently satisfied or not with n probability, even the best experts would recognise that with probability $<n$. Therefore, thanks to the subjectivity of the good, one does not have to be an expert consequentialist in order to have a good reason to attempt to see whose claimed expertise in producing good best contributes to the satisfaction of her subjective needs, who is an expert consequentialist.

However, we have yet to see whether the consequentialist arrangement is preferable to VEE, whether it would be better to think that the non-experts should be allowed to have good reasons to attempt to choose the ethical experts on their own or not? At least VEE, like elitism in general, is intuitively unattractive. Who would like to think, after all, that she has no good reason to attempt to choose whose ethics to follow, but let those who call themselves wise show her that on her behalf? Hardly anyone. That allows us to suppose that elitism should worry virtue ethicists. Some people have taken this intuitive worry seriously and argued that it suffices on its own to render elitism a problem that is to be avoided. Probably the most prominent of them is Julia Driver. She has suggested that the best aspect of VE, namely, ethical virtues, could be rescued from elitism with aid of consequentialism. Could her proposal help in revoking VEE, too?

3. The first proposal

Julia Driver has argued that one remarkable advantage of her consequentialist virtue theory to VE is that it avoids elitism as completely as possible:

Many writers on virtue, particularly those concerned with defending the Aristotelian position (i.e. VE), will argue that [...] a (cognitively) flawed per-

son cannot be an ethical exemplar (i.e. a practically wise person). This kind of response points to a deeper debate in virtue ethics, or virtue theory, that has only recently begun to surface. This has to do with whether or not virtue ethics represents a sort of ethical elitism. My theory is thus about as non-elitist as one could hope for. Aristotle's theory (VE) requires a great deal of intellectual development and ethical sophistication for an agent to possess any virtue. Only the *phronimoi*, the (practically) wise, are virtuous, and these people are few and far between. [...] Those (i.e. the supporters of VE) who argue that virtue is [...] limited to the *phronimoi*, paradoxically move virtue out of the normative plane. Virtue must be (directly, not only through the insight of the wise) accessible – to those who are not wise but kind; to those who had the misfortune to grow up in repressive environments that warped their understanding, yet who are capable of showing the appropriate compassionate responses to human suffering; to those who, like most of us, possess some intellectual or ethical flaw.^[7] (Driver, 2001: 54-5)

Driver's vivid rhetoric captures our impulses against ethical elitism well. She thinks, however that although the sheer counter-intuitiveness of elitism is a good reason for revising VE on its own, it is not the only reason.

According to Driver, the inability of VE to acknowledge certain common-sense intuitions,^[8] especially about the virtuousness of modesty (one's underestimation of her own worth),^[9] counts against elitism. Driver argues that most people are not mistaken in holding that modesty is a virtue. In spite of being based on the ignorance of one's own worth, modesty, Driver proposes, could be considered a virtue due to the good it systematically produces.^[10] Thus, if we want to take our appreciation of modest people seriously, and why should we not, we would better to break the bond between virtuousness and acting from virtue. In order to be modest and therefore virtuous, one must not to act from virtue, but from the underestimation. Since underestimation is a cognitive flaw, and since a practically wise person (i.e. a person who systematically acts from virtue) could therefore hardly underestimate her own worth, the virtue of modesty would be

7 I have added the words in (brackets) to put Drivers' argument into its context. I shall follow this practice with my other quotations as well.

8 In addition of modesty, Driver (2001) lists blind charity, trust, forgetful forgiveness and impulsive courage as the virtues of ignorance in Ch. 2. I think, however, that they can be shown to *not* presuppose ignorance by the similar argument I use here in connection with modesty. Cf. my discussion on trust on pp. 18-21 below.

9 Driver 2001, pp. xvi and 16-29. Cf. Schueler 1999, according to which modesty is not a virtue based on a cognitive defect, but on one's systematic disinterest towards emphasizing her own accomplishments and the lack of concern about others' reactions towards them.

10 See Driver 2001, pp. 24-28

inaccessible to her. Therefore there is no obvious connection between acting from virtue and exemplary virtuousness.^[11]

Recognizing this allows us to deny that the task of defining virtue is to be unquestionably left to the *phronimoi*. Since we have to admit that they cannot display all the virtues that ordinary, more or less cognitively defective people can (as the case of modesty shows), we have no good reason to grant that task to them.

Driver's argument is, however, incapable of demonstrating that VE has no need to commit itself to VEE. Although it purports to show that at least the virtue of modesty is inaccessible to the practically wise, it does not demonstrate that the people having not as accurate ethical insight as the practically wise could act as *systematically* virtuously as they and therefore have a reason to define what is virtuous on their own.

For were the underestimation of one's own worth to be appropriate in some context, a practically wise person would see *that* by means of her accurate ethical insight and therefore underestimate his own worth in that context – and do all that from virtue. However, the practically wise person, unlike the one who is modest due to her defective ethical insight, would not be modest in the contexts in which modesty would be inappropriate. Therefore having less accurate insight than the practically wise would still be an undesirable character trait on the whole in spite of resulting virtuous conduct in a limited range of contexts. For even in those contexts the practically wise would do at least as well as the less insightful people and in all other contexts they would probably do better. And surely it would be more reasonable to leave the definition of virtue to those, who see the most appropriate choices and do well with $1/n$ probability – to the practically wise – than to Driver's modest persons who see correctly with $<1/n$ probability and do well with n probability in some and with a probability of $<1/n$ in other contexts.

Although Driver's account on modesty is thus not helpful for us, her consequentialist virtue theory might, however, nevertheless provide remedy to VEE conceived as worth of avoiding due to its intuitive unattractiveness. The remedy Driver offers is, however, extreme. She argues that elitism can best be dissolved by acknowledging that virtues need to be no more

11 See Driver 2001, p. pp. 36-41. Driver uses the concept of 'being morally' sensitive instead my preferred concept 'acting from virtue'. Both concepts are, however, identical: the both describe acting from the right reasons. In p. 40, she also remarks that Rosalind Hursthouse's VE is "not committed to moral elitism", because that VE tolerates "inarticulacy". This specific type of elitism, a claim of moral superiority on the basis of the ability to articulate reasons for action, is, however, not my concern in this paper.

than character traits instrumental for goodness: “my account”, she maintains, “simply holds that a trait that is good-producing – however acquired – is a ethical virtue” (Driver, 2001: 109). By this move, Driver indeed avoids VEE. For provided that anyone’s ethical worth could be measured against the consequentialist principle – the good is to be promoted – then anyone capable of measuring that good could see who counts as practically wise. Since at one place Driver identifies the good with “alleviating interaction problems among people” (Driver, 2001: 74), seeing of anyone’s ethical worth would be possible to virtually all due to subjectivity of the standard of the worth. Any person whom one perceives to greatly alleviate her interaction problems with others would be virtuous.

I suspect, however, that Driver goes further than it is needed: she achieves the dissolution of VEE at high cost, by replacing it with the meta-ethical problems of consequentialism. For example, why just the alleviation of interaction problems counts as the good out of all possible candidates? What should never count as conducive to the good, for surely anything could not count as conducive to the good?^[12] Could systematic malice with a view of preventing the full realisation of the good count as virtue, if it would still make some contribution to it?^[13] What about the fact that many sensible people (at least I hope so) think that some acts, such as torturing the innocent, are vicious regardless of consequences?^[14] *Etc.* Since non-consequentialist VE can avoid all these and many other meta-ethical problems to which Driver’s virtue theory needs to provide answers so as to not to beg a question, I believe it would be better, if VE could either show that our anti-elitist intuitions are mistaken or alternatively escape VEE without abandoning the view that virtue is the source of ethical value. Let us first focus on the former possibility.

12 Cf. Driver 2001 pp. 55-56, in which she accepts that even beating children for the sake of pleasure would be virtuous in the case it would promote good. However, if we want to exclude the possibility that the torturer’s sadistic pleasure would count as good, as Driver seems to do on p. 56, there must be some sufficiently rigid definition for what is good or at least what is not good. Driver’s definition that the good, which virtue promotes is the social good “conducive to alleviation of”...“interaction problems among people,” is not a sufficient definition, because it does not exclude the possibility of subjective pleasure to ever count as good.

13 According to Bradley 2005, pp. 284-5, this kind of case poses a problem to Driver’s theory, because in its present form that theory has to affirm that such malice is virtuous.

14 Anscombe 1981, p. 17, captures this intuition well: “if someone really thinks, *in advance*, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration—I do not want to argue with him; he shows a corrupt mind.”

4. The second proposal

It may be supposed that being practically wise is close to being, say, wine expert. For both living in a community that follows the teachings of VE and tasting wines can be conceived as kinds of ‘practice’ – a category of human activity, which Alasdair MacIntyre defines as follows:

By practice, I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realised in the course of trying to achieve those standards of excellence, which are appropriate to, and partially definitive to, that form of activity with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. (MacIntyre, 1984: 187)

Without going into the details of MacIntyre’s definition, it is clear enough that both communal life and wine tasting meet the conditions he sets for practice. For both are coherent and complex socially established human activities that have certain standards of excellence *etc.* Both communal life and wine tasting constantly both extend their practitioners’ conceptions of the demands and aims of their respective practices and gradually improve their prospects of becoming experts in them. In the former, the standard of excellence is practical wisdom, whereas in the latter that standard consists of the wine evaluations and advice characteristic to the wine experts.

In spite of being close, these two practices would, however, not be analogous according to MacIntyre’s definition, because “virtue” – such as practical wisdom – unlike wine expertise “is not a skill that makes for success in one particular type of situation”.^[15] The difference between being practically wise and being wine expert is that the former conforms the standards of excellence in a wider range and type of contexts: it suffices for one to systematically excel only in a context of wine tasting so as to be a wine expert, but in order to be practically wise, she would have to manifest excellence in almost any ethical context she may face within her community.

However, apart from this considerable difference in the areas of relevance, elitism is common to both wine tasting and communal life. In fact, it is a defining element of any practice *qua* practice, since one’s success in a practice (i.e. whether that practice extends her “powers to achieve excel-

¹⁵ MacIntyre 1984, p. 205

lence” and her conception of the ends)^[16] is to be assessed against the standards *internal* to the practice: the assessment of one’s success in any practice, for example, in portrait painting, “requires”, McIntyre argues, “[...] the kind of competence that is only to be acquired either as a painter or as someone willing to learn systematically what the (expert) portrait painter has to teach” (McIntyre, 1984: 190). In the same vein, one has to practice wine tasting for a long period of time with a view of learning the standards of taste from the experts in order to be denoted a wine expert by the people who define the standards of taste – that is – the wine experts. One has no good reason to try to assess whether the people who define the standards of wine tasting *really* are wine experts before she is familiar with those standards – that is – before she is an expert.

In spite of their elitist character, many people (even many of those who do not approve them) do, however, not regard practices such as portrait painting or wine tasting as being particularly distasteful due to that particular aspect. It seems to be out of place to criticise wine tasting on the basis that its practitioners would not take it seriously if someone who could not tell difference between wine and beer would attempt to evaluate their wine expertise. Therefore it may well be asked on the basis of McIntyre’s conception of practice *why* VEE is considered a distasteful for communal life, if similar elitism not a problem for practices such as wine tasting or portrait painting? Could the incoherency of our intuitions against elitism signal that they are mistaken?

No doubt the former question may seem to be easy to answer and therefore the latter suggestion may seem to be pointless. The obvious way to answer it would be to appeal the above considerations on the differences in the area of operation between the practices, and argue that due to their limited reach, people could be permitted to stay outside more context-specific elitist practices such as wine tasting or portrait painting, but nothing neither can nor could emancipate them from the ethical requirements of communal life: our every choice is responsible to our community in some extent. Were life in a community respecting VE to be elitist like all the other practices, the people of that community could not have free choice of whether they are to be guided by virtue or not in seeing who is practically wise, although they could still freely choose whether they go to consult wine experts or portrait painters or not.^[17] This threat VEE poses to our

16 See the quotation on p. 9 above

17 For this type of arguments against attempts to dilute the contrast between ethical expertise and other forms of expertise, see e.g. Loudon 1992, pp. 20-21 and 61-81, and Driver 2006.

freedom of choice explains why our intuitions are against it, but not similar arrangements in wine tasting, portrait painting or any other practice.

This easy answer is, however, inconclusive. Although it is true that we do not consider elitism internal to wine tasting or portrait painting to render them unattractive practices, it is not true that we are eager to accept similar elitism in all practices whose domain is more restricted than that of communal life. Consider for example healthcare. Despite we could be regarded as free to choose whether we allow medical experts to look after our health, we nevertheless feel distaste towards medical elitism, which can be shown to be justifiable in the same way as VEE. Provided that an expert in the area of medicine x has $1/n$ probability of correctly evaluating who is an expert in x , then it seems to be reasonable to assume that those who are not experts in x can correctly evaluate who is an expert in x with $<1/n$ probability. Therefore a non-expert in x has no good reason to attempt to find out who is an expert in x , but leave the responsibility of choosing of the experts in x to the other experts in x . But most of us would not accept this conclusion. We simply do not want a healthcare system that pays no respect to patient autonomy.

Since VEE would also be unattractive in the context healthcare, the easy answer does not explain the unattractiveness of VEE away, and since we have also seen that not all the existing McIntyrean practices feel intuitively unattractive despite being inherently elitist, it seems now that one may indeed have grounds to ask could the incoherency of our intuitions signal that our negative feeling about elitism is mistaken? Since we have discovered no conclusive way of answering this question without abandoning the view of virtue as the source of ethical value, the one is in a position to conclude that VE is better to admit that we should abandon our anti-elitist intuitions, however strong they may be. Thus we have arrived at the situation in which we have to put priority to either intuition or coherency. We can either to take our anti-elitist intuitions seriously and switch VE to Driver's consequentialist virtue theory (or some other theory that provides universally accessible standard for evaluating anyone's ethical quality) or bypass those intuitions as mistaken and stick to VE. Since I still hope that VE could avoid VEE without unsatisfactory compromises like this, I am, however, reluctant to choose neither option. Let us therefore have one more try to get out of VEE.

5. A more promising proposal

So far we have dealt with VEE in very idealised conditions. All the above arguments have been based on the thought that provided that the moral insight of the practically wise really is, as Aristotle supposes, more reliable than anyone else's, then the non-practically wise people, who have an opportunity to appeal to the criteria of practical wisdom (i.e. virtues) defined by that insight lack good reason to attempt to see who is practically wise without appealing to those criteria. I doubt, however, if this implication even follows from Aristotle's supposition. Before I will argue for my doubt, I will demonstrate, however, that were the implication like that, the application of Aristotle's supposition would result problems in the actual world, and that these potential problems explain a great deal of our intuitions against VEE.

I suggest that the source for our intuitions against VEE is in its implications for trust. Provided that VEE implies that non-practically wise people have no good reasons to find out who is practically wise, then they would have very little reason to trust anyone who claims to be practically wise. One cannot be expected to blindly trust someone's virtuousness due to the unfortunate fact that in the actual world, all the humans are not as virtuous as they claim to be. Medical elitism does not arouse trust, because it would allow the medical experts to use their powers to deceive the non-experts.^[18] In the same vein, VEE would open that possibility to the persons pretending to be practically wise. Though the truly practically wise do of course not systematically act with a view of deceiving the others, as deception is only appropriate in very special and unusual contexts, presumably a great many evil people would be tempted to name each other as practically wise in order to deceive the others by providing them mischievous guidance. If the non-practically wise had assumed that they have no good reason to attempt to see who is practically wise, it would be virtually impossible for them to distinguish those who have agreed to call one another practically wise with a view of deceiving the others from those who really are wise and hence rightfully call one another by such title. This possibility of deception would give those non-practically wise compelling reasons not to trust anyone who claims to possess practical wisdom and hence reliably see the demands of virtue. Trust in the contrary assumption that one has compelling reasons to appeal to the demands of virtue defined by the practically wise is, however, what makes VE to make sense. Therefore VEE would contradict VE.

18 See O'Neil 2002, esp. pp. 118-123 & 151

At least due to this harmful implication VEE is an problem that has to be revoked, not merely dismissed so as to save the plausibility of VE in the actual world. So far it has passed unnoticed that Aristotle might have noticed this in his own way in his famous statement that a state can be maintained stable only if all its citizens “know each others’ character”. For “where they do not possess this knowledge both the election of offices and decision of lawsuits will go wrong” (*Politics* 7.2 1326b14-17). Aristotle takes this conclusion to be evident, but the rationale behind it can only be that without knowledge of each other’s character, the citizens would not be able to tell pretenders and deceivers from genuinely practically wise officials. Therefore he straightforwardly recommends that the state should not grow so complex that its citizens become practically unable to evaluate each other’s characters.^[19]

Leaving Aristotle’s recommendation aside for a moment, we can already notice that the premisses behind it fit well with the view that the people who do not have the insight of the practically wise have should still attempt to see who is a practically wise. Since VEE would allow some people to freely deceive others by pretending to be good; since widespread deception would corrupt the government and legal system; since the deception could be prevented only by making everyone to know each other’s characters; since VEE prevents people from acquiring sufficient amount of this sort of knowledge; therefore the non-practically wise have at least a good political reason – i.e., the preservation of good government and legal system – to revoke VEE by attempting to see who is practically wise. Since the non-practically wise can, however, never see people’s characters as reliably as the practically wise, revoking VEE would be only able to alleviate the threat of deception, but not completely eliminate it. As the scale of deception would, however, be smaller without VEE than under in, the political reasons to revoke VEE remain nevertheless good in any case.

Let us now focus on Aristotle’s recommendation that the state should be prevented from becoming as complex as to prevent everyone from knowing each other’s character. We have now reasons to revoke VEE without abandoning the virtue-based value theory of VE, but as it seems that admitting that the non-practically wise have good reasons to attempt to see who is practically wise would only alleviate the threat of deception, it may legitimately be asked what practical arrangement would help VE to best alleviate that threat. Aristotle’s recommendation could be taken to be his answer to

19 See *Pol.* 7.2 1326b18 & 22-25

this particular question: a community that is as small as to provide everyone an opportunity to attempt to see whether everyone else is practically wise or not.

Although it might be debated what size of community best meets this requirement, at least one thing seems to be clear: most contemporary nation states are too expansive to fulfil this purpose. Most of us are not in epistemic position to even attempt knowing whether they who claim to be virtuous are so. Maybe this is the reason why there are so few people within any contemporary nation state, whom the people of the state can unanimously endorse as their ethical exemplars.

But this all is worth of a separate study. The task I set for this paper was only to refute both the view that VE cannot avoid VEE without abandoning the view that the virtue is the source of ethical value and the alternative view that VE does not need to avoid VEE. And that task seems to be concluded.

Let me summarise. Despite a practically wise person sees what would appropriate with $1/n$ probability; despite anyone who is not that wise see that with probability $<1/n$; despite it follows from these assumptions that the practically wise are the most accurate to see who is practically wise, it does, however, *not* follow that not-as-wise people have *no* good reasons to attempt to see that on their own in the case they know how to appeal to virtue. Although it would of course be theoretically more rational for the non-practically wise to simply appeal to virtue defined by the wise, the considerations about the destructive implications this VEE would have to trust in the actual world provide them good reasons to practice their insight on their own. For only pervasive public evaluation of who is practically wise prevents VE from giving a full permission to widespread ethical deception in the actual world. Although even such evaluation would not prevent all attempts to intentionally deceive people under the guise of being practically wise, at least it would make them more difficult.

So as to see the viability of this suggestion, we may consider what the practically wise of this world would think about it. For if the public evaluation of who is a practically wise would be appropriate, the practically wise would, of course, see that and therefore act accordingly by encouraging the people to debate, doubt and discuss whether they actually are wise or not. Since this is what the people whom we like to consider the practically wise do and seem to have always done, their conduct lends first-hand support to my proposal to dissolve VEE without modifying the basis theses of VE at all.

Works cited

- ANSCOMBE, G. E. M. (1981), "Modern Moral Philosophy." In G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics*, Collected Philosophical Papers, vol. III. Oxford: Basil Blackwell, pp. 26-42.
- ARISTOTLE (1995), *The Complete Works of Aristotle*, vols II. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- BRADLEY, Ben (2005), "Virtue Consequentialism." *Utilitas*, vol. 17, no. 3, pp. 282-98.
- DRIVER, Julia (2006), "Autonomy and The Asymmetry Problem for Ethical Expertise." *Philosophical Studies*, vol. 128, pp. 619-644.
- (2001), *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HURSTHOUSE, Rosalind (2001), *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- LOUDEN, Robert (1992), *Morality and Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000), "On Some Vices of Virtue Ethics". In H. Geirsson and M. R. Holmgren (eds.), *Ethical Theory: A Concise Anthology*. Peterborough, ON, pp. 231-246.
- MCDOWELL, John (2009), "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics". In McDowell, John, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MCINTYRE, Alasdair (1984), *After Virtue*, 2nd edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- O'NEILL, Onora (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Daniel (2006), *Practical Intelligence and The Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHUELER, G. F. (1999), "Why IS Modesty a Virtue?" *Ethics*, vol. 10, pp. 835-41.
- SHERMAN, Nancy (1997), *Making A Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWANTON, Christine (2003), *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda (1996), *Virtues of The Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

THE RAWLSIAN IDEA OF DEMOCRATIC PEACE AS PEACE BY SATISFACTION

A IDEIA RAWLSIANA DE PAZ DEMOCRÁTICA COMO PAZ POR SATISFAÇÃO

Maria João Cabrita*

In this article I will try to show how the realistic utopia of the Law of Peoples provides one of the more persuasive versions of the “democratic peace” thesis, safeguarding the hope of the enlargement of the peace zone even to those non-democratic peoples that promote respect and equal treatment in the international context, and the trust necessary for a generalized peace. With this purpose, I begin by clarifying the roots of this thesis in the Kantian idea of a *foedus pacificum* and its relevance in the contemporary debate on international relations (idealism *versus* realism); thereafter I will analyze the contribution of “The Law of Peoples” (1999) for this discussion, focusing on the idea of “peace by satisfaction”, a phrase that Rawls borrows from Raymond Aron (1962), and on the notions of “just peace” and “duty of assistance” – key concepts of the nonideal theory of the Law of Peoples which embody the Rawlsian political idea of peace.

Keywords: realistic utopia, democratic peace, peace by satisfaction, just peace, duty of assistance

Neste artigo procurarei mostrar como a utopia realista da Lei dos Povos providencia uma das vias mais persuasivas da tese da “paz democrática”, permitindo salvaguardar a esperança no alargamento da zona de paz a povos que, conquanto não democráticos, fomentam o respeito e a igualdade de tratamento no contexto internacional, a confiança indispensável a uma paz generalizada. Com este propósito, começo por elucidar o enraizamento desta tese à *foedus pacificum* kantiana

* CEHUM, Universidade do Minho.

e o seu relevo no debate contemporâneo das relações internacionais (idealismo *versus* realismo); em seguida, analiso o contributo de “*The Law of Peoples*” (1999) para esta discussão, enfatizando os significados da “paz por satisfação”, termo que Rawls toma de empréstimo a Raymond Aron (1962), e das noções de “paz justa” e de “dever de assistência” - conceitos-chave da teoria não ideal da Lei dos Povos que comprovam a ideia política de paz rawlsiana.

Palavras-chave: utopia realista, paz democrática, paz por satisfação, paz justa, dever de assistência

The idea of democratic peace, which is the corner-stone of the liberal vision of international relations, is rooted in the Kantian idea of *foedus pacificum* and its foundation on peaceful character of republics, of the socializing force of international trade and the role of the political public space, as presented by this philosopher in “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch” (1795). Conscious that peace as “the end of all hostilities” (Kant, 1795: 107) is an ethical duty that must be performed in order to comply with the imperative of respect for any person and, in that person, for humanity; and, consequently, of urgency in establishing the state of peace among men, Kant enunciated the guiding rules of the relationships between states that foster their mutual trust, in the six preliminary articles for perpetual peace¹; following with the presentation of the essential provisions for its implementation and expansion, in the three definitive articles for perpetual peace.

Based on the maxim “the exercise of the human relationship must be conforming to the law”, the three definitive articles for a perpetual peace are concerned with the public law in its basic forms: domestic (*ius civitatis*), international (*ius gentium*) and cosmopolitan (*ius cosmopoliticum*). The first article requires that the civil constitution of the state be republican – this is a political society that, from a legal point of view, articulates the moral

-
- 1 “1. No treaty of peace shall be regarded as valid, if made with the secret reservation of material for a future war. (...)
 2. No state having an independent existence – whether it be great or small – shall be acquired by another through inheritance, exchange, purchase, or donation. (...)
 3. Standing armies (*miles perpetuus*) shall be abolished in course of time. (...)
 4. No national debts shall be contracted in connection with the external affairs of the state. (...)
 5. No state shall violently interfere with the constitution and administration of another. (...)
 6. No state at war with another shall countenance such modes of hostility as would make mutual confidence impossible in a subsequent state of peace: such are the employment of assassins (*percussores*) or of poisoners (*venefici*), breaches of capitulation, the instigating and making use of treachery (*perduellio*) in the hostile state”, in Kant, 1795: 107-114.

autonomy with individualism and social order (see Doyle, 1997: 257); the second article describes the way liberal republics will progressively establish peace among themselves by means of the *foedus pacificum* – Kant says that this pacific federation is feasible (Kant, 1795: 134); and the third article establishes a cosmopolitan law to operate in conjunction with the pacific union, a law limited by a condition of universal hospitality (see *Idem*, 126-140). This cosmopolitan right is rooted in the human right to freedom, a right that acquires a normative meaning in civil society. Since this is the right of a foreigner not to be treated with hostility in any other people's territory, human hospitality "does appear to include the right of access and the obligation of maintaining the opportunity for citizens to exchange goods and ideas, without imposing the obligation to trade" (Doyle, 1997: 258). It is a type of right referring to voluntary actions and that depends on reciprocity (Höffe, 2001: 140).

The zone of peace, which Kant called the *foedus pacificum*, has been established between liberal societies since the eighteenth century. Thus, the peace between liberal states, the aggression against non-liberal states and complacency about the future are assumed to be predominant features of international relations among liberal states; and this allowed the vision of the state as "a coalition or conglomerate of coalitions and interests, representing individuals and groups" (Doyle, 1997: 19) to spread; as protector and promoter of human rights. Antithetic to this vision is the realistic way of understanding the political world as a jungle, given the constancy of the possibility of war among all states and societies - these are conceived as natural, rational and national actors of the state of war. In this sense, it is considered that the moments of peace among states emanate from the balance of forces between them and not from their cooperation and integration.

The idea of democratic peace, based on the observation that democracies do not go to war with each other, is the basis of liberal portrait of the political world, the perception that this world is "at the minimum a heterogeneous state of peace and war and might become a state of global peace, in which the expectations of war disappear" (*Idem*, 210). However, if the constant appeal of the paladins of the democratic peace thesis to the philosophical project of "Perpetual Peace" relies on the synchrony between the contemporary concept of democracy and the Kantian concept of republic, both of which are concerned with the representative system – which allows for the Kantian distinction between a republican constitution and a democratic constitution to be overcome (Kant, 1795: 107) it eventually falls under suspicion. And this because the Kantian theory of peace conforms to

a legal ethic that, based on a metaphysical framework, “defies the empirical approach of political science (Höffe, 2001: 177); and recognizes representative democracy as “a necessary but not a sufficient condition for a perpetual peace” (Archibugi, 1995: 452).

Nowadays, the liberal foundation of the democratic peace thesis is widely disputed by the adherents of the realistic theory - Christopher Layne (1994), David Spiro (1994), Henry Farber and Joanne Gowa (1995), among others. Denying the possibility of a normative international political theory, given its skepticism about international morality^[2], realism points out three main failures of liberal justification: 1) it starts off by forgetting the existence of some wars within and between democracies; 2) it devalues factors as important as geographical distance, the alliances against common enemies and the prudent desire to avoid unnecessary wars; and 3) it presupposes the guarantee of the democratization of states and their subsequent maintenance (Lynn-Jones, 1996).

Liberals insists on the relevance of democratic peace by putting forward statistical studies; by a careful and reasonable defense of their definitions of democracy - although they admit there are exceptions to democratic peace; by explaining the causal logic underlying democratic peace; and by allegations of continued growth of the spread of democracy and of the rarity of conversion of democracies into autocracies (*Ibidem*). But, aside from its theoretical meaning - visible in the debate between realism and liberalism - the issue of democratic peace has a practical significance: if democracies do not go to war with each other, they encourage the spread of democracy which is the best formula for world peace.

Rawls follows the trail of the Kantian *foedus pacificum* and of those contemporary theorists who defend it - such as Michael Doyle and Bruce Russett - without going from the right of peoples to cosmopolitan right. However, he understands liberal democratic peace, alongside the facts of reasonable pluralism, of democratic unity in diversity and of public reason, as a foundation of hope in a society of peoples that respect and enforce human rights and honor the law of peoples. In other words, like Kant (1795), Doyle (1983; 1997) and Russett (1993), he considers that the stability of domestic societies leads to the stability of the international society; and departs from the vision that envisages international relations as a con-

2 “Skepticism about international morality derives from a variety of sources, such as cultural relativism, apprehension about the effects of “moralism” on foreign policy, the view that rulers have an overriding obligation to follow the national interest, and the idea that there can be no moral principles of universal application in a world order of sovereign states”, in Beitz, 1979: 13.

tinuous struggle for wealth and power. But, unlike those theorists, he puts forward the possibility that peace will extend beyond liberal societies, to decent societies, contributing to the understanding of a correct “spread of democracy” by free adherence and not by imposition. In this sense, democracy thrives as a social ideal and not as an imposition of the international community.

In *The Law of Peoples* (1999) Rawls provides one of the more persuasive versions of the democratic peace thesis, by removing it from its usual horizons - the context of the relations between liberal states - into the realm of ideal theory (Brown, 2002). In the essay that opens and gives this book its title - a revised and expanded version of the philosopher’s lecture in *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993* - he analyzes the issue of peace as a political theme and at three distinct levels: first in the relationships between democratic peoples; then, in the agreement between democratic peoples and decent peoples (ideal theory); and lastly, in the way in which the well-ordered society of peoples deal with outlaw states and burdened societies (nonideal theory).

In this work, Rawls elucidates the meaning of democratic peace from the following hypothesis: the fact that constitutional democratic societies satisfy the characteristics of a reasonably fair system makes peace between them more secure; and this makes it unlikely that they would become involved in wars against outlaw states, except in self-defense, in defense of their allies, or for the protection of human rights (see Rawls, 1999: 48s). A reasonably fair constitutional democracy is distinguished by the following characteristics: a certain degree of fair equality of opportunity, especially in education and training; a decent distribution of income and wealth, to ensure that all citizens can enjoy an intelligent and effective implementation of their basic freedoms; society as employer as a last resort, avoiding the ruin of the self-esteem of the citizens; basic healthcare assured for all citizens; and public financing of elections as well as a means to assure the availability of public information on matters of policy (see *Idem*, 50). A society that prescribes these requirements is, in Rawlsian terminology, a society stable for the right reasons and whose behavior supports the idea of democratic peace.

The proliferation of such societies opens the way for the hypothesis of the Kantian *foedus pacificum* to become a reality and recent history proves it. But though the absence of war among liberal societies provides an empirical rule for the relations between societies, it does not express the infallibility of the democratic peace idea (see Doyle, 1997 and Russett, 1993)

– the intervention of democratic societies on non-democratic societies has not always been motivated by reasonable interests, such as their security; and has sometimes been invoked to mask purely economic interests. These cases show that some supposedly democratic societies move away from the Rawlsian ideal of a reasonably just constitutional democracy. But this does not invalidate the expectation of a future approximation to this ideal – the Rawlsian realist utopia emanates, in part, from this hope.

The Rawlsian idea of liberal democratic peace increases under the influx of two fundamental notions: the idea that, despite life's constant misery and fatalism, there are political and social institutions that can be changed by people in order to make them happier and more satisfied; and Montesquieu's idea of *moeurs douces*, according to which the virtues promoted by the market on citizens (attendance, diligence, punctuality and integrity) lead to peace. The rational interests that drive rational people - guided in line with fair equality and respect for all people - make democratic peace possible. It is a state of peace by satisfaction, as described by Raymond Aron, in the *Paix et guerre entre les nations* (1962).

From the perspective of this sociological study, peace - which is understood to be the reasonable aim of all societies - is by principle either the powerful or impotent. Regarding the principle of power three paradigms emanate: empire - when a political unit dominates the others and withdraws their autonomy; hegemony - when a political unit is superior to the others but respects their autonomy; and the *modus vivendi* - when there exists a balance of powers between the various political units. In turn, the principle of impotence, due to the increasing development of technologies of production and destruction, is the source of peace by terror - prevailing among political units with the capacity to deliver lethal blows to each other. But, conceptually, between peace by power and peace by impotence there is an alternative: "peace by satisfaction" (Aron, 1962: 231s).

This alternative is inspired by Paul Valéry's words in *Regards sur le Monde Actuel* (1931) which, succinctly, reflect the conviction that genuine peace can only be found in a world where all countries are satisfied with their situation³. And it lists as abstract conditions: 1) the duty of political units to abdicate from expansionist temptation; and 2) the security and stability of peace by satisfaction supposes the existence of generalized trust. In Aron's perspective, the end of the climate of suspicion prevailing in the

3 "Il n'y aurait de paix véritable que si tout le monde était satisfait. C'est dire qu'il n'y a pas souvent de paix véritable. Il n'y a que des paix réelles, qui ne sont comme les guerres que des expédients.", Valéry, 1931: 17.

international context of the 60's, required the implementation of international law; that is, the enlargement of the type of peace which is in place in Western Europe, peace by satisfaction.

Rawls adapts this concept, removing it from the contemporary constitutionalist realist discourse about the relations between states (see Doyle, 1977: 151s) and substituting this for the realistic utopia of the relationship between peoples. His aim is to refute the vision based on historical accounts and contingent interpretations, which evaluates the relationship between states as the continuity of the state of war - the complex realism of Thucydides^[4]. If peace among democratic peoples arises from the fact that they are satisfied with the *status quo* for the right reasons, of their status as "satisfied peoples", then we can understand it as peace by satisfaction. Insofar as this translates a situation which is made more stable the more it is generalized, it is suitable to the guiding principle of liberal foreign policy, namely: "[to] gradually to shape all not yet liberal societies in a liberal direction, until eventually (in the ideal case) all societies are liberal" (Rawls, 1999: 60).

The ideal theory of the Law of Peoples probes the possibility of a "peace zone" extending to peoples whose political culture is distinct from the democratic culture, since it conceives a reasonable society of peoples that includes decent hierarchical peoples - associationist societies, which treat their affiliates as members of associations and not as free and equal citizens. The Rawlsian description of "decent people" is situated in the hypothetical domain, just as his description of a "liberal people". Rawls wants to show, on the one hand, the viability of a regime that, while not democratic, allows for political discussion and is receptive to the structural reforms; and, on the another hand, that "the liberal conception requires not only, from other societies what they can reasonably guarantee, without the mastering or degrading them" (Cabrita, 2009: 237).

In assessing the criterion of decent hierarchical societies, Rawls begins by pointing out that this type of society is non-aggressive - unlike the outlaw states - and resorts to peaceful means, such as diplomacy and trade, to achieve its legitimate purposes (see Rawls, 1999: 64). This means that the normative horizon of decency, according to its common good idea of

4 The interpretative insights of complex realism are based on the following assumptions: "First, the international scene is properly described as an anarchy - a multiplicity of powers without a government. Second, the primary actors are independent states whose domestic hierarchy (sovereignty) complements international anarchy. Third, the lack of a legitimate international source of controlling authority means no restraint - whether moral, social, cultural, economic, or political - is sufficiently strong or general either to eliminate completely or to manage reliably conflicts of interest, prestige, or value", in Doyle, 1997: 45.

justice, includes the duty to honor the regulatory laws of international community, the Law of Peoples, such as respect for basic human rights^[5] - recognized “as the necessary conditions of any system of social cooperation” (*Idem*, 68). This is the minimum requirement to acceptance of these people on the part of reasonable citizens^[6] of a liberal society, and it allows them to be treated as equals in a well-ordered Society of Peoples.

The basic structure of a decent consultation hierarchy is not governed by principles of political justice, such as the basic structure of a constitutional democracy, but rather according to a comprehensive doctrine of justice that respects the social and political order of others societies – this feature is the institutional basis of their peaceful conduct and the reason why this type of peoples enlarges the “zone of peace”, despite their deficit in political justice. And their participation in the Society of Peoples is evidence of their openness to future reforms, to a possible development in a liberal direction^[7].

In Rawls’s political liberalism stability and peace between peoples, just as peace and stability within well-ordered domestic societies, requires two kinds of conditions: the psychological (moral learning) and the institutional (cooperative organizations in the fields of trade, finance and political). However, because moral learning is “the way allegiance to democratic institutions and stability works in liberal democracies” (Audard, 2006a: 63), Rawls ends by emphasizing the first kind of conditions. He tells us, in this sense, that just as liberal citizens develop a sense of justice, to the measure that they grow and participate in fair institutions, so do just and decent peoples create bonds of trust among themselves if they honor a just Law of Peoples. This is due to the fact that they have a concise moral nature – morally they are characterized by a certain pride and sense of honor, by being motivated by reasonable interests “guided by and congruent with a fair equality and a due respect for all peoples” (Rawls, 1999: 45), all of which

5 The Rawls’s list of the basic human rights include rights to life (to the means of subsistence and security), to private property, to a certain liberty of conscience and association, to emigration and to formal equality

6 “(...) reasonable citizens are characterized by their willingness to offer fair terms of social cooperation among equals and by their recognition of the burdens of judgment. In addition, they are said to affirm only reasonable comprehensive doctrines”, in Rawls, 1999: 87.

In *Political Liberalism*, Rawls clarifies the idea of reasonable in contrast to the idea of rational – see Rawls, 1993a: 48-64.

7 “By treating decent non-democratic societies as entitled to the same rights of non-intervention and self-determination as liberal-democratic ones, and by allowing them to follow their own paths of development (with appropriate forms of assistance), liberal-democratic societies could confidently expect that public political discussion in decent nonliberal societies would lead to their liberalization.” in Bernstein, 2006: 291.

enable the democratic peace. The capacity for moral learning, as noted by Rawls, is not exclusive to liberal peoples.

In the pathway of the rationalist tradition, the philosopher understands the moral learning of individuals as a process with three distinct and consecutive steps, regulated by psychological laws which take reciprocity as a basic idea: the morality of authority, the morality of association and, finally, the morality of principles (see Rawls, 1971: 403-434). Once the emotional ties of the individual have been developed by the morality of authority, and his ties of friendship and trust by the morality of association, the morality of principles increases his sense of justice – expressed either in his acceptance of just institutions, under which he grows and from which he benefits concomitantly with those associated with him, either in his predisposition to establish them and reform them, whenever justice so requires.

The morality of principles, a psychological process that leads to loyalty to democracy, constitutes the basis for the stability of a liberal domestic society, of stability for the right reasons, but not the basis of the stability and peace of the Society of Peoples, given the existence of a political compromise with decent peoples. As evidenced by Catherine Audard (2006b), on this level the morality of principles and the mental coercion it implies give way to the morality of authority, to the external coercion and fear of authority. Especially because the sustainability of the stability of a decent society requires some kind of domination. In a society where the authority of legal norms is rooted in religious texts and traditions, as in the case of the decent hierarchical society described by Rawls, obedience to the law is insufficient to create stability - this does not follow from the rule of law but from the fear of punishment.

On the other hand, the application of the liberal notion of “stability by the right reasons” in the international context of conflict among peoples denounces the tension between liberal tolerance to the non-democratic societies, like decent peoples, and the commitment to the individual freedom of dissidents of these societies. As evidenced by Kok-Chor Tan, “it is one thing *not* to *expect* individuals to be liberals (in their private lives), it is quite another *not* to *support* whatever liberal aspirations they may have against oppressive group traditions” (Tan, 1998: 290). Rawls’s sublimation of the pluralism of the international community presupposes the conviction of a moral equivalence between the overlapping consensus among different political societies and the overlapping consensus among different reasonable comprehensive doctrines. In this way, he leaves out the specific difference between one and the other: while the later operates within a liberal democratic framework the former emphasizes political diversity.

Rawls seeks to defend himself of this suspicion by reiterating that his liberal vision of foreign policy asserts the preservation of the self-determination of peoples as a good, the fact of reasonable pluralism of the international community and that, consequently, it is not ethnocentric. The mere fact of recognizing the representatives of a decent hierarchical people, an idealized Islamic people called “Kazanistan”, as part of the international agreement at the origin of the well-ordered Society of Peoples opens the way to a political conception of peace which is more inclusive than the idea of peace that emanates from the simple proof of democratic peacefulness. Once such peoples exist and once their cooperation with democratic liberal peoples is implemented, they embody the group of satisfied peoples, which satisfy their fundamental interests in coordination with the fundamental interests of all other peoples, under the auspices of the Law of Peoples and the criterion of reciprocity embedded in it.

At the level of non-ideal theory, of explanation of the necessary means to the progressive realization of the ideal of a reasonable well-ordered society of peoples, Rawls clarifies the meaning of just peace and humanitarian assistance. He begins, in the pathway of Michael Walzer (1977) and of the principles contained in “Fifty Years after Hiroshima (1995), by developing a doctrine of just war in order to explain how the Society of Peoples must deal with states that are tendentiously expansionistic and refuse to honor the Law of Peoples and so disrespect human rights, which he calls the outlaw states. Then, he refers the duty of the Society of Peoples to assist societies which are burdened by unfavorable conditions (*burdened societies*) - which as a result of historical, cultural, social, political and economic circumstances, fail to establish reasonably just (or at least decent) institutions.

The well-ordered peoples do not wage war against each other and when they embark on a just war - in defense of themselves or their allies - are intent on just and lasting peace among peoples, especially with their enemy (see Rawls: 1999: 94). Consequently, they must conduct it in an open and public form, a way that offsets the fear of retaliation and vengeance from the imagination of the aggressor. In a just war well-ordered peoples should target only those responsible for the conflict (leaders and officials of state)⁸, respect the human rights of their enemies and, if possible, teach them the content of these rights. That is, they must set examples for their practice in

8 Only in supreme emergency case the just war is targeting the civilian members of society - see Walzer, 1977: 251-268 e Rawls, 1999: 108-110. It is an exception applies where an offensive jeopardize the well-ordered societies.

seeking peace, a just and lasting peace that guarantees an autonomous well-ordered regime to the losers. Given this hope of universal peace among peoples, the statesman - the leader of the people in turbulent and dangerous times - looks at the present enemy as a future member of the well-ordered society of peoples.

The concept of just peace, rather than the concept of positive peace, provides an argument for the human right to peace that incorporates the third generation of human rights. By recognizing the common interests of mankind in the right of peoples to peace, it promotes the dignity, welfare and the effective enforcement of other human rights (Hayden, 2002) - just peace requires, in this sense, the commitment of social and political institutions to the basic principles of justice, equality, respect, opportunity, democracy and the protection of human rights. And, while it is in favor of mediation and resolution of conflicts, it recognizes the legitimate use of force "if the offenses against human rights are egregious and the society does not respond to the imposition of sanctions" (Rawls, 1999: 94).

The aim of expanding the territory of peace, as implied by the Law of Peoples, is also visible in the duty of the well-ordered society of peoples to assist burdened societies. In this case, the prelude to the autonomous way of peoples in view of the establishment of a reasonably just regime, or at least a decent one, dismisses the terminology inherent to the just or defensive war. But it also implies that respect for human rights is imperative - rights that substantiate the border between well-ordered peoples and disorderly peoples and delimit the internal sovereignty of states - and the understanding of peace as fidelity to the Law of Peoples and not as a *modus vivendi*.

In the face of adverse conditions crippling some societies, the Law of Peoples advocates a duty of humanitarian assistance which has the design to provide just, or at least decent, institutions to these societies and their subsequent preservation, and not to increase and much less to maximize indefinitely her average level of wealth or that of any social class (see *Idem*, 105-120). Distinctly of the cosmopolitan way of distributive justice (Beitz, Pogge and Tan, among others), the Rawlsian international way associates the wealth of a people to its social and political culture and not to its natural resources; and assumes the absence of a miraculous formula to extinguish the deficit of political and social culture of a burdened society.

Briefly, the duty of assistance aims to empower the societies until then burdened to manage their affairs reasonably (or at least decently) and rationally, ensuring their political autonomy, independence and self-determination. Only thus can these societies come to integrate the set of full

members of a well-ordered Society of Peoples. Ultimately, the duty of assistance illustrates the essential aspects of what Rawls calls “a healthy social policy in the way of a utopia” (see *Idem*, 124ss), namely: religious freedom, freedom of conscience and politics, constitutional rights and equality for women. By appropriating these aspects, the political culture of a people creates a society which is socially and economically more egalitarian and politically more democratic.

The way in which the Society of Peoples moves to achieve liberty and equality among societies - which is a target both of the rules for the just conduct of war and of the duty of assistance - requires an affinity between peoples, an empathy fermented by a growing cooperation between them under the auspices of international political and social institutions. In this sense, the possibility of generalized peace implies the cultivation of the mutual interest of peoples for different lifestyles and cultures and the capacity to sacrifice for others when circumstances so require; and not the imposition of the values and practices of Western democracy. Even though it is historically proven to be the most suitable political path to peace, liberal democracy results from its own social atmosphere, whose development process involves insurmountable steps. Consequently, one cannot require of societies to accelerate their pace, whether they are at the beginning, in the middle, or at the end of this process. And this does not undermine the hope in the propagation of peace, but rather gives it meaning as an ideal to pursue.

Bibliography:

- ARON, Raymond (1962), *Paz e Guerra entre as Nações*, trad. Sérgio Bath (2002), S. Paulo, Editora Universal de Brasília.
- ARCHIBUGI, Daniele (1995), “Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace”, in *European Journal of International Relations*, 1 (4), pp. 429-456.
- AUDARD, Catherine (2006a), “Cultural Imperialism and “Democratic Peace””, in Rex Martin and David Reidy (ed.) (2006), *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 59-75.
- (2006b), “Peace or Justice? - Same remarks on Rawls’s Law of Peoples”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 237, pp. 301-326.
- BEITZ, Charles (1979), *Political Theory and International Relations*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

- BERNSTEIN, Alyssa (2006), "A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention", in Rex Martin and David Reidy (ed.) (2006), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 278-298.
- BROWN, Chris (2002a), "The Construction of a "Realistic Utopia: John Rawls and International Political Theory", London, LSE Research Online, Available at: <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000744>, 2006.
- (2002b), *Sovereignty, Rights and Justice*, Cambridge, Polity Press.
- CABRITA, Maria João (2009), "Os Direitos Humanos nos Contornos da Utopia Realista Rawlsiana", in *Diacritica* 23 (2), Série Filosofia/Cultura, Universidade do Minho, 2009, pp. 231-247. Available at: http://ceh.ilch.uminho.pt/Diacr%C3%ADtica_Fil_23-2.pdf
- DOYLE, Michael W. (1983), "Kant, Liberal, and Foreign Affairs", in Michael E. Brown *et al.* (ed.) (1996), *Debating the Democratic Peace*, Cambridge, The MIT Press, pp. 3-57.
- (1997), *Ways of War and Peace*, New York / London, W. W. Norton & Company.
- FARBER, Henry; and GOWA, Joanne (1995), "Politics and Peace", in Michael E. Brown *et al.* (ed.) (1996), *Debating the Democratic Peace*, Cambridge, The MIT Press, pp.293-262.
- HAYDEN, Patrick. (2002), *John Rawls Towards a Just World Order*, Cardiff, University of Wales Press.
- HÖFFE, Otfried (2001), *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, translated by Alexandra Newton, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KANT, Immanuel (1795), *Perpetual Peace*, translated by M. Campbell Smith, M.A. (1917), London, George Allen & Unwin Ltd.
- LAYNE, Christopher (1994), "Kant or Cant: The Myth of Democratic Peace", in Michael E. Brown *et al.* (ed.) (1996), *Debating the Democratic Peace*, Cambridge, The MIT Press, pp. 202-238.
- LYNN-JONES, Sean M. (1996), "Preface", in Michael E. Brown *et al.* (ed.) (1996), *Debating the Democratic Peace*. Cambridge, The MIT Press, pp. ix-xxxiii.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, Revised Edition, 1999.
- (1993a), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- (1993b), "The Law of Peoples", in Stephen Shute and Susan Hurley (ed.) (1993), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, pp. 41-82.
- (1995), "Fifty years after Hiroshima", in Freeman, Samuel (ed.) (1999), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press.
- RUSSETT, Bruce (1993), *Grasping the Democratic Peace*, Princeton, Princeton University Press.

- SPIRO, David (1994), "The Insignificance of Liberal Peace", in Michael E. Brown *et al.* (ed.) (1996), *Debating the Democratic Peace*, Cambridge, The MIT Press, pp. 202-238.
- TAN, Kok-Chor (1998), "Liberal Toleration in Rawls's *Law of Peoples*", in *Ethics*, 108 (2), 1998, pp. 276-295.
- VALÉRY, Paul (1931), *Regards sur le Monde Actuel*, Paris, Librairie Stock, Delamain et Batelleau. Available at: [http://dx.doi.org/doi: 10.1522/cla.vap.reg](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.vap.reg).
- WALZER, Michael (1977), *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, Fourth Edition, 2006.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE JUSTICIA GLOBAL?*

DE QUE FALAMOS QUANDO FALAMOS DE JUSTIÇA GLOBAL?

Martha Palacio Avendaño**

Nowadays the global justice debate is full of misunderstandings. Various approaches identify the what and the who of justice in different ways. If each author suggests a different vision about the problems of justice in a global constellation, we need to understand which of them will let us think about the complexity of different normative frames put in action with globalization of communications, of the capital and of people, and the overlapping frames in order to identify new situations of justice/injustice and elucidate what the set of concepts is available to think our current situation.

Keywords: globalization, governance, law of peoples, legal pluralism, human rights, democratic iterations, cosmopolitanism.

Hoje em dia, o debate acerca da justiça global está repleto de confusões. Diferentes abordagens identificam o quê e o quem da justiça de diferentes maneiras. Se cada autor propõe uma visão diferente acerca dos problemas da justiça numa constelação global, precisamos de compreender qual delas nos permite pensar acerca da complexidade de diferentes enquadramentos normativos que são implementados com a globalização das comunicações, do capital e das pessoas e acerca da sobreposição de enquadramentos, de modo a identificarmos novas situações de justiça/injustiça e elucidarmos o conjunto de conceitos que temos à disposição para pensarmos sobre a nossa situação actual.

Palavras-chave: globalização, governança, lei dos povos, pluralismo jurídico, direitos humanos, iterações democráticas, cosmopolitismo

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Ciudadanía, derechos y emancipación* (FFI2009-11933) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

** Seminario de Filosofía Política. Universitat de Barcelona.

El objetivo de este artículo es distinguir tres focos de discusión sobre justicia global apuntando de qué modo cada uno de ellos supone una forma de conceptualizar un nuevo orden global. Con la distinción de los tres enfoques realizo una ponderación de los temas más relevantes que se dan cita en cada uno de ellos y presento cuáles constituyen, a mi entender, un reto ineludible para la filosofía política en cuanto crítica del presente.

En el debate actual sobre justicia global en la filosofía política pueden distinguirse tres focos distintos de discusión. La idea de un nuevo derecho de gentes, el cosmopolitismo y un enfoque estructural sobre las transformaciones políticas de la globalización y al que de momento denominaré enfoque crítico.^[1]

Estos tres focos del debate sobre justicia global no corren en paralelo sino que se interpenetran mediante el diálogo y las críticas sobre el modo de conceptualizar lo que entienden concierne a una idea de justicia global. En este diálogo puede situarse entonces la reformulación sobre los términos que podrían ayudarnos a comprender los fenómenos de la globalización y los órdenes normativos que la acompañan.

Por justicia global entiendo la pregunta sobre un nuevo orden normativo fruto de las mutaciones estructurales en el orden internacional debido al proceso de globalización económica. Esta idea de justicia global no implica que los distintos autores que se ocupan del tema aporten una interpretación sobre la transformación estructural, pero a mi entender dicha transformación es la que está en juego^[2] y cada una de las teorías permite

1 Esta denominación es tentativa y guarda un parecido relativo a la que propone N. Fraser (Fraser, 2008:65ss; vers.ing. 2009:30ss). Sin embargo, me distancio de ella respecto a la ubicación en que sitúa la propuesta de Thomas Pogge ya que en mi lectura del problema de la justicia global Pogge pertenecería al enfoque cosmopolita y no al internacionalista. Para Fraser, por el contrario, Pogge no sucumbe al segundo dogma del igualitarismo al proponer una explicación causal de por qué tenemos deberes de justicia para quiénes están allende nuestras fronteras. Pero la fortuna de la crítica al nacionalismo explicativo realizada por Pogge no es suficiente para que quede incluido, de acuerdo con las premisas de Fraser, en el cosmopolitismo; por el contrario, forma parte del subconjunto de los internacionalistas liberales igualitarios que aportan una versión alternativa del derecho de gentes rawlsiano. En segundo lugar, mientras la distinción de Fraser resulta operativa de acuerdo a su crítica de los dos dogmas del igualitarismo (2008:68-78, esp. notas al pie nº18 y nº25; vers. ing. 2009:32-37, notas nº18 y nº25), mi distinción de los tres focos de justicia global no obedece a esta crítica, sino al objetivo del análisis en cada uno de los enfoques de que me ocupó, como se verá de aquí en adelante y a partir de la definición de justicia que propongo. A favor de mi distinción y el lugar de Pogge en ésta remito a su bibliografía.

2 Las conceptualizaciones sobre la justicia en términos filosóficos dependen en último término de qué se entiende por una sociedad justa y ello más acá de definir las relaciones entre los distintos agentes entre quiénes se establece la posibilidad de las relaciones de justicia, significa pensar un modo de ordenación y definición de las estructuras que lo hagan posible. De ahí que una

aproximaciones más o menos lúcidas sobre cuáles son, cuáles deberían ser o de que forma operan y/o deberían operar esos marcos normativos para un orden político global.

De acuerdo con la definición que propongo de justicia global me parece factible la distinción, arriba propuesta, de tres focos considerando el objetivo del análisis en cada uno de ellos, a saber, *i.* a qué objeto-sujeto de justicia se refiere, *ii.* entre quiénes afirma que se dan relaciones de justicia y cómo estas dos respuestas permiten identificar *iii.* una forma de concepción del orden global.

1. Derecho de gentes y derecho de los pueblos

De los tres focos destacados cabe señalar que el primero de ellos hunde sus raíces en el antiguo imperio romano cuyos tratos con los extranjeros y las colonias dio origen al *ius gentium*. Posteriormente el derecho de gentes tuvo en el siglo XVI bajo la figura de Francisco de Vitoria y sus reelecciones *De indís* (1539) una reformulación bajo el momento histórico de la colonización española sobre los territorios de América. Francisco de Vitoria adujo que los habitantes originarios de América tenían derecho sobre sus territorios, oponiéndose así a quienes consideraba que éstos estaban más próximos de las bestias que de los humanos. Más adelante en el Siglo XVII H. Grocio publicaría *De jure belli ac Pacis* (1625) sobre las guerras justas. En nuestros días la publicación de John Rawls de *The law of Peoples* (1993) volvió a poner sobre la mesa de la reflexión filosófica el derecho internacional respecto a qué sería una guerra justa y un orden internacional guiado por los derechos humanos. Cada una de estas publicaciones aparece en un contexto histórico social y político económico clave. Obsérvese que el *ius gentium* romano surge a partir de la ampliación del imperio y la necesidad

reflexión sobre la justicia política implique considerar el orden de sus instituciones sociales y en esa medida posibiliten una lectura de las condiciones estructurales necesarias para la realización o aproximación al concepto de justicia propuesto. En pocas palabras, lo que digo es que una formulación sobre la justicia depende de conceptualizar el modo en que ésta se relaciona con las condiciones económicas en que se desarrolla la vida de sus miembros. Las condiciones de justicia suponen una interpretación sobre las relaciones estructurales y cómo estas definen las opciones de vida de quienes se ven sujetos a la normatividad establecida al tiempo que se define quiénes pueden quedar sujetos a ésta, es decir quiénes cuentan para el ideal de justicia. En esta medida, toda definición de justicia tanto si lo hace de modo explícito o no, supone una ordenación político-económico-social en la que la justicia debería poder realizarse. De ahí que asuma que cada uno de los focos del debate contribuye a una lectura sobre las condiciones estructurales de una nueva normatividad a nivel global.

de regular las relaciones entre éste y las colonias y el trato dado a los extranjeros. Las relecciones *De indis* de de Vitoria son una respuesta al proceso de conquista y colonización de los territorios amerindios. La exposición de Grocio ancla su sentido en los años previos al establecimiento del modelo internacional westphaliano, y la publicación de Rawls surge tras la guerra del Golfo.

En segundo lugar, tras la segunda Guerra Mundial y la devastación en que sumió a la población europea fue establecida en 1948 la Declaración de los derechos humanos como parte de los compromisos en materia de relaciones internacionales. Aunque el compromiso se mantuvo formalmente, éste fue vulnerado en medio de la tensión que constituyó la Guerra Fría y que definió la casi mitad del siglo XX cuando en 1989 cayó el muro de Berlín y en 1991 la antigua URSS. Una vez terminada la Guerra Fría quedaría dispuesto el terreno para considerar un orden global guiado por el respeto y el reconocimiento de los derechos humanos en un mundo que de acuerdo con algunos ya no estaba dividido por posiciones ideológicas y podría afirmarse que se trataba del fin de la historia o al menos ésa era la tesis de F. Fukuyama (1992). Michael Walzer había publicado en el año de 1977, tras la guerra del Vietnam su teoría sobre las guerras justas *Just and Unjust Wars* que sería reeditada en 1992 y posteriormente en 1999. Una década durante la cual se sucedió la guerra del Golfo, el genocidio de Ruanda y la guerra entre serbios y albanos kosovares. Las guerras lejos de terminar proliferaron y fueron entendidas fundamentalmente como conflictos identitarios o en sus peores versiones como la del eufemismo de S.P. Huntington de “choque de civilizaciones”, evitando un llamado literal a la guerra.

La década de los noventa vio surgir una conflictividad a escala local que en muchos casos no era otra cosa que el resultado de cuestiones que habían quedado latentes durante la hegemonía del conflicto de la guerra fría, pero muchas de las cuales, por el contrario, obedecían –y donde aún persisten aún obedecen– a causas estructurales que llevan la impronta de una lucha por la diferencia en la medida en que se juegan su autonomía política. Por tanto, los conflictos culturales tienen una profunda raíz histórico-política que se anuda con causas económicas que desdican en buena medida la excesiva lectura culturalista del conflicto político (Antón/ Lara, 2009; Benhabib, 2004; Fraser, 1997).

Volviendo a la discusión actual sobre la justicia global en filosofía política cuyo origen situó en la publicación de *The Law of Peoples* de J. Rawls en 1993, a ésta le siguieron una serie de réplicas y objeciones sobre su formulación de unos principios liberales para las relaciones internacionales. Entre

las críticas más relevantes puede reseñarse su caracterización de lo que es un pueblo y una sociedad cuya estructura básica depende de las acciones de sus miembros. La diferencia entre sociedades ordenadas –jerárquicas y liberales– y las que no responden a ninguno de esos dos criterios (*burdened societies*) sería la cuestión clave del debate sobre entre quiénes se dan las relaciones internacionales y de qué tipo son éstas. La cuestión como señala Benhabib (2004:1772) radica en que Rawls desconoce la porosidad de las sociedades en términos culturales, políticos, económicos y sociales. Las entidades cerradas de Rawls privilegian una forma de asociación auto-suficiente cuyo desarrollo sólo obedece a la capacidad de sus miembros. Las consecuencias de esta consideración apuntan el problema fundamental ¿tenemos deberes de justicia para con otras sociedades, Estados y/o pueblos? La respuesta de Rawls consistió en afirmar que los deberes de justicia sólo pueden considerarse cuando se trata de sociedades o pueblos no ordenados, pues se espera que éstos puedan formar parte de la sociedad de las naciones algún día (Rawls, 1999:106,118). Mientras esto no ocurra, el deber de asistencia para con las sociedades no-ordenadas queda condicionado a que éstas cumplan con los derechos humanos en la medida en que dicho cumplimiento aparece como garantía de que reconocen unos mínimos de justicia y que por tanto están en condiciones de respetar los principios del derecho de los pueblos (Rawls, 1999). Como afirmara Benhabib, la respuesta de Rawls resulta insatisfactoria para pensar la normatividad entre entidades políticas. Otra serie de objeciones la apuntó Thomas Pogge al insistir, y no sólo sugerir, que la asistencia entre los pueblos da origen a un deber en la medida en que dicha asistencia está contenida en los tratados internacionales sobre los derechos humanos. Su idea fundamental es que dado que asumimos la prerrogativa moral de los derechos humanos y exigimos su cumplimiento, esta exigencia queda determinada en gran parte por la ayuda que los países ricos aportan a los pobres. Para Th. Pogge el problema del incumplimiento de los derechos humanos en los países pobres no se debe solamente a los fallos derivados de la corrupción de sus oligarquías, cuando éstas existen, sino que la responsabilidad de que los derechos humanos no sean observados allí obedece en principio al incumplimiento por parte de los países ricos de la ayuda que se han comprometido a aportar (Pogge, 2002).

Las objeciones a la fundamentación liberal del derecho de los pueblos de Rawls y al papel que en éste juegan los derechos humanos, han definido el segundo foco del debate sobre justicia global.

2. Cosmopolitismo y derechos humanos

En este segundo foco, centrado en un régimen normativo cosmopolita basado en los derechos humanos, se destaca la figura de Th. Pogge que define sin ambages la responsabilidad no sólo de cumplir los derechos humanos sino de tomar algunas medidas económicas que puedan permitir su realización (Pogge, 2002,2003,2005). La idea de Pogge es que hay una causalidad estructural entre el nivel de pobreza y el incumplimiento de los derechos humanos, por tanto define una serie de medidas tendientes a aliviar las deficiencias que genera la causalidad estructural (Pogge, 2002, 2005). Th. Pogge insiste en que es el nivel de pobreza alcanzado y el aumento de ésta lo que dificulta el cumplimiento del régimen de los derechos humanos además del incumplimiento del compromiso por parte de los países desarrollados en contribuir a la mejora de esta situación evitando fenómenos como la malnutrición, el analfabetismo, entre otros,^[3] de modo que insiste en mostrar la responsabilidad de los países ricos respecto a los obstáculos para que todos puedan cumplir con los derechos humanos. De acuerdo con Pogge si los países desarrollados cumplieran sus compromisos de asistencia mejoraría la situación de los derechos humanos en los países empobrecidos incluyendo las reformas institucionales que podrían dar acceso a los derechos civiles, políticos y sociales de sus respectivas poblaciones como requisito fundamental para el ejercicio de derechos complementarios. Coincidimos con Pogge en que es que una irresponsabilidad demandar el cumplimiento de una normativa fundamental cuando se niegan las opciones de que ésta pueda llevarse a cabo mediante la vulneración de la capacidad y posibilidad de hacerlo.

Por su parte Seyla Benhabib ha criticado la postura de Rawls debido a su visión homogénea, cerrada y autosuficiente de las sociedades políticas y al hecho de dejar en la cuneta los problemas relativos a la migración. Para Benhabib es de capital importancia atender a los problemas filosóficos que la migración supone en orden a la definición de los límites de la exclusión e inclusión de las sociedades denominadas liberales. De ahí que su punto de mira sea una fundamentación de los derechos humanos partiendo de su reconocimiento desde los años cincuenta como régimen normativo internacional y en la actualidad como derecho internacional público (Benhabib,

3 Mientras Pogge observa una relación directa entre economía y el cumplimiento de los derechos humanos, Benhabib piensa que podemos considerar los derechos humanos como un régimen común normativo a escala global dada la aceptación general que han tenido desde los años 50 hasta hoy, por tanto presupone las condiciones fácticas para su ejercicio.

2007). En un mundo en globalización, Benhabib opina que una fundamentación de los derechos humanos basada en la capacidad comunicativa de los sujetos puede dar lugar a demandas de justicia en sentido universal que al mismo tiempo permitan vincular a éstas los contenidos concretos de la experiencia socio-histórica de los sujetos mediante lo que denomina como “iteraciones democráticas”. La idea de Benhabib es destacar que el universalismo de los derechos humanos no amenaza la particularidad de las sociedades, sino que antes bien, estas puedan articularse en el contenido de lo que es la forma legal y moral de los derechos humanos mediante procesos conversacionales tendientes a la ampliación del sentido de las demandas morales y políticas de los sujetos que las realizan (Benhabib, 2009). Seyla Benhabib precisa el contenido de su enfoque cosmopolita desde una política democrática deliberativa. La autora reconoce en la declaración de los derechos humanos algo más que un ideal, ve en ellos la posibilidad de que entendidos como marco normativo no sólo sean considerados como una pretensión moral sino a su vez una declaración legal que haga posible la exigencia de garantizar los procesos deliberativos para el reconocimiento legal y moral de las personas como titulares de derechos humanos y que, por tanto, puedan realizar reivindicaciones de justicia tanto al interior de los estados de los que son miembros y les reconocen como tales, como en instancias distintas a los estados a que pertenecen. La idea de una fundamentación de los derechos humanos a través de las ‘iteraciones democráticas’ se deriva de la consideración del derecho a tener derechos y del derecho a la expresión y autodeterminación como condiciones sobre las que deben poder realizarse el reconocimiento del respeto de la persona humana y el de su derecho a elevar demandas de justicia. A su vez, las ‘iteraciones democráticas’ constituyen en Benhabib un recurso para transformar el sentido y contenido de los derechos humanos en procesos de discusión democráticos que vinculen la sociedad civil y las instancias de justicia que deben garantizarlos. Su idea es que las ‘iteraciones democráticas’ permitirían concretar el sentido de una pretensión universal como la de los derechos humanos mediante un proceso dialógico de negociación sobre su contenido, a través del que los afectados concurren con su contenido experiencial y negocian las opciones de interpretación hasta consolidar un sentido compartido.

By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation, and exchange through which universalist rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned throughout legal and political institutions as well as in the associations of civil

society...democratic iterations signal a space of interpretation and intervention between context-transcendent norms and the will of democratic majorities. (2009:37-38)

Asimismo, Benhabib advierte que el momento de fijación del sentido no queda clausurado para ulteriores discusiones y negociaciones consensuadas en la medida en que cada puesta en diálogo remite a una reformulación de lo que está en juego y a una recreación del sentido de su contenido que contiene y amplía el acervo de la fundamentación moral para los miembros de la comunidad política en cuestión. Para evitar la imputación de un imperialismo y un intervencionismo bajo la máscara de los derechos humanos, S. Benhabib insiste en las 'iteraciones democráticas' como forma de contestación a una forma legal que desconociera la particularidad socio-histórica de los miembros sobre quienes busca ser ejercido. Y este es justamente uno de los puntos importantes en lo que se refiere a la transformación del sentido de las normas sociales. Tras la serie de reivindicaciones hechas por los movimientos de mujeres, de afroamericanos, las reivindicaciones de liberación de las viejas colonias de América, Asia y África, las normas morales tienen que pactar el régimen de su formalidad con los contenidos experienciales de la sujeción y la opresión. Si bien aún éste particular forma parte del debate de toda pretensión normativa, también constituye hoy una reivindicación no sometida a negociación, convirtiéndose en una exigencia que debe ser articulada y pactada entre los afectados. En la actualidad no resulta posible hacer una propuesta normativa que desoiga la serie de críticas a los límites de un paradigma político construido desde la experiencia unívoca de sociedades liberales pretendidamente democráticas que se ven enfrentadas a reconocer la pluralidad moral y cultural al interior de sus fronteras, pero también la diversidad política fuera de ellas.

Con la fundamentación de los derechos humanos y las 'iteraciones democráticas' Benhabib insiste en anudar tres visiones del cosmopolitismo, a saber, moral –igual consideración de todos en cuanto seres humanos, cultural –la consideración de que las culturas se interpenetran mutuamente y no son monolitos, y legal –la apertura de un régimen internacional común que garantice las opciones de igual consideración y respeto y que se basa en la pregunta clave de si las necesidades de los extranjeros deben primar sobre nuestros compromisos particulares (Benhabib, 2008). Esta cuestión que en principio podríamos denominar como una pregunta moral se traduce en términos legales en la siguiente pregunta:

¿qué sentido tiene defender a quien bajo la jurisdicción de una entidad política soberana tiene protegido su derecho a tener derechos? [Y más específicamente] ¿cómo el cosmopolitismo legal puede reconciliarse con la diversidad de culturas y formas de vida del mundo cuyos individuos miembros encarnan esas particulares prácticas?, ¿No justifica acaso el cosmopolitismo legal una suerte de intervencionismo? (*Idem*, 98).

Estas son las preguntas que Benhabib desea contestar para aportar una argumentación que legitime el régimen de los derechos humanos a nivel ya no sólo moral sino legal en la medida en que el poder constituyente de las ‘iteraciones democráticas’ pueda transformar las situaciones injustas estableciendo un nuevo sentido político ampliamente compartido.

3. Enfoque crítico

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos ha querido explicitar la dialéctica del régimen de los derechos humanos para observar de qué forma podría ser este un punto de discusión que más adelante permitiera una construcción colectiva sobre las formas de justicia global posibles. Para él, el régimen de los derechos humanos en clave cosmopolita no puede dejar pasar inadvertida la dialéctica de su proposición. Esto es, el régimen de los derechos humanos debe guardar su potencial emancipatorio mientras pueda permitir el diálogo intercultural y no la imposición de unos determinados valores occidentales que basados en la figura del individuo liberal burgués impedirían la articulación de una visión de los derechos humanos que reivindican los pueblos no occidentales basada en la consideración de la importancia de los valores comunitarios y la tenencia colectiva de la tierra que justifica la relevancia dada a la comunidad en la consideración de la dignidad de la vida humana (Santos, 1997, 2010). De ahí que Boaventura de Sousa Santos destaque la dialéctica entre un globalismo localizado y un localismo globalizado (Santos, 1997) como dos formas en que se reproduce la globalización del capital y los contenidos culturales que transporta. Para él, el proceso de globalización desde arriba destaca ese régimen de los derechos humanos como uno de los rostros de la misma que debe ser contestado mediante las reivindicaciones de movimientos sociales y comunidades locales que exigen reformular el sentido de esos derechos. Por ello propone un proceso de diálogo sobre los derechos humanos atendiendo a lo que denomina como una hermenéutica diatópica, esto es, el desplazamiento de los lugares comunes y la emergencia de la incompletud de cada cultura

lo que daría lugar a la posibilidad de integrar visiones complementarias y alternativas. La idea de Santos es que la hermenéutica diatópica sirva como método de crítica y autocrítica mediante la cual pueda abrirse un sentido compartido sobre el cosmopolitismo moral y subsecuentemente legal.

De ahí que Santos afirme que “Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças.” (Santos, 1997:18)

Y es precisamente esa lectura sobre el foco de las luchas transfronterizas donde se aloja la cuestión de una nueva regulación global. Una nueva regulación global que no puede ser impuesta desde arriba sino que debe encontrar alternativas en los movimientos sociales globales que cuestionan su sentido y optan por una democratización de esa regulación.

Lo que Santos está poniendo sobre la mesa de debate es que los conflictos transfronterizos actuales son la clave para la comprensión de un nuevo modo de regulación global. En estos conflictos anida la clave interpretativa, a mi entender, de esa nueva forma de regulación. De ahí que podamos afirmar que el tercer foco de la justicia global constituye la interpretación de esas formas de contestación al proceso de globalización.

Para Santos los conflictos transfronterizos nos sitúan en una forma de contestación frente a las injusticias que pone en juego un pluralismo jurídico (imposición de marcos normativos *ad-hoc*).⁴ La deslocalización empresarial, la explotación de recursos naturales, las batallas por las patentes contra los pueblos indígenas, las reivindicaciones feministas contra la sujeción, han sido las más de las veces reivindicaciones alojadas dentro del marco territorial del estado que han superado las fronteras y han trascendido a la opinión pública global sin perder su carácter de reivindicaciones locales en unos casos y en otras conectando la reivindicación local con movimientos internacionales afines, en ocasiones más fuertes, que han hecho que la demanda de justicia pueda emerger en la arena pública global desplazándose así su sentido de una reivindicación local a una regional o global.

La particularidad de esta dinámica de la reivindicación de justicia constituye para Santos la cuestión de la visibilidad de las injusticias estructurales

4 El pluralismo jurídico ha de entenderse en su doble acepción, por un lado, la imposición de marcos regulativos *ad-hoc* y por otro, el enfoque teórico que enfatiza en el carácter social de la creación de las normas que determinan las condiciones de vida de los individuos. Este último sentido constituye la opción, en la perspectiva de Santos, de una globalización contrahegemónica o bien de un cosmopolitismo subalterno (Santos, 2009).

de la globalización y pone de relieve, por otra parte, los focos de emancipación que se alojan en esta nueva estructura del capital. En otros términos, la globalización puede ser vista de modo dialéctico si entendemos que lleva aparejada una forma de regulación que impone condiciones a individuos y colectivos, quiénes en sus reivindicaciones visibilizan la injusticia estructural, pero configuran el foco emancipatorio que pueda subvertir al menos algunas de sus consecuencias. De ahí que Santos abogue por un cosmopolitismo subalterno que exige nuevos marcos legales para esas formas de injusticia de modo que se pueda erigir un marco legal justo y abandonar las regulaciones *ad-hoc* que ponen en marcha los tratados comerciales. La idea fundamental para Santos es la de conectar la ley y la política mediante una contestación que pueda re-imaginar instituciones legales alternativas a un modo de regulación desde arriba (Santos/Rodríguez-Garavito, 2005).

En este enfoque sobre el cosmopolitismo se destaca la consideración de las causas estructurales que lleva aparejadas la globalización y configuran las exigencias de justicia al tiempo que se hace hincapié en la constitución de subjetividades políticas enmarcadas en la comprensión de las condiciones que generan su sujeción. La diferencia respecto al cosmopolitismo de Pogge o de Seyla Benhabib consiste en la lectura de la dialéctica en que consiste el proceso económico de la globalización. Mientras la pretensión de Pogge y Benhabib es normativa, Santos asume una lectura de las contradicciones sociales de que surgen las normas lo que le permite entender el conflicto como efecto de una normatividad impuesta al tiempo que causa de una alternativa social inclusiva.

En esta misma línea pero superando la denominación terminológica del cosmopolitismo, Nancy Fraser ha sugerido plantear una ‘política del enmarque’ que dé visibilidad a la serie de conflictos originados en el proceso de globalización y que, en su interpretación, constituyen fundamentalmente demandas de justicia sobre la conformación y definición del marco político y de las escalas de justicia (Fraser 2008:125,2009:64) que determina las formas de injusticia de los individuos y colectivos.

La impugnación sobre el marco apunta a la exigencia de un espacio en el cual las demandas de justicia puedan ser oídas y resueltas, que permita que los concernidos estén representados tanto en el sentido más básico de tener voz como en el de contar con alguien que pueda defender sus intereses. Por tanto, la impugnación del mismo lleva implícita su reformulación.

Podemos decir que, en cierto modo, la demanda por nuevos marcos legales de los que Santos habla coincide con la lectura de nuevas formas de injusticia ligadas al marco político y los niveles de representatividad para

poder hacer demandas de justicia. Sin embargo, la ‘política del enmarque’ de Fraser, a diferencia de la hermenéutica diatópica de Santos, está dirigida a definir los principios normativos de un proceso deliberativo sustentado en el ‘principio de todos los sujetos’ o sujetos (*all-subjected principle*), que garantice la legitimidad y validez de las demandas así como los acuerdos alcanzados para un re-enmarque político (Fraser, 2008, 2009). Por otra parte, el principio de todos los sujetos de Fraser surge de su lectura sobre las limitaciones del principio de todos los afectados para hallar un criterio que permita elegir y dilucidar, atendiendo a la causalidad estructural, el quién de la justicia en tiempos de solapamiento de escalas de justicia y de marcos normativos.^[5]

Conclusión

En este punto es importante subrayar que el debate sobre la justicia global tiene su condición de posibilidad en el fenómeno de la globalización económica y que un enfoque normativo sobre la misma da lugar a visiones contrapuestas sobre cómo deben entenderse las exigencias de justicia entre los diferentes actores internacionales. Para Rawls, los actores internacionales sólo podían ser los Estados y lo que él denominaba pueblos. En el caso de Pogge la justicia global supone que somos responsables de las condiciones de vida de los otros allende nuestras fronteras sin que ello implique desconocer la autodeterminación y responsabilidad de los Estados de la periferia. Los actores internacionales que tiene en mente son además de los Estados, las instituciones internacionales que definen una regulación que trasciende las fronteras. Para Benhabib, la justicia global ha de entenderse desde el ideal político moral del cosmopolitismo que permita una refundación de los derechos humanos basado en las iteraciones democráticas de modo que puedan balancearse las pretensiones universales de toda norma y la concreción de las consideraciones experienciales particulares (pueblos, Estados e individuos). La lectura de Benhabib sobre el cosmopolitismo busca rescatar la centralidad moral del individuo respecto a los Estados, en este sentido su formulación reconoce la transformación social actual, pero deja a un lado las condiciones que también determinan la soberanía del Estado

5 Para quienes estén interesados, las diferencias entre el principio de todos los sujetos y el principio de todos los afectados pueden verse en Fraser, 2008:120-136; v. ing. 2009:60-67). Me ocupo de esta cuestión más ampliamente en “Nancy Fraser y Seyla Benhabib. Un diálogo sobre el cosmopolitismo.” (comunicación leída en XVII Semana de Ética y Filosofía Política, Donosti, junio 2 de 2011, actas en prensa).

respecto a la protección de los derechos de los individuos. En el caso de Santos, el cosmopolitismo constituye la posibilidad de una nueva forma de regulación normativa construida desde la contestación de los subalternos. Su enfoque apunta a la comprensión de una realidad estructural que exige la transformación de los modos de regulación económicas y asume el pluralismo jurídico como una herramienta posible para que los subalternos puedan articular su voz. El pluralismo jurídico aparece también como la posibilidad de que los viejos conflictos no escuchados pero aún vigentes puedan ser aireados y esperamos resueltos. En su caso, los actores internacionales quedan definidos de acuerdo con quiénes establecen las normas de interacción social y en segundo lugar quiénes las cumplen.

En el caso de Fraser, las relaciones de la justicia global se establecen entre Estados, pueblos, individuos y movimientos sociales en la medida en que se encuentren sujetos a uno o más marcos regulativos de los que dependen sus opciones de vida. Como en Santos, el elemento clave del enfoque crítico es presentar las contradicciones sociales de una estructura político-económica generada por la globalización del capital, de ahí que su reflexión enfatice los procesos de contestación de los movimientos sociales en los que se advierte la sujeción a la vez que la posibilidad de su transformación. No obstante, Fraser asume que dichos procesos constituyen momentos de representación política, por lo tanto, en su argumentación, el hecho de contestar el marco político pivota sobre el reconocimiento y la legitimidad de la voz de los sujetos.

Finalmente, la discusión sobre la justicia global deja entrever que una nueva regulación es perentoria. La discusión arriba citada tiene aún en consideración la idea de un Estado que no ha perdido su rol, sino que este se ve complementado con instancias supranacionales que permitirían que los miembros de los estados cuando no hallan respuestas a sus demandas de justicia pudieran apelar a otras instituciones políticas legítimas.

Por otra parte, a diferencia de la idea del pluralismo jurídico que tematiza explícitamente la cuestión de las regulaciones económicas impuestas sobre los individuos y de la política del enmarque de Nancy Fraser, sólo Pogge alcanza a advertir de las amenazas impuestas sobre los individuos por poderes ajenos a su soberanía. La cuestión de la justicia global puede ser abordada desde el cosmopolitismo, pero como afirma N. Fraser (2008:125-

126, 2009:64) el cosmopolitismo falla en la determinación del quién de la justicia en sus distintas escalas. De ahí que cuando se aborda la justicia global sea preciso mantenerse atento a la doble hélice que genera, los procesos de sujeción y los procesos de contestación que pueden resultar. A mi entender ahí reside la clave de la comprensión de nuestro presente en el que las nuevas formas de regulación apuntan a una nueva forma de gobernabilidad^[6] que bajo el nombre de gobernanza secuestra la sustancia democrática de las instituciones políticas democráticas^[7].

En este sentido la justicia global como tema de la filosofía política y de las ciencias sociales en general debería determinar uno de los retos más importantes. ¿Cómo se va a distribuir el poder, quiénes serán los súbditos y quiénes los soberanos? ¿Podremos con la gobernanza mantener cuotas de democracia o ésta consiste en una sustracción explícita del poder soberano del pueblo? A mi entender esta es la gran dificultad que tenemos que afrontar.

En conclusión, si lo que se espera es comprender cómo se distribuirá el poder, si será democrático o no, haríamos bien en valorar las contradicciones del proceso de globalización y a partir de éstas pensar quiénes son los sujetos de la justicia y quiénes están sujetos.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla (2004), "Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations", *Fordham Law Review*, vol. 72, pp.1761-1787.
- ____ (2005), "Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms", in *The Tanner Lectures on Human Values University of California at Berkeley*, www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/benhbib_2005.pdf; última consulta 10 de agosto de 2011.
- ____ (2007), "Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 81, 2, pp. 7-32.
- ____ (2008), "The legitimacy of Human Rights", *Dadadalus*, pp. 94-104.
- ____ (2009), "Cosmopolitanism and Democracy: Affinities and Tensions", *Hedgehog Review. Critical Reflexions of Contemporary Culture* 11, 3, pp. 30-41.

6 Empleo el término de gobernabilidad en el mismo sentido que la comisión trilateral; es decir, como una forma de reducir las opciones y posibilidades del ejercicio político de la ciudadanía democrática. (Crozier/Huntington, S.P/Watanuki, 1975; Estefanía, 1979)

7 Véase Lara /Palacio (en prensa)

- CROZIER, Michel/Huntington, Samuel P./ Watanuki, Joji (1975) *The Crisis of Democracy. Report on the Governability on Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press.
- ESTEFANÍA, Joaquín (1979), *La Trilateral internacional del capitalismo (El poder de la trilateral en España)*, Madrid, Akal.
- FRASER, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta, Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, trad. Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Bogotá, Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes.
- ____ (2008), *Escalas de Justicia*, trad. Antonio Martínez-Rui, Barcelona, Herder.
- ____ (2009), *Scales of Justice, Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University, Press.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- LARA AMAT Y LEÓN, Joan/ Antón Mellón, Joan (2009), "Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan", in Ramón Maiz (org.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 507-536 [2ª rev. y ampl.]
- PALACIO AVENDAÑO, Martha/Lara Amat y León, Joan (2011, en prensa), "Pragmatismo, gobernanza y democracia: una valoración de la propuesta de Nancy Fraser" in Seoane, J (ed.) *Al hilo del pragmatismo*, Madrid, Trotta.
- POGGE, Thomas (2002), "Human Rights and Human Responsibilities", in De Greiff, Pablo/Cronin, Ciaran (2002), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp.152-195.
- ____ (2003), *What is global Justice?*, in www.etikk.no/globaljustice/, última consulta agosto 8 de 2011.
- (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. Ernest Weiker García, Barcelona, Paidós.
- ____ (2010), *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity Press.
- RAWLS, John (1999), *The law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997), "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", *Revista crítica de ciências sociais* 48, pp. 10-32.
- ____ (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá, Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes.[2ª rev.y ampl.]
- SANTOS, Boaventura de Sousa/Rodríguez-Garavito, César (2005), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press.

BETTERNESS, SPECTRUM CASES AND THE CHALLENGE TO TRANSITIVITY IN AXIOLOGY*

“SER MELHOR DO QUE”, CASOS DE ESPECTRO E O DESAFIO DA TRANSITIVIDADE EM AXIOLOGIA

Oscar Horta**

Larry Temkin and Stuart Rachels have argued that the “_ is better than _” relation need not be transitive. In support of this claim, they have presented several spectrum cases towards which our actual preferences appear not to be transitive. In this paper I examine one of them, and explain that there are several solutions we may give to the problem of what is the best global option within the spectrum. I point out that these solutions do not depend on whether we reject or accept the transitivity of the “_ is better than _” relation. This reduces the strength of the challenge that spectrum cases pose to transitivity in axiology.

Keywords: Critical levels, lexical priority, outcomes, value, spectrum cases, transitivity.

Larry Temkin e Stuart Rachels argumentaram que a relação “_ é melhor do que_” não tem que ser transitiva. Em defesa desta tese, apresentaram diversos casos de espectro em relação aos quais as nossas preferências parecem não ser transitivas. Neste artigo, examino um desses casos e explico que podemos dar várias soluções ao problema de saber qual é a melhor opção global no âmbito do espectro. Chamo a atenção para que estas soluções não dependem de rejeitarmos ou aceitarmos a transitividade da relação “_ é melhor do que _”. Isto reduz a força do desafio que os casos de espectro colocam à transitividade em axiologia.

Palavras-chave: níveis críticos, prioridade lexical, cenários resultantes, valor, casos de espectro, transitividade.

* This work has been done with the support of the Spanish Ministry of Science and Innovation (research project FFI2008-06414-C03-01/FISO).

** University of Santiago de Compostela.

1. Intransitive preferences

At first sight, most of us would assume that the “_ is better than _” relation is transitive.^[1] However, theorists such as Larry Temkin (1987; 1996; 1997; forthcoming) and Stuart Rachels (1998; 2001) have argued that this need not be so.^[2] They have presented challenging examples that seriously question the idea that we need to accept transitivity in axiology.^[3] Their argument rests on the fact that we sometimes have intransitive sets of preferences (or at least many of us do). This may not happen often in everyday life.^[4] But it does happen when we are confronted with cases in which two different values (or dimensions of one value) conflict. Most of us have intuitions (actually, *clear* intuitions) regarding these cases that are visibly intransitive.

From this, Rachels and Temkin have concluded that we should give up the idea that outcomes can be ordered according to transitive sets with regards to how good they are. This is something that strikes most of us as clearly counterintuitive. Some of us may think that the transitivity of “_ is better than _” is part of the definition of “better”. Others may think that this is not so, but claim that whatever intuitions we may have regarding which outcomes are better, they cannot outweigh the strong intuition that the mentioned relations need to be transitive.

Some may think this is not a very relevant issue, and that this is just a theoretical problem. However, this is far from being so. First, it is something that can be particularly relevant when it comes to designing general policies. Second, it poses a formidable problem for value theory as such.

1 For the sake of simplicity, in this paper I will focus on what is better, rather than on preferences. At some points, I may say that we prefer one outcome to another one, but I will usually say that we have certain intuitions concerning which outcomes are better. This may imply the assumption of a realist position regarding personal value. However, the claims made in this paper may also be accepted by those who disagree with this view.

2 On this see also, among others, Norcross (1999); Aldred (2002); Chan (2003); Qizilbash (2005); Dorsey (2009).

3 These problems, which affect the very core of practical reason, are addressed in much detail in Temkin (forthcoming).

4 There are, though, some cases in which we do have intransitive sets of preferences. Moreover, in some cases we would say it is not particularly odd to have such sets of preferences. We may, for instance, prefer to buy a new cheap computer rather than going on working with our old one. But we may also prefer to buy a not so cheap but better computer rather than the cheap one. And then, we may think that the more expensive computer is not worth its money, insofar as our old one still works. It would definitely be better for someone with this set of preferences to get rid of at least one of them. Yet we would not say that she would be crazy or obtuse for having them.

Third, it may prescribe making decisions that would drive us to be “money-pumped”, which seems irrational.^[5]

2. A spectrum case: from torture to mosquito bites

Some standard examples against the transitivity of the “_ is better than _” relation are spectrums of outcomes in which there are progressive variations. One version of these spectrum cases can be presented as follows. Consider a situation in which we had to undergo excruciating pain for some time (say, terrible torture for one year). Most of us would think this would be less bad than experiencing some only slightly milder pain for a much longer period (say, slightly milder torture for five years). And, again, we think this would be less bad than having to undergo a slightly milder torture for twenty five years. And so on. We could thus draw a spectrum in which in each step the intensity of the pain that is experienced is reduced just a little, but its duration is increased very significantly.

In this way, we may go on and on until we get to the last outcome of the spectrum. In it (provided that we can live enough), the pain in question is a very mild one (say, something equivalent to a mosquito bite each month), but it lasts for an extremely long period of time. Most of us would consider that having to undergo such pain would be much better than having to suffer some terrible torture for one year. But this seems odd. If our preferences are transitive, the last outcome should be worse than the first one. More than that, it should be *much* worse, because it would inherit the worseness of all the outcomes in the spectrum with respect to the ones previous to them. Hence transitivity fails to apply insofar as our actual preferences are concerned. According to Temkin and Rachels, this should drive us to conclude that it also fails to apply insofar as what is *better* is concerned.

We can represent this as follows. Let $X \succ_n Y$ stand for “X is preferred to Y, and the strength of that preference is a real number whose value is n”. Let A_1 stand for the first outcome, A_2 for the second one, and so on, and A_n , stand for the last outcome. We prefer A_1 to A_2 , A_2 to A_3 , ... and A_{n-2} to A_{n-1} and A_{n-1} to A_n , but we prefer A_n to A_1 . This implies we have a circular set of preferences. We may assume we can represent it as follows:

5 This would happen since, if one option is preferable to another one, we would be willing to pay some amount of money, however small, for moving from each option to a more desirable one. We could, then, go on and on paying money to come back again to the initial position. And this cycle would never stop.

$$A_1 >_1 A_2; A_2 >_1 A_3; \dots; A_{n-2} >_1 A_{n-1}; A_{n-1} >_1 A_n; A_n >_{10} A_1 >_1 A_2; \dots$$

Hence, for any x , A_x appears to be better than A_{x+1} , and A_{x-1} appears to be better than A_x . Moreover, we can also confidently state that for any x (such that x is at least higher than 4 and lower than $n-3$), A_x appears to be better than A_{x+2} , than A_{x+3} , or than A_{x+4} , and worse than A_{x-2} , A_{x-3} , or A_{x-4} .

However, this contradicts the intuitions we have when we have to choose between options that are far from each other in the spectrum. We have seen that $A_n >_{10} A_1$. Moreover, A_n also appears to be much better than, A_2 , A_3 , or A_4 . As a matter of fact, it seems that the strength of our preference for A_n over A_2 , A_3 , or A_4 is higher than the strength of our preference for A_n over A_1 . Also, if we do not consider A_n , but, A_{n-1} , A_{n-2} or A_{n-3} , we reach a similar conclusion. Intuitively, we still find any of those alternatives much better than A_1 , A_2 , A_3 , or A_4 .

So, inasmuch as this represents the intuitions we actually have regarding what outcome is better, our intuitions regarding what option is better when we consider pairs of alternatives in the spectrum are not transitive. The question here is whether they are also, for this reason, inconsistent. This will be so if the “_ is better than _” relation needs to be transitive. In that case, if we want to have rational preferences we will be forced to abandon some of the preferences we actually have for some alternatives instead of others. If, instead, Rachels’ and Temkin’s argument is right, it is perfectly consistent to have such preferences. We just need to give up the idea that they need to be transitive.

3. Are spectrum cases only problematic for those who defend transitivity?

we might think that the claim that the “_ is better than _” relation is intransitive, although unpalatable, at least gives us a solution to the challenge that spectrum cases pose. However, this is not quite so. Accepting such a claim does not solve the challenges spectrum cases pose. For sure, it may provide us with more intuitive solutions at some points. Suppose we had to choose between A_1 and A_n . A staunch defender of the transitivity of the “_ is better than _” relation would have to say that, because one would consider A_1 to be better than A_2 , A_2 to be better than A_3 ,... and A_{n-1} to be better than A_n , one should also consider that A_1 is better than A_n . Instead, a defender of the intransitivity would be free to choose A_n over A_1 . This may be a reason

in favour of intransitivity. But it is something that would still leave other important problems unresolved. In this paper I will focus in one of them: the fact that the rejection of transitivity does not provide us with any solution regarding what is the best alternative available within the spectrum. Suppose we had to choose which one of all the pains in the spectrum we had to undergo. Which one would we choose? Accepting that the “_ is better than _” relation is not intransitive gives us little guidance to solve this problem.

In fact, there are other factors involved here that are relevant for this problem. In the next sections I will examine some of them. In section 4, I will describe what are the different ways in which we may combine our intuitions towards particular outcomes and general principles. Next, in section 5 I will consider what are the solutions that can be given to the problem of what is the best alternative in this spectrum according to those ways of combining our intuitions. Section 6 will summarize them. Finally, in section 7 I will mention what consequences follow from this for the argument for intransitivity based on spectrum cases.

4. A problem of methods: valuing outcomes and principles

There are at least two kinds of intuitions we have to consider when we are facing different outcomes towards which we have conflicting preferences. We may have intuitions concerning particular outcomes and concerning general principles or values that appear to be relevant for them.

(i) *Preferences regarding outcomes.* We often have the intuition that a certain outcome is better than another one. This happens when we examine each of the possible pairs of options available in the spectrum. We consider that A_1 is better than A_2 and A_3 , we consider that A_2 is better than A_3 and A_4 , and so on; and we also consider that A_n is better than A_1 and A_2 , that A_{n-1} is better than A_n and A_1 , etc.

(ii) *Preferences for values or principles.* Just as we have intuitions that drive us to think some particular alternatives are better than others (for instance, the intuition that A_1 is better than A_2 , or that A_n is better than A_1), we also have intuitions that drive us to think that some of the principles against which we may evaluate outcomes are right. For instance, we all appear to accept the principle that says that, other things being equally, less intense pain is better than more intense pain. In fact, most of us find that

principle obvious. The same happens in the case of the principle that points out that pain for a shorter time is better than pain for a longer time.

These two principles apply in this spectrum case. So we need to have a way in which we can combine them. There are at least three different methods to do this. They are the ways in which principles or values (or dimensions of them) can be combined in general:

(ii.a) *Lexical priority*. We may reject continuity between these values or principles, and maintain that one of them is lexically prior to the other one, that is, that it always trumps over the other one. So, suppose we consider two values such as equality and utility. According to this perspective, if equality were the main, lexically prior, value, no matter how much a situation could improve with regards to utility, that change would always make things worse if it meant a reduction of equality. However, given two situations equally good with respect to equality, a situation would be better if it were better with respect to utility. Something similar would happen if instead of one value we considered two dimensions of a single value.^[6]

(ii.b) *Combination at the same level*. Another way to combine principles is to put them, so to say, on the same level, so none of them is rendered lexically prior to the other one. So suppose we are assuming this view and considering two dimensions of the same value, such as quantity or quality of utility. We thus assume that it is better if there is pain for a shorter, rather than a longer time, and that it is better if there is a milder, rather than a more severe pain. According to this, we would have to accept that no matter how long a pain is, there has to be a certain degree of intensity such that it makes another pain worse even if it is a very short one (provided that it is long enough to be fully appreciated and that the one who experiences it can notice the difference between such a pain and one that is shorter or longer). Equally, it means that no matter how intense a pain is, there has to be a certain duration for a pain such that it makes that pain worse even if it is very mild (provided that it is intense enough to be fully appreciated and that the one who experiences it can notice the difference between such a pain and one a bit more or less intense).

(ii.c) *Critical levels*. There is a third way which would combine the two previous approaches. This view would consist in setting some “critical points” which would put a limit to how each principle can outweigh the other one. (See on this Blackorby / Bossert / Donaldson, 1997; see also

6 For a view favourable for this, see Dorsey (2009), who has been criticized by Broome (2010). See Chang (1997) for a wider discussion of the topics involved by this problem. See also Griffin (1986).

Broome, 2004.) According to this, the two principles in question would be on the same level, with none of them having priority over the other one, insofar as one condition applies: the outcome must qualify above a certain level with respect to both values. So suppose we can measure how outcomes qualify with respect to these two values according to a certain scale. Suppose also that an outcome qualifies very poorly with respect to one of the values. If this were so, any increase, however big, with respect to the other value would be forbidden if it meant a decrease, however small, with respect to this one.

There is an alternative way of considering critical levels. This one would focus not on the minimum level, but on the maximum one. So suppose the outcome got a very high score for one of the values. According to this approach, increases for the other value would have lexical priority over increases over this one.

Finally, according to yet another position, we could say that no value would have lexical priority over the other one provided that the difference between the scores for those values an outcome gets is not significant. If the difference in scores were higher than that, the value according to which the outcome ranked lower would have lexical priority.

Now, there are basically three ways in which our intuitions towards general principles and particular comparisons of different alternatives can be assessed. These are the following ones:

(i) *The particularist response.* We may give no weight to intuitions regarding general values or principles. This is the position that particularists will maintain (as a matter of fact, they may even lack any of those intuitions).

(ii) *The total primacy of intuitions concerning principles.* We may consider that we should only follow our intuitions regarding principles, which would be completely unassailable by any intuition regarding outcomes.

(iii) *Balancing our intuitions toward outcomes and principles.* We may think that our intuitions regarding outcomes and principles must all be taken into account, and that we need to combine them in some way. This would be, for instance, the position that those who follow the method of reflective equilibrium would assume. Among those who accept it, some may pay special attention to intuitions towards outcomes, others may not have a particular inclination for either outcomes or general principles, and others may consider that our intuitions towards principles are close to having absolute priority, though they may be questioned if we have very strong intuitions concerning particular cases.

5. Possible global solutions to spectrum cases

The way in which the problem at stake here can be approached will vary significantly depending of which one of the methodological perspectives presented above we assume. In this section I will examine what solutions may be given to this problem according to each of these perspectives.

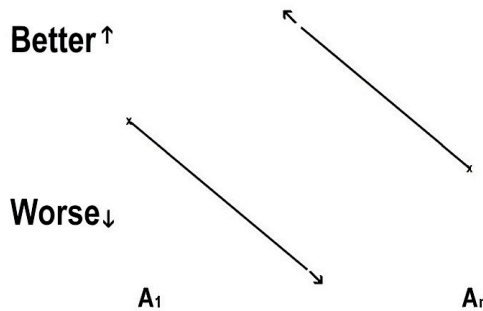
(i) *Considering Only Particular Preferences towards Outcomes.* At first sight, an obvious candidate to be the most preferable option is A_1 . The sum of the local intuitions we have when we compare consecutive pairs of alternatives in the spectrum would drive us to conclude this. However, if we reject all the constraints any principle may impose, we do not need to accept this. We no longer need to add our local intuitions. We just need to take into account the intuitions we may have towards different pairs of outcomes. According to this approach, in each evaluation of a certain pair of outcomes we are not constrained by what principles may tell us about which one is preferable. Given this, we may reject A_1 if we have the intuition that another option is better than it. There are several possible solutions alternative to this one that those who are just concerned with intuitions towards outcomes can assume.

Suppose we have an intransitive set of intuitions regarding the betterness of different outcomes: $A > B > C > A$. It may happen that when we look closely at the problem, we discover that the degree to which we think one alternative is better than another one may vary when we consider different pairs of alternatives. So we may think A is slightly better than B and B slightly better than C , but C strongly better than A . This set could then be represented as follows: $A >_1 B >_1 C >_{10} A$. In light of this, we could decide to choose C as the strongest option. And we may try to do the same in the spectrum case we are considering here. Accordingly, we might think that the strongest preference would be the one we have for A_n over A_1 , and conclude, due to it, that A_n is the best option.

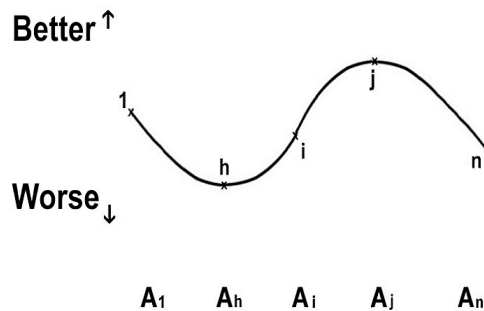
This solution, however, would be problematic. A_{n-1} seems to be better than A_n , and in fact it also seems to be intuitively much better than A_1 . But then, where should we stop? A_{n-2} seems to be even better. In light of this problem, we may simply assume that we just need to take into account our direct intuitions regarding each of the available options over the next one in the spectrum. But this leaves us with no candidate for global betterness.

There is a way, however, in which we may try to look for a solution for this problem. In spectrum cases such as the ones we have seen here, A_n

seems to be better than A_1 . But there is more to say. The series starts with options that our intuitions tell us to be increasingly worse than A_1 : $A_1 > A_2$; $A_2 > A_3$; $A_3 > A_4$..., and it ends with options that are decreasingly better than A_n : $A_n > A_{n-3}$; $A_{n-2} > A_{n-1}$; $A_{n-1} > A_n$. We can represent these two sets of intuitions as follows.



The two trends in the diagram are represented by lines that never meet. However, if we are going to be able to decide which option is better and which one is worse, we cannot accept this. The reason is, obviously, that it assigns two values to the different alternatives we find in the spectrum. The problem may be solved, though, if we postulate some point i (even if it is a blurry one) at which these two opposing trends may meet. But that could only be possible if something like what the next diagram shows were the case:



For this to be possible, the two trends I mentioned above should change at some point. There should be two points of inflexion as regards our preference for the alternatives in the spectrum. First, there should be one point h

between 1 and i such that A_1 would have a preference over A_h of f , such that f would be the maximum preference of A_1 over any other alternative:

$$A_1 >_{f-2} A_{h-2}; A_1 >_{f-1} A_{h-1}; A_1 >_f A_h; A_1 >_{f-1} A_{h+1}; A_1 >_{f-2} A_{h+2}$$

Second, there should be another point j between i and n such that A_j would have a preference over A_1 of g , such that g would be the maximum preference over A_1 or any other alternative:

$$A_{j-2} >_{g-2} A_1; A_{j-1} >_{g-1} A_1; A_j >_g A_1; A_{j+1} >_{g-1} A_1; A_{j+2} >_{g-2} A_1$$

According to this, the globally preferred option of all the spectrum would be A_j .

Does this make sense? If we think our decisions in cases such as these must be carried out according to what general principles prescribe, this conclusion may seem absurd to us. But if we are just considering the pondered weight of our intuitions towards outcomes, this solution is possible. Moreover, it seems intuitively acceptable. According to it, the best option would be to suffer some pain more significant than a mosquito bite, though very far from the terrible torture we find in A_1 (it may be something like a somehow painful slap in the face every day). But it would last for an amount of time considerably shorter than the mosquito bites in A_n . Many would still find this worse than suffering a mosquito bite for an extremely long time, but still, it seems a fair alternative.

Of course, it is apparent that there is something really odd with the claim that A_j is the best option, because there are other options available that appear to be locally better than A_j , such as A_{j-1} , A_{j-2} , A_{j-3} . A response to this that would be available to us if we believe that the “_ is better than _” relation is not transitive, is that this is not really a problem, since no inferences are allowed from betterness in one case to betterness in another one. If we think our preferences must be transitive, this is a problem we need to solve by rejecting the claim that such alternatives are better than A_j , even if that is a counterintuitive solution.

Some of those who defend that the “_ is better than _” relation is not transitive may still disagree with the idea that A_j as the best option. Because they can reject any inference from what is better in one case to what can be better in another one, they may accept *any* solution throughout all the spectrum. The case for intransitivity is based in the idea that there is no reason to sacrifice any of our immediate intuitions regarding what outcomes are

better than others. Some of those who defend this idea may simply say that global betterness is not transitive with local betterness. But others may reject altogether the idea of global betterness. Finally, there may be others who accept that notion but, when faced with a set of options in which our preferences are intransitive, fail to see any reason to consider any of them the best option. For them, any alternative within the spectrum can be chosen.

In fact, those who hold this view face the same problem when it comes to any set of intransitive preferences. In order to avoid the risk of being money-pumped, they would have to arbitrarily stop at some point. In the same vein, when asked to choose some alternative among all the ones available in the spectrum, they may choose any of them *arbitrarily*.

(ii) *Primacy of principles*. If we think our decision must be guided by the two principles that apply here (that is, the minimization of the duration and the intensity of the pain) we will reject a ponderation of our preferences such as the one made above, which is based merely on our intuitions towards particular outcomes. Our decision will be made, rather, in accordance to how we think that the two different dimension of (dis)value that are at stake here (quantity and quality of pain) are to be combined.

If we think they need to be considered on equal grounds, without any of them trumping over the other one at any time, the only possible solution available to us is A_1 (see for instance Norcross, 1998).

If we assume that the combination of the two criteria in question here (quality and quantity of pain) must be carried out in accordance to the critical levels approach, our conclusion will be different. We may then think that there is a value p that x may have, such that for any value of x which is lower than p , quantity and quality of pain can be traded, but for any value of x which is equal to or higher than p , quantity of pain is a trump. And, equally, we may think that there is another value q that x may have such that for any value of x higher than q , quantity and quality of pain can be traded, but for any value of x equal to or lower than q , quality of pain is a trump – this can be defended either because the absolute (dis)value of the quality and quantity of the pain which corresponds to A_p and A_q or because of the difference in pain between, say, A_1 and A_p and A_q and A_n . So the best options would be those higher than A_p and lower than A_q . And it appears to be the case that $A_p > A_{p+1} > A_{p+2} > \dots > A_{q-2} > A_{q-1} > A_q$. Given this, A_p would be the best option.

This entails that the better outcome is not the one in which we experience some very mild pain for a long time, but one in which we undergo some more significant pain (though not really like terrible torture) for a

considerably shorter time. For some, this may be counterintuitive, whereas for others it may be an appealing solution.^[7] At any rate, this would not be relevant here – note that according to this view it would be our intuitions towards principles, not outcomes, that would count.

Finally, we may think that a certain principle has lexical priority. If the principle is quality, then the best solution will be A_n . If the principle is quantity, then A_1 will be the best solution.

All these solutions are ones that those who defend transitivity can accept (including the critical levels one). But they are also compatible with views that leave room to intransitivity. This may seem strange at first sight, because these approaches can provide us with solutions that can salvage transitivity from some objections that defenders of intransitivity pose against it. But this does not make these approaches incompatible with the idea that betterness is intransitive.

(iii) *Considering Outcomes and Principles.* As we have seen, there are others who believe that the best way to know what is better for us consists in giving weight both to our intuitions regarding outcomes and our intuitions regarding principles. Those who assume this may accept almost any of the solutions that could be proposed according to the previous two approaches. The actual one they will maintain will depend on the intuitions to which they give more weight. The only possible solution they would have to reject is the one consisting in arbitrarily choosing any alternative in the spectrum. The reason is simple: if any solution is valid according to a consideration of our intuitions towards outcomes, and we take into account both our intuitions towards outcomes and towards principles, then a consideration of what any intuitively acceptable principle prescribes will make a difference and point at some particular outcome as the one to choose.

Also, those who combine our direct preferences regarding outcomes with the critical level view of principles could propose yet another solution. They would defend that the best options would be those higher than A_p and lower than A_q . But then, if they are not willing to rank their local preferences for the sake of getting a global preference, they may claim that we cannot really make our minds regarding which of those options would be the best one. So they would accept any option between A_p and A_q .

⁷ This has a counterintuitive consequence: it entails that A_n is probably as bad as A_1 (since both are far beyond the critical levels). To avoid this, we could introduce a critical level with respect to quality, but not to with respect to quantity. The solution would be the same: the best solution would be A_p . However, it would be a somehow arbitrary move.

6. Summary: possible solutions

So, to conclude, this is the set of solutions that can be given to the problem of what is the best outcome among all the possible ones in spectrum cases such as the one we are assessing here:

Primacy of our intuitions towards outcomes	Rejecting the idea of global betterness in intransitive sets of preferences	None
	Rejecting any search for global betterness	Any option
	Considering our strongest immediate preference	A_n
	Considering our strongest pondered preference	A_j
Primacy of our intuitions towards principles	Considering principles with no critical levels	A_1
	Considering principles with critical levels	A_p
	Considering a lexically prior principle concerning quality of pain	A_n
	Considering a lexically prior principle concerning quantity of pain	A_1
Considering our intuitions towards both outcomes and principles	Considering our strongest immediate preference	A_n
	Considering our strongest pondered preference	A_j
	Considering principles with no critical levels	A_1
	Considering principles with critical levels	A_p
	Considering a lexically prior principle concerning quality of pain	A_n
	Considering a lexically prior principle concerning quantity of pain	A_1
	Considering principles with critical levels but rejecting any search for global betterness beyond that	Any option between A_p and A_q

7. Conclusions

Spectrum cases such as the one we have seen here challenge the idea that the “_ is better than _” relation is transitive. But they also raise puzzles that are equally challenging for defenders of the idea that such relation is intransitive, such as the question of what is the best option available within the spectrum. The different responses we may give to this problem do not depend on whether we accept or reject transitivity. Rather, they depend on several other factors.

Those who assume that betterness needs to be transitive need not agree regarding what is the best option in the spectrum case. It may be assumed at first sight that the latter need to accept that A_1 is the best solution. But in order to accept this, there are other assumptions they need to hold. They need to assume that the minimization of the duration of pain and the minimization of the intensity of pain are two principles that must be taken into account without any of them having lexical priority over the other one (or that quantity of pain has lexically priority). Moreover: they need to assume we have to stick to those principles even if we have intuitions towards particular outcomes that are at odds with that. But some of those who defend the transitivity of the “_ is better than _” relation may disagree with that. They may have a different view regarding what are the principles we may consider and what is the way in which we should consider them. Accordingly, they may defend other solutions to the problem of what is the best option in the spectrum.

Something similar happens in the case of those who reject that the “_ is better than _” relation is transitive. We may think that those who defend this would be more likely to assume a particularist view. But this is not necessarily so. They may not accept particularism. In fact, they may accept general principles and claim that we get to intransitive sets of outcomes with respect to betterness when those outcomes can be evaluated according to different principles. Moreover, as we have seen, those who accept the particularist view have different views regarding the problem at stake here.

All this seems to undermine, if only to some extent, the strength of the challenge that spectrum cases pose to the idea that transitivity must apply in axiology.

Works Cited

- ALDRED, Jonathan (2007), "Intransitivity and Vague Preferences", *Journal of Ethics* 11, pp. 377-403.
- BLACKORBY, Charles / BOSSERT, Walter / DONALDSON, David (1997), "Critical Level Utilitarianism and the Population-Ethics Dilemma", *Economics and Philosophy* 13, pp. 197-230.
- BROOME, John (2004), *Weighing Lives*, Oxford, Oxford University Press.
- (2010), "No Argument against the Continuity of Value: Reply to Dorsey", *Utilitas* 22, pp. 494-496
- CHAN, Kai M. A. (2003), "Intransitivity and Future Generations: Debunking Parfit's Mere Addition Paradox", *Journal of Applied Philosophy* 20, pp. 187-200.
- CHANG, Ruth (ed.) (1997), *Introduction, Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Cambridge, Harvard University Press.
- DORSEY, Dale (2009), "Headaches, Lives and Value", *Utilitas* 21, pp. 36-58.
- GRIFFIN, James (1986), *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press.
- NORCROSS, Alastair (1998), "Great Harms From Small Benefits Grow: How Death Can Be Outweighed by Headaches", *Analysis* 58, pp. 152-158.
- (1999), "Intransitivity and the Person-Affecting Principle", *Philosophy and Phenomenological Research* 59, pp. 769-776.
- RACHELS, Stuart (1998), "Counterexamples to the Transitivity of Better Than", *Australasian Journal of Philosophy* 76, pp. 71-83;
- (2001), "A Set of Solutions to Parfit's Problems", *Noûs* 35, pp. 214-238.
- TEMKIN, Larry S. (1987), "Intransitivity and the Mere Addition Paradox", *Philosophy & Public Affairs* 16, pp. 138-87.
- (1996), "A Continuum Argument for Intransitivity", *Philosophy & Public Affairs* 25, pp. 175-210.
- (1997), "Rethinking the Good, Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning", in Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell, pp. 290-234
- (Forthcoming), *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press.
- QIZILBASH, Mozaffar (2005), "Transitivity and Vagueness", *Economics and Philosophy* 21, pp. 109-31.

VIRTUE ETHICS AND COMMUNITARIANISM A ÉTICA DAS VIRTUDES E O COMUNITARISMO

Rui Silva*

The last decades have witnessed a revival of virtue ethics, in opposition to impersonal approaches to ethics and to attempts to codify moral knowledge in a set of rules or principles. The article argues that the humanist idea of *Bildung* can be an important contribution to the project of virtue ethics and explores the connections between virtue ethics and communitarianism.

Keywords: ethics, virtue, communitarianism, *Bildung*, relativism

Assistimos, nas últimas décadas, a um regresso à Ética das Virtudes em oposição a abordagens impessoais da ética e a tentativas de codificação do conhecimento moral num conjunto de regras ou princípios. Este artigo sugere que a ideia humanista de *Bildung* pode dar um contributo importante ao projecto da Ética das Virtudes e explora as conexões entre a Ética das Virtudes e o comunitarismo.

Palavras-chave: ética, virtude, comunitarismo, *Bildung*, relativismo.

To help others where one can is a duty, and besides this there are many spirits of so sympathetic a temper that, without any further motive of vanity, or self-interest, they find an inner pleasure in spreading happiness around them and can take delight in the contentment of others as their own work. Yet I maintain that in such a case an action of this kind, however right and however amiable it may be, has still no genuinely moral worth. [...] It stands on the same footing as other

* University of the Azores.

inclinations [...]; for its maxim lacks moral content, namely the performance of such actions, not from inclination, but from duty.

Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

The Scruple of Conscience

Gladly I serve my friends, but alas I do it with pleasure

Hence I am plagued with doubt that I am not virtuous

The Verdict

For that there is no other advice: you must try to despise them,

And then do with aversion what your duty commands

Schiller, *Xenien*

Suppose you are in a hospital recovering from a long illness. You are very bored and restless and at loose ends when Smith comes in once again. You are now convinced more than ever that that he is a fine fellow and a real friend (...). You are so effusive with your praise and thanks that he protests that he always tries to do what he thinks it is his duty (...): that it is not essentially because of you that he came to see you, not because you are friends, but because he thought it is his duty.

Michael Stocker, “*The schizofrenia of modern moral theories*”^[1]

1. The movement of virtue ethics has become one of the most significant trends of moral philosophy in the last decades, thanks to the contributions of a group of prominent moral thinkers, like Anscombe, Foot, MacIntyre and McDowell, among others. The movement is characterized by a revival of the Aristotelian ethics, in the light of or, more precisely, in reaction to modern developments in moral philosophy.

But what went wrong with modern moral theories? We may say that, according to virtue ethicists, modern moral philosophy commits a fundamental sin when it tries to ground moral action on a set of universal rules or principles. Such an approach to moral life is subject to two major objections. In the first place, it promotes an abstract account of the ethical domain that neglects some vital aspects of moral life: education, character, motivation, happiness or emotions. In fact, virtue ethics is characterized by a focus on real agents, in contrast to the deontological focus on duties or actions (considered independently of their consequences) and the consequentialist focus on the results of actions. In the second place, virtue ethics

¹ By schizofrenia of modern moral theories, Stocker means the split between moral motivation and moral evaluation.

claims that moral knowledge cannot be reduced to a system of rules and principles; in other words, moral knowledge is uncodifiable.

The quotes in epigraph help us to understand the appeal of virtue ethics in comparison with deontological and consequentialists approaches to ethics. These approaches, which dominated modern moral philosophy, suffer from what John Cottingham called a “depersonalizing tendency” (1996: 58). In fact, both perspectives are impersonal accounts of moral action: deontological theories are based on a list of universally valid duties or obligations, whereas consequentialism is guided by equally impersonal rules that are supposed to promote, for instance, collective happiness or welfare. On the contrary, virtue ethics, far from abstracting from the character, motivations and even emotions from the agent, tries to ground moral action in the real agent. This point has a good illustration in McDowell’s claim that ethics should be “approached via the notion of a virtuous person. A conception of right conduct is grasped, as it were, from the inside out” (McDowell, 1998: 50). A similar idea is sometimes expressed by saying that virtue ethics focuses on being, whereas deontological and consequentialist perspectives focus on doing. In other words, the central question for virtue ethicists is “what sort of person should I be?”; in contrast, the key question for modern moral philosophers is “how should I act?”^[2] In the philosophy of the human sciences, there is a distinction between cold methodologies and hot methodologies; in similar vein, we can speak of cold (consequentialism/deontology) and hot (virtue ethics) approaches to ethics.

The second distinctive trait of virtue ethics is closely connected with the first one: virtue ethics is suspicious of the guiding role of principles and rules. The point was already made by Aristotle, namely in his discussion of the legal virtue of equity. Equity is required because laws and rules are too generic to accommodate all possible cases that judges can face. No legal system can avoid the occurrence of the so-called hard cases:

The reason for this is that law is always a general statement, yet there are cases which it is not possible to cover in a general statement. [...] The material of conduct is essentially irregular. [...] This is the essential nature of the equitable: it is a rectification of law where law is defective because of its generality. (*Nicomachean Ethics* 1137b)

There are, indeed, two basic problems when we try to act solely on principles. Firstly, there is a gap between general principles and the unpredicta-

2 Cf Hursthouse 1999: 25.

ble diversity of situations that demand moral decisions; as a result it is often very difficult, if not impossible, to determine how to apply a principle to certain, atypical situations. In other words, it is possible to arrive at different conclusions departing from the same principles. Secondly, there can be clashes between equally valuable principles, depriving thereby the agent of action guidance. We may add that virtue ethics, far from endorsing moral universalism, is sensitive to the role of context in ethics. In the words of Julia Annas (2004: 741), virtue ethics is opposed to “one-size-fits-all” accounts of ethics. Virtue ethics invites us to adopt moral contextualism, but it should be noted that contextualism must not be confused with relativism.^[3]

After this brief presentation of virtue ethics, I will try to clarify and legitimize the idea of moral reliability, which is crucial for virtue ethics. For that purpose, the humanist idea of *Bildung* will be integrated in the project of virtue ethics. In a third section, I will analyse the most significant affinities between virtue ethics and communitarianism. Finally, I will claim that we can develop, with the help of the idea of *Bildung*, a form of virtue ethics that is not committed to strong forms of communitarianism.

2. Because it does not conceive of moral judgements on the basis of deductions from principles or decision procedures, virtue ethics is often considered as vague; instead of focusing on consequences or rules, virtue ethics is based on the reliability of the moral agent, and this view may sound puzzling for modern moral philosophers. Standard formulations of virtue ethics are, indeed, somewhat vague. Let us consider, for example, the following presentation of the “fundamental premise” of virtue ethics:

P.1. An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances. (Hursthouse, 1999: 28)

Because the formulation is vague, Hursthouse tries to supplement it with a “subsidiary premise” and a second premise:

P.1a. A virtuous agent is one who has, and exercises, certain character traits, namely, the virtues.

P.2. A virtue is character trait that...

Hursthouse claims that premise 2 may be completed by a list of virtues or a general definition of virtue; for instance, by appealing to Hume’s defini-

³ I will return to this point later.

tion of virtue as a character trait that is beneficial to the agent or to others. However, the objection of vagueness can be directed against each particular virtue; the demands of, for instance, the virtues of charity and honesty may not be completely clear in concrete situations; worse, they can even conflict with each other.

I believe that the central problem of virtue ethics turns around the idea of moral reliability. This word is used in key contexts by several philosophers associated with virtue ethics. McDowell, in his account of virtue as a perceptual capacity and a form of knowledge, claims that “the deliverances of a reliable sensitivity are cases of knowledge” (McDowell, 1998: 51). In a similar vein, Hursthouse describes moral agents in the following terms: “We expect a reliability in their actions” (Hursthouse, 1999: 10). Julia Driver also makes explicit the connection between virtue and reliability: “Both Aristotle and Kant believed that the conditions they placed on true virtue were warranted because the conditions made the trait more reliable” (Driver, 1996: 115). To speak of reliability means, in this context, that the virtuous person is able to grasp morally relevant aspects of a situation and possesses, accordingly, ethical knowledge, but a kind of knowledge that is a practical capacity and cannot be reduced to a theory, to a set of rules or to propositional knowledge; it is a know how rather than a know that.

However, to legitimize virtue ethics with an appeal to the notion of reliability may seem an instance of explaining the *obscurum per obscurius*. So, the big challenge of a virtue ethics lies in presenting a satisfactory account of moral reliability. In what follows, I will try to present moral reliability as a plausible and fruitful idea, defending it against the accusation of vagueness.

To begin with, one should notice that reliabilism is an influential theory of knowledge and justification. It is based on the idea that a belief is justified if it is produced by reliable cognitive processes.⁴ Reliabilism is a family of epistemological theories, but there is a specific form of reliabilism that is particularly relevant for virtue ethics, because it is based on the idea of intellectual virtues. A case in point is the virtue epistemology of Ernest Sosa, according to which a justified belief is a belief justified through intellectual virtues (reliable cognitive faculties). But to what extent can we introduce reliabilism in moral justification in order to enrich and develop virtue ethics?

Aristotle addressed in a certain way this problem by emphasizing the role of upbringing and experience for practical wisdom, and they are, in fact, fundamental aspects of moral reliability. I claim that we can develop

4 Cf. Goldman (1992: 434): “‘Good’ processes are ones whose belief outputs have a high ratio of truths”.

and complement these Aristotelian insights, as well virtue ethics, more generally, by incorporating the humanistic idea of *Bildung* that was developed by Herder, Humdoldt and Hegel, among others, in the eighteenth and nineteenth centuries, and by Gadamer, who can be considered one of the most important representatives of the tradition of German neo-humanism.

It is relevant to point out, in this context, that McDowell used the German word *Bildung* to designate the moulding of ethical character and the acquisition of a second nature or the process whereby we develop our conceptual capacities and get initiated into a conceptual space:

If we generalize the way Aristotle conceives the moulding of ethical character, we arrive at the notion of having one's eyes opened to reasons at large by acquiring a second nature. I cannot think of a good short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*. (McDowell, 1996: 84)

In *Mind and World*, McDowell did not explore the relevance of *Bildung* for his moral philosophy, because he was more concerned with the general idea of a development of our conceptual capacities. Departing from his insight, I will argue that *Bildung* offers us a plausible account of moral reliability that can complement and correct an Aristotelian account of practical rationality.

The reflection on *Bildung* that was developed in the 18th century conceived of *Bildung* as a *free* and *autonomous* process of inner transformation and personal development, which could not be subordinated to external ends or purposes. Furthermore, and in accordance with the humanistic tradition, *Bildung* was supposed to promote a *harmonious* development of human beings and to require knowledge of art, literature and philosophy. Last, but not least, *Bildung* should involve a multiplicity of experiences and an exposure to a diversity of situations. Apparently, this last point explains the previous point: humanistic culture contributes decisively for *Bildung* because it is a large repository of life experiences.

Gadamer, a continental philosopher that McDowell admires, may be considered one of the last representatives of German neo-humanism, and elaborated what is probably the most insightful reflection on the concept of *Bildung*. One of the main points of Gadamer's hermeneutics is a rehabilitation of the prejudice, or the idea that knowledge and understanding are always and inevitably conditioned by certain historical or cultural presuppositions. This is the reason why Gadamer describes understanding as

fusion of horizons, as a process whereby the interpreter brings with herself her prejudices or horizon of understanding and accepts to be transformed during the interpretative process. Prejudices cannot be eradicated, because they are conditions of understanding and sources of intelligibility, but they can be corrected, and they are corrected precisely through fusions of horizons or through a multiplication of hermeneutic experiences. One of the most important chapters of *Truth and Method* is dedicated precisely to the concept of experience. Gadamer characterizes hermeneutic experience in negative terms, as refutation of expectations or prejudices, a refutation that may be caused, for instance, by an openness to or confrontation with different perspectives. Experiences can, therefore, transform those who undergo them. And now we return to *Bildung*. According to Gadamer, *Bildung* is an indefinite process of fusions of horizons and multiplication of hermeneutic experiences. Gadamer claims that through such processes we correct continuously our prejudices and become, therefore, more reliable in our practical judgements.

In light of the preceding considerations, the key idea of moral reliability, so important for virtue ethics, ceases to be mysterious and becomes plausible. As the reflection on *Bildung* shows, the accumulation of (hermeneutic) experiences can effectively refine our moral reasoning, because experiences play a threefold role:

- they correct our prejudices and parochial perspectives;
- they allow us to understand other people (groups, cultures), helping us to discern the morally relevant features of situations involving them;
- they promote the analogical reasoning, by offering to the moral agent a large repository of exemplary situations and decisions.

This clarification of the role of upbringing and experience in moral life is an important basis of a defence of virtue ethics, but our task is not complete without an assessment of the role of emotions in ethics. Centuries of intellectualist approaches to ethics accompanied with prejudices against the notions of emotion and passion caused a neglect of the ethical relevance of emotions. Virtue ethics, as an agent-centred approach that rejects impersonal accounts of morality, is particularly apt to correct this defect of the Western moral tradition.

There are two opposite accounts of emotions that should be rejected: according to the first, emotions are not rational (Kant and Hume); according to the second, emotions are rational. For Aristotle, emotions are “Janus-faced” (Hursthouse 1999: 110), in the sense that they have a rational and a non-rational face. Aristotle also established a clear connection between

emotions and virtue; virtues are not only dispositions to action, but also to moderate our emotions or to feel in a certain way. From an Aristotelian standpoint, “having the right emotions is necessary for being a good person” (Stocker, 1996: 174).

The important connections between value and emotions are another sign of the ethical importance of emotions. In fact, many emotions contain an evaluation of their object (anger, love, for instance), and the lack of emotions may lead to a devaluation of other beings (as the existence of psychopaths demonstrates). As Stocker (1996: 177) put it, correct emotions lead to correct evaluations and incorrect emotions make it difficult to make correct evaluations. The relevance of emotions for virtue ethics can be also illustrated by Hume’s defence of sympathy and Schopenhauer’s defence of compassion as the basis of morality.

Today, it is no longer a speculation to claim that emotions play a fundamental role in our decision-making processes; this point is widely acknowledged by neuroscientists. So, when we say that practical reason requires a certain form of upbringing or personal development, we should bear in mind the Aristotelian idea that such a process must involve the education or training of emotions. The humanist idea of *Bildung* is, once more, very useful in this context, especially if we consider Schillers’ thesis that *Bildung* requires not only philosophical culture, but also aesthetic education. *Bildung* was considered an intellectual *and* affective process.

3. It seems legitimate to consider communitarianism as a natural translation of virtue ethics into the domain of political philosophy; the work of MacIntyre provides a good illustration of the similarities between both movements. In order to clarify this point, it is convenient to sketch out a brief characterization of communitarianism. It is usual to define communitarianism in contrast with liberalism, and this contrast can be made at different levels:

- at the ethical level, there is a defence of particularism and of the thesis that the ends and values involved in moral reasoning have a social origin;
- at the anthropological level, communitarian authors criticize individualistic and atomistic conceptions of the self;
- at the political level, it is argued that the goods favoured by a community should play an important role in political decisions;
- finally, communitarians denounce liberalism’s internal tensions or “pragmatic contradiction”: far from being neutral regarding the different conceptions of the good, liberalism belongs to a particular tradition.

There are, accordingly, important similarities between virtue ethics and communitarianism. In both cases, there is a focus on past experience (at the personal and collective level) and an emphasis on the role played by communal virtues, values or goals on the constitution of moral or political agents. Virtue ethics and communitarianism also reject the view that human action should be guided by universal and abstract principles.

Sandel, as a critic of Rawls's liberalism, is an importance reference to understand communitarianism. He was considered, after the publication of *Liberalism and the Limits of Justice*, a communitarian author, but in the second edition of this book he pointed out that he was not always on the communitarian side of the debate between liberalism and communitarianism:

The debate is sometimes cast as an argument between those who prize individual liberty and those who think the values of the community or the will of the majority should always prevail, or between those who believe in universal human rights and those who insist there is no way to criticize or judge the values that inform different cultures and traditions. Insofar as 'communitarianism' is another name for majoritarianism, or for the idea that rights should rest on the values that predominate in any given community at any given time, it is not a view I would defend. (Sandel, 1998: ix)

The key issue is, according to Sandel, whether there is a primacy of the right over the good (1998: x). In accordance with communitarianism, he claims that that there is an important connection between justice and conceptions of the good. But there are two ways to establish such a connection: we can either say that "principles of justice derive their moral force from values commonly espoused or widely shared in a particular community or tradition" (1998: x) or, alternatively, we could simply claim that "principles of justice depend for their justification on the moral worth or intrinsic good of the ends they serve" (1998: xi). Sandel endorses only this second view, which is not, "strictly speaking", communitarian.

At any rate, Sandel advances important themes of the communitarian critique of liberalism: he opposes the thesis that the self is prior to ends and values, and that deliberations are based on a set of desires and wants (taken as contingent psychological characteristics); he claims that the belonging to a community and a tradition is constitutive of our personal identity (in opposition to the individualist anthropology of liberalism).

Charles Taylor is also considered a communitarian critic of liberalism. Like Sandel, he claims that conceptions of the good are constitutive of the identity of the self. He also believes (like MacIntyre, as we will see) that our

lives should be understood in a narrative way, as the history of an ongoing quest for the good. According to Taylor, a self has a relational character; what we are depends both on our self-interpretations and on our relations to a community. He expresses the first point by claiming that human beings are “self-interpreting animals”. Because these self-interpretations draw on communal resources (language, shared experiences, conceptions of the good), this also entails that the relation to a community is constitutive of our identity.^[5]

However, Taylor recognizes some valid points in liberalism, and his main targets are certain misconceptions that are interwoven with them. Like others critics of liberalism, he dismisses the fiction of previously individuated persons and blames liberalism (or certain versions of liberalism) for neglecting the social origin of ends or purposes; “The good is what (...) gives the point of the rules which define the right” (Taylor 1990: 89).

Another central target of Taylor’s critique of liberalism is its “pragmatic contradiction”; it officially devaluates conceptions of the good, but appeals surreptitiously to them:

It seems that they are motivated by the strongest moral ideals, such as freedom, altruism and universalism. These are amongst the central moral aspirations of moral culture, the hypergoods which are distinctive to it. And yet what these ideals drive the theorists towards is a denial of all such goods. They are caught in a strange pragmatic contradiction, whereby the very goods which move them push them to deny or denature all such goods. They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking. (Taylor, 1990: 88)

For the purpose of connecting virtue ethics and communitarianism, Alasdair MacIntyre is perhaps our most important reference, because he develops both a virtue ethics and a communitarian political philosophy. Like Sandel and Taylor, MacIntyre criticizes liberalism for neglecting the role of communal goods both in our moral life and in the constitution of personal identities. Because liberalism downplays the role of community in the moral life, it leads to an individualist anthropology that undermines ultimately ethical objectivity.

In its articulation between virtue ethics and communitarianism, MacIntyre focuses on three fundamental and interrelated concepts:

5 “A self exists only within what I call ‘webs of interlocution’” (Taylor, 1990: 76).

1) virtue: a human, acquired quality, whose exercise enables an agent to possess the goods that are internal to a practice;

2) practice: a social, complex and cooperative form of human activity, whereby the goods inherent to them are developed in accordance with standards of excellence;

3) tradition: a set of communal goods and a source of identities.

The strong influence that, according to MacIntyre, communities exert on our identities is well illustrated by his thesis that contemporary young Germans have some responsibility regarding the events occurred in World War II. From a liberal standpoint this is, at least, controversial, if not clearly false. But the thesis is entailed by his account of the constitution of personal identity:^[6]

The young German who believes that being born after 1945 means that what Nazis did to Jews has no moral relevance to his relationship to his Jewish contemporaries, exhibit the same attitude, that according to which the self is detachable from its social and historical roles and statuses. (...) The contrast with the narrative view of the self is clear. For the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity. I am born with a past; and to try to cut myself off from that past, in the individualist mode, is to deform, my present relationships. The possession of an historical identity and the possession of a social identity coincide. (MacIntyre, 1981: 220-221)

The emphasis on the constitutive role of history and tradition at the level of one's identity and values raises immediately the spectrum of relativism, and MacIntyre is well aware of it. In *Whose Justice? Which Rationality?*, he faces the challenge of relativism by stressing "the rationality of traditions". MacIntyre concedes a point that seems congenial to relativism:

There is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some one particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other. (MacIntyre, 1988: 350)

6 As one says, the *modus ponens* of a philosopher is the *modus tollens* of another one...

However, MacIntyre claims that relativism, the “denial that rational debate between and rational choice among rival traditions is possible” and perspectivism, the view that rival traditions are complementary perspectives and that we should not make truth claims from within any tradition (MacIntyre, 1988: 352), are both children of the Enlightenment and its incapacity to accept the rationality of traditions. In this context, he blames Burke for defining well-ordered traditions as “wisdom without reflection”.

From the above quoted passage, MacIntyre does not conclude that traditions are closed spheres, unable to enter into dialogue; neither does he claim that traditions are opposed to reform. In order to avoid the danger of relativism, he draws on debates in the philosophy of science and establishes an analogy between epistemological and cultural crises inside a tradition. Even when a tradition is based on authoritative texts, these texts can receive different interpretations, and one can detect incoherencies in the corpus of taken for granted texts. Moreover, as MacIntyre claims, the emergence of new situations or problems and contacts with other traditions can also stimulate critical reflection inside a tradition (cf. MacIntyre, 1988: 355). As a result there are three stages in the development of a tradition:

A first in which the relevant beliefs, texts, and authorities have not yet been put in question; a second in which inadequacies of various types have been identified, but not yet remedied; and a third in which response to those inadequacies has resulted in a set of reformulations, reevaluations, and new formulations and evaluations, designed to remedy inadequacies and overcome limitations. (MacIntyre, 1988: 359)

MacIntyre’s account of tradition is assumedly anti-Cartesian, because the rationality of traditions, far from presupposing “self-sufficient, self-justifying epistemological first principles”, has a “dialectical and historical” character (MacIntyre, 1988: 360). Inspired by the work of philosophers of science like Kuhn and Lakatos, MacIntyre attempts to conciliate its defence of the epistemological role of traditions with a rejection of relativism. The following passage provides a good illustration of this strategy:

It may happen to any tradition-constituted enquiry that by its own standards of progress it ceases to make progress. Its hitherto trusted methods of enquiry have become sterile. Conflicts over rival answers to key questions can no longer be settled rationally. (...) this kind of dissolution of historically founded certitudes is the mark of an epistemological crisis. The solution to a genuine epistemological crisis requires the invention or discovery of new con-

cepts and the framing of some new type or types of theories. (MacIntyre, 1988: 362)

In this context, MacIntyre suggests that members of a tradition may, in such crises, acknowledge the superiority of other traditions. It can also happen that a tradition is unable to solve its crises, and such a failure is a sign that there is something fundamentally wrong in it.

We can develop this answer to the objection of relativism (which is often directed against virtue ethics and communitarianism) by appealing explicitly to a distinction between progressive and degenerating traditions. This distinction was first proposed by Lakatos (1977), a philosopher of science, but it can be very useful in moral and political contexts. Lakatos's criterion to demarcate science and pseudo-science is in line with MacIntyre's reflections and can help us to understand how his defence of the role of tradition does not condemn us to relativism. Lakatos rejected Popper's demarcation criterion (falsifiability) and Kuhn's criterion (based on the idea of a puzzle-solving tradition). Departing from the idea of a research programme, he distinguished between degenerating and progressive research programmes, and associated science with the latter programmes and pseudo-science with the former ones. Developing this distinction, Thagard added that a theory is pseudo-scientific if "it has been less progressive than alternative theories over a long period of time, and faces many unsolved problems" and "the community of practitioners makes little attempt to develop the theory towards solutions of the problems, shows no concern for attempts to evaluate the theory in relation to others, and is selective in considering confirmations and disconfirmations" (Thagard, 1978: 32). By analogy with this epistemological distinction, we can distinguish, in the cultural domain, between progressive traditions and degenerating ones, along the lines suggested by Thagard. This distinction allows us to evade the threat of relativism, without renouncing to the idea that communities and traditions are constitutive of our identities and enquiries.

In order to complement this answer to the challenge of relativism, it is important to establish a further distinction, a distinction between relativism and contextualism. The idea of *context-dependence* is not enough to define relativism, because relativism, as the ordinary use of this word clearly implies, includes also a *permissive* stance regarding conflicting and even mutually exclusive perspectives or belief systems. Accordingly, it is legitimate to characterize relativism as the combination of the context-dependence thesis with the above mentioned permissive attitude. Contextu-

alists concede that standards for justified belief are context-dependent, but they are not committed to relativism, because nothing prevents them from criticizing rival belief systems and even aspects of their own world-picture. Standards of justification that prevail in a particular culture can be challenged and criticized, either by an insider or outsider. In each particular context, our critical reflection necessarily takes for granted some propositions or beliefs, but these presuppositions are not immune to challenge and rejection. The claim that justification is context-dependent does not entail relativism, but only that justification is an ongoing and open-ended process, always dependent on certain assumptions.

4. Virtue ethics and communitarianism are closely related, but I also claim that virtue ethics is not committed to strong forms of communitarianism. Departing from McDowell's suggestion to connect the humanist idea of *Bildung* with Aristotle's ethics, we can propose an account of virtue ethics that steers a middle course between the extremes of individualism and strong communitarianism. As we have seen, *Bildung* was understood as a self-determining process, based on an adequate (humanistic) education and a multiplication of experiences. In this sense, *Bildung* is compatible with an Aristotelian account of practical rationality but, by promoting personal autonomy and an openness to other cultures, it is also a modern idea that goes beyond Aristotle's ethics. Replying to Rüdiger Bubner, who objected that the modern idea of *Bildung* was not compatible with the ancient worldview that is presupposed by the Aristotelian ethics, McDowell says:

Bubner notes helpfully that the modern concept of *Bildung*, which I approach through Aristotle's conception of the moulding of ethical character, pertains not merely to the inculcation of an approximation to a "socially fixed and pre-given ideal of virtue," as in Aristotle, but also to the acquisition of an individual personality. The modern concept coheres with valuing a critical individuality, whereas the Aristotelian ideal is rather that particular human beings should be unreflectively excellent occupants of fixed social roles. (McDowell, 2002: 296)

Confronted with this objection, McDowell correctly points out that, in spite of the differences, the modern idea of *Bildung* can enrich the Aristotelian idea of second nature:

I find it preferable not to relegate the idea of second nature to the status of an archaism. (...) With second nature so understood, we do not step back into

a pre-modern outlook. Talk of second nature can invoke everything implied by the modern concept of *Bildung*, including what permits us to value distinctive personality. (McDowell, 2002: 296)

In sum, the idea of *Bildung* has a twofold relevance: on the one hand, it helps to clarify the reliability of the moral agent, as it is understood in the light of virtue ethics; on the other hand, and because of its individualist and liberal connotations, it allows us to avoid strong forms of communitarianism (like “majoritarianism”).

WORKS CITED

- ANNAS, Julia (2004), “Being Virtuous and Doing the Right Thing”, in Russ Shafer-Landau, (ed.) (2007), *Ethical Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 735-745.
- ARISTOTLE (1994), *Nicomachean Ethics*, Harvard University Press/Loeb Classical Library [1934]. (Translated by H. Rackham).
- COTTINGHAM, John (1996), “Partiality and the Virtues”, in Roger Crisp (ed.) (1996), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, pp. 57-76.
- DRIVER, Julia (1996), “The Virtues and Human Nature”, in Roger Crisp (ed.) (1996), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, pp. 111-129.
- GOLDMAN, Alvin (1992), “Reliabilism”, in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, pp. 433-436.
- HURSTHOUSE, Rosalind (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- LAKATOS, Imre (1977), *Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1981), *After Virtue*, London, Duckworth.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth.
- MCDOWELL, John (1996), *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press [1994].
- 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- 2002, “Responses”, in Nicholas Smith (ed.) (2002), *Reading McDowell*, London/New York, Routledge.
- 2009, *The Engaged Intellect*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- STOCKER, Michael (1996), “How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, in Roger Crisp (ed.) (1996), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, pp. 173-190.
- SANDEL, Michael (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press [1982].

- TAYLOR, Charles (1990), *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THAGARD, Paul (1978), "Why Astrology is a Pseudo-Science", in Martin Curd and J. A. Cover (eds.) (1998), *Philosophy of Science*, New York/London, Norton, pp. 27-37.

Cultura Inglesa e Norte-Americana

QUEEN CAROLINE AND THE PRINT CULTURE OF REGENCY RADICALISM

A RAINHA CAROLINA E A CULTURA IMPRESSA DO RADICALISMO DA REGÊNCIA

Georgina Abreu*
georginaabreu@ilch.uminho.pt

One of the most original facets of early nineteenth-century popular radicalism is the forward-looking and intentionally disruptive character of its print culture. This assessment is drawn from the analysis of the radical journalism and the pamphlet satire issued in 1820 in the context of the Queen Caroline affair. The ‘unrespectability’ in which radical writers delighted was not the product of a rough culture, but the creative response to political and cultural marginalisation.

Keywords: *Black Dwarf*, *Political Register*, *Republican*, print culture, radical journalism, radical periodicals, radical press, Regency radicalism, rhetoric of melodrama, satiric discourse, satiric pamphlets.

Uma das facetas mais originais do radicalismo popular do início do séc. XIX é o carácter progressista e intencionalmente dissonante da sua cultura impressa. Esta apreciação decorre da análise do jornalismo radical e da sátira textual produzidos em 1820 no contexto do chamado ‘Queen Caroline affair’. A irreverência na qual os escritores radicais se compraziam não era o produto de uma cultura grosseira, mas a resposta criativa à marginalização política e cultural.

Palavras-chave: *Black Dwarf*, *Political Register*, *Republican*, cultura impressa, jornalismo radical, periódicos radicais, imprensa radical, radicalismo da Regência, discurso melodramático, discurso satírico, sátira textual.

* Researcher at CEHUM – Centre for the Study of the Humanities – University of Minho, Portugal.

The print culture of early nineteenth-century radicalism incorporated the parodies of William Hone, the satirical prints of George and Robert Cruikshank, William Heath, Lewis Marks and others, and the polemical journalism pioneered by William Cobbett in 1816. Although the *Six Acts* of 1819 closed the legal loophole exploited by Cobbett and made radical periodicals more expensive (they cost 6 pence), three survived and were given extra visibility by the Queen Caroline affair: Cobbett's *Political Register* (PR), Richard Carlile's *Republican* (R), and Thomas Wooler's *Black Dwarf* (BD).

The present paper briefly examines the radical journalism and the pamphlet satire produced in 1820-1 during the Queen Caroline affair. Caroline was the consort of George Augustus Frederick (1762-1830), the elder son of George III, who ascended the throne in 1820 as George IV, King of the United Kingdom of Great-Britain and Ireland. The popular movement on behalf of the Queen was triggered by the intention of the new King to prosecute his wife on a charge of adultery, through a parliamentary enquiry in the House of Lords – a Bill of Pains and Penalties – if she returned from the Continent to claim her title.

George IV was a greatly unpopular monarch, notorious for his extravagant and dissipated life-style, and hence considered by many as morally unqualified to accuse his wife of adultery. The recognized attributes of George IV – his refined tastes and personal sophistication – were gradually losing relevance as criteria for gauging the character of a man. Social, economic, and intellectual changes increasingly placed the focus on personal responsibility, effort, and accountability in the performance of public office, including the office of king. These were the traits of a man's character ever more valued by society.

Despite its apparently apolitical and ephemeral character, the Queen Caroline affair put monarchy at risk and caused many to believe that England was on the verge of revolution. Political instability was fuelled by the invocation of public opinion as a method of political influence in the media. This fact explains why it hardly being an obvious radical cause, the Queen Caroline affair triggered great radical interest. Interest also originated in radicals seeing in the prosecution of the Queen a mirror of their own plight at the hands of the judicial system. Hence, she was portrayed as an 'outcast' and a heroine, even a radical heroine. However, the radicals did not present the Queen, or themselves, as victims, but as warriors for a cause. The Queen Caroline affair thus became a symbol of the radicals' fight for new political and cultural values.

The writers of the radical press

The radical representation of the Affair materialized chiefly in the periodicals and the satire of the London radical press. The periodicals pursued the goal set by Cobbett in 1816: to enlighten, to educate, to mobilise. For their editors, political progress was synonymous with intellectual progress and with the free flow of information and comment. One of the arguments against the method of prosecution of the Queen was precisely its secrecy. Cobbett exclaimed in the *PR*: ‘The Queen sends her message, and demands *publicity*. She demands that her accusers be named [...]. And what, then, when it was proposed by the Ministers to refer evidence to a *secret* committee?’ (*PR*, vol. xxxvi: 903).

Carlile, Cobbett, and Wooler came from the artisan class and moved to London in their youth. They exhibited the self-confidence of the autodidact. Chambers (one of the Cato Street conspirators) said at his trial that he used to read Cobbett’s *PR*, which Judge Garrow strongly condemned. Cobbett’s response illustrates this self-confident awareness:

While the despised ‘Lower-Orders’ have been gaining real political knowledge [...] the High-Blooded, who suck their ideas from the muddy and polluted pools of the daily and the monthly and quarterly press, have remained in their original ignorance [...] which, had they duly read my little book, they would have naturally expected, or, rather, which they would have taken care to prevent (*PR*, vol. xxxvi: 756-7).

The radical press derived most of its energy from this attitude of self-confident ‘unrespectability’ that climaxed during the Queen Caroline affair. Richard Carlile (1790-1843) came to London in 1813, soon after his marriage, and took up work as a tinsmith. The post-war crisis and the agitated London atmosphere attracted him to politics, and in 1817 he was dedicating himself full time to radical politics. He began editing *The Republican* in August 1819. In October, he was sentenced to three years’ imprisonment in Dorchester Gaol and to a fine of £1,500 on charges of blasphemy and seditious libel, but the *Republican* did not stop publication, being edited by his wife, Jane, a remarkable woman. When the ‘Vice Society’ attempted to close his shop by indicting his wife, he wrote:

I take this opportunity of repeating my thanks to the Vice Society, for the extensive circulation they are again giving my publications. I hear from London

that the prosecution of Mrs. Carlile produces just the same effect as my prosecution did – it quadruples the sale of all her publications (*R*, vol. iii: 116).

This attitude of defiance was Carlile's contribution to the democratisation of the public sphere. The counterpart was an exacerbated individualism which, despite its caveats, might have been the intellectual precondition for the independent^[1] occupation of the public sphere. William Cobbett (1763-1835) forsook his initial 'toryism' to become an outstanding radical leader.^[2] As a Tory, he founded the *Political Register* in 1802, but from 1804 onwards he began writing in the radical interest. Thereafter, the *PR* became the most influential radical periodical among the working people. His political discourse interwove a violent oppositional rhetoric with a direct and lively relationship with his readers and a clear purpose of popular political enlightenment and instruction. The constant presence of the author in the first person, the dramatisation and personalisation of the discourse of 'us against them' created communal identity and cohesion.

Thomas Jonathan Wooler (1786?-1853), the editor, printer, and publisher of the *Black Dwarf*, was a Yorkshire-born printer who moved to London to make a living as a book seller and publisher; in the process, he became one of the most influential political writers and publishers of his day (Epstein, 1994: 36). Wooler was a former theatre critic,^[3] and for Calhoun and McQuarrie (2004: 3) he was one of the most important radical intellectuals of the early nineteenth-century.

The 'Black Dwarf' was at once the name of the periodical and Wooler's literary *persona*. The 'Black Dwarf' wrote letters – to the 'Yellow Bonze' in Japan, the 'Green Goblin' in Ireland, and the 'Blue Devil' at St. James. His apparently naïve viewpoint granted a sharp edge to the satirical discourse of the periodical. The 'Black Dwarf' was not the only character created by Wooler. During the *Affair*, other more ephemeral voices occasionally appeared as readers' letters to the editor.

Wooler's style offers a combination of erudition with a farcical and melodramatic vision of political discussion. It is popular political discourse

1 The term 'independent' conveys the idea of creative and contentious participation in the public sphere. For a brief discussion of the tensions between access to / exclusion from the public sphere in early nineteenth-century British society, see Calhoun and McQuarrie (2004).

2 An interesting discussion of Cobbett's evolution from conservatism to radicalism is found in Dyck (1989).

3 *The Stage* (1814-16) was Wooler's first important weekly. Hendrix (1976: 110) considers it 'a superior journal of dramatic criticism'. Wooler was known as a debater in London societies like the *Socratic Union* and the *British Forum*.

with a literary quality, often undervalued.^[4] The tone of sophisticated wit that defines the style of the *BD* is in agreement with the motto of the periodical – ‘Satire’s my weapon’. The Government, the representatives of State law, the King, and the Italian witnesses at the Queen’s trial were continued targets of Wooler’s vitriolic criticism. The *BD*^[5] was a blend of serious political journalism, satire, and melodrama with a strong popular appeal.

William Hone (1780-1842) was an autodidact parodist, publisher, bookseller, antiquarian and journalist, who in collaboration with George Cruikshank (1792-1878) authored some of the most widely circulated and influential satires printed between 1815 and 1822.^[6] Until recently, Hone was a marginalized figure of early nineteenth-century English culture. Research by Marcus Wood (1994), Joss Marsh (1998), Kyle Grimes (1998a; 2003; 2007), among others, has triggered interest in the authorial, antiquarian, and publishing work of William Hone, which Anne Bowden (1975) suggests may amount to about 228 titles, nearly ninety per cent of which in the period 1815-21.

These ‘voices from below’ (Thompson, 1993) presented an innovative vision, discernible in the way the printed word and image were used as weapons against the established political and cultural authority.

The Queen Caroline affair and the radical periodicals

Taking into account the post-war radical agenda centred on the denunciation of political corruption and of the inequities of parliamentary representation, the Queen’s affair remained an improbable focal point of radical contention. The question asked by the ‘Black Dwarf’ to the ‘Yellow Bonze at Japan’: ‘Thou wilt ask me what I have to do with those things? What the

4 However, recent criticism challenges conventions about early nineteenth-century literature, by situating it in the larger context of ‘high’ and ‘low’ literature (Jones, 2003: 1-3).

5 In the context of the social agitation of the year 1968, the *New Left* published, between 1968 and 1972, a political and cultural newspaper, *The Black Dwarf*, which borrowed its name from Wooler’s periodical. To assert the continuity, the first issue was numbered ‘Vol. 13 n° 1’. In 2008, the British painter John Hoyland, one of the members of the board of the *Black Dwarf* in 1968, wrote an article about this editorial experience in the *Guardian* 15 March 2008, to be viewed at: <http://www.guardian.co.uk/music/2008/mar/15/popandrock.pressandpublishing>. (accessed 09/08/10).

6 In his review of *William Hone, Regency Radical: Selected Writings of William Hone*, edited by Kent and Ewen (2002), Grimes (2007) considers Hone ‘perhaps the best-selling writer in England during the post-Peterloo and Queen Caroline affair periods’. For Epstein (1994: 35), Hone was ‘the greatest radical satirist of the Regency era’.

stability of the monarchy is to me? Why am I anxious to interpose in its behalf?' (*BD*, vol. v: 300) reveals the radicals' discomfort, but it also hints at the publicity gains inherent in the royal quarrel.

Carlile was the first radical journalist to perceive the importance of the Caroline affair in February 1820. Although in February 1820 he voiced the same embarrassment: 'as Republicans, we should not deign to meddle with this question, if the rights of royalty were the only matter in dispute,' he recognized the moral, political, and social issues at stake: 'but as men struggling to be free, we feel it an imperative duty to support this injured woman – this victim, first to unbridled lust, and now to despotism [...] this innocent, injured, and unfortunate Princess' (*R*, vol. ii: 189). In the *R* of 16 June, Carlile reasserted the earlier commitment to defend the Queen, a 'much injured and grossly insulted woman,' exposed to the persecution of a 'gang of villains' (*R*, vol. iii: 253-4). The King's treatment of his wife became the central issue of political and cultural assertion in the radical periodicals before the beginning of the proceedings in the House of Lords.

Wooler exposed the conduct of the King towards his wife, as selfish and unscrupulous in the distinctive mock-satiric tone of the *BD*. The letter to the editor by the invented reader 'Peter Dolike,' entitled 'Justice! Mon! Justice!' published in the edition of 5 July, is a good example of the use of satire as a polemical mode. The mock-justice demanded in the letter was immediately compared to the kind of justice offered to the Queen. Ridicule originated by the discrepancy between the low social condition of the author (revealed by his bad English) and the sophistication of the original parodied (George IV):

Why, would ye think it, sur? Here be I in the House of Correction, and all for what? Because I don't like my wife, and am determined not to live wi her any longer. [...] But our minister be such a queer chap, that instead of taking my part, he has taken hers, and has got me put into gaol, only for just serving my wife as other folks serve theirs! As you live in town, will ye be kind enough to ask Lord Eldon about it for me: and get me a bill of divorce seat down as speedily as possible, that I may be my own man again, like other great folks (*BD*, vol. v: 31).

The debasement of the figure of the King was represented in various ways. One of the most successful was his representation as a willing cuckold. In 'A Queer Story' (*BD*, vol. v: 454-55) Lincoln, another invented reader, writes to the 'Black Dwarf' telling the strange story of a man who

had married a wife to pay his debts, and after abandoning her and sending her into a foreign country

A fanciful thought came into his head that he should like to make the world believe that he was a cuckold. [...] The story first made the people laugh; then they said he was mad, and ought to be taken care of. However, nothing could remove his determination. He was bent on being a cuckold (*BD*, vol. v: 455).

In contrast, the Queen was presented as a heroine, even a radical heroine. Her refusal of an increased income to remain on the Continent, and her demand for an open and fair trial, instead of a parliamentary inquiry decided by a Secret Committee, were interpreted as an example of courage and determination. Referring to 'The Queen's Letter to the King' (Hone, 1820a) of 7 August, Wooler wrote in the *BD*: 'She demands her accusers in the front of the battle, that she may know whom to accuse in her turn; and the public seem prepared to support her in her demand, to its fullest extent' (*BD*, vol. v: 77).

The purpose was to capitalize politically on the Affair. Cobbett was most vehement in that commitment: '[she] will have opened the eyes of hundreds of thousands who were blind before her arrival, and, therefore, all the oppressed part of the nation ought to feel great gratitude towards her' (*PR*, vol. xxxvi: 902-3). Hence, he appealed to the popular support of the Queen, based on the defence of individual liberties: 'I beg the public to bear in mind that every one of us is liable to the same mode of proceeding, which is now adopted against her Majesty. Her cause is, therefore, our cause as far, at least, as relates to this mode of proceeding' (*PR*, vol. xxxvii: 143). All reformers should take up the Queen's cause as part of their struggle. Carlile would even forsake his republican ideals and condescend to the royal institution. In December, he stated in 'A Letter to the Queen': 'I am certain that the sense of the nation, if fairly expressed by its representatives, would desire nothing better than to have you at its head' (*R*, vol. iv: 506).

In the eyes of the radicals, the Queen was as excluded as they were. Cobbett presented her as an outcast, when he reminded his audience that the Queen had never 'participated in the smallest degree' in the 'manifold miseries of the nation' (*PR*, vol. xxxvii: 213). The Queen could thus be presented as the inspirational heroine for the cause of parliamentary reform, 'a friend, a prop, a support, a foundation of hope of better days,' (*PR*, vol. xxxvii: 503). As all heroines, the Queen had fierce enemies. These are sin-

gled out and exposed: the King, 'vicious beyond parallel, calls upon the other branches of the legislature to assist him in destroying his wife' (*R*, vol. iv: 377*);^[7] the 'boroughmongers', a 'tormenting, persecuting, villainous worm that is eating out the heart of the nation' (*PR*, vol. xxxvii: 160); Parliament is referred to as a polluted channel (*R*, vol. iii: 363). Giving names to the political enemies was a distinctive radical strategy. It was publicity with a powerful mobilising force, practised abundantly in the periodicals and also in satires, such as Benbow's 'Peep at the Peers', James Wade's 'Black Book', or Hone's 'The Political Showman – at Home!'.^[8]

These were the crucial elements for the publicity of the radical agenda of parliamentary reform before an increased audience. However, the impressive mobilisation of public opinion enabled Regency radicals to introduce less directly political subjects. The Queen Caroline affair represented an opportunity to go beyond a program of strict political change and encompass the social and economic problems faced by the working people, including women. When the radical journalists denounced double-standards of morality and sexuality they were discussing issues relating the private sphere of domesticity: private morality and marital responsibility. This strategy was new within radical discourse, especially as it prompted the participation of women.

Carlile made some fierce incursions into the subject: 'What a pretty Green Bag would the conduct of the King make if the true particulars of his life were filled with it!' (*R*, vol. iii: 365). Cobbett used the discussion of 'morality' to defend the principle of equal responsibility: 'If it be necessary to unqueen a Queen for the preservation of morals, why not unking a king with the same object in view?' (*PR*, vol. xxxvii: 376-7).

In the discussion of gender relations, Carlile was clearly ahead of his time^[9] – and of the other radical journalists – in openly admitting that the Queen 'would be strictly justifiable' in having had an intimate relationship during her stay on the Continent. If her husband had 'bestowed his affections on other women', and 'if the Queen had actually bestowed her affections on any other man she would have been not a jot less virtuous than any

7 Paging of this volume of the *Republican* is erratic, which makes it difficult to spot references to quotations. To minimize the difficulty, an asterisk (*) after a page number indicates that it is the second of a duplicated number. The difficulty originates in the fact that at page 390 paging begins again at 290 and repeats the numbers in between.

8 These are striking examples of a strategy that has followers today, especially in the publication of the names of the beneficiaries of multiple pensions and salaries in public service.

9 For a discussion of the evolution of Carlile's philosophy of sex and even of his radicalism during the 1820s, see Bush (2002-3).

married or single woman in the country' (*R*, vol. iii: 526). Unlike Wooler and Cobbett, who grounded their support of the Queen in the praise of her virtue, Carlile justified the alleged adulterous relationship of the Queen with Bergami by 'the laws of nature, of honour, of morality, of virtue, of religion, and of humanity' (*R*, vol. iii: 255).

The rhetoric of political opposition was thus combined with the discussion of gender relations. The theme of the 'wronged woman' and 'insulted queen' *versus* the unscrupulous and dissolute husband made its entry from the beginning of the Affair. The letter of the 'Black Dwarf' to the 'Yellow Bonze at Japan', entitled 'A Queen to be Disposed of – a Wife to be Given Away', illustrates these first stirrings of feminism:^[10]

Oh, my yellow friend! We are in a most pitiful plight. We are sadly in want of a little *Eastern law*, concerning the *disposal* of wives! How does thy royal master contrive to keep quietness among so many; when *one* here, is not only sufficient to disturb the royal harem, but to employ the statesmen and lawyers of the country into the bargain? [...] A plague upon these women! They plague men beyond endurance. Here is a woman, who was thought to have been decently and quietly got rid of; -- and lo! Here she is again, to disturb a nation, and frighten her husband out of his well-merited repose! (*BD*, vol. iv: 797).

This discussion tied the reform of the political system to those economic and social issues that mobilised women because they stressed male marital responsibility: 'Is the man who blighted the first year of her married expectations with such neglect and persecution, entitled to reproach her with a fault?' [...] 'Could such a husband have entered into a court of law demanding compensation for a treasure which he had thrown away! Or vengeance for an error which he had occasioned!' (*BD*, vol v: 73-4), Wooler rhetorically asked in the *BD*.

The Queen Caroline affair linked the political agenda of popular radicalism with the personal and moral concerns of the people. This intertwining of spheres – the political/public and the personal/private – constituted an important contribution to social progress (Kent, 1999: 160). The radicals brought these subjects to the public space and discussed them in new

¹⁰ The establishment from 1819 of female reform societies, such as the *Blackburn Female Reform Society* (Epstein, 1994: 87-90) affirmed women as a relevant political radical force. Although, as Wahrman (1993) and others argued, women participated in the public sphere mainly as contributors to a male public opinion – they backed a reform programme which confined the vote to men – the visibility thus afforded created a favourable context for the discussion of more directly women's issues during the Queen Caroline affair.

ways. This discussion became political and it thus transcended the limits of middle-class ideas of domesticity.

The method was the rhetoric of melodrama. The appeal to the sentiments of the people in defence of a lonely and persecuted woman who was Queen of England, accused and friendless, accounted for the success of the radical press version of the Queen Caroline affair. Cobbett emphasised that it was a 'distinguishing characteristic of the people of this country, to sympathise with the oppressed and to lend assistance to the weak in their struggles with the strong' (*PR*, vol. xxxvii: 422). Wooler made the same point in the *BD* of 14 June, when the 'Black Dwarf' commented on the enthusiastic popular reception of the Queen by asking: 'is it not better to applaud a defenceless woman than to persecute her?' (*BD*, vol. iv: 800).

The extensive and massive mobilisation of public opinion changed the face of popular radicalism itself by making it more 'popular', and even populist.^[11] The populist dimension was most prominent in the production of ephemeral print forms such as handbills, songs, advertisements, and satirical prints, but it was also present in the less ephemeral periodicals of the radical press. The *BD*, for example published on 5 July, the day of the introduction of the Bill of Pains and Penalties in the House of Lords, William Benbow's highly inflamed handbill 'Proposal to Murder the Queen!' (*BD*, vol. v: 27). On 12 July, Jane Carlile published the satirical print 'Arrival of the Wretches', reporting the arrival at Dover, on the 7th, of seven Italian witnesses against the Queen (*BMC*^[12] 13758).

This extensive mobilisation of the labouring classes and even the middle-classes showed that public opinion was competing ever more with Parliament as the voice of the people, the more so as Parliament was viewed by large sections of the population as a corrupt body that did not fulfil its representational goal. Public opinion consisted of the people discussing matters of public interest openly and fairly. This was one of the ways in which the radical appropriation of the Caroline affair contributed to the democratisation of the public sphere. It placed print culture at the vanguard of radical political struggle.

This meant that 'physical force' strategies were gradually giving way to strategies where words and images were the main political tools. Cobbett vehemently refused that the reading of his *PR* or of any other radical writ-

11 The populist character is especially noted in the production of ultra-radical publishers and authors, such as William Benbow and Allen Davenport.

12 Abbreviation of *Catalogue of Political and Personal Satires Preserved in the Department of Prints and Drawings in the British Museum*, (George, M.D., 1952).

ing might have in any way influenced the Cato Street conspiracy (*PR*, vol. xxxvi: 587-8). This shows that radical writers battled for another type of influence. They wanted the press and public opinion to become opportunities for what William Blake called 'mental fight',^[13] as opposed to 'physical fight'.

In Carlile's politics, the renunciation of the use of violence to check an oppressive and corrupt political system was directly linked to the value attached to the printed word as a means of empowerment:

Well might the Printing-Press be called the artillery of Reason! This is a warfare worthy of mankind! It expands the mind but sheds no blood. [...] Knowledge is power, the sentiment of Lord Bacon, begins now to be echoed from one extremity of the Island to the other (*R*, vol. iv: 511).

Conflict should abstain from the use of actual violence and be expressed through argumentative, satiric, or melodramatic discourse. Although radical leaders often made use of rhetorical violence, as when Carlile wrote in 1820 that 'it is a folly to talk of the weapons of reason, when they are met by those of a conscious and malignant ridicule' (*R*, vol. ii: 470), violence did not go beyond that.

The immense number of political publications adverse to the Government issued during the Queen Caroline affair had yet an unanticipated consequence – the Government was powerless to enforce the *Six Acts* that it had passed the year before (Cranfield, 1978: 118) and therefore the radicals enjoyed a temporary freedom of the press. As Cobbett (1830: 564) retrospectively noted, the Queen Caroline affair 'let loose for a time every tongue and every pen in England. There was no law of libel for nearly a year; men talked in public and in print as if they were sitting by their fire-side'. Carlile also noted that in spite of the *Six Acts*, the 'circulation of political pamphlets have [sic] been more extensive in the present year than they were in the last' (*R*, vol. iv: 417).

The results of the second reading of the Bill encouraged hopes of political change, and when it was finally dropped on 10 November, Carlile reported the rejoicing all over the country, [which] 'exceeds that of any former occasion' (*R*, vol. iv: 401). The moment also corresponded to the height of the invocation of public opinion. In the *R* of 17 November, Carlile, was vehement in attesting the decisive role played by public opinion in the

13 From *Jerusalem*, a small poem in the preface to *Milton a Poem*, written and illustrated between 1804 and 1810.

Queen's case: 'the ruling gang have long triumphed over the people [...] and the Queen of England would have fallen a sacrifice to their machinations, had not the people unanimously vindicated her cause' (*R*, vol. iv: 406).

Ironically, however, the victory of the Queen emptied the popular agitation of its motive and favoured counter-attack by the loyalist press. The edition of the *BD* of 13 December reflected the new situation, when loyal addresses began to find their way into the press. The scorn and mockery thrown in the *BD* upon the writers of loyal addresses in the letter 'To the Wise Men of Gotham, Resident ion the Ward of Cheap, in the City of London' (*BD*, vol. v: 835-6) was no longer a symptom of force. It was a melancholic ending.

Pamphlet satire and the Queen Caroline affair – William Hone

*Arise, O Satire! – tune thy useful song,
Silence grows criminal, when crimes grow strong;
Of meaner vice, and villains, sing no more,
But Monsters crown'd, and Crime enrobed with Power!*

William Hone, 1821, *The Right Divine of Kings to Govern Wrong*

Satiric laughter erupted in satirical prints, pamphlet satires, mock advertisements, ballads, and broadsides. Unlike the benevolent, aseptic and sometimes nonsensical type of humour that came afterwards, disengaged from direct relationship with public figures and public affairs,^[14] satiric laughter made truth claims in relation to its referential object and attacks were scathingly personal. Satiric laughter conveyed attitudes of contempt rather than fear, anti-authoritarianism rather than deference, towards the established authority.

It had been prepared by technological innovations^[15] and by the extension of literacy among the lower classes that lowered the price and acceler-

14 W.T. Moncrieff *The March of Intellect, A Comic Poem* (Moncrieff, 1830) is an example of this type of humour. It is also found in *Punch*, Lewis Carroll (Charles L. Dodgson, 1832-1898), and Edward Lear (1812-1888). George Cruikshank's 1828 print *The Age of Intellect*, from 'Scraps and Sketches' is another instance.

15 These technological innovations consisted essentially of the introduction of wood engraving, a technique developed by Thomas Bewick (1753-1828), and of rapid mechanical improvements in printing presses. Unlike copper-plate engravings, engraving on wood allowed the drawing of highly detailed images and the production of thousands of copies on conventional printing presses.

ated the pace of print production. On the other hand, the erosion of the seriousness of the discourse of authority – the basis of satiric laughter – that resulted from the acquittals of Hone and Wooler at their 1817 trials also played a part. At Hone's first trial, the grave, authoritative warning by Mr. Justice Abbott only elicited more laughter from the audience:

If there is any body present of so light a disposition as to think that a matter of this kind should be made a subject of laughter, at least he shall learn that he shall not come here to interrupt those who are of a graver disposition, and in the discharge of an important duty (Hone, 1818: 5).

Pamphlet satires were popular sub-literary genres during the Queen Caroline affair. In 1820 over sixty volumes of satirical verse were published, against a total of 201 volumes of poetry, according to J. R. Jackson's incomplete list *Annals of English Verse, 1770-1835* (Dyer, 1997: 12). The average cheaper price of pamphlet satires in relation to satirical prints^[16] and their relatively quick production lent themselves to prompt and popular political comment.

Hone (1780-1842) was a pivotal figure in the production of satiric pamphlets on behalf of Queen Caroline in partnership with the caricaturist George Cruikshank (1792-1878). Despite his initial reluctance to join the Queenites – imprisonment and trials in 1817 had left indelible financial and psychological marks – he shared in the movement on behalf of Queen Caroline, both with the pen and the press. It was his last overt and serious political commitment.

Hone's was a creative response to the Affair. Although he also wrote or published non-satirical texts^[17] supporting the Queen, by far his most relevant contribution was satirical. Like Wooler, Hone used satiric laughter as a counter-discourse of resistance to the hegemonic power summoned against the Queen, often intertwined with the theme of the power of the press, a most cherished theme by Hone, as by radicals in general.

16 Most pamphlet satires cost one shilling, whereas the price of satirical prints varied, according to size, colouring, or detail. 'Plain' prints usually cost one shilling, but coloured ones cost two shillings (Baker, 2005: 18).

17 Hone wrote two non-satirical pamphlets in 1820, supporting the Queen – *The King's Treatment of the Queen, Shortly Stated to the People of England* (Hone, 1820b) and *The Form of Prayer* (Hone, 1820c). Although the latter text parodies the practice of issuing 'a form of prayer' to celebrate a major event in the monarchy, the tone is not satirical; he also published the *Queen's Letter to the King* (Hone, 1820a); in 1821, Hone wrote two further pamphlets – *To the King, from the Author of The King's Treatment of the Queen* (Hone, 1821a), and *An Accurate Report of the Trial of Her Most Gracious Majesty Queen Caroline* (Hone, 1821b).

From the point of view of early nineteenth-century print culture, Hone's satires represented a breakthrough. In *Aspersions Answered* (Hone, 1824: 49), Hone claimed that his 'little pieces' had created 'a new era in the history of publication' by combining engraving on wood and type on a single page, which enabled the production of cheap illustrated texts. Hone adopted this innovation in the 1819 satire *The Political House that Jack Built* (Hone, 1971: 35-58), with great success, and used it again in 1820 in two equally successful pamphlet satires *The Queen's Matrimonial Ladder*, *A National Toy* (Hone, 1971:167-85) and *Non Mi Ricordo!* (Hone, 1971: 193-205), composed in partnership with George Cruikshank.

The Queen's Matrimonial Ladder was published in early August 1820, and ran to forty-four editions in the four months after its publication. It also came out in two French editions and, like most Hone's satires, inspired numerous loyalist imitations (Wood, 1994: 172; Bowden, 1975, 320-2).^[18] The theme of the wronged wife reached one of its most successful versions in the satiric depiction of a decadent, debauched King, 'a burning shame', and a Parliament dubbed as the 'House of Incurables'. The line, 'I shall get rid of her, and I'll then get another!' (179) reflects the opinion that George IV was a capricious, deceitful husband, moved by selfish reasons and not by moral principles. Cruikshank's design for the concluding section, 'Degradation', shows a disgraced George IV 'exposed [...] for all men to see' and turned into a victim of 'the laughter of triumph, the jeers of the world' (185).

The satiric depiction of the King and of the prosecutors of the Queen is also carried out in celebration of the press, symbolised by a printing-press depicted inside an eye, the eye of God, who sees everything. It 'sees the rat Leech [Leach, Vice-Chancellor] turn towards Milan's walls, [...] / sees Him, for who they work the treacherous task, / With face, scarce half conceal'd, behind their mask'. The King is 'fat, fifty-eight, and frisk, still a beau [...] / Led by a passion, prurient, blind, and batter'd, / lame, bloated, pointless, fameless, aged and shatter'd / creeping, like Guy Fawkes, to blow up his wife' (181). The press is 'our moral sun' and a source of knowledge and power.

The image of the printing press inside an eye is directly linked to the eighteenth-century print satires developed out of the Gunpowder plot and

18 *The Radical Ladder* (Anon., 1971: 211-35) was one of them. It was published in October 1820 and printed for the 'Loyal Association' to 'The Loyalist and Anti-Radical Magazine'. It is a longer text than the radical satire (24 pages, whereas Hone's satire has 18), but it has only one illustration on the frontispiece, by George Cruikshank in which the Queen, followed by the radicals, is at the top of the ladder setting fire to the crown, the head of the political system.

seventeenth-century emblem books.^[19] The vigilance of the free press (the radical press) equally protects the Queen and the people:

Scorn'd, exiled, baffled, goaded in distress,
She owes her safety to a fearless Press:
With all the freedom that it makes its own,
It guards, alike, the people and their throne; (181)

The celebration of the press was the theme that linked Hone's satiric pamphlets. From the *Political House* to *A Slap at Slop* (Hone, 1822), his last satiric pamphlet, Hone celebrated the press as a force against tyranny and corruption. Played against an environment of restrictive press legislation, Hone's use of the popularity of his satires to publicise the democratic role of the press displays the sense of mission of Regency radicals and constitutes a determined contribution to the establishment of a freer press and society.

The 'trial' of the Queen provided a climatic moment of the satiric representation of the Affair. Hone exploited the satiric potential of trial parody^[20] in *Non Mi Ricordo*. Hone had already made use of trial parody in 1817, with the satire on Lord Castlereagh *Another Ministerial Defeat! The Trial of the Dog for Biting the Noble Lord* (Hone, 1817). In this satire, Lord Castlereagh's dog, appropriately nicknamed 'Honesty', was tried for having bitten his lordship.^[21]

Non Mi Ricordo! was published in September 1820 during the proceedings against the Queen in the House of Lords, and went through at least thirty-one editions in 1820. Kent and Ewen (2002: 22) claim that the idea for *Non Mi Ricordo* came from conversations between Hone and Cruikshank, and probably Hazlitt, at the *Southampton Coffee House* in Chancery Lane.

In *Non Mi Ricordo*, George IV is ridiculed in an imagined cross-examination at the Queen's trial. Hone exploits the stylistic confrontation between Majocchi, (the Italian witness discredited by Henry Brougham, one of the Queen's attorneys) and George IV in a discursive 'decomposition' (Marsh,

19 Cruikshank's design alludes directly to the print *The Double Deliverance*, of 1621 by the Ipswich preacher Samuel Ward (Dunan-Page and Lynch, 2008).

20 Other trial parodies include Thomas Wooler's 'Trial Extraordinary' and 'The State Trials Contrasted with the Manchester no Trials'. During the proceedings against the Queen several other trial parodies of imagined cross-examinations of the King appeared, namely *Examination Extraordinaire of the Vice R-y of B-d-yboro! Alias The Handsome Gentleman* (Anon., 1820).

21 Animal trials were very popular trial parodies in the early nineteenth-century. For some examples of animal trials, see Wood (1994: 145-7).

1998: 38) that gradually fuses Majochi and the King. The King, referred to as ‘The Witness’ and once as ‘Mr. Mereamusement’, undergoes a violent cross-examination relating his immoral and debauched life. Like Majochi, he misunderstands questions, which is the opportunity for ludicrous punning:

How much money has been expended on you since you were born?
 Non mi ricordo.
 What have you done for it in return?
 More less than more.
 After that [after you left your wife] what did you do?
 Oh, I rambled about.
 Where did you go? –
 To Jersey and elsewhere [...]
 How many other places did you go to?
 Non mi ricordo.
 Is the Marquis of C. a married man?^[22]
 Are you a sober man?
 More no than yes.
 How many bottles a day do you drink?
 Non mi ricordo. [...]
 Can you produce a certificate of good character from those who *know* you?
 Yes, from the minister.
 Pho! Pho! Don’t trifle; can you from any *respectable* person?
 Non mi ricordo. (197,198, 203-4).

Ridicule also originated in the demythification of the rituals of legal retribution through the parodying of the objections by the Solicitor-General, the rulings of the Lord Chancellor, the interpositions of some Peers and of the Interpreter. This was largely carried out through double meanings, naming and nick-naming. *Non Mi Ricordo* is riddled with nicknames to debase the discourse and the officers of Law (‘The Turnstile General’, ‘The Lord Precedent Furthermore’, ‘Lord Muddlepool’) and double meanings, intended at parodying trial proceedings and argumentation (the words ‘bind’, ‘binding’, and ‘Cabinet maker’, used at the beginning of the cross examination).

The intimidating seriousness of court ceremony and language, through which the self-importance of authority was staged, and through which radical reformers were pilloried, is undermined by the levelling force of satiric

²² Jersey and C. [Conyngham] are the names of two mistresses of the Prince of Wales/Regent/King.

laughter. This fictional representation of the foibles of authority and of their ceremonial was an efficient instrument in strengthening anti-establishment feelings.

Hone also exploited the satiric potential of advertising, often in association with his satiric pamphlets. *Advertisements Extraordinary* (Hone, 1971: 206-7), a number of mock advertisements in handbill format,^[23] were sold together with *Non Mi Ricordo*. They parodied all the protagonists at the Queen's trial: the King ('Strayed and Missing'), the Government ('The Old Hakney, Liverpool'; 'To Manglers – Just Leaving his Place'), and the Italian witnesses ('To Laundresses, Wants a Place'). On the page opposite to the front-page of *Non Mi Ricordo!*, Hone advertised *The Queen's Matrimonial Ladder*, and a 'Lost Memory':

LOST, at the Court martial, SIGNOR MY JOCKEY'S MEMORY, together with his Government Victualling Bill; both a little damaged, and of no use but to the owner. Whoever will bring them to the Publisher, in time to be restored to the Signor's disconsolate Mother, Mrs. Leech, shall be rewarded with a "Non mi ricordo!" (Hone, 1971: 194)

The theme of the press as a counter-power reappears in 1821 in *The Political Showman – at Home! Exhibiting his Cabinet of Curiosities and Creatures – All Alive!* (Hone, 1971: 269-97) and the newspaper parody *A Slap at Slop and the Bridge-Street Gang* (Hone, 1822).

The Political Showman was inspired in freak-show advertising, a tradition featured in political propaganda since the Reformation.^[24] The seven-headed monster on the frontispiece represents the Holy Alliance, which together with the theory of the divine right of kings, was widely attacked by the radicals. In contrast to the monster, the *Showman* of the title is a humanised press, exhibiting 'the most wonderful of all wonderful Living Animals' of the 'strangest and most wonderful artificial Cabinet in Europe [...] very crazy, but very curious' (272).

The originality of this satire lies in the presentation of the press as a human being, whereas politicians are 'curiosities' and aberrations. Hone

23 Mock advertisements were published in varied formats, from handbills to pamphlets and even newspapers.

24 Hone must also have resorted to his substantial collection and knowledge of the propaganda relating to elections, specifically to the 1784 Westminster campaign, whose 'humours' were compiled in *The Wit of the Day, or The Humours of Westminster* (Anon., 1784), a collection of advertisements, hand-bills, squibs, songs, ballads, etc. written and circulated during that election (Wood, 1994: 163, 180).

denounces the corruption of state and simultaneously affirms the power of the press in defeating the Government during the Queen Caroline affair of the previous year:

Please to walk in, Ladies and gentlemen – it's very worth *seeing!* [...] Take care! Don't go within their reach – they mind nobody but *me!* A short time ago they got loose, and, with some other *vermin* that came from their *holes and corners*, desperately attacked a **Lady of Quality**; but, as luck would have it, *I*, and my '*four and twenty men*', happened to come in at the very moment; – we *pull'd* away, and prevented 'em from doing a *serious mischief* (272).

Before the descriptions and illustrations of the *Animals*, a *Show-Cloth* – a transparency (BMC 14150) – painted by George Cruikshank showed a printing-press, *Liberty*, and a bust-portrait of the Queen framed in laurel. It was exhibited by Hone during the illuminations that took place from 11 to 15 November 1820, in 'celebration of the Victory obtained by The Press for the Liberties of the People, which had been assailed in the Person of the Queen' (Hone, 1971: 273) and again on 29 November, when the Queen went to St. Paul's (George, 1952: 207).

In the final section, the press (the showman) is represented inside an eye as in *The Queen's Matrimonial Ladder*. Double meanings reveal the political message:

Ladies and gentlemen, I wish you a *good day*. *Keep* to THE RIGHT. Walk *steadily* FORWARD. The *animals* may make an uproar, but don't be alarmed; I'll see you safe OUT. Remember they are *under my control*, and cannot take a step beyond the reach of MY EYE (294).

When Hone pointed out in this satire that 'Knowledge is Power' he was meaning it literally. The press was a means of empowerment for the journalists and satirists of the radical press because it was through the printing press that access to the public sphere was given to those who had been hitherto denied a place (Grimes, 2003: 182).

The relations between popular radicalism and the cultural establishment are the theme of *A Slap at Slop and the Bridge-Street Gang* (Hone, 1822), the last and lengthiest (56 pages) of the Hone-Cruikshank satires. It is a burlesque parody of *The New Times*, dubbed *Slop Pail*, and of its editor, John Stoddart,^[25] nicknamed 'Dr. Slop', after the choleric obstetrician

25 John Stoddart had become an object of Hone's derision since 1815 in *Buonaparte-phobia, or Cursing made Easy to the Meanest Capacity: A Dialogue between the Editor of 'The Times', Doc-*

in Sterne's *Tristram Shandy*. It is advertised as 'ROYAL RED HOT SLOP, sevenpence per pail; spooned out every morning at six o'clock, at 153, Fleet-street. SCAVENGERS, SWEEPS, AND OTHERS, EMPLOYED IN DIRTY WORK, gratefully partake of this BREAKFAST BEVERAGE' (20). It is a violent attack on extreme loyalist press and the 'Constitutional Association' inscribed in the tradition of the parodic newspaper.^[26] The ridicule imposed upon Stoddart can also symbolise the ridicule of the pretensions to authority of some prominent figures of the cultural establishment.

Hone was the publisher of *The Printers' Address to the Queen, And Her Majesty's Tribute to the Press, In Answer* (BMC 13963), printed by John Johnson. With 1,345 signatures, it was presented on 11 October by a deputation of 138 Compositors and Pressmen. The illustration (BMC 13947) is a 'Specimen of the Typographic Art'. Below a careful wood-engraving (21x31 in.) of the Stanhope Press, twelve lines of verse were inset, beginning 'From Thee, O Press! What blessings flow!' The Address ends by attributing the victory of the Queen to the 'force of Public Opinion, directed and displayed through the powerful medium of a Free, Uncorrupted, and Incorruptible British Press'.

In his contribution to the Caroline affair, Hone did not deviate from the main radical discourse of opposition. From his satires spring the same confrontational discourse of Cobbett, Wooler, and Carlile and the same conviction in the power of the radical press as a liberating force against the corruption of state.

These are the marks that link Hone with the journalists of the radical press discussed previously, the more so as Hone edited in 1817 the short-lived radical periodical *Hone's Reformists' Register and Weekly Commentary* (1 February 1817-25 October 1817). Regency radicals were a community in the political and cultural, as well as in the rhetorical sense of the word. Like Cobbett, Wooler, and Carlile, Hone knew that cultural appropriation could be an instrument of individual and collective emancipation.

In the preface to *Ancient Mysteries Described*, Hone stated that in his pursuit for knowledge he violated the limits that the aristocracy had defined as 'the scope of knowledge proper for a man of my condition' (Hone, 1823:

tor Slop, My Uncle Toby, & My Father (Hone, 1815). The title reveals the influence of Lawrence Sterne. According to Grimes (1998b), Hone reprinted this pamphlet in 1820 (Buonapartephobia. The Origin of Dr. Slop's Name) probably because Stoddart had recently formed a conservative propaganda organization called the 'Constitutional Association'.

26 In 1819, three parodic newspapers were published: *The New Daily Advertiser*, *The Quizzical Gazette Extraordinary*, and *The Rump Chronicle* (Wood, 1994: 202).

i-ii). Hone, in effect, trespassed into forbidden territory and used knowledge as classless heritage. This intellectual boldness accounts for much of the current interest and even fascination for the work of William Hone and for Regency radicalism in general. In trying to account for the success of Hone's satires, Hackwood encapsulated that fascination:

Hone lit these squibs and flung them among the mob; and the people, even those who disagreed with them, bought them, read them, laughed, and said, 'D – the fellow!' and waited for the next (Hackwood, 1912: 230).

Conclusion

The attention paid to genres such as radical journalism and pamphlet satires may certainly pose problems, one of them being the risk of falling into naïve populism (Dyer, 1997: 12). Yet, Jones (2003: 7) also points out that these print forms have the advantage of providing counter-voices and even a counter-history of a period. In effect, they draw attention to alternative versions of a period or an event and offer opportunity for the questioning of hegemonic thinking and for the salutary shift towards the awareness of other historical possibilities.

Some authors argue that the rise of trade unionism and the influence of the new science of political economy were making the libertarian character of Regency radicalism obsolete; yet, the texts of radical journalists and satirists briefly examined in this paper demonstrate that the discussion of an eminently apolitical issue could be transformed into a political metaphor. These authors proved that the discussion of ideas remains fruitful. They took the elements of scandal of the Queen Caroline affair, represented them as melodramatic rhetoric and satiric discourse, and transformed them into popular political language. Their battlefield was the radical press, with the printed word and a class-based counter-discourse as their political weapons. They mobilised public opinion for the cause of parliamentary reform and, simultaneously, contributed to the democratisation of the public sphere through the discussion of less directly political subjects, such as gender relations, the role of public opinion as a method of political influence, and the freedom of the press. That was the mark imprinted by the radical press in the Caroline affair. Cobbett's assertion 'I have never written for temporary purposes' (vol. xxxvii: 1562-3) symbolises the radical part in the Caroline affair.

The editorial success of these new texts suggests that cultural authority was moving to a new readership. In this sense, the political satire and the radical journalism issued during the Queen Caroline affair were not the last expression of an old, 'blackguard' culture on the verge of extinction. They have contributed to long-lasting redefinitions of political and cultural authority at a time of waning royal power and expanding print media. Despite the failure of Regency radicalism to bring about political change, the radical press made a substantial contribution to the victory of public opinion. Public opinion was, in effect, the long-lasting winner of the Queen Caroline affair.

Acknowledgements

I would like to thank Dr. Joanne Paisana, my PhD supervisor at the University of Minho, for her kind review of this paper and her permanent support and advice.

This research was funded by a Ph. D grant from FCT (Fundação para a Ciência e Tecnologia) and a sabbatical leave from the Portuguese Ministry of Education.

References

Primary Sources

Anonymous Publications

- 1784, *The Wit of the Day, or The Humours of Westminster. Being a Complete Collection of the Advertisements, Hand-Bills, Puffs, Paragraphs, Squibs, Songs, Ballads, &c., Which Have Been Written and Circulated During the Late Remarkable Contest For that City, Faithfully Compiled by A Clerk to a Committee*, London, Printed for the Compiler.
- 1820, *Examination Extraordinaire of the Vice R-y of B-d-yboro! Alias The Handsome Gentleman*, London.
- 1971, "The Radical Ladder; or Hone's Political Ladder and his Non Mi Ricordo Explained and Applied, The Designs of the Radicals Developed, and their Plans Traced, A Satyrical Poem, with Copious Notes", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821. Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 211-35 [1820].

Periodicals

Cobbett's Weekly Political Register, vol. xxxvi, Including the Time between February 10th, 1820, and July, 15th, 1820, London, published by William Benbow.

Cobbett's Weekly Political Register, vol. xxxvii. Including the Time between July 22nd, and December the 30th, 1820, London, published by William Benbow.

Hone's Reformists' Register and Weekly Commentary 2 vols., weekly from 1 February 1817-25 October 1817. London: Printed by and for William Hone, at the Reformists' Register Office, 1817.

Notes and Queries: A medium of inter-communication for literary men, general readers, etc. Third Series, Volume Eighth. July-December 1865, London, published at the Office.

Republican, vol. ii. From January, 14th, to April, 21st, 1820, London, printed and published by Jane Carlile.

Republican, vol. iii. *From April 28th to August 25th, 1820*, London, printed and published by Jane Carlile.

Republican, vol. iv. *From September 1st to December 29th* 1820, London, printed and published by M. A. Carlile.

The Black Dwarf, A London Weekly Publication. Edited, printed, and published, by T. J. Wooler (1820), vol. iv, London.

The Black Dwarf, A London Weekly Publication Edited, printed, and published, by T. J. Wooler (1820), vol. v, London.

Other Primary Sources

COBBETT, W. (1830), *History of the Regency and Reign of King George IV*, Vol. 1, London, Published by William Cobbett, printed by Jowett and Mills.

GEORGE, M.D. (1952), *Catalogue of Political and Personal Satires Preserved in the Department of Prints and Drawings in the British Museum*, vol. X, 1820-1827, London, Printed by order of the trustees.

HONE, W. (1815), *Buonaparte-phobia, or Cursing Made Easy to the Meanest Capacity: A Dialogue between the Editor of 'The Times', Doctor Slop, My Uncle Toby, & My Father*, London, Printed for W. Hone.

HONE, W. (1817), *Another Ministerial Defeat! The Trial of the Dog for Biting the Noble Lord. With the Whole of the Evidence at Length*, London, printed by and for W. Hone.

HONE, W. (1818), *The Three trials of William Hone, For Publishing Three Parodies; viz. The Late John Wilkes's Catechism, The Political Litany, and The Sinecurist's Creed; On Three Ex-Officio Informations at Guildhall, London, During Three Successive Days, December 18, 19 & 20, 1817, Before Three Special Juries, and Mr. Justice Abbott, on*

- the First Day, and Lord Chief Justice Ellenborough, on the Last Two Days*, London, Printed by and for William Hone.
- HONE, W. (1820a), *The Queen's Letter to the King*, London, Printed for W. Hone.
- HONE, W. (1820b), *The King's Treatment of the Queen. Shortly Stated to the People of England*, London, Printed for W. Hone.
- HONE, W. (1820c), *The Form of Prayer, with Thanksgiving to Almighty God, to be used daily by all Devout People throughout the Realm, for the Happy Deliverance of Her Majesty Queen Caroline from the late most Traitorous Conspiracy*, London, printed for W. Hone.
- HONE, W. (1821a), *To the King, From the Author of 'The King's Treatment of the Queen'*, London, printed for W. Hone.
- HONE, W. (1821b), *An Accurate Report of the Trial of Her Most Gracious Majesty Queen Caroline before the House of Lords, on a Bill of Pains and Penalties, Charging Her Majesty with a Criminal Intercourse, with a Foreigner Named Bartolomo Bergami. Containing the Evidence in Full--the Speeches of Counsel on both Sides--Examinations of Witnesses, by the Peers and Counsel,--Debates on Various Interesting Questions Connected with the Trial--the Opinion of the Judges thereon,--Miss Demont's Letters,--Proceedings on the First, Second and Third Reading of the Bill – Divorce Clause, &c.* London, printed by W. Hone.
- HONE, W. (1822), *A Slap at Slop and the Bridge Street Gang*, London, printed for W. Hone.
- HONE, W. (1823), *Ancient Mysteries Described, Especially the English Miracle Plays, Founded on Apocryphal New Testament Story, Extant Among the Unpublished Manuscripts in the British Museum, including notices of Ecclesiastical Shows, the Festivals of Fools and Asses – the English Boy-Bishop, the Descent into Hell--the Lord Mayor's Show, the Guildhall Giants – Christmas Carols, &c.* By William Hone. With Engravings on Copper and Wood. "Is it possible the spells of Apocrypha should juggle men into such strange Mysteries?" – Shakespeare, London, printed for W. Hone.
- HONE, W. (1824), *Aspersions Answered, and Explanatory Statement, Addressed to the Public at Large, and to Every Reader of the Quarterly Review in Particular, By William Hone.* "Truth will ultimately prevail, even though he who uttered it should be destroyed."--Dr. Vicesimus Knox, London, printed for W. Hone.
- HONE, W. (1971), "The Political House that Jack Built", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821 Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 35-58 [1819].
- HONE, W. (1971), "The Political Showman – at Home! Exhibiting his Cabinet of Curiosities and Creatures--All Alive! By the Author of the Political House that Jack Built", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes Satirical Pamphlets of the Regency Period*,

1819-1821 Illustrated by George Cruikshank and others, Bath, Adams & Dart, pp. 269-97 [1821].

- HONE, W. (1971), "The Queen's Matrimonial Ladder, A National Toy, with Fourteen Step Scenes; and Illustrations in Verse with Eighteen other Cuts", Rickword, E. (ed.) 1971, *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821. Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 167-85 [1820].
- HONE, W. (1971), "Non Mi Ricordo!", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821 Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 193-205 [1820].
- HONE, W. (1971), "Advertisements Extraordinary", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821. Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 206-207 [1820].
- HONE, W. (1971), "A Political Christmas Carol, Sung to Music, To Be Chaunted or Sung Throughout the United Kingdom and the Dominions beyond the Seas, by All Persons thereunto Especially Moved", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821 Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 99-102 [1820].
- MONCRIEFF, W.T., 1830, *The March of Intellect, A Comic Poem*, London, William Kidd.
- RICKWORD, E. (ed.) (1971), "The Radical Ladder; or Hone's Political Ladder and his Non Mi Ricordo Explained and Applied, The Designs of the Radicals Developed, and their Plans Traced, A Satirical Poem, with Copious Notes", Rickword, E. (ed.), *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821. Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart, pp. 211-35 [1820].

Secondary Sources

- BAKER, K. (2005), *George IV: A Life in Caricature*, London, Thames & Hudson.
- BOWDEN, A. (1975), *William Hone's Political Journalism, 1815-1821*, Ph.D. Dissertation, Austin, University of Texas.
- BUSH, M., "Richard Carlile and the Female Reformers of Manchester: A Study of Gender in the 1820s viewed through the Radical Filter of Republicanism, Freethought and a Philosophy of Sexual Satisfaction", *Manchester Region History Review*, vol. 16 (2002-3), pp. 2-12.
- CALHOUN, C. & MCQUARRIE, M. (2004), "Public Discourse and Political Experience: T. J. Wooler and Transformations of the Public Sphere in Early 19th Century Britain", in BENCHIMOL, A. & MALEY, W. (eds.), *Spheres of Influence: Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas*, Oxford, Peter Lang.

- CARTER, L., 'British Masculinities on Trial in the Queen Caroline Affair of 1820', in *Gender and History*, Vol. 20, N^o. 2 (August 2008), pp. 248-269.
- CLARK, A. (2004), *Scandal: The Sexual Politics of the British Constitution*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- CRANFIELD, G. A. (1978), *The Press and Society, From Caxton to Northcliffe*, London, Longman.
- DUNAN-PAGE, A., LYNCH, B., (eds.), 2008, *Roger L'Estrange and The Making of Restoration Culture*, Aldershot, Ashgate.
- DYCK, I., "From 'Rabble' to 'Chopsticks': The Radicalism of William Cobbett", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 21, No. 1 (1989), pp. 56-87.
- DYER, G. (1997), *British Satire and The Politics of Style 1789-1832*, Cambridge, CUP.
- EPSTEIN, J. "Understanding the Cap of Liberty: Symbolic Practice and Social Conflict in Early Nineteenth-Century England", *Past & Present*, No. 122 (1989), pp. 75-118.
- EPSTEIN, J. (1994), *Radical Expression: Political Language, Ritual, and Symbol in England, 1790-1850*, Oxford, Oxford University Press.
- GRIMES, K. (1998a), "Fragments of a Biography", in *The William Hone Bio Text*, www.uab.edu/english/hone (accessed 10.06.10).
- GRIMES, K. (1998b), "William Hone, An Annotated Bibliography" in *The William Hone Bio Text*, www.uab.edu/english/hone (accessed 17.07.10).
- GRIMES, K. (2003), "Verbal Jujitsu: William Hone and the Tactics of Satirical Conflict", in JONES, S., (ed), *The Satiric Eye: Forms of Satire in the Romantic Period*, New York, Palgrave, pp. 173-82.
- GRIMES, K. "On William Hone, Regency Radical: Selected Writings of William Hone." *Romantic Circles Reviews* 9.1 (2007): 6 pars. February 2007. <http://www.rc.umd.edu/reviews/hone_w07.html> (accessed 24/06/10)
- HABERMAS, J. (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Studies in Contemporary German Social Thought)*, trans. Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press [1962].
- HACKWOOD, W.M. (1912), *William Hone. His Life and Times*, London, T. Fisher Unwin.
- HENDRIX, R., "Popular Humour and *The Black Dwarf*", *The Journal of British Studies*, Vol. 16, No. 1, (Autumn, 1976), pp. 108-28.
- JONES, S., 2003 (ed), *The Satiric Eye: Forms of Satire in the Romantic Period*, New York, Palgrave.
- KENT, S. (1999), *Gender and Power in Britain, 1640-1990*, London, Routledge.
- KENT, D. A. & EWEN, D.R. (ed), (2002) , *Regency Radical: Selected Writings of William Hone*, Detroit, Wayne State University Press.

- LAQUEUR, T.W., "The Queen Caroline Affair: Politics as Art in the Reign of George IV", *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 3, (Sep., 1982), pp. 417-66.
- MARSH, J. (1998), *Word Crimes Blasphemy, Culture and Literature in Nineteenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press.
- PRESCOTT, A. (2002), "The Devil's Freemason: Richard Carlile and his Manual of Freemasonry". Lecture Given at Freemasons' Hall, London, 19 March 2002.
- RICKWORD, E. (ed) (1971), *Radical Squibs and Loyal Ripostes. Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821. Illustrated by George Cruikshank and others*, Bath, Adams & Dart.
- STEVENSON, J., (1977) (ed.), *London in the Age of Reform*, Oxford, OUP.
- THOMPSON, E. P. (1991), *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin Books [1963].
- THOMPSON, E. P. (1993), *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press.
- WAHRMAN, D., "Middle-Class Domesticity Goes Public: Gender, Class, and Politics from Queen Caroline to Queen Victoria", *Journal of British Studies*, Vol. 32 (1993), pp. 396-432.
- WOOD, M. (1994), *Radical Satire and Print Culture 1790-1822*, Oxford, Clarendon Press.
- WORRAL, D. (1992), *Radical Culture. Discourse, Resistance and Surveillance, 1790-1820*, London, Harvester Wheatsheaf.

A PERSISTÊNCIA DO IDEALISMO AMERICANO THE PERSEVERANCE OF AMERICAN IDEALISM

Jorge Pereira*

Há um debate em curso na política e na sociedade americana sobre o rumo do país. Nesse debate os ideais iniciais do país são evocados por um e outro lado como argumento de defesa dos seus pontos de vista. A persistência do idealismo americano dos inícios da República é um facto incontornável mas é necessário saber em que consiste e de que forma é ele interpretado. Procura-se aqui uma apresentação sucinta dos principais aspectos que o caracterizam e questionar a forma como a evolução do país afectou a tradução prática desses valores. A forma como eles são entendidos é marcada pela politização dos mesmos e a leitura da Constituição delimitada pela divergência entre dois campos de interpretação ideológica divergentes. Bebendo ambos da mesma fonte, torna-se relevante abordar os factores que originaram tal afastamento mas que não diminuíram a validade do idealismo da Revolução.

Palavras-chave: Revolução, ideais, Constituição, evolução, interpretação.

The ongoing debate in American politics and society regarding the role of government and the future of the nation is noteworthy for the ubiquitous recourse to the country's founding idealism by both sides of the aisle in support of their arguments. Persistence of the Republic's formative ideas is unquestionable making it necessary to understand where they come from and how they are interpreted. This article aims to present a concise arrangement of those principles and enquire as to how America's development impacted upon their understanding and practical application. The different readings are shaped by the politicizing of the values and their inherent significance with the Constitution being construed according to two differing ideological perspectives. Since both of these share in the Revolution's inspiring ideals, it is worth to approach the reasons which led to such parting but which, nonetheless, did not blemish their authority and influence in modern America.

Keywords: Revolution, ideals, Constitution, evolution, interpretation.

* Universidade do Minho

A Revolução Americana é produto do Iluminismo e do espírito crítico, do questionamento da velha ordem e das certezas teológicas, da defesa do uso da Razão na procura da melhor forma de Governo. Mas é também uma revolução romântica, utópica, em que a apologia da Revolução procura na vastidão da natureza por explorar do Novo Mundo a oportunidade de um novo início de Igualdade e Harmonia para o Homem. É Thomas Paine, o panfletário inglês emigrado nos Estados Unidos, quem melhor ilustra esse apelo. “We have it in our power to begin the world over again. A situation similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand.” (Paine, 2003: 59-60) O corte com a tradição europeia, com as sociedades hierárquicas e os governos monárquicos, abria a possibilidade de recomeçar, de criar do zero uma sociedade mais justa, mais livre, que cativou os colonos que olhavam para a realidade europeia das monarquias absolutistas com desdém.

A Revolução Americana representou o nascimento do Cidadão moderno, da subordinação do Governo a este; a oportunidade de criar uma sociedade com base em valores de Liberdade e Igualdade. Ao longo da evolução histórica dos Estados Unidos os seus ideais foram sendo testados, influenciando esse idealismo, constringendo os valores da Revolução e alterando o entendimento dos mesmos; o sentido da inspiração inicial transformou-se, adaptou-se. Em particular, dois factores impuseram ao país mudanças em relação às aspirações da Fundação. O envolvimento externo tornou-se provavelmente a maior prova aos princípios revolucionários; de igual modo, a rápida industrialização do país desencadeou uma profunda mudança social dando origem a uma série de exigências democráticas que foram respondidas com reformas políticas e sociais que transformaram a forma como é visto o papel do Estado na sociedade. A prática contemporânea em relação aos ideais iniciais é diferente, mesmo se estes continuam a ser proclamados como a verdadeira essência da América, pois a interpretação que deles é feita é diferente.

A ideia de que o Poder pudesse ser propriedade de um único indivíduo era mal aceite entre comunidades habituadas a partilhar as dificuldades da fronteira e a depender apenas de si mesmas. Nas reuniões comunitárias e locais de encontro circulavam livremente as ideias dos autores que na Europa eram acusados de subverter a ordem vigente. Longe do centro do poder, num tempo em que a travessia do Atlântico podia demorar meses, o governo aristocrático parecia anacrónico, desajustado com a realidade colonial, de participação colectiva nas decisões da comunidade e em contradição com a evolução do pensamento filosófico. A influência de John

Locke foi decisiva para a validação racional da Revolução. Os seus conceitos de Liberdade e Igualdade sob a tutela do Criador pareciam tão naturais como a sua ideia de colocar o Governo ao serviço das pessoas e a consequente abolição sempre que falhasse nesse dever.

A Declaração de Independência constitui-se como bússola do sistema Americano de valores. Para lá da enumeração de uma série de queixas que servem de libelo acusatório contra o governo Britânico por falhar nos seus deveres para com os seus súbditos, legitimando, portanto, a Revolução, Thomas Jefferson, o autor, faz fé das ideias de John Locke sobre Liberdade e Igualdade como direitos naturais inalienáveis. O Idealismo Americano forma-se através de ideias tidas como naturais, de senso comum, tão óbvias que dispensam qualquer esquematização. Ao contrário do sucedido em França, não houve violência na Revolução Americana. Enquanto a Revolução Francesa fez uso da guilhotina para defender a Nação e a tentativa de criar uma nova sociedade, os Estados Unidos não permitiram que a Revolução caísse na rua e mantiveram-se firmes no seu propósito de colocar ênfase na liberdade do Indivíduo. Ao não se restringirem a conceitos rígidos e predefinidos, os Pais Fundadores mantiveram o espaço de manobra suficiente para avançar por tentativa e erro, negociando e adaptando a Revolução de forma a incorporar posições divergentes, sempre com o ideal de Liberdade Individual a funcionar como guia de orientação e princípio legitimador. A procura de equilíbrio entre Democracia e Liberdade, entre a necessidade de consenso e as expressões individuais de opinião divergentes, permite combater a apatia uniformizadora que resulta da ostracização das vozes minoritários num sistema onde impere a 'Vontade Geral'.

A Constituição de 1787, que substitui os Artigos da Confederação^[1], é a tentativa de equilibrar a necessidade de um Governo capaz com a defesa dos direitos e liberdades do Indivíduo. O espírito de fronteira, de auto-suficiência e individualismo, e os receios de que o poder se corrompa e interfira com a Liberdade estão na origem da suspeição com que qualquer forma de autoridade, de poder organizado, é encarada. A constatação de que a falta de uma estrutura central ameaçava a independência e o usufruto dos direitos e liberdades levou os ex-colonos a aceitar, com relutância, a nova Constituição. A defesa dos ideais revolucionários ganhou corpo com o texto legal a que foram acrescentados dez Aditamentos, especificamente

1 A falta de receitas própria por incapacidade de criar impostos e de regular o comércio externo deixou o governo à mercê da contribuição dos Estados. A fraqueza do governo central e a ciosa independência dos Estados levou a uma situação de bancarrota financeira e desagregação política que forçou à revisão e substituição dos Artigos da Confederação por uma nova Constituição.

concebidos para esse fim, e que funcionam como uma Carta de Direitos. Desde logo se colocaram duas questões fundamentais: qual o sistema de governo mais adequado para responder às necessidades de manter o poder sob controlo, evitando que degenera em despotismo; qual o papel do Governo em relação ao Indivíduo, qual a sua capacidade de intervenção para permitir a todos igual oportunidade de desfrutar dos seus direitos, ou seja, para que cumpra efectivamente o seu objectivo de servir o Cidadão.

Em relação à primeira questão, Montesquieu e Políbio inspiraram a divisão tripartida do Poder consagrado na nova Constituição. A melhor forma de evitar a captura do Poder por um qualquer tirano é evitar a sua concentração, dispersando-o por vários órgãos. Os delegados à convenção constitucional criaram, além disso, uma série de freios e elementos de controlo ('checks and balances') assegurando que cada órgão de poder era fiscalizado pelos outros dois e na dependência do seu assentimento como condição de efectivação das suas decisões. O tirano receado pelos Pais Fundadores não era uma personalidade vinda das classes mais abastadas, um desafecto com tendências aristocráticas. Gore Vidal resume o principal temor dos delegados à convenção e o resultado final das negociações: "home was to have its very own government in the form of a three-part republic, so carefully checked and balanced that no Caesar, much less mob, could easily hijack it." (Vidal, 2003: 22). As lições de Atenas e Roma estavam presentes na mente de todos quando a Constituição foi acordada. Revoltas populares em alguns Estados recordavam os perigos dos excessos democráticos e a anarquia ateniense. Por outro lado, o exemplo do líder carismático e populista que toma o poder aos ombros das massas vinha de Roma. A Revolução Francesa começou por imitar Atenas na ostracização dos que se excluíram dos novos conceitos revolucionários, no ajuste de contas com o passado, desaguando posteriormente no cesarismo de Napoleão.

Nos Estados Unidos, as massas, volúveis, caprichosas, eram o principal receio de uma classe com muito a perder. A defesa da propriedade e da estabilidade tornaram-se indissociáveis da defesa da Liberdade e Igualdade; a anarquia era pior que a tirania. A opção pela República foi tomada conscientemente de forma a prevenir excessos democráticos. A eleição dos vários órgãos de poder, com a excepção da Câmara dos Representantes, é feita de forma indirecta até hoje. O Senado é eleito de forma directa, mas apenas depois da introdução de um novo Aditamento à Constituição em 1911. O executivo é eleito por um Colégio Eleitoral e os juizes do Supremo Tribunal são nomeados pelo executivo: a vontade popular é filtrada de modo a evitar surpresas.

A segunda questão mostrou-se igualmente delicada. Colocava em confronto duas perspectivas divergentes que mantêm dividido o país até ao presente. A visão de autonomia e responsabilidade individual apoiada por Thomas Jefferson contrasta com a opinião de Alexander Hamilton que via o Governo como um agente benéfico, capaz de proteger o igual gozo dos direitos e liberdades desde que dotado de poderes de intervenção adequados. A questão do papel interventivo do Governo e da sua relação com o Indivíduo prolongou-se e a pergunta mantém-se: como conciliar o Poder com a Liberdade? Thomas Jefferson procurou dar resposta à questão avançando com um programa de defesa do pequeno proprietário de terras, modelando o seu ideal ao do cidadão-soldado da República Romana. Rústico e virtuoso, longe da corrupção urbana e cioso da sua liberdade, Jefferson via nele o elemento vital de defesa da República Americana e da manutenção dos valores em que se fundava. Além da simplicidade e integridade do cidadão, Jefferson valorizou a sua educação, essencial para manter o Governo sob controlo. Uma comunidade instruída é o melhor garante contra abusos e intromissões excessivas do Governo. Talvez por causa das suas suspeitas em relação à autoridade governativa, Jefferson via com benevolência as revoltas periódicas que despontavam nos Estados contra os abusos de poder. Encarava-as como sinais de que a população estava pronta a enfrentar o poder sempre que se sentisse injustiçada ou este pretendesse sobrepor-se aos cidadãos. Hamilton, por outro lado, defendia a Ordem, fundamental para a estabilidade da sociedade e dos negócios. O Governo era protector das garantias e direitos, símbolo de civilização e urbanidade, ideia oposta à visão agrícola e bucólica de Jefferson. A cisão entre os dois marcou o país e definiu os campos de interpretação da Constituição no que respeita aos poderes do Governo: uma mais estrita (Jefferson), a outra mais generosa (Hamilton).

Num país construído em torno da defesa da Liberdade dos seus cidadãos, o tema dos poderes e fins do Governo é incontornável; a relação entre os dois tensa e sujeita a constante escrutínio. Em meados do séc. XIX uma nova proposta de relação entre Cidadão e Governo foi avançada pelos Transcendentalistas, em particular Ralph Waldo Emerson, que retomava o ideal da educação cívica de Jefferson e a levava à sua conclusão lógica: “To educate the wise man, the State exists (...) with the appearance of the wise man, the State expires.” (Emerson, 2008: 260) Já não se trata de educar o Indivíduo para o habilitar a manter o controlo sobre o seu Governo mas o de permitir a todos alcançar o seu potencial de desenvolvimento, de aperfeiçoamento humano, e, assim, prescindir do próprio Governo. Esta

proposta de abolição da autoridade radica na mesma convicção de Thomas Paine que acreditava que o Governo é apenas um mal necessário porque a natureza humana é imperfeita, violenta, requerendo por isso uma potestade que regule a sociedade e mantenha a ordem. Para Emerson, a mesquinhez humana poderia ser ultrapassada através do melhoramento individual, da auto-consciência adquirida através do conhecimento. Só assim se poderia passar da defesa dos interesses próprios para a defesa do Bem Comum. Uma vez alcançado esse estágio, o auto-governo é possível. Para os Transcendentalistas, a Liberdade não consiste em fazer o que se quer mas o que é mais correcto para a comunidade. A Liberdade de cada um é melhor defendida através do consenso racional.

A questão que Emerson coloca é a de saber para que servem os direitos e liberdades garantidas na Constituição, para que serve a Democracia. A Democracia não é um fim mas um meio e a Liberdade uma opção moral, a independência para fazer conscientemente a escolha ética. A Democracia para Emerson é o sistema que permite o desenvolvimento natural do Indivíduo e por isso o mais adequado ao seu programa; uma vez libertos através do conhecimento, os indivíduos serão capazes de se auto-governar em liberdade, dispensando o Governo.

Apesar dos ideais de Liberdade e Igualdade foram precisos mais de 80 anos para expiar o pecado original da República Americana – a escravatura. A Democracia na América foi evoluindo lentamente e, no caso da escravatura, de forma violenta. Não obstante os apelos de Walt Whitman, os Estados Unidos demoravam a cumprir os ideais da Revolução. Com a expansão do país para Oeste e a conseqüente admissão de novos Estados, o país viu chegar o dia, inevitável mas sempre adiado, em que o problema da escravatura teria de ser enfrentado. Apenas a determinação de Abraham Lincoln em preservar a União e recuperar os ideais da Revolução permitiu que os antigos escravos pudessem, pelo menos nominalmente, aspirar a partilhar da oportunidade que o país representava. No seu discurso de Gettysburg, posterior à Proclamação de Emancipação, Lincoln relembra que os Estados Unidos foram concebidos em Liberdade e dedicados à causa da Igualdade para todos. Ao equivaler Igualdade a governo popular (‘governo do povo, pelo povo, para o povo’), Lincoln reafirma o comprometimento do país para com a Democracia e desta para com o cumprimento dos ideais americanos. A Guerra Civil era um teste à Democracia; esta é incompatível com a escravatura. A Revolução Americana começou em 1776 mas só em 1865 estava pronta para ser consolidada.

O período pós-Guerra Civil assistiu à rápida industrialização do país e a um crescimento económico tão rápido que se tornou desigual, trazendo consigo novas tensões sociais e exigências democráticas. A entrada de milhões de imigrantes atraídos pelas oportunidades de trabalho do país em expansão económica alterou a paisagem social do país. A passagem de uma sociedade agrícola para uma sociedade industrial, urbana, afastou o país do ideal rural de Jefferson mas também lançou luz sobre uma realidade que para muitos era a verdadeira negação dos valores da República. As condições de miséria e pobreza de milhões de Americanos afastados da possibilidade de desfrutar das promessas da Revolução lançaram a dúvida: bastaria a proclamação dos princípios na base da Independência e a Constituição de 1787 para que estes estivessem efectivamente ao alcance de todos ou seria necessário algo mais? A tese de Alexander Hamilton sobre a intervenção do Estado para prover ao usufruto dos direitos de cada um ganhou nova urgência e fundamento. Além do mais, a forma republicana de Governo era acusada de manter as decisões fundamentais sobre o país longe das classes mais baixas. Escrevendo no início do séc. XX, Randolph Bourne sintetizou a situação.

Our strongest modern exponents of the rights of “freedom” and “property”, oppose all attempts to extend the sphere of freedom and make it potent in our social life and to change our social system, where the majority of men are economically unfree in everything but a Pickwickian sense, and in which only a minority own any property at all. (Bourne, 1992: 239)

Para Bourne não existia nos Estados Unidos um exercício igual de direitos, a Democracia na América era uma ficção. Apesar de existir liberdade no país esta não era uma liberdade efectiva, antes uma liberdade de comportamento e não de decisão. Segundo ele havia bastante da primeira mas nenhuma da segunda já que a classe dirigente do país entendia Liberdade como Burke a via e não como Paine a definia. “For to Burke freedom meant freedom to be governed by a representative class. To Paine, however, it meant the equal exercise of civil rights in society.” (Bourne, 1992: 239). Para Bourne, o modelo de Democracia representativa na América resultava na impossibilidade de as classes mais baixas participarem nas decisões e determinar os ideais e a finalidade das instituições políticas, sociais e até industriais. Para Bourne, o ideal iluminista da Democracia, de discussão racional e livre de ideias, era comprometido pelo sistema democrático representativo americano. Ao contrário da Democracia directa, este não

permitia a todos a livre discussão nem a capacidade efectiva de intervenção nas decisões que afectavam directamente as pessoas e que influenciavam a sua capacidade de gozar as promessas da Revolução.

As pressões sociais e políticas levaram a algumas alterações, nomeadamente ao nível da regulação das condições de trabalho e um Aditamento constitucional modificando a forma de eleição dos Senadores, que até aí era feita pelas legislaturas estaduais, para voto popular directo. Se bem que, para muitos, estas reformas continuassem a ser insuficientes e não abordassem a questão essencial da democracia participativa, os ideais socialistas e comunistas nunca conseguiram grande adesão nos Estados Unidos apesar da situação social. Para milhões de americanos o país já tivera a sua Revolução, não havia necessidade de uma tomada violenta do poder ou alterações sociais profundas. Nascida livre, sem um passado de feudalismo, a América, em particular no Norte, não continha em si um passado de conflito de classes tão pronunciado como a Europa a ponto de criar divisões sociais profundas. A industrialização da Costa Leste criou um proletariado mas a luta de classes não predominou numa sociedade construída em torno do ideal de Liberdade e defesa da propriedade privada. Para os imigrantes, dinâmicos e diligentes, a América era a terra que recompensava a iniciativa e onde abundavam as oportunidades para os mais empreendedores.

O período pós-Guerra Civil foi testemunha de uma evolução ainda mais profunda na relação do país com os seus valores iniciais. Apesar de a guerra contra o México, em 1846, ter mostrado que os Estados Unidos eram capazes de agir militarmente na defesa dos seus interesses, foi na viragem do século que actuaram ao arrepio do legado dos Pais Fundadores e em desacordo com os seus ideais pacifistas. A guerra contra a Espanha, em 1898, e a conseqüente aquisição das colónias espanholas das Filipinas, Cuba e Porto Rico afastou o país das suas credenciais de ex-colónia que lutara pela independência bem como as pretensões de servir como modelo de inspiração e liberdade para os oprimidos. A justificação para a guerra com a Espanha foi já de si alvo de acusações de falta de legitimidade. No entanto, ao manter as antigas possessões espanholas, o país viu-se confrontado com um facto que chocava directamente com o seu idealismo: o de manter sob seu domínio outros povos que aspiravam à mesma liberdade pela qual os revolucionários americanos haviam lutado. A contradição foi alvo de acusações de hipocrisia e mesmo de traição aos valores da Revolução. Se esta fora feita em nome da liberdade, para pôr fim ao domínio do Império Britânico, fundada nos valores da Igualdade e Democracia, como explicar a administração destes territórios que eram, na prática, colónias?

Os apoiantes da nova postura internacional ensaiaram um discurso justificativo fazendo uso de uma linguagem de redenção cristã, já usada na defesa da expansão para o Pacífico com o ‘Manifest Destiny’, na década de 1840, para fundamentar a presença dos Estados Unidos nesses territórios. O objectivo principal era o de preparar essas antigas colónias espanholas a transitar para um modelo de democracia e liberdade semelhante ao dos Estados Unidos. Resgatados da exploração espanhola por via da intervenção americana estavam agora em fase de aprendizagem para se tornarem nações livres e democráticas. Segundo esse raciocínio, a América não podia limitar-se ao papel de exemplo e referência. A Revolução devia ser levada a todos os povos oprimidos; não bastava proclamar os princípios e esperar pelo desenvolvimento histórico em direcção à Liberdade. Era missão da América contribuir para atingir esse estado universal pelo que o seu intervencionismo estava plenamente em linha com os valores e ideais da Revolução.

A política externa revelou o que de melhor e de pior os Estados Unidos tinham no que se refere a ideais e à defesa destes. A entrada na I Guerra Mundial mostrou como o país podia restringir a liberdade de expressão e perseguir os dissidentes e opositores à guerra. O silenciamento das opiniões contrárias, dos desafectos, juntamente com a organização do esforço de guerra e a manipulação da opinião pública, levaram Randolph Bourne a lastimar o nascimento do ‘Estado’ na América que para ele representava “essentially a concept of power, of competition; it signifies a group in its aggressive aspects” (Bourne, 1992: 358). Ao contrário do que os Fundadores da República pretendiam, eram os indivíduos que se submetiam às necessidades do Estado e não o contrário. Este facto era notório, especialmente em tempo de conflito, a ponto de Bourne sentenciar que a guerra é a saúde do Estado uma vez que,

In a nation at war, every citizen identifies himself with the whole, and feels immensely strengthened in that identification. The purpose and desire of the collective community live in each person who throws himself wholeheartedly into the cause of war... At war, the individual becomes almost identical with his society. (Bourne, 1992: 361)

A unanimidade e o nacionalismo bélico significavam a derrota das aspirações revolucionárias, a submissão da liberdade individual à vontade do colectivo, à vontade do poder organizado. O objectivo da Revolução fora o de libertar o Indivíduo de qualquer forma de opressão para que este pudesse escolher livremente como viver a sua vida. O que se observava

agora era o Indivíduo coarctado, vivendo em função do todo e submetido às necessidades da máquina do Estado.

No entanto, o final da guerra permitiu ver o que de melhor a América tinha para oferecer ao mundo. Woodrow Wilson inaugurou uma nova Era nas relações internacionais baseada nos valores de liberdade e transparência, defendendo a auto-determinação dos povos e o fim da política de bastidores, dos tratados secretos. A sua visão da política internacional fundava-se nos mesmos valores da Revolução, aplicados à ordem internacional: liberdade de decisão para as nações e escrutínio público dos negócios entre os países. O Governo é uma criatura da responsabilidade do agrupamento de cidadãos, que devem ser livres de se organizarem como entenderem, e todos os seus actos, incluindo os internacionais, devem ser públicos e sujeitos a controlo. Pela primeira vez tratam-se os assuntos de política internacional como dizendo respeito a toda a Humanidade, uma comunidade internacional que se organiza para debater os seus problemas em assembleia – a Sociedade das Nações. O ideal revolucionário é transposto para a escala global; as comunidades nacionais são os indivíduos, naturalmente livres e iguais entre si. Essa igualdade manifesta-se na participação naquilo que é um projecto embrionário de governo internacional democrático, onde todos têm voz igual e igual poder de decisão.

Tal como os que se apoiavam no argumento da redenção democrática também Wilson acreditava que os Estados Unidos não podiam limitar-se ao papel de observadores. Deviam intervir e levar ao mundo o seu modelo de democracia, desta vez aplicado a todo o planeta. Confessava, assim, com o seu plano de reordenamento internacional, uma ambição maior do que a dos que pretendiam libertar as possessões espanholas em direcção à democracia.

A recusa do Congresso em aceitar a participação dos Estados Unidos na Sociedade das Nações lançou o país num período de regresso à mais estrita neutralidade, se não mesmo isolacionismo. O velho preconceito revolucionário contra todas as coisas relacionadas com a Europa, tida como corrupta e moralmente falida, manteve os Estados Unidos afastados durante quase todo o século XIX. A Doutrina Monroe, de 1823, aludia já à pureza dos ideais americanos, à perfeição do seu sistema de governo, e a necessidade de os proteger da corrupção por contacto com a realidade europeia. Ao advogar um afastamento cordial entre os dois lados do Atlântico, o presidente Monroe limitava-se a traduzir por palavras um sentimento corrente no país: a convicção de que a América é um país diferente, de excepção, diferente de todos os outros porque fundado sobre princípios de Liberdade e Igualdade.

Os ideais que fundaram a República permitem à América sobressair, servir de inspiração ao mundo e por isso esta deve manter-se afastada da corrupção, cumprir o desígnio puritano de ser a ‘cidade no alto da colina’ que sirva de modelo e inspiração de liberdade para todos.

Esta crença na diferença qualitativa da Democracia Americana em relação às outras vai buscar as suas raízes a John Locke e ao puritanismo anglicano. Segundo Louis Hartz, esta certeza desagua numa dificuldade em aceitar outros pontos de vista. O liberalismo americano encerra em si mesmo um potencial de ameaça para a própria liberdade que vem já de Locke. Como refere Hartz, “Locke has a hidden conformitarian germ to begin with, since natural law tells equal people equal things.” (Hartz, 1991: 11). Se a Lei Natural afirma a mesma coisa a pessoas iguais, então não pode haver diferenças de interpretação. É esta hermenêutica fechada que está na origem do que Hartz apelida de ‘Americanismo’, um *ethos* moral absoluto, ou ‘Locke para as massas’ segundo o próprio Hartz, que não admite outra perspectiva do que é o liberalismo filosófico e qual a sua tradução prática.

Os ataques contra as manifestações de individualidade e independência face à comunidade que ocorreram durante a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, inserem-se no efeito que esse Americanismo produz no país, “hampered insight abroad and heightened anxiety at home.” (Hartz, 1991: 288). O medo de possíveis agentes infiltrados ou mesmo uma ‘quinta coluna’ estabelecida no interior do país e operando em silêncio levaram a episódios que violaram não só os direitos de cidadãos americanos como os ideais da Revolução. O mesmo temor e incapacidade de lidar com posições contrárias e a busca de uniformidade de pensamento e acção, estiveram presentes durante as perseguições de simpatizantes comunistas desencadeadas pelo Senador McCarthy nos anos cinquenta: a defesa da Liberdade exigia que esta fosse limitada pelo Governo.

Esta intolerância face a outros pontos de vista ou especificidades culturais levanta a questão da aptidão dos Estados Unidos para serem os agentes da difusão global dos seus próprios ideais. A difusão de valores feita de forma messiânica incorre na acusação de arrogância moral, de desvalorização das especificidades locais para encontrar soluções particulares de evolução democrática. O papel da América como líder na defesa da liberdade e da paz pode não ser compatível com uma moral absoluta que, ainda segundo Hartz, “is inspired either to withdraw from “alien” things or to transform them: it cannot live in comfort constantly by their side.” (Hartz, 1991: 286). A ideia de que a América só pode actuar de forma positiva, como uma força a favor do Bem, acabará por trazer consigo a corrupção

moral já que qualquer acto, por mais indigno ou agressivo será sempre justificado como sendo destinado a alcançar um bem maior, corrompendo esse fim. Foi precisamente este tipo de raciocínio que motivou as perseguições durante a Guerra Fria a simpatizantes comunistas: os Estados Unidos estavam do lado do Bem, eram o Bem. Por conseguinte, as perseguições eram plenamente justificadas para o proteger. O mesmo argumento é usado desde o 11 de Setembro já que se limitam as liberdades individuais em nome de um bem maior, a segurança, com o medo de novas acções de terrorismo. Convém recordar o dito atribuído a Benjamin Franklin, segundo o qual quem troca a liberdade pela segurança não merece uma nem outra.

Exceptuando o envolvimento externo, a grande mudança verificada no decorrer do século XX foi o crescimento do Estado e dos seus poderes de intervenção na sociedade e na economia americanas. O ideal de governo limitado dos Pais Fundadores alicerça-se no desejo de deixar terreno livre ao Indivíduo para decidir o rumo da sua vida sem qualquer tipo de interferência. A esta liberdade junta-se a noção de responsabilidade individual, segundo a qual cada um deve assumir plena responsabilidade pela sua vida e as consequências das suas escolhas. A não interferência do Estado era alargada à economia; o *laissez-faire* económico era uma das pedras de toque da governação americana durante o período inicial da República. As crises económicas, nomeadamente a Grande Depressão, levaram a que o papel do Estado fosse repensado. O argumento de Alexander Hamilton a favor de um aumento das funções do Estado junto dos cidadãos, de modo a permitir a todos o acesso aos benefícios da Revolução, triunfou sobre a opinião de Thomas Jefferson. Franklin Roosevelt iniciou vastos programas de assistência social durante a Depressão nos anos 30 mas desde então várias administrações têm avançado políticas progressistas, buscando inspiração no livre acesso de todos às promessas de 1776 e no dever do Governo para com os seus cidadãos. Se o Governo existe para servir o Indivíduo não pode limitar-se a ser mero espectador, deve actuar nesse sentido. Novamente se levanta a questão de saber se a proclamação dos ideais é suficiente ou se deve haver intervenção do Governo para os pôr em prática. Havendo lugar a intervenção, definir até onde pode ela ir, onde traçar o limite quanto ao aumento das funções do Governo de modo a não entrar em conflito com os direitos dos indivíduos e dos Estados.

Ao longo de todo o século XX a América viu o Estado crescer, fosse com a justificação de dar resposta às necessidades sociais e do Indivíduo, fosse devido a imperativos de segurança nacional. A apropriação de poderes feita pelo executivo, que hoje os possui muito para lá do pretendido pelos

Fundadores, tornou a Presidência o centro do poder político nos Estados Unidos. Mesmo em política externa, o Congresso, que detinha o poder de declarar guerra, cedeu essa prerrogativa à Presidência que hoje tem 60 dias para agir como bem entender antes de pedir autorização ao Congresso para qualquer uso da força militar. Depois de um facto consumado e o início dos combates é difícil voltar atrás sem sofrer acusações de falta de patriotismo. A erosão da separação de poderes tem ocorrido de forma lenta, gradual, concentrando o poder em torno do executivo. Este administra um estado burocrático que providencia um leque de programas sociais além de garantir a segurança nacional através de uma série de agências e órgãos federais que se estendem por todo o país no que lembra uma Presidência imperial, dominadora e controladora. Neste sentido, a Constituição foi subvertida e ultrapassada.

Seria de argumentar que uma Constituição desenhada no séc. XVIII não pode nem está concebida para lidar com as complexidades sociais e políticas do séc. XX, muito menos do séc. XXI. Pode esperar-se de uma Constituição criada numa Era pré-industrial, baseada em realidades sociais e económicas diferentes, que esteja adequada a governar uma sociedade industrial ou pós-industrial? Nos anos 60 e 70 assistiu-se a um processo de reforma social na sequência da luta pelos Direitos Civis mas levada a cabo por uma criatura da Constituição de 1787. O Supremo Tribunal dos Estados Unidos defendeu uma série de mudanças e programas sociais baseando-se na leitura da actual Constituição. Desde a defesa da liberdade de expressão em contexto de guerra, à defesa da liberdade das minorias, mostrou estar a Constituição preparada para lidar com as questões dos tempos modernos e ter espaço para acomodar exigências sociais nunca antevistas aquando da sua concepção. A questão de fundo prende-se com a adaptação dos valores da fundação aos dias de hoje.

Se a Constituição for entendida como um documento vivo, passível de evolução, isso poderá significar que o ideais da Revolução também podem ser alterados, desenvolvidos para lá do inicialmente proposto. Admitindo esta linha de pensamento quando é que os novos ideais deixam de ser os ideais da Revolução e passam a ser algo novo? O engrandecimento do Estado tem tido lugar à luz de um crescendo de políticas progressistas que visam dotar o Governo de instrumentos próprios para, como defendia Hamilton, proporcionar a todos alcançar as benesses prometidas pela Revolução. No entanto, sob a capa da justiça social e da segurança nacional, o Estado tem assumido poderes e agido de formas que atentam contra as liberdades individuais e a prometida democracia, como já foi aqui referido. Os progres-

sistas têm defendido este aumento do Governo invocando precisamente os ideais da Revolução e o dever do Estado para com os seus cidadãos. Não intervir equivale a falhar no seu dever, infracção com sanção prevista na Declaração de Independência. No entanto, convém não esquecer que uma das preocupações da generalidade dos Pais Fundadores era manter o governo dentro de limites bem definidos.

Na primeira metade do séc. XIX Alexis de Tocqueville alertou contra o crescimento silencioso do Estado em Democracia e a sua influência na vida das pessoas. Segundo o autor, as sociedades democráticas são intrinsecamente propensas à uniformização e a depender do Estado para a regulamentação igualitária da vida política e social. Para o corpo social, habituado a contar com o Governo para suprir as suas necessidades, este assume-se como “an immense and tutelary power which takes upon itself alone to secure their gratifications and to watch over their fate.” (Tocqueville, 1994: 318). A crescente dependência do Indivíduo em relação a um Governo paternalista inibe e constrange a iniciativa do primeiro, colocando a sua Liberdade em perigo.

The will of man is not shattered, but softened, bent, and guided; men are seldom forced by it to act, but they are constantly restrained from acting. Such a power does not destroy, but it prevents existence; it does not tyrannize, but it compresses, enervates, extinguishes and stupefies a people, till each nation is reduced to nothing better than a flock of timid and industrious animals, of which the government is the shepherd. (Tocqueville, 1994: 319)

O ideal de Emerson de libertação individual, de independência através do conhecimento e elevação espiritual, é agrilhado pela satisfação das necessidades materiais providenciadas pelo Poder. Deste modo, o Poder sobrepõe-se ao Indivíduo invertendo o objectivo inicial da Revolução, muito em particular a visão de Thomas Jefferson, de manter o domínio do Cidadão sobre o seu Governo colocando em perigo a própria Democracia. A resposta à preponderância do Governo tem sido feita baseando-se nesses mesmos princípios de não-ingerência na vida das pessoas, de Governo limitado, de controlo popular sobre as acções do Poder. O movimento Tea Party, que recentemente tem agitado as águas turvas da política dos Estados Unidos, assume-se como herdeiro dos valores da Revolução. Opõe-se ao que entende ser uma subversão da Constituição e um desvio em relação ao idealismo inicial de manter o Governo limitado e sob controlo do Cidadão. No entanto, o discurso dos apoiantes das políticas progressistas faz apelo

aos mesmos valores e à necessidade de fazer cumprir a mesma Revolução, alargando a todos os benefícios desta.

Há uma urgência em certos sectores da sociedade americana em encontrar limites precisos para demarcar o papel do Governo. A linha de separação entre o que é intervenção para cumprir o seu dever de estar ao serviço do bem-estar de todos e a que se arrisca a converter em ingerência em nome de um nivelamento igualitário de toda a sociedade, limitando a liberdade de cada um, é ténue e ambígua. O Idealismo Americano tem de ser entendido como um processo evolutivo que se inicia ainda antes de 1776, com John Locke a lançar as bases do que viria a ser a justificação filosófica da Revolução. Esse Idealismo materializa-se nos textos fundadores, como a Declaração de Independência e a Constituição de 1787. Mas o processo não termina aí. Há um desenvolvimento, uma evolução, que se verifica com os Transcendentalistas, sobretudo Ralph Waldo Emerson. Sendo certo que os princípios são evolutivos, abrindo desde logo a porta a uma interpretação dinâmica da Constituição, existe no entanto um valor fundamental que é a Liberdade Individual.

Em que consiste o Idealismo Americano, como se define? A Constituição e as instituições de Governo são a manifestação exterior dos valores da Revolução, mas são apenas uma parte do processo político e civil que revela esse Idealismo. A Constituição de 1787 pode ser vista como um documento cuja interpretação pode evoluir levando em linha de conta a própria evolução da sociedade e do país. Em alternativa, pode ser entendida como definindo um conjunto de princípios morais fundamentais, um código moral que estabelece limites de actuação, servindo de guia. Não sendo o Idealismo Americano um sistema conceptual de regras e de fórmulas, tão ou mais importante do que a materialização dos ideais são as fontes de inspiração e os homens por detrás da Revolução e da formulação da Constituição. Neste caso é dada primazia à intenção original dos Pais Fundadores. A interpretação da Constituição foi um dos pontos de debate mais acesos dos primeiros anos da República e o debate continua até hoje, dividindo os adeptos de Thomas Jefferson dos de Alexander Hamilton.

Os Pais Fundadores partilhavam uma desconfiança em relação ao Governo, defendendo a Liberdade Individual sem interferências deste. Homens cultos, conheciam os clássicos latinos e gregos e estavam conscientes da imprevisibilidade da natureza humana, da sua fraqueza contra as tentações do poder. A leitura da História mostrou-lhes como os sistemas políticos degeneram em virtude das falhas e ambições humanas. As instituições são criadas para proteger o Homem mas são administradas pelo

Homem, daí estarem à mercê dos defeitos da natureza humana, facilmente corrompida pelo Poder. Na base do Idealismo deixado pelo Fundadores, realçado na Declaração de Independência, está a preocupação com a falha das instituições criadas pelo Homem para o proteger. A virtude encontra-se sujeita aos impulsos e fraqueza humanas. Um Governo com acção limitada é menos provável de abusos e mais fácil de ser corrigido caso degenerar. A lição que os Fundadores da República aprenderam com a História é que nunca aprendemos com ela.

Bibliografia

- BOURNE, Randolph (1992), "The State", in Olaf Hansen (ed.), *The Radical Will – Selected Essays 1911-1918*, Berkeley, CA, Los Angeles, University of California Press.
- EMERSON, Ralph Waldo (2008), "Politics", in *Essays by Ralph Waldo Emerson – Series I & II* Charleston, SC, Forgotten Books.
- HARTZ, Louis (1991), *The Liberal Tradition in America – An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, 2nd ed., San Diego, New York, London, Harvest/HBJ Book.
- PAINÉ, Thomas (2003), *Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine*, London, New York, Penguin Books.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1994), *Democracy in America*, London, Everyman's Library.
- VIDAL, Gore (2003), *Inventing a Nation – Washington, Adams, Jefferson*, New Haven, CT, London, Yale University Press.

vária

A MECÂNICA DO SENTIR – RACIONALIDADE E MIMESIS NA PERFORMANCE MUSICAL

THE MECHANICS OF FEELING – RATIONALITY AND MIMESIS IN MUSICAL PERFORMANCE

Ângelo Martingo*

A investigação nos domínios da interpretação e da percepção musical tem produzido resultados que singularizam, ora o aspecto expressivo, ora o carácter cognitivo, da comunicação musical. Contrastando alguns desses resultados, esta reflexão procura aclarar a natureza aparente de tal dicotomia, evidenciando a dimensão expressiva como interiorização da estrutura musical.

Palavras-chave: cognição, expressividade, estrutura, comunicação musical, percepção

Current investigation on music performance and perception frequently highlight either the expressive or the cognitive character of musical communication. By reviewing some of those results, this paper aims at showing the artificial character of such classification, presenting instead the expressive domain as the interiorization of musical structure.

Keywords: cognition, expressivity, musical communication, music structure, perception

* Departamento de Música, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Recepção musical como mimesis

Sem prejuízo das dificuldades metodológicas na teorização da emoção (cf. Juslin & Zentner, 2002), têm sido apresentados estudos no domínio da percepção musical em que são reportados casos de experiências intensas (*peak experiences*), quer através da análise de relatos dos sujeitos (Gabrielsson, 2001, 2006; Gabrielsson & Lindström Wik, 1995, 2000, 2003; Hong, 2006; Lamont, 2009; Sloboda, 1991), quer através de medições laboratoriais (Blood & Zatorre, 2001; Goldstein, 1980; Grewe *et al*, 2009; Lowis, 1998, 2002; Menon & Levitin, 2005; Rickard 2004).

A título de exemplo, Sloboda (1991: 114), a partir de descrições de intérpretes profissionais, amadores, e ouvintes, dá conta de respostas físicas involuntárias na generalidade dos inquiridos (e. g., riso, arrepios, lágrimas, e alteração do ritmo cardíaco), identificando ainda uma relação entre tais reacções e elementos do texto musical (e. g., *appogiaturas* e sequências melódicas e harmónicas). No mesmo sentido, Gabrielsson (2001; 2006) e Gabrielsson & Lindström Wik (1995; 2000; 2003), num significativo e continuado estudo com uma extensa amostra, e envolvendo música erudita e não erudita, reportam, a partir das descrições dos participantes, sensações sinestésicas, consciência alterada do espaço, do tempo, e do corpo, bem como de emoções intensas positivas e negativas (como o pânico, frustração) (Gabrielsson 2000: 103-5). A investigação existente não é concludente quanto à relação entre literacia musical e emoções intensas, embora Lamont (2009: 253ss) sugira que ocorrerem estas maioritariamente na condição de ouvinte, em acontecimentos públicos, e com música não erudita.

Remeter-nos-iam estes resultados para uma recepção centrada nos sentidos – literalmente, uma *aisthesis* musical. Não sem propriedade, já que, a partir de uma metodologia empírica, vários dados apontam para a similaridade desta com os mecanismos fisiológicos em sensações não relacionadas com a música. Em particular, Blood & Zatorre (2001, in Grewe *et al*, 2009: 353) atestam que os circuitos neuronais activados nas reacções cutâneas à música são também aqueles activados por actividades de prazer intenso e, no mesmo sentido, Goldstein (1980, in Menon & Levitin, 2005: 175) fazem notar que a naxalona é a substância inibidora de ambos.

Num outro âmbito, é de realçar o paralelo entre as experiências intensas nos domínios musical e religioso, sendo que é precisamente neste registo que Maslow (1964) inaugura a investigação na área, traçando na década de sessenta um sistemático quadro descritivo do fenómeno em que são identificados como elementos centrais o estado passivo do sujeito, bem como a

ausência de discriminação, a unidade do ego e a unidade com o universo, num generalizado estado de plenitude e emoções positivas.

O sentir da estrutura

Sem prejuízo dessa recepção mimética, baseada na identificação, variados estudos têm mostrado que, quer a interpretação, quer a percepção, podem ser em variados aspectos compreendidas a partir da representação cognitiva da música (criação e gestão de expectativas; internalização de recursos expressivos) e, desse ponto de vista, serem consideradas, na acepção de Weber (2003: 218), comportamento racionalizado.

Desde logo, a intencionalidade e grau de determinação com que a interpretação é delineada surge evidenciado pela forma consistente com que os desvios expressivos emergem em execuções sucessivas da mesma obra por um dado intérprete (Gabrielson, 1987; Repp, 1992a; Friberg & Batel, 2002). Por outro lado, parecem os desvios reflectir proporcionalmente a importância da frase musical em que ocorrem (Gabrielsson, 1987; Repp, 1992a), marcando, em particular, as fronteiras entre secções (Clarke, 1985, 1988; Gabrielson, 1987) e, sem prejuízo de variações locais, descreverem padrões bastante sistemáticos (Repp, 1992a; Clarke, 1988), que se observam quer na agógica, quer na dinâmica (Clarke, 1985, 1988; Gabrielson, 1987). Essa consistência está subjacente a modelos expressivos como aqueles avançados por Todd (1985, 1989a, 1989b, 1992, 1995) e parcialmente confirmados pela investigação empírica (Windsor & Clarke, 1997).

Tal grau de sistematização apontaria para uma normalização dos desvios expressivos. Nesse sentido, e de acordo com Repp (2003: 64), mesmo quando se solicita aos sujeitos tocar metronomicamente, verificam-se desvios que, embora de menor amplitude, apresentam similaridades com a interpretação normal, o que sugere a existência de uma variação agógica residual não intencional que é solicitada pela estrutura musical. É por referência a essa norma, ainda que parcialmente indeterminada, que Repp traça a distinção entre o artista e o estudante (embora interpretações muito próximas da norma seja muitas vezes o caso) – de acordo com Repp (2003: 63-64): “Desvio desta norma exige um esforço cognitivo e imaginação, enquanto a adesão à norma requer somente competência musical”.

Do ponto de vista da percepção, Repp (2003) mostra, a partir de uma amostra ritmicamente manipulada do *Estudo* de Chopin Op. 10 n° 3, que a detecção de irregularidades é muito idêntica ao padrão invertido de desvios

agógicos dos intérpretes (Repp, 2003: 67) (cf também Repp, 1992b, 1995, 1998a, 1998b). Posto de outro modo, ao ser menos detectado o desvio nos sítios em que é normalmente praticado, infere-se que este está interiorizado, fazendo parte das expectativas dos ouvintes. Em investigação relacionada, Krumhansl (2003: 91) reporta uma correlação entre elementos musicais e tensão, sendo esta associada a factores como o tempo, a altura, a intensidade, o modo, e a frustração de expectativas com interrupção de sequências harmónicas. Em particular, Krumhansl (1996, in Krumhansl, 2003: 90-91) faz notar que, independentemente da formação musical, os sujeitos indicam uma menor tensão no início de secções e no surgimento de ideias musicais, e uma tensão maior no final de secções, particularmente, no final do desenvolvimento.

Partindo dos mesmos pressupostos, e tomando a sistematização do ‘espaço tonal’ desenvolvida por Lerdahl (2001), Martingo (2006; 2007a; 2007b), mostra não só que os desvios praticados por intérpretes são parcialmente explicado ora pela ‘tensão’ (afastamento da tónica), ora pela ‘atração’ (dissonância melódica e necessidade de resolução) previstos pela teoria, como também que aquelas interpretações em que os desvios expressivos correlacionam significativamente com esses elementos são sistematicamente referidos como globalmente mais satisfatórios pelos sujeitos.

A importância dessa representação cognitiva na comunicação musical não se limita, porém, aos desvios expressivos, apresentando-se observações que indiciam a sua influência na racionalização do gesto e do corpo. Nesse sentido, Davidson (1991, 1993, 1999, 2008) e Davidson & Dawson (1995) dão conta do gesto como um elemento simultaneamente determinado pela estrutura e revelador desta, em particular, sendo mais intensos no final de frases e secções (Davidson, 1991), e reflectindo elementos como a harmonia, o andamento, e a tensão (Davidson, 1999: 83). Para além disso, da leitura dos gestos na interpretação são inferidas características do texto bem como da expressividade intencionalmente veiculada pelo intérprete (Davidson, 1991, 1993, relatado em Davidson, 1999: 87)

Assim, se por um lado, constatamos a existência de estudos que revelam uma recepção não mediada da comunicação musical, por outro lado, quando analisada do ponto de vista dos elementos musicais, interpretação, percepção, e corpo, parecem conjugar-se na construção de expectativas e sentido. Jackendoff (1992) junta a estes alguns dados que não só concorrem para a compreensão desta dicotomia entre mimesis e racionalidade como apontam para uma simbiose desses modos de sentido.

Prazer, processamento, e repetição

Partindo da linguística, Lerdahl & Jackendoff (1983) propõem em *A Generative Theory of Tonal Music* (GGTM) uma teorização da cognição musical segundo a qual ouvintes familiarizados com o idioma constroem sentido musical a partir da segmentação e hierarquização de elementos, numa ‘gramática’ que envolve a métrica (*Metrical structure* - tempos fortes e fracos) e a segmentação e hierarquização de motivos, frases e secções (*grouping structure* e *reductional structure*) (cf. Jackendoff 1992: 52).

Procurando reunir o enquadramento perceptivo desenvolvido em GGTM com as noções de expectativas, ou implicações desenvolvidas por Narmour (1977) e Meyer (1956, 1967a, 1967b, 1973), bem como com a teorização do processamento da informação na linguagem (Bever *et al*, 1973; Frazier & Fodor, 1978 ; Wanner & Maratsos, 1978; Swinney, 1979; Tannenhaus *et al*, 1979; Marcus, 1980), Jackendoff (1992: 64), propõe a existência de uma ‘função de selecção’ que, confrontada com várias possibilidades de continuação, singulariza a mais provável, reprocessando a informação a partir do ponto de selecção (ambiguidade) sempre que a escolha se revelou errada. É desse processamento que resulta, entre outros factores (e. g., intensidade), a emoção (Jackendoff 1992: 64).

Só parcialmente, porém, pois, de acordo com Jackendoff (1992: 66), não se colocaria em princípio a questão da frustração de expectativas no caso de obras conhecidas de antemão. É nesse contexto que Jackendoff (1992: 67) sustenta a natureza ‘cega’ do processador, segundo a qual este não só dispõe apenas das regras gramaticais, como as aplica de modo automático em resposta a qualquer estímulo a partir do qual seja passível o desenvolvimento de uma análise. Nesse entendimento, o processador trata a informação de forma independente da consciência prévia que temos dos eventos (em obras conhecidas), como se fosse a primeira vez, exigindo uma continuação a partir das regras interiorizadas que é independente da consciência e conhecimento prévio da sequência de eventos. Assim, o afecto emerge porque o processador exige uma reavaliação retrospectiva sempre que um evento, ainda que conhecido antecipadamente, não se conforme à gramática interiorizada. A teoria do afecto decorre assim, de acordo com Jackendoff (1992: 67), de uma dupla operação, ou duas operações com relativa autonomia: o processador reage a uma peça conhecida de antemão como de uma primeira escuta se tratasse.

Sumário e conclusão

Os elementos avançados sobre experiências intensas apontam no sentido de uma recepção acrítica em que o sujeito, sem prejuízo da ocorrência de emoções negativas, é transportado para um estado de consciência predominantemente passivo, pacificador, e catártico. Tais relatos têm paralelo nas experiências intensas no domínio religioso, e encontram suporte em mecanismos fisiológicos associados ao prazer. Por outro lado, estudos empíricos sobre a produção e percepção de desvios expressivos, sugerem serem a interpretação e recepção fortemente condicionados por factores estruturais da música. A juntar a esses resultados, Jackendoff (1992), procurando uma congruência entre dados empíricos e teóricos, e com base em modelos musicais e linguísticos, avança a possibilidade do processamento da informação musical apresentar uma dupla natureza – consciente e inconsciente –, em que o automatismo da gramática age simultaneamente com as implicação/realização da superfície musical e com o conhecimento prévio da obra e do idioma. Nesse contexto, ganharia propriedade o entendimento da expressão como interiorização da estrutura musical, revelando-se, ao invés da dicotomia entre uma recepção mimética e uma outra mais racionalizada (Brattico *et al*, 2010), aquilo que, de um ponto de vista crítico, já Adorno (2003: 21) constata, a saber, que a música constitui tanto a manifestação do instinto como a domesticação deste

Referências

- ADORNO, T. (2003), “Sobre o carácter fetichista na música e a regressão da audição”, in Adorno, Theodor, *Sobre a indústria da cultura*, trad. Manuel Resende, Coimbra, Angelus Novus, pp. 21-56.
- BEVER, T. G., GARRET, M. F. & HURTIG, R. (1973), “The interaction of perceptual processes and ambiguous sentences”, *Memory and Cognition* 1, pp. 277-286.
- BLOOD, A. J. & ZATORRE, R. J. (2001), “Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion”, *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 98, pp. 11818–11823.
- BRATTICO, E., JACOBSEN, T., DE BAENEE, W., GLEREANA, E., & TERVANIEMIA, M. (2010), “Cognitive vs. affective listening modes and judgments of music – An ERP study”, *Biological Psychology* 85, pp. 393-409.
- CLARKE, E. (1985), “Structure and expression in rhythmic performance”, in HOWELL, P., I. CROSS & R. WEST (eds.), *Musical structure and cognition*, London, Academic Press, pp. 209-36.

- (1988), “Generative principles in music performance”, in SLOBODA, G. (ed.), *Generative Processes in Music*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-26.
- DAVIDSON, J. (1991), *The perception of expressive movements in performance*, Tese de Doutoramento, Londres, City University.
- (1993), “Visual perception of performance manner in the movements of solo musicians”, *Psychology of Music* 21, pp. 103-113.
- (1999), “O corpo na interpretação musical”, *Revista Música, Psicologia e Educação* 1, pp. 79-89.
- (2008), “Communicating with the body in performance”, in RINK, J. (ed.), *Musical Performance: A guide to understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 144-152.
- DAVIDSON, J. & DAWSON, J. C. (1995), “The development of expression in body movement during learning in piano performance”, Comunicação à Society for Music Perception and Cognition Conference, Berkely, University of California.
- FRAZIER, L. & FODOR, J. D. (1978), “The sausage machine: A new two-stage parsing model”, *Cognition* 6, pp. 291-325.
- FRIBERG, A. & BATEL, G. U. (2002), “Structural communication”, in PARNCUTT, R. & G. McPHERSON (ed.), *The science & psychology of music performance. Creative strategies for teaching and learning*, Oxford, Oxford University Press, pp. 199-218.
- GABRIELSSON, A. (1987), “Once again: the theme from Mozart’s Piano Sonata in A major (K. 331). A comparison of five performances”, in GABRIELSON, A. (ed.): *Action and Perception in Rhythm and Music*, Stockholm, Publication issued by the Royal Swedish Academy of Music, No. 55, pp. 81-103.
- (2001), “Emotions in strong experiences with music”, in P.N. Juslin & J.A. Sloboda (eds.), *Music and emotion: Theory and research*, Oxford, Oxford University Press, pp. 431-449.
- (2006), “Strong experiences elicited by music – What music?“, in Locher, P., Martindale, C. & L. DORFMAN (Eds.), *New Directions in Aesthetics, Creativity, and the Arts*, NY, Baywood Publishing Company Inc., pp. 251-267.
- GABRIELSSON, A. & LINDSTRÖM, S. (1995), “Can strong experiences of music have therapeutic implications?”, in STEINBERG, R. (ed.), *Music and the mind machine*, Berlin, Springer-Verlag, pp. 195-202.
- (2000), “Strong experiences of and with music”, in Greer, D. (ed.), *Musiology and Sister Disciplines. Past, Present, Future*, Oxford, Oxford University Press, pp.100-8.
- (2003), “Strong experiences related to music: A descriptive system”, *Musicae Scientiae* 7, pp. 157-217.
- GOLDSTEIN, A. (1980), “Thrills in response to music and other stimuli”, *Physiological Psychology* 8, 126–129.

- GREWE, O., KOPIEZ, R. & ALTENMULLER, E. (2009), "Chills As an Indicator of Individual Emotional Peaks. The Neurosciences and MusicIII: Disorders and Plasticity", *Ann. N. Y. Acad. Sci.* 1169, pp. 351-354.
- HONG, S. (2006), "Peak experience in music: A case study between listeners and performers", in BARONI, M., ADDESSI, A. R., CATERINA, R. & M. COSTA (Eds.), *Proceedings of the 9th International Conference on Music Perception and Cognition*, Bologna, Alma Matter Studiorum University of Bologna, pp. 1176-1182.
- JACKENDOFF, R. (1992), "Musical processing and musical affect", in JONES, M. & S. HOLLERAN (Ed.): *Cognitive basis of musical communication*, Washington, American Psychological Association, pp. 51-68.
- JUSLIN, P. N., & ZENTNER, M. (2002), "Current trends in the study of music and emotion: Overture", *Musicae Scientiae, Special Issue, 2001-2002*, pp. 3-21
- KRUMHANSL, K. (1996). A perceptual analysis of Mozart's Piano Sonata K.282: Segmentation, tension, and musical ideas. *Music Perception*, 13: 401-432.
- (2003), "Music and affect: Empirical and theoretical contributions from experimental psychology", in GREER, D. (ed.), *Musicology and sister disciplines, Past, present, future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 88-99.
- LAMONT, A. (2009), "Strong Experiences of Music in University Students", in LOUHIVUORI, J., EEROLA, T., SAARIKALLIO, S., HIMBERG, T. & Päivi-Sisko EEROLA (Eds.), *Proceedings of the 7th Triennial Conference of European Society for the Cognitive Sciences of Music*, Jyväskylä, ESCOM, pp. 250-259.
- LERDAHL, F. & JACKENDOFF, R. (1983), *A generative theory of tonal music*, Cambridge, MA, MIT Press.
- LERDAHL, F. (2001), *Tonal pitch space*, Oxford, Oxford University Press.
- LOWIS, M. J. (1998), "Music and peak experience: an empirical study", *Mankind Quarterly* 32, pp. 203-225.
- (2002), "Music as a Trigger for Peak experiences among a college staffs population", *Creativity Research Journal* 14, pp. 351-359.
- MARCUS, M. (1980), *A theory of syntactic recognition for natural language*, Cambridge, MA, MIT Press.
- MARTINGO, A. (2006), "Testing Lerdahl's tonal space theory – Performed expressive deviations and listener's preferences", in BARONI, R., A. ADDESSI & M. COSTA (eds.), *Proceedings of the 9th International Conference on Music Perception & Cognition (ICMPC9)*, Bolonha, SMPC/ESCOM, pp. 560-561.
- (2007a), "Making sense out of taste: Listener's preferences of performed tonal music", in WILLIAMON, A. & D. COIMBRA (eds.), *Proceedings of the International Simposium of Performance Science*, Porto, Casa da Música, pp. 245-250.

- (2007b), “A racionalidade expressiva: agógica e dinâmica em música tonal”, in MONTEIRO, F. & A. MARTINGO (eds), *Interpretação Musical – Teoria e Prática*, Lisboa, Colibri, pp. 133-152.
- MASLOW, A. H. (1964), *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Columbus, OH: Ohio University Press.
- MENON, V. & LEVITIN, D. J. (2005), “The rewards of music listening: Response and physiological connectivity of the mesolimbic system”, *NeuroImage* 28, pp. 175–184.
- MEYER, L. (1956), *Emotion and meaning in music*, Chicago; University of Chicago Press.
- (1967a), “On rehearing music”, in Meyer, L. (ed.), *Music, the arts, and ideas*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1967b), “Meaning and music in information theory”, in Meyer, L. (ed.), *Music, the arts, and ideas*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1973), *Explaining music*, Berkely, University of California Press.
- NARMOUR, E. (1977), *Beyond Schenkerianism*, Chicago, University of Chicago Press.
- REPP, B. (1992a), “Diversity and communality in music performance: An analysis of timing microstructure in Schumann’s *Träumerei*”, *Journal of the Acoustical Society of America* 92, pp. 2546-2568.
- (1992b), “Probing the cognitive representation of musical time: Structural constraints on the perception of timing perturbations”, *Cognition* 44, pp. 241-280.
- (1995), “Detectability of duration and intensity increments in melody tones: A partial connection between music perception and performance”, *Perception and Psychophysics* 57, pp. 1217-1232.
- (1998a), “A microcosm of musical expression, I: Quantitative analysis of pianist’s timing in the initial measures of Chopin’s *Étude* in E major”, *Journal of the Acoustical Society of America* 104, pp. 1085-1100.
- (1998b), “Variations on a theme by Chopin: Relations between perception and production of deviations from isochrony in music”, *Journal of Experimental Psychology: Human perception and performance* 24, pp. 791-811.
- (1999), “Precision of expressive and metronomical timing in pianists”, *Journal of Motor Behaviour* 31, pp. 145-164.
- (2003), “Timing implications of musical structures”, in GREER, D. (ed.), *Musicology and sister disciplines, Past, present, future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 60-70.
- RICKARD, N. S. (2004), “Intense emotional responses to music: a test of the physiological arousal hypothesis”, *Psychology of Music* 32, pp. 371–388.
- SLOBODA, J. A. (1991), “Music structure and emotional response: Some empirical findings”, *Psychology of Music* 19, pp. 110-120.
- SWINNEY, D. (1979), “Lexical access during sentence comprehension: (Re)consideration of context effects”, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour* 18, pp. 645-659.

- TANENHAUS, M., LEIMAN, J. & SEIDENBERG, M. (1979), "Evidence for multiple stages in the processing of ambiguous words in syntactic contexts", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour* 18, pp. 417-440.
- TODD, N. (1985), "A model of expressive timing in tonal Music", *Music Perception* 3, pp. 33-58.
- (1989a), "Computational model of rubato", *Contemporary Music Review* 3, pp. 69-88.
- (1989b), "Towards a cognitive theory of expression: The performance and perception of rubato", *Contemporary Music Review* 4, pp. 405-416.
- (1992), "The dynamics of dynamics: A model of musical expression", *Journal of the Acoustical Society of America* 91, pp. 3540-3550.
- (1995), "The kinematics of musical expression", *Journal of the Acoustical Society of America* 97, pp. 1940-1949.
- WANNER, E. & MARATSSOS, M. (1978), "An ATN approach to comprehension", in Halle, M., Bresnan, J. & G. Miller (Eds.), *Linguistic theory and psychological reality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- WEBER, M. (2003), *Fundamentos da Sociologia*, Porto, Rés.
- WINDSOR, W. & CLARKE, E. (1997), "Expressive timing and dynamics in real and artificial musical performances: Using an algorithm as an analytical tool", *Music Perception* 15, pp. 127-152.

POR UMA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS TOWARDS A CRITICAL THEORY OF HUMAN RIGHTS

Giuseppe Tosi*

*À memória de
Joaquín Herrera Flores e Antonio Cassese.*

Apesar do consenso quase unânime de que gozam, os direitos humanos são sujeitos a fortes críticas e questionamentos: são acusados de serem uma retórica vazia e uma ideologia, de estimular uma proliferação incontrolada da demanda por direitos, de utilizar a pretensa universalidade para promover a ocidentalização do mundo através de várias formas de “fundamentalismo humanitário”. No presente ensaio, procuramos dar uma resposta a essas críticas, muitas delas pertinentes, elaborando alguns elementos de uma teoria crítica dos direitos humanos que possa permitir uma sua ressignificação e reinvenção. A condição para tanto é que este precioso patrimônio não seja considerado uma nova forma de religião, mas mantenha o seu caráter laico e racionalista, contra toda tentação fundamentalista.

Palavras-chave: direitos humanos, inflação de direitos, fundamentalismo humanitário, laicidade, racionalismo.

Despite the almost unanimous consensus that they enjoy, human rights are subject to strong criticism and questions: they are accused of being an empty rhetoric and ideology, to stimulate an uncontrolled proliferation of demand for rights, to use the alleged universality to promote westernization of the world through various forms of “humanitarian fundamentalism”. In this essay, we respond to these criticisms, many of them relevant, developing some elements of a critical theory of human rights that would allow a new meaning and reinvention. The condition is that this precious heritage is not considered a new form of religion, but keeps its secular and rationalist character, against all fundamentalist temptations.

Keywords: human rights, inflation of rights, humanitarian fundamentalism, secularism, rationalism.

* Professor da Universidade Federal da Paraíba, Brasil.

1. Críticas e objeções aos direitos humanos.

Apesar de gozar de um grande consenso e de uma quase unanimidade ao ponto de serem considerados como a religião laica do nosso tempo, os direitos humanos não são isentos de críticas e de objeções, que merecem ser consideradas atentamente por todos aqueles que se importam com eles (*li hanno a cuore*, como se diz em italiano). Ao final, os direitos humanos - se não querem se tornar um dogma - só podem ser justificados ou falsificados, se passar pelo crivo de uma crítica racional. É o que tentaremos fazer, ou pelo menos, começaremos a fazer neste breve ensaio.

Retórica vazia

Um primeiro conjunto de críticas se refere ao caráter retórico (no sentido pejorativo do termo) que os direitos humanos tendem a assumir. Com efeito, o tema se presta facilmente a declamações e proclamações altissonantes sobre a “dignidade humana”, os direitos “inalienáveis, imprescritíveis, indissolúveis”, típicas de certa retórica (sobretudo forense) e de certo moralismo ou idealismo político inconseqüente. No entanto, o paradoxo dos direitos humanos reside justamente no contraste entre o movimento de universalização, multiplicação e especificação crescente das solenes declarações e o aumento generalizado das violações e do desrespeito aos mesmos.

A academia também não foge da tentação de abordar os direitos humanos de forma retórica e abstrata. Muitas vezes se faz uma história conceitual descolada da história social, uma abordagem do direito internacional que se limita aos tratados, uma análise da democracia ideal separada das condições materiais, um discurso sobre a paz perpetua que desconhece as guerras reais. Desta maneira, os direitos humanos se tornam uma retórica vazia, boa para conferências, seminários, cursos realizados nos gabinetes, nas salas de aula, nos auditórios, nos hotéis, mas sem ressonância e consonância com os problemas reais que a sociedade enfrenta.

Proliferação de direitos

Com efeito, se reconstruímos a história e a evolução dos direitos humanos somente a partir dos documentos oficiais, podemos notar um aumento sempre crescente das gerações de direitos e uma ampliação constante da quantidade e da qualidade dos direitos a serem tutelados. Nota-se uma tendência

a reivindicar uma lista crescente e tendencialmente ilimitada de direitos, o que provoca uma proliferação e inflação incontrolada da “demanda por direitos”. Porém, se “tudo” é direitos humanos, “nada” é direitos humanos, como afirma Danilo Zolo:

À expansão anômica do repertório dos direitos fundamentais corresponde o risco de levantar uma grave aporia: se tudo é fundamental, nada é fundamental. Por outro lado, intui-se que os direitos humanos não podem ser todos iguais – de igual peso normativo, ainda mais quando estão em conflito uns com os outros (Zolo, 2011, 45).

Esta proliferação pode gerar uma frustração prática e revelar uma insuficiência teórica^[1]. Do ponto de vista da sua efetividade, a maioria desses direitos dificilmente pode ser colocada em prática. Pensamos por exemplo, em âmbito mundial, aos inúmeros documentos das Nações Unidas que contém uma lista enorme de direitos antigos e novos, de primeira, segunda, terceira, quarta geração. Pensamos, no Brasil, nas listas minuciosas e crescentes de reivindicações que compõem as Conferências Nacionais, Estaduais e Municipais e os Congressos de Direitos Humanos realizados nos últimos anos pela sociedade civil em parceria com os governos, sob os auspícios do lema: “Todos os direitos para todos”. Trata-se de um horizonte utópico que possui um sentido necessariamente ambíguo, porque promove a ilusão de que não existam limites (naturais, éticos, sociais, econômicos) à “acumulação de direitos”, porque pressupõe um individualismo e um subjetivismo exacerbado que não considera a responsabilidade para como “os direitos do outro”, porque escamoteia o conflito de direitos que, muitas vezes não tem solução (Bobbio, 1992: 15-24).

Do ponto de vista teórico, a inflação do conceito de direitos faz com que ele adquira uma amplitude imensa, mas perca a sua capacidade de explicação, aumente em extensão, mas perca em intensidade: se todas as relações sociais e políticas podem ser vistas na ótica dos direitos humanos, não temos mais um critério para estabelecer quais são os direitos fundamentais e não, quais são efetivamente direitos e o que foge da esfera do direito nas relações sociais. Não é possível nem conveniente, diante da complexi-

1 Já Michel Villey havia ironicamente criticado a “*prolifération des droits de l’homme*”, como uma manifestação da “*décomposition du concept de droit*” no seu panfleto anti moderno intitulado *Le droit et les droits de l’homme*, Paris, Presse Universitaire de France, 1983, p. 131-154. Edição brasileira. *O direito e os direitos humanos*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

dade das relações humanas, querer transformar todas as relações sociais em relações jurídicas^[2].

O fenômeno da inflação de direito não se refere somente ao aumento dos tipos de direitos, mas também à ampliação dos titulares de direitos. Mais recentemente a lista dos sujeitos de direitos se estendeu ainda mais: há um amplo movimento chamado de “ecologia profunda” (Serres, 1990; Singer, 1994; Reagan, 1985) segundo o qual também os animais e a natureza têm direitos; por isso, seria preciso superar o modelo “antropológico” em favor de um modelo “ecológico”, que incluía os não humanos^[3].

Fundamentalismo humanitário

Outra objeção feita aos os direitos humanos é de ser uma ideologia fundamentalista. Num sentido genérico, todas as vezes que os direitos humanos são assumidos de forma acrítica a dogmática como algo que não admite discussão, temos uma forma de fundamentalismo. Num sentido mais preciso, proposto por Habermas, o fundamentalismo acontece quando os direitos humanos, enquanto conjunto de valores morais, são levados diretamente para a prática sem passar pela mediação e pelo filtro do direito. Neste caso, diz Habermas (2002, 185-228), temos um curto-circuito entre direitos humanos e direitos morais, que deveriam ser kantianamente distintos: os direitos humanos podem ter motivações éticas, políticas, ideológicas, religiosas, mas continuam sendo direitos:

Os direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validade universal porque podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. (...) Porém uma moralização *imediate* do direito e da política faria

-
- 2 A inflação da demanda por direitos provoca uma pressão muito grande sobre o sistema jurídico que é chamado a responder não somente às questões próprias do direito, mas a problemas de outras esferas, o que provoca fenômenos tais como o protagonismo e do ativismo judicial e judicialização da política.
 - 3 É uma proposta sugestiva, mas que levanta algumas perplexidades: como compatibilizar os direitos humanos, que por sua própria definição são “exclusivos do homem” e a sobrevivência dos outros seres vivos, que são partes integrantes da natureza tanto quanto os humanos? Até que ponto se pode falar com propriedade de “direitos” da natureza, ou não seria mais apropriado falar de responsabilidade do homem para com a natureza? Até que ponto é possível renunciar a um princípio antropológico, ou seja, a idéia de que a vida humana nunca pode ser considerada como meio, mas sempre como fim, e que, ao contrário a vida dos outros animais pode ser considerada um meio para a vida humana, quando esta última está em jogo?. Ver uma excelente síntese do debate in: Rabenhorst, 2010: 21-38. Por uma visão crítica da ecologia profunda, ver Ferry, 1994.

realmente romper as zonas de defesa que, por boas razões inclusive morais, pretendemos ver garantidas para os direitos das pessoas (Habermas, 2002, 215 e 225).

Neste sentido mais preciso, temos um fundamentalismo dos direitos humanos quando se dá uma identificação entre direito e moral ou uma moralização do direito. Em sociedades onde há um pluralismo ou um politeísmo de valores é impossível alcançar um consenso moral, mas somente a um consenso jurídico sempre precário e instável. E a função do direito, enquanto dimensão normativa da interação social, distinta tanto da moral como da política em sentido estrito, é justamente aquela de permitir um terreno de consenso entre diferentes valores morais, religiosos e políticos.

Podemos definir, por exemplo, como uma forma de fundamentalismo o moralismo exasperado do *political correct* que quer impor a todos um modelo de comportamento moral “correto” e linguisticamente “neutro”. Mas há um fundamentalismo mais perigoso que utiliza-se uma linguagem supostamente universal para fazer passar surrepticiamente uma opção política. Os direitos humanos adquirem assim os tons de uma retórica de necessidade e universalidade inquestionável: parece “teórica, política e moralmente” impossível que alguém se declare “contra os direitos humanos”^[4]. Eles seriam, como diria Hegel, os preconceitos e os pressupostos que expressam o espírito do nosso tempo^[5]. Tal universalismo relembra a frase de Proudhon, tornada famosa por Carl Schmitt: “quem diz humanidade... está querendo te enganar” (Schmitt, 2009; Zolo, 2000)^[6].

Segundo os críticos e céticos em relação ao pretensão universalismo, os direitos humanos, nascidos como construção ideológica para salvaguardar os privilégios da burguesia se tornaram uma ideologia que legitima o imperialismo ocidental, a sacralização do mercado, a obsessão do politicamente correto, o “fundamentalismo ou militarismo humanitário” (Zolo, 2011: 67-85). Um exemplo disso são as posições dos conservadores que defendem a criminalização do adversário ou a afirmação de uma missão civilizadora que visa difundir os valores da democracia e dos direitos humanos

4 Uma exceção: Slavoj Žižek, 2005.

5 Estamos aqui parafraseando uma expressão de Hegel a respeito do “subjetivismo moderno”, que constitui “ao mesmo tempo o ‘pre-conceito’ (*Vorurteil*) o autêntico sinal da nossa época: é este o princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto (*Voraussetzung*) que não se discute e sobre o qual se apóia qualquer outra atividade científica do nosso tempo” (Hegel, 1988: 97).

6 Ver também as críticas de Habermas a Schmitt: Habermas, 2002: 185-228.

ocidentais através das “intervenções humanitárias”, inclusive com a força das armas, contra os “estados canalhas” ou “o eixo do mal”. O universalismo se torna assim o disfarce ideológico e o pretexto político para a ocidentalização do mundo, como afirma com insistência Danilo Zolo (1995).

Ao final, todas essas críticas nos alertam para o fato de que usamos e abusamos tanto do termo “direitos humanos” que ele acaba se tornando uma moeda gasta que risca de perder o seu valor original e o seu significado. Devemos desconfiar da aparente unanimidade deste novo “ideal que une Esquerda e Direita, o Púlpito e o Estado, o Ministro e o rebelde, os países em desenvolvimento e os liberais de Hampstead e Manhattan” como afirma Costas Douzinas (2009). Precisamos, portanto, estimulados por essas críticas, muitas delas pertinentes, ressignificar ou (re)inventar os direitos humanos segundo a bela expressão de Joaquín Herrera Flores (2009).

2. Tentativas de resposta: o que são os direitos humanos?

Raízes teológicas e secularização moderna

Em primeiro lugar podemos afirmar que os direitos humanos são fruto de uma **história**, que é tipicamente moderna, porque só a Modernidade sentiu a exigência de “proclamar” direitos. Às vezes se confundem duas realidades diferentes: a existência **do** direito e a existência **dos** direitos humanos. O direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que as sociedades começaram a ter um Estado, isto é, desde o momento em que se constituíram as primeiras civilizações; mas os direitos humanos^[7] são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização, isto é, na Europa a partir do século XVI/XVII. E é somente neste contexto histórico que os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo. Isto não significa afirmar que “antes” dos direitos humanos modernos só existia o arbítrio, havia sim uma ordem jurídica complexa que regulamentava as relações sociais: havia “direito” (*jus*), mas não “direitos” (*jura*) como o entenderão os modernos e contemporâneos^[8].

7 Por isso, a expressão ou *anthropina dikaia* ou *jura hominum* não se encontra na Antiguidade e na Idade Média.

8 Este é uma tese que compartilhamos com Michel Villey, embora não retiramos dela as consequências drasticamente críticas para com os direitos humanos e em geral todo tipo de direito subjetivo que o filósofo francês retira desta consideração histórica (Villey, 2007).

Uma das rupturas e descontinuidade do jusnaturalismo moderno em relação à tradição antiga e medieval é o seu caráter secular e laico. A doutrina dos direitos naturais que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu “no coração” de todos os homens (Maritain, 1967). Neste sentido, é quase uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos direitos humanos (Tosi, 2007) se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na idéia de que cada ser humano é criado a imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na idéia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais. Deste ponto de vista, a doutrina moderna dos direitos humanos pode ser considerada como uma “secularização”, isto é, uma tradução em termos não religiosos, mas laicos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã (Vaz, 1993).^[9]

Por tratar-se, porém de uma construção moderna - muito embora se empreguem expressões retóricas do tipo “os sagrados direitos do homem” ou um “moderno decálogo” (Cassese, 2005) -, não podemos simplesmente sacralizá-los, ou seja, não podemos perder o caráter laico e racionalista que eles possuem, sob pena de cairmos no fundamentalismo de que tratamos anteriormente. Os direitos humanos são sim o produto da secularização do cristianismo, as raízes são teológicas, mas a sua legitimidade é racionalista e laica^[10].

História contraditória

Essa história, porém, não é tão linear como pretende a genealogia “canônica”, que inicia com a *Magna Charta Libertatum*, passa pelo *Bill of Rights* da Revolução Gloriosa para chegar à Declaração do Estado da Virgínia, e finalmente à *Déclaration des droits de l’homme e du citoyen* da Revolução

9 Norberto Bobbio afirma a respeito: “A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores), a secularização da ética cristã (*etsi daremus non esse deum*). Bobbio, 1992, pp. 59-59.

10 Sobre a secularização ver o debate entre Carl Schmitt (2004 e 2006), Karl Löwith (1991) e Hans Blumemerg (1992). Ver também: Scattola, 2009.

Francesa (Comparato, 1999). Nesta perspectiva, a Europa aparece como o farol da civilização e o resto do mundo como espectador passivo e receptor do verbo da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ao contrário, essa história é complexa e ambígua: nela, emancipação e opressão, inclusão e exclusão, eurocêntrismo e cosmopolitismo, universalismo e particularismo, civilização e barbárie são dialeticamente e indissolúvelmente ligados (Trindade, 2002).

Este é o âmbito macro-histórico que devemos ter presente para entender a formação do *corpus* filosófico e jurídico dos direitos humanos. Estes foram, desde o começo, intimamente relacionados com todo o processo que fez da história da Europa a história do Mundo, e as suas contradições. Se, no Ocidente, a consolidação de alguns direitos fundamentais foi fruto de muitas lutas e conflitos e guerras, os países extra-europeus foram, desde o começo, excluídos deste processo, ou melhor, participaram dele como vítimas (Dussel, 1993).

Por isso, a história conceitual ou história das idéias deverá ser lida na sua relação e vinculação com a história social, com os acontecimentos que tiveram como protagonistas as classes, os estamentos, as corporações, os conflitos religiosos, econômicos, culturais, políticos e todas as lutas sociais que perpassam o longo e contraditório processo de afirmação histórica dos direitos do homem (Losurdo, 2006).

Linguagem

Deste complexo movimento histórico, social e conceitual, nasce uma série de textos, tanto os tratados dos filósofos e juristas, historiadores, quanto os tratados jurídicos de valor ético-político como as “Declarações de Direitos”. Todo texto, enquanto trama de significados, exige uma interpretação. Uma série de questões centrais sempre volta à tona entre os intérpretes: a universalidade ou particularidade dos direitos humanos, o conflito entre direitos, o problema da fundamentação jusnaturalista ou juspositivista, a relação entre moral e direito, as gerações de direitos versus a indissociabilidade dos mesmos, os sujeitos de direitos, a eficácia prática dos direitos humanos, etc. Tais interrogações provocam o surgimento de uma maneira própria de expressar certos conceitos, ou seja, de uma linguagem típica utilizada por todos aqueles que assumem, debatem e interpretam os direitos humanos. Falar em direitos humanos, portanto, significa, antes de tudo, falar uma mesma linguagem, que aborda um mesmo conjunto de conceitos, temas e

problemas, produtos de uma tradição histórica e de um debate interpretativo em torno dessa história.

Ora, como cada linguagem cria o próprio mundo, a linguagem dos direitos humanos cria (no sentido literal, na medida em que aponta para uma sua efetivação) o mundo dos direitos humanos, enquanto idéia reguladora e horizonte a ser perseguido. A abrangência e universalidade dos direitos humanos se estendem, portanto, para todos os sujeitos que usam esta mesma linguagem, que participam desta comunidade de fala. A origem e o caráter ocidental se tornam assim relativos, e os direitos humanos podem ser apropriados por outros contextos culturais, o que está acontecendo em várias partes do mundo globalizado^[11].

Campo hermenêutico

A universalidade dos direitos humanos, porém possui um caráter dialético e não apodítico (Marsillac, 2008: 35-52). Retomando a inspiração aristotélica, podemos dizer que, a reflexão sobre os direitos humanos pertence às ciências que o filósofo grego definia como práticas (ética, política e retórica)^[12]. Se nas ciências teóricas prevalece o método apodítico da fundamentação necessária e universal, nas ciências práticas prevalece o método dialético. A pretensão moderna de uma *ethica more geometrico demonstrata* proposta por Espinosa, (mas também por Grotius ou Hobbes) entrou em crise junto com o jusnaturalismo, e a partir do final do século passado, nota-se um retorno e uma re-apropriação da dialética aristotélica, por parte da retórica de Perelman (1966, 1997) assim como da Hermenêutica de Gadamer (1999: 465-505).

Estamos operando aqui no campo não das questões que podem ser demonstradas de maneira inconfutável como no caso das matemáticas, das

11 Para uma “desconstrução” do conceito de “valores asiáticos” como justificativa ideológica para o não respeito dos direitos humanos ver Tay, 2006: 827-858: “Os defensores dos ‘valores asiáticos’ negam em nome do relativismo cultural, a universalidade dos direitos humanos como direitos que dizem respeito a todo ser humano como membro da espécie humana. (...) Não se pode afirmar que, como as noções de ‘governo democrático’ e de ‘direitos humanos’ se baseiam sobre ‘valores ocidentais’, não sejam adequadas para modelar os sistemas constitucionais dos países asiáticos. É óbvio que as idéias e os conceitos não deixam de ser universais apenas porque surgiram em determinada parte do mundo”. Idem, p. 845-46.

12 Trata-se de uma *episteme* (ou de uma *phrónesis*) que não tem como objetivo produzir conhecimentos sobre os objetos do mundo natural em que o homem vive (ciências teóricas), nem produzir objetos, artefatos (ciências poiéticas), mas tem como objeto as ações que visam transformar o próprio homem, torná-lo propriamente humano (Berti, 2000).

ciências naturais (e da metafísica segundo os antigos), mas no campo de uma *doxa* que busca o consenso o mais amplo possível entre uma comunidade de ouvintes^[13]. Neste sentido, podemos pensar os direitos humanos como modernos *éndoxxa*, ou seja, como “opiniões compartilhadas (ou compartilháveis) por todos, ou pela maioria dos homens” que estão sempre mais encontrando um amplo *consensum gentium*.

Os direitos humanos - para emprestar sem muito rigor uma terminologia própria da epistemologia – constituem um “campo teórico” (Bourdieu) ou “campo hermenêutico” (Gadamer), ou mesmo um “paradigma” (Kuhn) em sentido amplo, isto é, um conjunto de textos, interpretações, princípios, conceitos, linguagens, valores e questões suscitados pela reflexão coletiva, interdisciplinar, teórica e prática que delimitam um campo particular.

Não temos uma “definição conceitual” do que são os direitos humanos, não porque tal definição não exista, mas justamente porque existem várias maneiras de fundamentar e definir os direitos. As definições de direitos humanos podem ser muitas e encontram sua legitimidade na medida em que se inserem neste campo. A existência de um pluralismo de interpretações é indispensável e saudável tanto para o debate acadêmico quanto para a formação dos militantes e profissionais da área. A perspectiva aqui exposta é bastante ampla e pluralista para incluir uma variedade de posições, mas é também bastante precisa para excluir outras. Os limites são dados pelo próprio pacto social que fundamenta o Estado de Direito e que encontra a sua expressão máxima na Constituição, que se situa entre o “direito natural” e o “direito positivo”: ela é expressão da “soberania popular”, mas é ao mesmo tempo subtraída à “vontade da maioria” para garantir o respeito das minorias e das “cláusulas pétreas” que impedem a “tirania democrática” (Bobbio, 1995).

13 A respeito disso ver: Berti, 2006: 135-152. “Nos *Tópicos*, os *éndoxxa* são definidos pelo próprio Aristóteles como opiniões compartilhadas (ou compartilháveis) por todos, ou pela maioria dos homens, ou por aqueles que são competentes e, entre eles, por aqueles mais estimados ou por todos, ou pela maioria. Tais *éndoxxa*, que poderíamos chamar de pontos de vista “*éndoxxais*” (ao contrário de “*paradoxais*”), ou seja, difundidos na opinião pública (*en doxa*), constituem, sempre na opinião de Aristóteles, as premissas dos assim chamados *silogismos dialéticos*, isto é, aquelas argumentações que não são propriamente demonstrativas no sentido científico do termo, uma vez que não partem de premissas necessariamente verdadeiras, mas que não são tampouco “*erísticas*”, isto é, assumidas por mero espírito de contenda com a finalidade de prevalecer por quaisquer meios nas discussões, inclusive pelo ardid. As argumentações dialéticas visam a confutar ou estabelecer uma tese por meios leais, logicamente corretos, partindo de premissas compartilhadas pelo próprio interlocutor e produzindo, portanto, conclusões que ele mesmo será obrigado a compartilhar”.

Os direitos humanos são um conjunto de princípios que regem a convivência civil e o contrato social de um país. Portanto, deve haver debate e discordância sobre a sua interpretação, podem e devem haver leituras diversas, críticas e autocríticas dos direitos humanos, mas a partir de um consenso fundamental que inclui, mas também exclui: a tolerância também tem os seus limites (Walzer, 1999).

Positivização

Os direitos humanos estão, portanto, inseridos num debate ético, em torno dos valores (direito natural), e num debate político sobre a sua efetivação (direito positivo). A partir do processo de positivização, os direitos humanos deixam de ser orientações éticas e se convertem em obrigações jurídicas que vinculam as relações internas e externas dos Estados. Os instrumentos e as garantias jurídicas de proteção dos direitos humanos são ferramentas indispensáveis para a efetivação dos DH, e constituem um aspeto fundamental para que os direitos não se tornem meras afirmações retóricas.

Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se também critérios de orientação das políticas públicas institucionais nos vários setores. O Estado assume assim um compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, não apenas do ponto de vista “negativo”, isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, mas também do ponto de vista “positivo”, implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos.

Neste processo, a sociedade civil organizada também tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos, não só através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, conselhos de direitos e centros de defesa e de educação. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar estes direitos no cotidiano das pessoas e vai determinar o alcance que os mesmos vão conseguir numa determinada sociedade.

Direitos humanos como campo de luta.

Na abertura deste ensaio alertamos para o risco de tornar os direitos humanos uma mera retórica vazia, meros conceitos gerais e universais desprovidos de efetividade. Na verdade, os direitos humanos são “apenas” conceitos e, como diziam já os nominalistas medievais, os conceitos gerais são meras palavras, *flatus vocis*, que só existem na nossa mente, enquanto

que a realidade é composta somente por entes individuais: o “homem” é uma abstração, só existem homens em suas múltiplas diferenças. Esta crítica já havia sido levantada pelos conservadores, como Edmund Burke e Joseph De Maistre, à revolução francesa e à suas “abstrações” (Bobbio, 1992, 113-130). Mas foram justamente essas “abstrações” em toda a sua formalidade e generalidade que permitiram que nelas se reconhecessem indivíduos, grupos, classes sociais e, tendencialmente, a humanidade inteira.

O que dá conteúdo a essas abstrações é a luta pela sua efetivação. Foi a luta dos excluídos das revoluções burguesas, das mulheres, dos pobres, dos proletários, dos escravos, dos povos colonizados que permitiu a expansão e difusão dos direitos humanos, “contra” o próprio liberalismo para a efetivação e a criação de novos de direitos. Por isso, devemos entender os direitos humanos não somente como um campo hermenêutico, mas igualmente como um campo de luta ideológica, social e política em constante movimento. É desse debate, - que pressupõe e ao mesmo tempo provoca a existência de espaços democráticos para a sua efetivação -, que vai depender a abrangência e a efetividade dos direitos humanos em cada contexto.

Concluindo

Por tudo o que dissemos, consideramos como mais do que plausível defender a tese de que, apesar de ter nascido num determinado contexto histórico conceitual e social, durante um longo processo histórico de luta e de transformações ainda em pleno desenvolvimento, os direitos humanos adquiriram e estão adquirindo sempre mais um valor e uma validade que vão além do seu nascimento enquanto ideologia burguesa.

Apesar de todas as críticas e questionamentos, os direitos humanos são um “patrimônio comum” que a humanidade construiu ao longo de uma história cheia de tragédias e de sofrimentos e este precioso patrimônio deve ser preservado e difundido, a pacto, porém que não se torne uma nova forma de religião, mas mantenha o seu caráter laico e racionalista, contra toda tentativa fundamentalista.

Bibliografia

- BERTI, ENRICO (2006). *A atualidade dos direitos humanos*, “Perspectiva Filosófica”, vol. 1, n. 25, pp. 135-152.
- , (2000). *As razões de Aristóteles*, São Paulo, Loyola, 2000.

- BLUMEMBERG, Hans (1992). *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti.
- BOBBIO, Norberto (1992). *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus.
- , (1995) *Eguaglianza e Libertà*. Torino, Einaudi.
- CASSESE, Antonio (2005), *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- COMPARATO, Fábio Konder (1999). *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo, Saraiva.
- DOUZINAS, Costas (2009). *O fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo, UNISINOS.
- DUSSEL, Enrique 1492: *O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*, Vozes, Petrópolis, RJ 1993, p. 7
- FLORES, Joaquín Herrera (2009). *A (re)invenção dos direitos humanos*, Florianópolis, Fundação Boiteux.
- FERRY, Luc (1994), *A Nova Ordem Ecológica: a árvore, o animal e o homem*. São Paulo: Ensaio.
- GADAMER, Hans Georg (1999). *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes.
- HABERMAS, Jürgen (2002) . A idéia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos, In: *A inclusão do outro*, São Paulo: Loyola, pp. 185-228.
- HEGEL, Georg Friederich (1988). *Introdução à História da Filosofia*, São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel (1990). Resposta à pergunta: que è o Iluminismo?. In: *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, pp. 11-19.
- LOSURDO, Domenico (2006). *Contra-história do Liberalismo*, Aparecida, Ideias & Letras.
- LÖWITH, Karl (1991). *O sentido da história*, Lisboa, Edições 70.
- MARSILLAC, Narbal de (2008). *A relegitimação da retórica e os direitos fundamentais do homem*. “Verba Juris”, V. 7, n. 7, pp. 35-52.
- MARITAIN, J., *Os direitos do homem e a lei natural*, trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967.
- PERELMAN, Chaïm (1997). *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- , (1966). *Le fondement des droits de l'homme*. Florença, La Nuova Italia
- RABENHORST, Eduardo R. (2010). *O valor da pessoa humana e o valor da natureza*, In: Almeida Filho, Agassiz; Melgaré, Plínio (orgs). *Dignidade da Pessoa Humana. Fundamentos e critérios interpretativos*, São Paulo, Malheiros, pp. 21-38.
- REAGAN, Tom (1985). *The case of animals rights*. In: SINGER, Peter (org.). *Defense of animals*. Oxford: Blackwell.
- ROCHA, E. Acílio (org.) (2000). *Justiça e direitos humanos*, Braga, Universidade do Minho.
- , (2010) Direitos humanos e Globalização, in: Santoro et al. (orgs). *Direitos Humanos em uma época de insegurança*, Porto Alegre, Tomo Editorial, pp. 295-318.
- SCHMITT, Carl (2009). *O conceito do Político*, Belo Horizonte, Del Rey.

- , (2006). *Teologia política*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006.
- , (2004). *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid.
- SCATTOLA, Merio (2009), *Teologia Política*, Lisboa: Edições 70.
- SERRES, Michel (1991). *Le Contrat Naturel*. Paris: Éditions François Bourin, 1990. Ed. portuguesa, *O Contrato Natural*. Lisboa: Instituto Piaget.
- SINGER, Peter (1994). *Ética Prática*, São Paulo, Martins Fontes.
- TAY, Alice Ehr-Soon (2006). Os “valores asiáticos” e o rule of Law, in Costa, P. - Zolo, D. (orgs) *O Estado de Direito. História, teoria, crítica*. Trad. de Carlo Alberto Dastoli, São Paulo, Martins Fontes.
- TOSI, G.(2007), The Theological roots os subjective rights: Dominium, Ius and Potestas in the Debate on the Indian Question (Sec. XVI), in: Kaufmann, M.–Schnepf, R. (Hrsg.), *Politiche Metaphysik. Die entstehung moderner Rechtskonzeptionen in des Spanischen Scholastik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 125-154.
- TRINDADE, José Damião de Lima (2002). *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Fundação Peirópolis.
- VILLEY, Michel (1983). *Le droit et les droits de l’homme*, Paris, Presse Universitaire de France. (Edição brasileira. *O direito e os direitos humanos*, São Paulo: Martins Fontes, 2007).
- WALZER, Michael (1999). *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes.
- VAZ, H. C. de L. (1993), *Ética e Direito*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, Loyola, São Paulo, pp. 135-180.
- ZIZEK, Slavoj (2005). *Contro i diritti umani*, Milano, Il Saggiatore.
- ZOLO, Danilo (2000). *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi.
- , (1995). *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano: Feltrinelli.
- , (2011). *Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra*. Organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi, João Pessoa: Editora UFPB.

PODE CALCULAR-SE O CONSENTIMENTO?
THE CALCULUS OF CONSENT AOS CINQUENTA ANOS
CAN WE CALCULATE CONSENSUS?
THE CALCULUS OF CONSENT AT FIFTY

José Colen*

A obra *The Calculus of consent* explora o domínio político com base num aparelho conceptual e em ferramentas de análise emprestadas da “ciência económica”. Uma característica definidora do livro é que apresenta as suas análises como descritivas ou explicativas – por oposição a normativas. Se tal esforço de descrição neutra é possível e desejável é o que gostaríamos de debater nas vésperas do quinquagésimo aniversário deste clássico fundador da nova “matemática política”, que entra agora na meia-idade.

Palavras-chave: escolha pública, constituição, utilitarismo, modelos políticos.

The work *The Calculus of Consent* explores the political arena based on a conceptual apparatus and with analysis tools borrowed from the “economic science”. A defining feature of the book is to present its analysis as descriptive or explanatory - as opposed to normative. If this neutral description is possible and desirable is what we would like to debate on the eve of the fiftieth anniversary of this classic founder of the new “political math”, which is now entering middle age.

Keywords: public choice, constitution, utilitarianism, political models.

* Instituto Superior de Educação e Ciências

I. O argumento

Buchanan e Tullock, em 1962, estão em primeiro lugar preocupados com a importância do problema económico a resolver. Os governos cresceram em importância e desempenham grande número de actividades económicas. À medida que mais e mais actividades passaram do mercado para o estado, o espaço entre escolha privada e enquadramento público aumentou, bem como o *gap* a explicar entre eles, revelando o que estes autores consideraram também uma óbvia lacuna da teoria política e não apenas um problema da ciência económica (Buchanan/Tullock, 1967: 21-22): “a maquinaria do governo” usa directamente boa parte do produto nacional e os interesses económicos aperceberam-se das rendas que podiam extrair da actividade política. O estudo do estado pelos economistas, tal como então existia, reduzido a uma função de enquadramento geral legislativo, não explica a “aplicação de legislação que tem um impacto diferencial ou discriminatório entre grupos de cidadãos distintos” (*Idem*, 22). Poderia continuar a colocar-se este problema como uma questão moral, de desvio dos princípios, um pouco como a actividade do mercador aparecia ao pensador escolástico (*Idem*, 22-23), ou então tentar reconciliar “as actividades do comerciante político” com os interesses gerais. Esta segunda abordagem tem a vantagem de deixar de encarar grupos de pressão, negociações, caciquismo e outros fenómenos políticos vulgares como meras aberrações (*Idem*, 23).

Buchanan e Tullock, em *The calculus of consent* propõem-se portanto formular de uma teoria económica da democracia.^[1] A obra dedica-se “a analisar o cálculo do indivíduo racional quando enfrenta questões de escolha constitucional” (*Idem*, VI), isto é, não só sobre as regras quanto à tomada de decisões políticas, mas ao estabelecimento de um “conjunto de regras acordadas previamente” ao funcionamento do próprio sistema político. A lacuna explicativa que desperta o seu interesse é essencialmente a da “ponte entre o cálculo da escolha individual e as decisões em grupo” (*Idem*, VII). Partem da constatação de que os cientistas sociais negligenciaram “as decisões individuais que estão presentes na formação da acção em grupo no sector público” (*Idem*, VI). Os economistas prestam atenção às decisões no mercado, como se estas decisões fossem meramente individuais, e os politólogos falam do que é, deve ser, ou ainda, como se organiza o estado, um

1 Segundo os seus autores, não fora a popularidade do sentido marxista da expressão “raízes económicas”, a obra teria mantido o subtítulo original “Uma teoria económica das constituições políticas” (Buchanan/Tullock, 1967: 13), pois eles escolheram para tema de análise a democracia ou, como às vezes dizem, a organização política da sociedade dos homens livres.

centro de decisão colectivo, sem estabelecer ligação entre escolhas individuais e escolhas públicas. O dispositivo que estabelece essa *ponte* é a chave para entender a obra. Buchanan e Tullock julgam necessário um exercício de regressão até às regras mais elementares do sistema, pois todas as decisões são no limite individuais: “os seres humanos são concebidos como os últimos decisores na determinação da acção, tanto de grupo como privada” e, nesse caso, a conexão reside, em primeiro lugar, nos procedimentos estabelecidos para a tomada de decisão. Enfrentam o problema de ligação entre o indivíduo e o estado que, na filosofia política moderna, se tentou resolver através da ‘ficção’ do contrato social e que recebe destes autores uma solução a que chamam individualismo metodológico (*Idem*, VI e 3).

Individualismo metodológico e regra da unanimidade

Não obstante a separação clara que sustentam entre análise positiva e afirmações normativas éticas (*Idem*, 265-266), Buchanan e Tullock reivindicam um critério normativo para a apreciação da acção colectiva: a regra da unanimidade. De facto, esta regra é uma consequência do seu individualismo metodológico, isto é, da ideia de que “os seres humanos são concebidos como os últimos decisores na determinação da acção tanto de grupo como privada” (*Idem*, VI) ou, por outras palavras ainda, da ideia de que “a acção colectiva deve ser, sob o nosso postulado, composta de acções individuais” (*Idem*, 3). A avaliação dos outros mecanismos de decisão colectiva pode ser feita em função do seu distanciamento em relação à unanimidade. A unanimidade é, pois, menos um juízo de valor que um padrão de medida. O dispositivo que faz a ponte entre essas decisões individuais e a acção colectiva são as regras de decisão, regras que têm embebida uma avaliação individual. As suas análises vão permitir explicar a racionalidade da adopção do sistema democrático, de uma constituição e até de um sistema bicameral.

Os autores afirmam interessar-se primariamente pelo “comportamento do indivíduo que participa no processo de voto e nos resultados das várias regras de decisão e sistemas de voto” (*Idem*, 9), recorrendo a modelos analíticos simplificados. Mas se o *Cálculo do consentimento* começa realmente num estágio pré-constitucional, a obra passa rapidamente a um modelo simplificado da constituição norte-americana, com decisões por maioria e senado, mas sem disciplina de voto. Talvez mais significativa seja a preocupação preferencial de Buchanan e Tullock com a formação das leis e regras de decisão. *The calculus of consent* aborda o problema da acção polí-

tica numa situação elementar, visto que a obra é essencialmente uma teoria económica das constituições. Diz-se que o seu objecto não é “escrever uma constituição política ideal para a sociedade civil” (*Idem*, VI)^[2] – é antes a análise do cálculo que o indivíduo racional faz na escolha das regras de tomada de decisão política – mas somente porque o espaço social onde esse cálculo se faz não inclui ainda nem governo, nem organizações voluntárias. Indivíduos diferentes esperam resultados distintos da acção colectiva e, por isso, a teoria deve descrever os mecanismos de reconciliação desses interesses diversos. As suas divergências não radicam apenas na imperfeição da informação. Para as compreender realmente, é preciso levar a sério o facto de estarem em jogo indivíduos separados. Só a unanimidade faria justiça a essa diversidade. A unanimidade, todavia, é um processo ‘caro’ e, por isso, um indivíduo está disposto a aceitar desvios em relação ao consentimento unânime, como a regra da maioria, ainda que com o risco de ser prejudicado, para obter vantagens de longo prazo. Portanto, em certo sentido, e por comparação com outros modelos, dá-se um passo atrás. A abordagem da decisão do homem racional começa com o indivíduo em situações de voto simples, complementar das abordagens com organizações e instituições que são relegadas para uma etapa subsequente. Estes indivíduos escolhem colaborar através do governo, um ‘artefacto’, que é preciso começar por desenhar e que se define, fundamentalmente, por um conjunto de regras gerais. Tal como a acção puramente privada numa troca no mercado, esta acção colectiva implica que a colaboração seja mutuamente vantajosa. Uma constituição imposta pelo poder de um ditador seria um animal de uma espécie completamente distinta, mas os trabalhos anteriores de Riker e Dahl, convenceram os autores de “que não há evidência real de que os homens, de facto, procurem o poder sobre os seus semelhantes como tal”, num jogo de soma nula (*Idem*, 23). Buchanan e Tullock, pelo menos, não crêem no “indivíduo que tenta maximizar o poder” a expensas dos outros; o poder é apenas uma forma de satisfazer desejos. A troca política pode ser um jogo de soma positiva.

O cidadão de *The calculus of consent* é, afinal, basicamente idêntico ao homem utilitário ‘em estado de natureza’. Tem à sua disposição uma série de formas de actividade – que vão da actividade puramente privada à acção colectiva do estado, passando por diversas formas de organização voluntária – e tem preferências por diferentes bens privados e bens públicos, que é

2 Mesmo o seu individualismo é apenas metodológico e não deve ser confundido com o individualismo como valor orientador das acções a escolher: “não é preciso tomar nenhuma posição a respeito dos últimos fins ou critérios que devem dirigir esta escolha”. (*Idem*: VII).

capaz de ordenar de modo transitivo, mas nem sempre idênticas às dos seus semelhantes. É possível, portanto, aplicar taxas marginais de substituição entre bens privados e bens públicos e mesmo entre diferentes bens públicos: “o indivíduo representativo deve, quando confrontado com alternativas relevantes, escolher mais bens públicos quando o preço destes baixa”, isto é, por exemplo, votando por uma maior provisão de bens públicos como a educação, a saúde pública ou as estradas, se os impostos baixam (*Idem*, 34-35), ou preferindo mais bens públicos se o seu rendimento sobe, etc.. Esta descrição da racionalidade não é a que os cientistas sociais costumam fazer. Os sociólogos, cientistas políticos, e outros afins, postulam habitualmente certos “objectivos partilhados por todos os membros do grupo” (*Idem*, 32), de acordo com os seus juízos de valor, ou a sua percepção, e definem a racionalidade por adequação aos meios consistentes com esses fins. Mas nessa abordagem “há pouco espaço para o reconhecimento de que diferentes indivíduos e grupos, visam diferentes coisas através do processo político” (*Ibidem*), tornando a abordagem pouco útil se as diferenças forem grandes. Em consequência, as proposições sobre as escolhas alternativas não devem ser “generalizadas depressa demais e aplicadas à colectividade como unidade em vez de ser aos indivíduos” (*Idem*, 35). Por um lado, para Buchanan, os bens públicos só podem ser definidos por avaliações individuais, por outro as decisões de grupo são resultado de decisões individuais combinadas através de regras de tomada de decisão.

É neste contexto que surge, na obra, a questão: porquê entrar numa relação política? “[Q]uando é que um indivíduo, membro de um grupo, acha vantajoso entrar numa relação política com os seus semelhantes?” (*Idem*, 43). O contratualismo clássico estabelece, como *referência*, a ausência de acção colectiva, a que chama ‘estado de natureza’, em relação à qual a participação na comunidade política implica ganhos. Esta perspectiva tem o inconveniente de não reconhecer claramente os “custos da própria organização” colectiva (*Idem*, 44). Buchanan e Tullock propõem por isso, em alternativa, uma abordagem “a partir dos custos”, considerando a acção colectiva como um meio de reduzir os custos externos de tomar a decisão de forma puramente privada: o *zero* é fixado quando não há custos externos, impostos aos indivíduos pela acção dos outros, e a decisão é puramente individual (*Idem*, 44-45). Este referencial corresponde aos benefícios “brutos” a obter da acção, que podem ser diminuídos quer por custos externos (no sentido em que os economistas falam de externalidades), quer por custos de decisão. As acções puramente privadas apresentam valor zero, isto é, capturam todos os benefícios, se não há custos externos de decisão,

mas as outras implicam sempre alguns custos de interdependência social.^[3] A adopção deste referencial evita aos autores os embaraços da avaliação das vantagens que resultam da entrada na vida social.

A definição inicial dos direitos

A decisão de se envolver na troca política, por parte do indivíduo racional, é analisada, ainda assim, saltando sobre certos mínimos de actividade colectiva: a “definição inicial de direitos humanos e de propriedade e a aplicação de sanções contra a violação desses direitos” (*Idem*, 46). Tal ocorre fundamentalmente porque é muito difícil falar sequer de problemas de escolha, até um certo “âmbito de poder individual sobre a disposição de recursos humanos e não-humanos estar definido” (*Idem*, 47). O contexto da decisão da participação política não se faz pois verdadeiramente na total ausência de instituições, mas numa situação que é descrita como puro *laissez faire*. Esse contexto é o tabuleiro comum das condições de funcionamento do mercado, entregue a si mesmo, e da actividade política, antes de qualquer forma de coacção.

O primeiro passo a dar é “o cálculo do indivíduo ao decidir que actividades devem ser deixadas ao reino da escolha privada e que actividades devem ser colectivizadas” (*Idem*, 49). Ao tomar essa decisão é pertinente convocar Coase, para lembrar que “se os custos de organizar decisões voluntariamente fossem zero, todas as externalidades seriam eliminadas, independentemente da estrutura inicial dos direitos de propriedade e não haveria razões para a acção colectiva” (*Idem*, 47-48). A empresa lucrativa é um óptimo exemplo de arranjo institucional voluntário, concebido para internalizar efeitos externos.

O cálculo por detrás da separação entre governos e mercados resulta da avaliação dos custos relativos de três formas de acção:

- a – comportamento puramente individual;
- b – comportamento privado, voluntário, mas conjuntamente organizado;
- c – acção colectiva ou governamental

3 Os resultados deveriam em princípio ser idênticos onde quer que se coloque o referencial, mas só é verdade que “agir para minimizar as suas expectativas de custos de interdependência social” é equivalente a dizer que se vai maximizar a sua expectativa de “utilidade de interdependência social” se realmente considerarmos *também* as aplicações alternativas, em termos de “custos de oportunidade”. Cfr sobre este problema no cap. 7 da obra a discussão mais detalhada acerca de “a regra da unanimidade”. A possibilidade de uma decisão colectiva de custo zero ou muito baixo (por ex. através do mecanismo da tradição) não é encarada.

A teoria da organização que daqui decorre pouco mais faz, como os autores reconhecem, do que dizer que “o indivíduo deve escolher a organização que espera que seja mais eficiente” (*Idem*, 60) mas, ainda assim, tem três implicações importantes: 1) a existência de externalidades do comportamento privado não é, por si só, razão suficiente para uma actividade ser passada para o domínio público; 2) a passagem para o domínio público pode acrescentar eficiência, mas introduzir externalidades: as decisões sem unanimidade impõem um custo ao indivíduo que não as aprova; 3) mais importante, as externalidades são justamente os custos relativos das decisões voluntárias e colectivas. É em função deste ‘mapa’ de avaliação das alternativas que pode ser entendida a explicação económica para a emergência de instituições políticas democráticas.

Teoria económica das constituições

O âmbito das escolhas fundamentais é mais amplo que o das escolhas num âmbito constitucional já definido, como o que Hayek, por exemplo, analisa (Hayek, 1960), ainda que as conclusões pareçam semelhantes. Embora o ponto de partida seja “a participação dos indivíduos em situações de voto simples, deve ser complementar àquelas que começam com as estruturas institucionais existentes, como partidos e assembleias, liderança executiva, etc.”, pois mesmo uma teoria constitucional deve examinar as diversas regras existentes, especialmente a regra da maioria, dado a sua “posição dominante na teoria moderna da democracia” (Buchanan/Tullock, 1967: 8). No entanto, “a escolha entre as várias possíveis regras de decisão não é independente da escolha do método de organização” (*Idem*, 63). De modo geral, pode dizer-se que há duas funções de custos, com tendências inversas: por um lado, os custos de decisão aumentam à medida que a regra se torna mais inclusiva, por outro, os custos impostos ao interesse individual pelo grupo diminuem “à medida que o número de indivíduos que deve concordar aumenta”, pois não é de esperar que um certo indivíduo dê o seu acordo contra os seus interesses (*Idem*, 64). No limite, a regra da unanimidade dá um poder de veto a cada um, visto que cada votante possui o monopólio de *um* recurso essencial, o seu próprio consentimento (*Idem*, 69). O que põe, no nível constitucional, um dilema entre a opção por regras menos inclusivas e, em alternativa, por regras menos custosas.

Para Buchanan, a resolução do dilema implica distinguir duas categorias de acção pública potencial. Uma primeira categoria é a das decisões

“que modificam ou restringem a estrutura dos direitos de propriedade depois de estes terem sido definidos” e aceites. Nestas, o homem racional tenderá a preferir a acção privada, a não ser que lhe seja oferecida protecção, sob a forma de uma regra de quase-unanimidade (*Idem*, 73). Do outro lado estão quase todas as outras acções colectivas, onde há fortes custos de interdependência – infligidos pela má educação, por fogos, ou mosquitos – que tornam racional usar uma regra que minimize os próprios custos de decisão (*Idem*, 75). A deslocação na direcção do modelo ideal de legislação geral, por oposição a diferencial ou discriminatória, tende a reduzir os custos esperados da acção externa e a fortalecer a disposição para aceitar regras de decisão menos inclusivas. Mecanismos como preços de utilização para bens públicos, ou taxas de serviço, cumprem este requisito (*Idem*, 77). Ainda assim continua a pôr-se o problema da regressão: como se combinam as escolhas constitucionais? Quem escolhe a regra sobre a forma de escolher as regras?

Incerteza ou véu de ignorância no estágio pré-constitucional

Os autores do modelo preferiram pôr de lado o problema e partir do princípio de que, no primeiro momento, ou no último estágio (depende do ponto de vista), se mantém a regra da unanimidade. Mas seguidamente tentam caracterizar a formulação das decisões nessa última instância, apresentando desse modo a sua própria versão do ‘estado natural’, ou da ‘posição original’, para usar a expressão de Rawls. Para essa descrição, recordam que o acordo parece mais provável em relação à primeira definição de regras gerais, do que nas escolhas subsequentes. Nessa posição, “o indivíduo está incerto de qual será o seu papel exacto em qualquer uma das escolhas colectivas em cadeia que terá que tomar posteriormente. Por essa razão ele considera não ter um peculiar e distinto interesse separado e afastado dos seus semelhantes” (*Idem*, 78).

O ‘véu de ignorância’ é a incerteza, cuja existência é mais que provável num estágio pré-constitucional (*Idem*, 78-79)^[4] e que garante que não há oposição entre interesses próprios e interesses dos outros. Para ser racional apoiar, neste estágio, regras enviesadas por certa “parcialidade”, em favor próprio, o indivíduo teria, ao mesmo tempo, que ser onisciente e ainda ser um “ditador constitucional”, capaz de convencer todos os outros, o que

4 Ver nestas páginas a demonstração *a contrario*, assente nos passos lógicos que teriam que ser dados para aprovar legislação geral “parcial”.

parece improvável. Por isso, embora o acordo não dispense o debate, esses conflitos de opinião devem poder ser resolvidos “com uma razoável análise e discussão”, à semelhança das disputas sobre regras do jogo, antes do jogo começar. Um pouco como o jogador representativo, ou médio, pode discutir racionalmente as regras que tornam um jogo interessante, com relativa imparcialidade (*Idem*, 79-80).^[5] Portanto, paradoxalmente, o indivíduo utilitário senão interesseiro só é capaz de escolher as regras constitucionais que vão reger o seu envolvimento na vida política justamente quando esquece os seus interesses próprios, porque coincidem com os interesses dos demais.

II. Os pressupostos

Antes de fazer a avaliação crítica do modelo impõe-se analisar, mesmo que brevemente, os seus pressupostos. Os autores têm o cuidado de explicitar claramente as simplificações que permitiram construir as suas teorias. O texto começa até por aí, mas pareceu preferível nesta apresentação inverter a ordem de exposição, para ser mais fácil perceber até que ponto os seus desenvolvimentos dependem realmente destas hipóteses de partida.

A natureza do estado

Curiosamente, depois da apologia da uma ciência positiva, Buchanan define o estado em termos normativos, ainda que não idealizados. Como se explica logo na introdução da obra, se a teoria política visa dizer “o que é o estado”, a filosofia política o que este deve ser, e a ciência política descreve como se organiza o estado, o exercício que fazem de estudo das soluções constitucionais pode ser considerado filosófico, pois também assenta no que “pensamos que o estado deve ser” (*Idem*, 3). O estado deve ser uma forma de acção colectiva e há algumas assunções sobre como “deve ser concebida” esta unidade colectiva fundamental (*Idem*, 11). O cálculo do consentimento individual de Buchanan rejeita também a concepção organicista do estado mas, desta vez, sobretudo por razões éticas. Admite-se até, em termos puramente descritivos, que considerar o estado como uma

5 Este “véu de ignorância” pressupõe uma aproximação à *igualdade*, isto é, só funciona com duas condições: se “as diferenças existentes entre as características externas dos indivíduos são aceites sem rancor” e se não há por causa das diferenças (de religião, raça, étnicas, etc.), bases previsíveis para a formação de coligações permanentes. (*Idem*, 78-79)

unidade orgânica poderia simplificar a análise. Tomando o estado como unidade de decisão, bastaria procurar o padrão de valores, ou a escala de fins, que orienta a acção independente do governo, mas esta concepção é oposta à da tradição livre da filosofia ocidental.⁶ É esta tradição do individualismo liberal que leva à rejeição, não só das concepções do estado como entidade supra individual, ao estilo hegeliano, mas também de um certo idealismo democrático, ao estilo de Rousseau, que presume a existência de uma vontade geral “mística” ou, noutros termos, um “interesse público separado e independente dos indivíduos participantes” (*Idem*, 12-13). Tal concepção organicista poderia, nalguns casos, apresentar vantagens na descrição pois, embora a construção de proposições operacionais com sentido possa ser complexa, evita o “problema da ponte entre os valores individuais e os valores sociais” (*Idem*, 11). O que acontece é que, pura e simplesmente, tal descrição não é para os autores da obra eticamente aceitável. Também na abordagem deste livro não há propriamente funções que o estado deva sempre desempenhar. A acção colectiva não é, portanto, encarada senão como uma “acção dos indivíduos que escolhem atingir certos fins colectivamente e não individualmente e o governo é visto apenas como um conjunto de processos, a máquina” que o permite, ou seja, um mero artefacto, obviamente perfectível (*Idem*, 13).

Os indivíduos têm contudo fins diferentes e, por isso, “qualquer teoria da escolha colectiva deve tentar explicar ou descrever os meios através dos quais interesses em conflito são reconciliados”, de forma em tudo paralela à que a teoria económica usa para descrever os mecanismos da troca entre as escolhas individuais. A escolha fundamental é da própria repartição entre as decisões públicas e as privadas ou, na expressão dos autores, “como é que a linha divisória entre a acção colectiva e acção individual vai ser desenhada” (*Idem*, 5). A função da teoria, contudo, não é traçar normativamente essa linha, isto é, dizer que esta ou aquela actividade deve ser pública ou, pelo contrário, deve permanecer privada, mas elaborar “um modelo analítico que descreva ou explique os processos através dos quais os indivíduos do grupo podem tomar essa decisão fundamental”, uma vez que os próprios mecanismos ou regras de decisão são objecto de escolha (*Ibidem*).

6 Nos moldes em que por exemplo Isaiah Berlin a define, nas lições sobre os dois conceitos de liberdade. O livro refere-se explicitamente ao texto de Berlin como expressão dessa tradição moral.

O pressuposto individualista: o *homo oeconomicus* na esfera pública

O modelo tem um outro pressuposto: que o comportamento dos agentes seja racional e interesseiro. Tal como acontece de modo geral nos estudos da política com os métodos da economia, esta “simplificação é necessária para a previsibilidade do comportamento” (Downs, 1957: 4). O homem racional é aqui descrito como tecnicamente eficiente, aquele que faz a utilização do mínimo *input* para o máximo *output*, isto é, racionalidade quanto aos meios e não quanto aos fins. O que não implica reduzir o agente político a um ser puramente lógico, desprovido de emoções ou preconceitos. Basta, basicamente, assumir as condições formuladas por Arrow: o homem racional é o que 1) é capaz de tomar uma decisão quando confrontado com alternativas; 2) é capaz de graduar a sua preferência face a essas alternativas; 3) as suas preferências são transitivas; 4) escolhe sempre a primeira preferência, 5) toma sempre as mesmas decisões, isto é, não decide aleatoriamente (Arrow, 1951: 7, Downs, 1957: 6). Dados estes pressupostos, se o teórico conhece os fins de um decisor, pode fazer previsões, que comportam dois momentos: primeiro, realiza o cálculo sobre a forma mais razoável de atingir esses fins e, em segundo lugar, assume que esse é o cálculo feito pelo decisor, pressupondo que este é igualmente racional e preocupado com o seu interesse próprio.

The calculus of consent inclui até uma apologia da consideração de uma motivação interesseira baseada na ‘*éscassez moral*’ da virtude. Mesmo assim, esta obra introduz uma explicitação ligeiramente diferente do pressuposto do interesse próprio, no que toca à aplicação dos métodos da análise económica à política. A investigação da participação política implica “algumas presunções sobre a motivação individual e o comportamento individual no social”, mas essas motivações não têm que ser as do axioma do indivíduo egoísta. Segundo Tullock, a participação individual nas escolhas públicas não implica “nenhuma motivação estreitamente hedonística ou de interesse próprio (*self interest*)”. Afirma-se, pelo contrário, que “o indivíduo representativo nos nossos modelos pode ser egoísta ou altruísta ou qualquer combinação intermédia” (Buchanan/Tullock, 1967: 4). Mas embora defendendo uma certa modéstia da ciência económica (*Idem*, 5), os autores reconhecem que são necessários pressupostos mais restritivos para formular hipóteses sobre os resultados. Uma dessas hipóteses é justamente a de que o esforço por restringir as paixões de acordo com princípios éticos ou morais, afastando-se da simples perseguição do interesse próprio, é em si mesmo custoso e escasso ou seja “económico” (*Idem*, 27). E reconhecem

que a respectiva “abordagem é paralela na sua concentração sobre, e nas assunções acerca da motivação individual” à da motivação do homem econômico no mercado, que se supõe movido pelo lucro (*Idem*, 8).

III. Proposições testáveis e pesquisa empírica

A teoria do *Cálculo do consentimento* termina em proposições testáveis, embora não digam respeito à situação do eleitor individual, uma vez que este aparece quase despido, numa situação pré-constitucional. A segunda parte da obra, no entanto, procura aplicar os critérios de decisão do indivíduo à escolha da democracia, de um regime político bicameral e até fazer o que podemos chamar uma descrição do funcionamento de uma câmara alta com três ‘senadores’. Os autores explicam que sem previsões não há propriamente teoria, mas apenas uma linguagem de descrição. O texto é de uma grande elegância formal, mas apesar disso parece difícil testar as previsões, dada a simplificação espartana dos modelos. A sensação de estar face a algo ‘verdadeiro’, que toca o leitor, advém de se conseguir explicar a existência de alguns fenômenos muito importantes no funcionamento das negociações do Senado americano. Até então o *logrolling*, isto é, a troca de votos nas causas em que os representantes se empenham, pelo voto noutras a que são menos sensíveis, e mesmo o *porkbarrell*, a troca de votos favoráveis por benefícios para os constituintes de uma circunscrição – uma forma de caciquismo – omnipresentes no processo legislativo norte-americano, dada a ausência de disciplina de voto, apareciam como acontecimentos fortuitos, senão práticas espúrias, não previstas na constituição, nem nos regulamentos. Agora recebem direitos de cidadania como fenômenos dignos da ciência política, mesmo de uma ciência matematicamente formalizada. Em compensação, a lista de proposições testáveis que, em certo passo, os autores apresentam parece bastante vaga. Estes modelos elementares são esqueletos a pedir carne.^[7] Mas, mesmo os críticos, como Brian Barry, afirmam que estas abordagens da participação política têm o duplo mérito de apresentar as potencialidades do método para “clarificar o pensamento” e de denunciar ideias falaciosas que parecem de bom senso, ao mesmo tempo que revelam os seus próprios limites na capacidade de produzir deduções e algumas “dificuldades conceptuais” (Barry, 1978: 13). Isto poderia, à pri-

7 A hipótese do votante racional, desenvolvida por Downs, em 1957 e analisada criticamente por Barry em 1970 foi reformulada por Riker/Ordeshook (1968: 25-42). Cfr também Mueller (2005: 304-308) e ainda o comentário de Gordon Tullock (1967: 334-338). Um balanço em Brian Barry (1978) especialmente o cap. 2.

meira vista, forçar-nos a questionar o valor da abordagem económica, mas como ele observa, se não é apenas “um truque restabelecer todo o comportamento em termos de recompensas e custos”, pode trazer consigo, para alguns desígnios, um sistema conceptual útil, desde que se considerem os conceitos como caixas vazias a pedir conteúdo (*Idem*, 15). Uma situação, no entanto, só é apropriada para o modelo se aquilo que este está a abstrair pode ser ignorado, ao menos sem graves inconvenientes. A dúvida pode surgir: então, porque não considerar um comportamento altruísta, isto é, um agente racional capaz de incorrer em custos em nome daquilo que, na própria opinião do agente, é o bem comum? O próprio Barry se opõe, afirmando que:

Não há intenção de negar que queremos às vezes permitir a possibilidade de os custos e benefícios de certo agente serem parcialmente constituídos pela felicidade ou infelicidade dos outros, cujos interesses tem no coração. Insistimos apenas que eles devem ainda assim figurar como *os seus* custos e benefícios. E quando permitimos este tipo de altruísmo, devemos reconhecer que enfraquecemos o poder dedutivo do nosso modelo económico. (*Idem*, 23)

Esse enfraquecimento deriva do obscurecimento da diferença entre interesse colectivo e interesse próprio. E Barry conclui, por fim, simplesmente que “se deve abandonar como infrutífera a tentativa de explicar a decisão de votar como decorrente da racionalidade económica” (*Idem*, 21). Gostaríamos de salientar que este abandono do sentido do dever, do ‘fazer o que cabe a cada um’, para as trevas exteriores da ética, inconsistente com o modelo, só tem razão de ser porque, tal como tinham dito também Buchanan e Tullock, parece à primeira vista diminuir o valor operacional do próprio modelo. A sua exclusão arrisca-se, todavia, a expulsar definitivamente um componente do cálculo que pode revelar-se fundamental em toda a provisão de bens públicos – quer seja atributo de todos os eleitores, quer de uma elite, ou mesmo apenas de um conselheiro de um príncipe imaginário. Não são apresentados argumentos contra esse cálculo universal e de longo prazo, que caracteriza uma avaliação ética ao estilo kantiano, excepto as dificuldades práticas em observar ‘sociedades de anjos’.

Pesquisa empírica sobre a participação política

Que a abstracção do sentido do dever tem inconvenientes práticos fica claro quando a evidência empírica não coincide com as previsões dos modelos.

Um dos fenómenos por explicar é o voto dos cidadãos (Mueller, 2005). Olson tinha entretanto observado, com satisfação, que apesar da profecia de Marx sobre as revoluções baseadas no interesse de classe, as classes não tinham conseguido mobilizar os seus membros, mantendo-se como meros grupos latentes (Olson, 1971). Mas, claro, chegados a este ponto, a questão é muito mais básica: porque há sequer movimentos revolucionários? Como Mueller nota, “para o analista da public choice o puzzle das revoluções é porque é que os indivíduos participam nela, e portanto porque é que elas sequer ocorrem” – excepto, claro, aqueles poucos que têm esperança de benesses, ou outros incentivos selectivos, no novo regime. Temos portanto o paradoxo do voto e o *puzzle* das revoluções. Barry com malícia junta-lhe o dos voluntários na guerra, mas podemos facilmente generalizar: todos os casos em que se envolvem grandes conjuntos de pessoas na provisão de “bens públicos”, dos quais não é possível excluir os não participantes, levantam esta mesma dificuldade, incluindo os movimentos revolucionários (Mueller, 2005: 204-206).

IV. Críticas

As abordagens do problema da participação política, que foram iniciadas com *The Calculus of consent* partilham alguns traços comuns. “[D]efinem a teoria política pela relação às outras ciências sociais, em especial à economia” e apresentam-se como essencialmente científicas e descritivas – por oposição a filosóficas ou normativas (Aron, 2006: 583-602) – ainda que aceitem restrições éticas na definição do perímetro exterior do modelo. O aparelho conceptual e o método de análise são transpostos do estudo da organização económica para o estudo do homem na arena pública. Este atravessamento das fronteiras não se dá sem que se levantem algumas objecções acerca dos seus perigos. Como Buchanan e Tullock observam, qualquer agricultor sabe que

[o] solo junto nas fronteiras é provavelmente mais fértil, mais produtivo, quando devidamente cultivado, do que aquele mais acessível no centro do terreno. Esta vantagem potencial tende a ser contrabalançada, no entanto, pela probabilidade de erro e acidente aumentada ao longo dos limites da ortodoxia. (Buchanan/Tullock, 1967: V)

Na visão de um humanista como Raymond Aron, por exemplo, embora se possam definir livremente quaisquer modelos, desde que sejam *a pos-*

teriori testados, estes modelos em concreto não estão de acordo com o sentido subjectivo que os agentes atribuem às suas condutas. O politólogo pode apresentá-los, ora para mostrar a hipocrisia e cinismo dos agentes, ora para confrontá-los com a realidade e perceber a importância das motivações excluídas. Mesmo este segundo uso, como mero instrumento heurístico, corre sempre o risco de “sob pretexto de definir uma teoria abstracta” (Aron, 2006: 583) sugerir, como *a única* verdadeira, uma interpretação cínica do jogo político. É realmente certo que essa é uma tentação comum. Considera-se habitualmente que a fecundidade da abordagem da escolha pública pressupõe uma certa concepção do homem. Mueller, por exemplo, afirma na sua síntese sobre a *public choice*:

A ciência política estuda o comportamento do homem na arena pública; a economia estuda o homem no mercado. A ciência política pressupõe muitas vezes que o homem político persegue o interesse público. A economia pressupõe que todos os homens perseguem os seus interesses privados (...) O postulado básico da escolha pública, tal como para a economia, é que o homem é um ser egoísta, racional e que busca maximizar a sua utilidade (Mueller, 2005: 1-2).

Tal postulado é questionável. Plamenatz, por exemplo, no seu ataque aos utilitários, afirma:

O homem não é só um animal que é diferente dos outros na medida em que planeia e calcula (...), ele (...) quer ser um certo tipo de pessoa e não outra e viver um certo tipo de vida e não outra (...) [Os homens] não são meros concorrentes, mesmo benevolentes, num mercado pelo fornecimento de desejos pessoais; são membros de uma sociedade e as suas esperanças e sentimentos, tanto acerca de si como dos outros, não seriam o que são à parte das suas lealdades de grupo.

Eles vêem-se a si mesmo como tendo direitos e deveres, como seres morais, porque têm alguma concepção de um mundo social com papéis a ser desempenhados por si e pelos outros (Plamenatz, 1958: 173-175).^[8]

De modo geral, um dos problemas do individualismo metodológico é que dificulta enormemente a aceitação de qualquer forma de interesse público, ou de bem comum, que não seja simples resultado da agregação de preferências individuais. Não, evidentemente, apenas porque o individualismo tem uma ressonância moral, uma vez que rima com egoísmo.

8 Cfr. ainda o comentário de Brian Barry (Barry, 1978: 176).

Hayek deixou claro que esse não é o verdadeiro individualismo metódico. É sobretudo porque, levando a sério que os indivíduos são seres separados, com interesses e desejos distintos, se põe em causa a própria possibilidade de existir algo que mereça realmente a designação de ‘bem comum’. Se Leo Strauss tiver uma réstia de razão, essa mudança fundamental em relação aos ‘clássicos’ foi longamente preparada. Com o advento da modernidade, a tarefa política deixa de ser a de procurar a verdade acerca da natureza e fins do homem e o bem comum é esvaziado de qualquer conteúdo substancial, ao mesmo tempo que a teoria política abandona qualquer ambição normativa ou valorativa. Buchanan e Tullock, de facto, no início do seu texto, excluem expressamente a ideia de que a teoria política pode atingir “alguma versão da verdade” ou a ideia de que o sujeito representativo busca o “bem comum” ou “interesse público” (Buchanan/Tullock, 1967: 4, 20). O papel da política do estado só pode ser a garantia da auto-preservação dos indivíduos, da sua segurança e convivência pacífica e o interesse público reconduz-se, quando muito, ao óptimo económico (Rawls, 2001: 40-44), ou à eficiência, sem concessões à equidade, excepto talvez as que resultam da benevolência egoísta. O problema da solidariedade entre gerações parece insolúvel. De facto, o problema não é se as gerações futuras estão representadas na democracia: não estão; o problema é, antes, porque estranha razão um ‘individualista’ haveria que tê-las em conta.

Brian Barry, contra Buchanan, contesta em *Political argument* (Barry, 1965: 237-285) a regra da unanimidade, que decorre deste individualismo metodológico e defende a decisão maioritária, bem como a possibilidade de equacionar outros conceitos agregadores, mas sem verdadeiramente resolver a questão do papel do estado. O estado, como vimos, não tem *a priori* nenhuma funções definidas: é um artefacto perfectível que pode dedicar-se a tudo, ou quase tudo, como se constata pela observação da história, e não se vislumbra nenhuma razão para que seja doutro modo. É certo que algumas funções são preenchidas permanentemente, mas como que por acaso, como *by-products*, ou efeitos secundários da busca do interesse próprio. Que tal aconteça recorrentemente é, pelo menos, curioso dado que o voto, diz-se, não possuiria a mesma capacidade de transmitir informação que os preços e a ‘mão invisível’ que na esfera pública se encarregaria de conciliar interesses próprios e o interesse geral – por exemplo, a provisão de bens públicos – parece especialmente misteriosa.

No final dos anos 70, um certo número de teóricos da própria *rational choice* “desencantados com uma concepção da vida política excessivamente atomística”, descobrem na teoria dos jogos e na teoria das decisões,

aplicações às instituições políticas. Esta crítica distancia-se da investigação anterior em duas dimensões. Numa vertente negativa afirmam que a política tem lugar num contexto, e a ‘escolha racional’, na sua busca científica, tinha suprimido os detalhes organizacionais, modelando o comportamento racional no mais espartano e esquemático dos desenhos institucionais. Na dimensão positiva, o neo-institucionalismo procura explicar os resultados da participação política, não apenas com base nas preferências dos agentes, e num comportamento otimizado, mas com base nas próprias regras do jogo político. Kenneth Shepsle, por exemplo, numa avaliação do ‘estado da questão’, escrita em 1989, que serve como uma luva a *The calculus of consent* aponta às abordagens anteriores os seguintes vícios: a) são alarmantes algumas inferências feitas pela *social choice* sobre os processos políticos “(especialmente as suas alegações da incoerência e instabilidade) com base numa estilização extremamente espartana do contexto político” (Shepsle, 1989: 136); b) parece inconcebível que políticos profissionais gastem tempos indefinidos sobre questões processuais e de estrutura, se estas não são senão minúcias; c) na linguagem da teoria dos jogos, o equilíbrio é nuclear (*core*), ora nas extensões da impossibilidade de Arrow, esse núcleo estava vazio e qualquer equilíbrio é sempre temporário, tudo é fluxo, mas na realidade são patentes as regularidades empíricas e, poderíamos acrescentar, a duração das instituições; d) a sequência das acções na interacção e a ‘identidade’ dos indivíduos é importante.

Mais recentemente, a própria abordagem económica da política viu questionadas algumas das principais conclusões. Entre outras previsões contestadas estão a própria instabilidade cíclica (Arrow, 1951), os modelos espaciais da política (Hotelling ou Downs, 1957) e ainda a ideia de que os indivíduos não contribuem livremente para a provisão de bens públicos (Olson, 1971). Green e Saphiro, com efeito, em 1994 examinaram uma vasta pesquisa empírica e, segundo estes autores, estas e outras teses, não confirmadas, derivam de diversas “patologias metodológicas” (Green/Saphiro, 1994: 33) fundamentais, que se podem enunciar como: a) “teorização *post hoc*” (Idem, 34-38), isto é, quando as teorias são confrontadas com dados empíricos que não são compatíveis com as previsões do modelo, os estudiosos acrescentam um pressuposto auxiliar que salva a teoria; b) a formulação de teorias não verificáveis: “aqueles que procuram retirar proposições testáveis dos modelos da *rational choice* verificam com frequência que (...) estas estão construídas de tal modo que fiquem isoladas de encontros com os dados” (Idem, 38); c) uma selecção enviesada dos dados, pois os dados que se buscam visam essencialmente confirmar as teorias; d) restrições arbitrá-

rias nos domínios a que se pretendem aplicar. Por exemplo, manifestações e comícios políticos são consideradas irracionais, visto que enfermam do problema comum do *free riding* no que toca ao fornecimento de bens públicos (*Idem*, 44-46).^[9] O problema, segundo estes autores, é que estas conclusões, se não têm confirmação empírica, seria porque se baseiam numa metodologia incorrecta. Mesmo quando de tempos a tempos acertam, os sucessores de Buchanan e Tullock pouco mais fariam que redescrever os conhecimentos pré-existentes na terminologia da *rational choice* (*Idem*, 6).

V. Conclusão: “Na direcção de uma matemática da política”

Embora as objecções que apresentámos às teses da ‘escolha pública’ que nasceram com *The Calculus of Consent* não estejam em estado quimicamente puro, podem organizar-se essencialmente em quatro géneros diferentes: a crítica do pressuposto do homem racional e egoísta, as críticas à metodologia, a crítica da teoria dos *by-product*s e a consequente eliminação do conceito de interesse público e, enfim, a crítica “institucionalista” à hiper-simplificação. É difícil não reconhecer força a alguns destes argumentos. Mas até que ponto estas críticas são relevantes em relação ao poder explicativo do funcionamento dos mecanismos democráticos na definição de políticas públicas? A questão deve ser abordada num trabalho de maior fôlego.

É possível que um dia venha a existir uma teoria matemática do estado ou da ordem pública, como existe uma teoria do equilíbrio económico geral desde Walras.^[10] E, embora Tullock não tenha encontrado o Santo Graal (Tullock, 1972: V) que procurava quando a tentou formular, podemos fazer uma ideia de como será. No tempo dos fisiocratas o mistério era como podiam os 700.000 habitantes de Paris encontrar todos os dias com que se alimentar e vestir, agindo livremente, sem passar palavra aos milhões de produtores e intermediários que para isso contribuíam e sem obedecer a nenhum plano pré-estabelecido. Mistério que se resolve no equilíbrio da oferta e da procura, no modelo de um vasto mercado – maior que qualquer das verdadeiras feiras e lojas – que se traduz num sistema de equações. O mistério, na política, seria a obediência dos conjuntos humanos a regras e pessoas. Podemos imaginar uma matemática política, na qual a

9 Note-se que estas críticas seguem em parte as linhas ideológicas dos seus autores. Para uma resposta a estas objecções ver a síntese de Mueller (Mueller, 2005: 657-674).

10 Seguimos aqui de perto Paul Veyne (Veyne, 1978: 290-292).

ficção de um cruzamento com um sinalheiro desempenharia o mesmo papel de objecto científico que a do mercado na economia. Alain, um pensador francês do início do séc. XX, fez um retrato desse vasto cruzamento sob as ordens da autoridade:

Se o agente que está encarregue da sinalização quisesse ser justo, interrogaria uns e outros, deixando passar primeiro o médico e a parteira; de facto isso seria o cúmulo da desordem e todos ficaríamos descontentes.

O agente também não se preocupa nada em saber quem está apressado e por que motivos; simplesmente ele corta a corrente, realiza uma ordem ao acaso (Alain 1981: 173) .

Mas não bastam as descrições inspiradas, como as de Adam Smith ou Alain. Será necessário, primeiro, “traduzir esta ficção numa álgebra, o que não deve ser impossível para nossa época onde acabamos de matematizar as filas de espera; em seguida, que essa álgebra permita deduções verificáveis e instrutivas: tudo está preparado” (Veyne, 1978: 291-292). Parece, pois, que o domínio político, onde os custos de decisão são elevados e o número de agentes fantástico e onde, a par de outros bens que são apenas bens de clubes, existem bens públicos indivisíveis, pode vir a ser o reino por excelência do método de modelação económica. De facto, as dificuldades em descrever os resultados das interacções humanas são tão grandes que até se utilizam correntemente explicações do tipo jurídico.^[11] Estamos tão habituados às descrições e explicações jurídicas da vida política, que nos esquecemos que são um esquematismo bem mais pobre que o económico, na medida em que abstraem bastante mais factores: personalidade e sequência, motivações, benefícios e custos, sentimentos, etc., tudo fica completamente de fora. Dito isto, a teoria de que o estado ou os homens do governo executam as suas tarefas dirigidos apenas pelo interesse próprio e, mesmo assim, cumprem habitualmente a função de prover aos bens colectivos, não deliberadamente, mas como by-products, de forma não intencional é bastante estranha. Apesar de tudo, a mão invisível que rege o mercado tem a sua explicação: o mecanismo dos preços transmite informação, em função da qual um número muito grande de agentes económicos toma as suas decisões, de tal modo que se mantém o equilíbrio do sistema – que não é sempre um equilíbrio estável, claro. E supõe-se razoavelmente que

11 As explicações jurídicas são do género: existe este conjunto de instituições e de leis e, por isso, as coisas funcionam assim, desde que se aceite o pressuposto de que ‘os homens obedecem às normas positivas’.

no mercado a motivação económica prevalece, sobretudo porque, talvez desconfiando-se que os indivíduos são, muitas vezes, mais desinteressados do que o utilitário egoísta que o séc. XVIII popularizou, a maior parte das trocas acabou por ser confiada a empresas, que têm inscritas na sua carta de missão que o seu fim é lucrativo. O que nos pode levar a pensar que se há uma ordem ao acaso, também há desígnios.

Nesta derivação dos bens públicos a partir do interesse próprio, nem mecanismos de transmissão da informação, nem desígnios são claros nos modelos descritivos que apresentámos. Porque os ‘produtos laterais’ destas actividades políticas, como por acaso, resolvem problemas bastante básicos, como o estabelecimento de direitos, ou um mínimo de lei e ordem, ou ainda a provisão de bens públicos que a livre troca no mercado não forneceria. Coincidência? É por isso compreensível que o neo-institucionalismo tenha considerado que, numa mera agregação das escolhas baseadas nas preferências individuais, “não há cola a segurar os átomos; não há sociedade” (Shepsle, 1989: 134). É impossível não reconhecer, também, a pertinência de outros aspectos da crítica institucionalista ao individualismo – como a facilidade com que se aplica um modelo com três senadores aos sistemas bicamaralistas em geral. Também é indiscutível o potencial das formalizações da teoria dos jogos na descrição das instituições.^[12] Mas a ciência formal não é o duplicado dos acontecimentos vividos (Aron, 1938: 350-355), nem nas ciências sociais, nem nas naturais. Pode recear-se que a teoria política, tal como a económica, nunca funcione tão bem como quando não há instituições reais, nem fenómenos psicológicos – seja o Banco de Inglaterra, o pânico na bolsa, o Congresso ou o pragmatismo dos senadores, que são invariavelmente mais complexos do que seria desejável para a análise. A psicologia – egoísta, altruísta – dos agentes, a sociologia e as instituições que descreve, podem ser condições para o modelo e requisitos da aplicação da teoria ao concreto, mas introduzem ‘impurezas’ nas teorias.

O que nos leva ao último ponto: as patologias, que Green e Saphiro referem, fazem provavelmente parte da condição comum do esforço de construir modelos científicos formais. Todas as teorias, confrontadas com dados empíricos, que se revelam incompatíveis com as previsões, devem levar à reformulação dos pressupostos, de tal modo que salvem a teoria, a menos

12 Embora nem todas as formalizações são propriamente deduções: para além do aspecto algébrico, a teoria dos jogos é largamente indutiva. Depois de definir o que é uma estratégia *maximin*, não creio que se deva tomar por certo que o comportamento de um estudante de Harvard que arrisca 100\$ seja análogo ao de um sujeito representativo que decide se aceita a possibilidade de ser escravo. Curiosamente uma das críticas mais frequentes a Rawls é deste teor (Muel-ler, 2005: 609).

que se construa um novo modelo de raiz, o que só acontece de tempos a tempos. A selecção dos dados é inevitável. Sabemos pelo menos desde Karl Popper, que as hipóteses *ad hoc* podem salvar qualquer teoria. Mas a constância com que Buchanan e os teóricos da *public choice* explicitam os seus pressupostos, enumeram proposições verificáveis e imaginam testes para as suas hipóteses, faz com que não devamos negar que há um “mecanismo de pressão correctiva” embutido nas suas teorias, mesmo quando não aderem aos factos. Portanto, como diz Barry, “o ponto fulcral reside na questão da abstracção: em que ponto o preço do irrealismo pago pela simplicidade e poder dedutivo se torna demasiado elevado?” (Barry, 1978: 176-177). Antes de concluir, é útil lembrar que esse ponto pode não coincidir perfeitamente em todos os modelos, nem para todas as utilizações. Quando se tem a finalidade de construir uma teoria política funcional e quando se trata de decidir políticas públicas, num tempo histórico e numa sociedade concreta, podemos ter necessidade de níveis de refinamento muito distintos.

Bibliografia citada

- ALAIN (1981), *Propos sur les pouvoirs*, Paris, Gallimard, “Folio Essais”.
- ARON, Raymond (1938), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque des idées”.
- ARON, Raymond (2006), “À propos de la théorie politique (1962)”, in *Idem, Les sociétés modernes*, Paris, PUF.
- ARROW, Kenneth J. (1951), *Social choice and individual values*, Nova York, Wiley.
- BARRY, Brian (1965), *Political argument*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- BARRY, Brian (1978), *Sociologists, economists and democracy*, Chicago e Londres, Univ of Chicago Press [ed. orig. 1970].
- BUCHANAN, James M. e Gordon Tullock (1967), *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*, [Ann Arbor], Ann Arbor Paperback [ed. orig. The University of Michigan, 1962].
- DE JOUVENEL, Bertrand (1975), *Teoria pura da política*, trad. Maria Eduarda Bastos, Lisboa, Guimarães e Cia. Editores.
- DOWNES, Anthony (1957), *An economic theory of democracy*, Nova York, Harper & How Publishers.
- GREEN, Donald P. e Ian Saphiro (1994), *Pathologies of rational choice theory*, New Haven, Yale Univ. Press.
- HAYEK, F. A (1960), *The constitution of liberty*, Londres e Nova York, Routledge.
- MUELLER, Dennis C. (1989), *Public Choice II*, Nova York, Cambridge Univ. Press.

- MUELLER, Dennis C. (2005), *Public Choice III*, Nova York, Cambridge Univ. Press.
- OLSON, Mancur (1971), *The logic of collective action. Public goods and the theory of groups*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ed. orig. 1965].
- PLAMENATZ, J. (1958), *The english utilitarians*, Oxford, Basil Blackwell.
- RAWLS, John (2001), *Uma teoria da justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença.
- SHEPSLE, Kenneth A. (1989), "Studying institutions, some lessons from the rational choice approach", *Journal of theoretical politics* 1(2): pp. 131-147, Sage Publications.
- TULLOCK, Gordon (1972), *Toward a mathematics of politics*, [Ann Arbor], Ann Arbor Paperback [ed. orig. The University of Michigan, 1967].
- VEYNE, Paul (1978), *Como se escreve a história*, trad. António José da Silva Moreira, Lisboa, Ed. 70.

LUZES, CÂMARA OU ACÇÃO? TRÊS ONTOLOGIAS PARA A IMAGEM EM MOVIMENTO

LIGHTS, CAMERA OR ACTION? THREE ONTOLOGIES FOR
THE MOVING IMAGE

Vítor Moura*

Este texto apresenta, compara e discute as três mais importantes teorias filosóficas sobre a ontologia da imagem em movimento: a teoria do Ilusionismo cinematográfico, a teoria da transparência e a teoria da semelhança. Simultaneamente, apontam-se algumas das consequências que a adopção de cada uma destas ontologias terá sobre a resposta a dar a alguns dos problemas da filosofia do cinema, como o paradoxo da ficção ou o poder particular da imagem em movimento sobre o espectador.

Palavras-chave: filosofia da imagem em movimento, ontologia, semelhança, transparência, Ilusionismo.

This text presents, compares and discusses the three most important philosophical theories about the ontology of the moving image: Illusionism, Transparency and Likeness. Concomitantly, we consider some of the consequences that each one of these theories may have on some of the problems in philosophy of film, such as the paradox of fiction or the particular power that the moving image exerts upon its viewer.

Keywords: philosophy of the moving image, ontology, likeness, transparency, illusionism.

* Universidade do Minho.

1. Introdução

O que vemos quando vemos imagens em movimento projectadas ou activadas sobre um ecrã? A questão do estatuto ontológico das imagens em movimento possui óbvias consequências sobre o modo como estetas, filósofos e teóricos do cinema têm procurado explicar a relação particular que se estabelece entre o espectador e a imagem. O tipo de resposta a ser proposto influencia a adopção de uma posição filosófica que pode determinar ou, no mínimo, condicionar a perspectiva sobre muitos outros problemas. O que explica o paradoxo da ficção cinematográfica, ou seja, o facto de o espectador estar disposto a acompanhar as prescrições do filme *mas só até certo ponto*? Que factores causam o poder especial que o cinema detém sobre o seu espectador? O que distingue o cinema de outras formas de representação visual ou de outras formas narrativas? Que critérios deverão ser aduzidos para separar os conceitos de cinema-ficção e de documentário? É normalmente assumido que o meio cinematográfico distingue-se de outras formas de arte devido ao realismo de que se revestem as suas representações e, tradicionalmente, há duas grandes teorias rivais que procuram explicar o cinema numa clave realista. De um lado, temos a conspícua Teoria da Transparência, herdeira do realismo fotográfico de André Bazin, e que defende que a experiência estética da imagem em movimento depende estritamente do facto de o espectador ver *através* do filme. E o que vê é o mundo real. Por outro lado, temos o Ilusionismo, seja o de autores como Rudolf Arnheim seja o da crítica marxista, que pretende que o cinema é uma apresentação realista da realidade mas na medida em que é capaz de engendrar no espectador uma ilusão de realidade. Contra estas duas perspectivas clássicas^[1] sobre a imagem em movimento, Gregory Currie propôs recentemente uma terceira via realista, a que chamou Teoria da Semelhança. Entende-se melhor a sua acuidade e a sua novidade se a Teoria da Semelhança for apresentada em contraste com as teorias incumbentes, e é essa comparação que será apresentada em seguida, primeiro na relação com o Ilusionismo e depois na distinção face à Transparência.

1 Há que referir a existência de uma terceira teoria realista, mas que deve ser tratada pelos sociólogos e não pelos filósofos: segundo esta perspectiva, o cinema representaria relações sociais profundamente significantes ao retratar personagens ficcionais que estabelecem relações sociais que podem determinar o resultado de certas relações pessoais na vida real.

2. Luzes: o ilusionismo

Quando se pensa na natureza das imagens em movimento e da relação especial que elas estabelecem com o espectador, o mais natural será pensar que a impressão de realismo que se obtém a partir delas resulta de uma ilusão. Sucintamente, o Ilusionismo defende que é condição necessária do processo normal da experiência cinematográfica o facto de esta causar no espectador a crença falsa de que as personagens e eventos ficcionais são reais. Os adeptos do Ilusionismo defendem, portanto, que o mecanismo padrão pelo qual o cinema controla a atenção do espectador é de natureza ilusionística e que a criação de uma ilusão da realidade é uma característica comum da transacção entre o filme e o espectador. Esta tese supõe uma versão fraca e uma versão forte: (a) na versão mais fraca, o espectador acaba por acreditar, ao fim de um processo gradual de ajustamento, que o que vê no ecrã é real; (b) na versão mais forte, o espectador acredita que está mesmo a assistir a acontecimentos reais. A versão mais forte é a mais disseminada: o espectador acredita estar presente perante os eventos apresentados pelo filme e crê observar a partir da posição ocupada pela câmara, que assume como *a sua* posição, tal como defende, entre outros, Erwin Panofsky, mentor do “Ilusionismo Cognitivo”.

O Ilusionismo, sobretudo na sua versão mais forte, tem uma vantagem importante em relação a outras teorias da imagem em movimento uma vez que conduz a uma explicação relativamente simples dos factores que asseguram a tracção diegética e o engajamento do espectador quando segue um filme de ficção. Ao vermos *Casablanca*, não vemos Humphrey Bogart ou Ingrid Bergman mas Rick Blaine e Ilsa Lund. O mundo ficcional sobrepõe-se à experiência do mundo real dos actores e dos cenários. Diremos, nesse caso, que a representação-por-uso se sobrepõe à representação-por-origem. No cinema, como na fotografia ou na pintura, deparamo-nos com dois níveis ou extractos de representação.^[2] Temos, por um lado, a representação-por-origem, i.e., o filme representa algo em virtude do processo da sua própria fabricação, i.e., o filme representa, desde logo, aquilo que estava à frente da câmara e que deixou um vestígio na película. Neste nível, o filme representa-por-origem a fonte das suas imagens, nomeadamente, Humphrey Bogart e Ingrid Bergman, e são *estas* pessoas, e não outras, que o espectador pode reconhecer ao ver o filme. Mas o cinema pode também representar-por-uso como quando usa a *persona* de Hum-

2 Adopto aqui a terminologia proposta por Gregory Currie em “Pictures of King Arthur: Photography and the power of narrative” e por Robert Hopkins em “What do we see in film?”.

phrey Bogart para representar Rick Blaine, do mesmo modo que podemos usar uma figura de plástico para representar Osama Bin-Laden. Como é evidente, enquanto uma pintura pode representar-por-origem uma personagem ficcional, como Rick Blaine ou o Minotauro, uma vez que a sua fonte reside apenas na intenção de os representar figurativamente desta maneira (podia ser outra), o cinema e a fotografia nem sempre podem representar-por-origem. O filme *Casablanca* não consegue representar-por-origem a personagem de Rick Blaine; apenas o pode fazer por uso. Por outro lado, há casos em que pode dar-se uma *dissonância representacional*^[3] como quando a atenção do espectador é *distraída* pela representação-por-origem e impossibilitada de aceder à representação-por-uso. Por exemplo, a *persona*^[4] de Humphrey Bogart pode colidir com a personagem presente ou o cabotismo de um actor impede que o espectador seja minimamente complacente em relação à sua personagem. No entanto, normalmente, o espectador de cinema não tende a sentir essa dissonância e aceitamos sem grande inércia o facto de personagens ficcionais estarem a ser representadas mediante o uso de meios fotográficos. O Ilusionismo permite explicar de uma forma económica o porquê desta entrega do espectador ao universo ficcional. O ecrã torna-se, por assim, dizer, opaco em relação àquilo que representa por origem ao ponto de fazer esquecer essa base fotográfica, integrando-a completamente na ilusão criada. E não podemos esquecer que se trata de um modelo bastante versátil de explicação do cinema uma vez que nele facilmente se insere o cinema de animação.

Contudo, admitir um realismo integral na experiência das imagens em movimento comporta graves problemas, de que destacaremos dois. O primeiro prende-se com o facto de o espectador comum não reagir como normalmente reagiria se, de facto, *acreditasse* plenamente na realidade dos acontecimentos ficcionais descritos pelo filme. É claro que os espectadores sofrem reacções por vezes muito intensas e que precisamos de uma explicação psicológica para elas. Mas há muitas reacções comportamentais que, pura e simplesmente, não se dão, e o comportamento é importante para

3 Currie, 2008:273.

4 Sobre a importância da *persona* do actor, ou seja, da carga de conotações que a personalidade do actor arrasta consigo e que acaba por marcar o desenho das suas personagens, cf. Carroll, N., "The problem with movie stars" ou Cavell, *The World Viewed*, Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1971, cap. 12: "In *Ride the High Country*, the pathos of the aging cowboys (Randolph Scott and Joel McRea) depends upon their being enacted by aging men whom we can remember as young cowboys. (...) The occurrence of aging actors declares a condition that was naturally registered in the fact of recurrence itself: that movies depend upon the appearance in them of living men and women, mortals." (Cavell, 1971: 75).

acreditarmos que alguém está num determinado estado mental. O estado de *suspense* do cinéfilo não é igual ao sofrimento de um terror *real*. Em segundo lugar, em termos puramente introspectivos, o Ilusionismo parece contrariar a experiência comum de assistir a um filme. O espectador teria de assumir, por exemplo, que a sua perspectiva é a da câmara, o que implicaria, por vezes, supor-se colocado em posições absurdas ou impossíveis, como seja um *travelling* que atravessa paredes e edifícios inteiros, ou a súbita subida até ao plano picado vertiginoso da torre da igreja, que sucede ao “suicídio” de Madeline em *Vertigo*. Ou então seria muito difícil integrar na nossa experiência o jogo de cortes e elipses que caracteriza a montagem.

Há versões mais fracas do Ilusionismo que estão preparadas para escapar a estas objecções. Numa delas, o estado mental do espectador é comparado a uma espécie de sonhar acordado. A câmara corresponderia a um “olho interno” através do qual percebemos as imagens dos sonhos. Mas também isto traz problemas. Nos sonhos, sentimos normalmente uma motivação para agir, designadamente quando nos “encontramos” em situações de perigo. Mas no cinema, não. Por outro lado, ao sonhar, a personagem central é o próprio sonhador ao passo que o cinema esforça-se por suprimir a consciência do Eu em favor da ficção. Uma outra versão *fraca* do Ilusionismo, o Ilusionismo Perceptivo, estabelece analogias entre a experiência da imagem em movimento e certo tipo de ilusões ópticas, como seja o caso das setas de Müller-Lyre: mesmo *sabendo* que as setas são do mesmo tamanho, nós *vemo-las* como tendo tamanhos diferentes, ou seja, a sua percepção é “cognitivamente impenetrável” porque a crença não afecta o modo como as vemos. Algo de semelhante se passaria no cinema porque, apesar de o espectador *saber* que está a observar uma sequência rápida de imagens fixas, o que nele se induz é uma percepção (ilusória) de movimento. É neste sentido que autores como Francis Sparshott ou Hugo Munsterberg defendem que apenas *parece* que vemos movimento no ecrã. O Ilusionismo Perceptivo supõe, portanto, que o espectador desenvolve uma espécie de *falsa consciência* e que o cinema vive desta tensão entre conhecimento e percepção. É fácil de entender que este tipo de Ilusionismo tem gerado reacções negativas por parte de muitos autores^[5], que não hesitam em prever que esta falsa consciência perceptiva acabará por gerar consequências epistemológicas e ontológicas muito negativas. Enquadrado desta maneira, o cinema tornar-se-ia um instrumento óbvio ao serviço das grandes ilusões ideológicas embora não seja exactamente claro como é que da proposta de

5 Como Gregory Currie, como veremos.

que o cinema vive de uma ilusão visual se pode partir para a conclusão de que tal proposta difunde a ideia de que o cinema seria, fundamentalmente, um mecanismo gerador de ideologia e mistificação.^[6]

O Ilusionismo Parcial de Rudolf Arnheim surge, neste contexto, como uma proposta muito particular e que merece um tratamento mais detalhado. O cinema continua a assentar numa proposta de verosimilhança mas o modo como esta é proporcionada é mais complexo do que poderia fazer crer a simples adopção de um Ilusionismo integral.

2.1. O ilusionismo parcial de Arnheim

Ainda na Alemanha, Rudolf Arnheim começou por interessar-se pela *Materialtheorie*, muito em voga no espaço académico germanófono entre as décadas de 1920 e 1930, correspondendo àquilo a que Noël Carroll chamou o “essencialismo do meio”^[7] em estética. Este género de teorias pretende que cada forma de arte se caracteriza, desde logo, por possuir um meio expressivo, ou seja, um suporte material distinto, que a distingue das outras formas de arte: a imagem em movimento no ecrã, a tinta sobre a tela, os sons, as palavras, os comportamentos no teatro, etc. Descrever o meio permitiria não só descrever a forma de arte a que ele dá origem como também identificar aquele que deve ser o *telos* de cada forma de arte, isto é, a um tempo, definir as suas condições de possibilidade e o seu destino estilístico. A tarefa do artista seria, então, a de desenvolver estilisticamente as capacidades expressivas inerentes ao meio sobre o qual trabalha. Isto suporia a possibilidade de prescrever a evolução *natural* de cada forma de arte mas também obter a capacidade de explicar porque algumas obras falham e outras são bem-sucedidas, mostrando como por detrás do seu sucesso ou insucesso está uma maior ou menor capacidade de fazer o que é ditado pelo meio, tal como o fez Lessing, quando, no seu célebre *Laokoön*, reprovava a tentativa de imitar a hiperactividade na escultura. Algo de semelhante era defendido por Adolf Loos, quando escrevia que “[t]odo e qualquer material possui a sua própria linguagem de formas, e nenhum material pode invocar para si próprio as formas de outro material. Isto porque as formas se constituíram a partir da aplicabilidade e dos métodos de produção dos materiais”^[8].

6 Cf. a recensão de Stephen Prince a *Image and Mind*, in *Film Quarterly*, vol. 51, nº1, 1997.

7 Cf. Carroll 1996.

8 Loos, 1898.

Este essencialismo do meio constituía uma ideia muito atraente porque propunha-se demonstrar que as descrições artísticas, e mesmo científicas, que fazemos da realidade seriam formatadas a partir de moldes que derivam não tanto do conteúdo em questão mas das propriedades do meio através do qual esse conteúdo é comunicado. E esta era uma ideia particularmente sedutora para um psicólogo como Arnheim. Ainda enquanto aluno dos psicólogos gestaltistas Max Wertheimer e Wolfgang Köhler, Arnheim estava interessado em mostrar que mesmo os processos mais elementares da visão não produzem gravações mecânicas do mundo exterior, antes organizando o material sensorial em bruto de uma forma criativa e de acordo com os princípios da simplicidade, regularidade e equilíbrio, que governam o mecanismo receptor e que permitem manter relativamente baixo o volume de informação a processar pelo nosso sistema cognitivo. Este construtivismo gnosiológico articulava-se bem com uma explicação formalista da obra de arte como proporcionadora de uma *boa Gestalt*, ou seja, de uma configuração formal que mais directamente corresponde ao modo como o nosso sistema cognitivo capta e processa a informação sensorial. Como cada meio expressivo detém possibilidades diferentes para alcançar esta boa forma, desenvolver estas distintas possibilidades tornava-se o programa obrigatório de qualquer actividade artística.^[9]

A tendência prescritiva e determinista da *Materialtheorie* haveria de reflectir-se nos escritos de Arnheim sobre cinema, uma visão assumidamente “antiquada” e assente em alguns preconceitos nítidos: o filme sonoro era desprezado como sendo um “meio híbrido”, o filme a cores “é incapaz de controlar o seu instrumento multidimensional”, e o filme a três dimensões “irrealizável tecnicamente”.^[10] Estes “preconceitos” encontram alguma justificação se os enquadrarmos dentro de uma análise que destaca, como características específicas do meio do cinema, cinco pontos fundamentais:

- 1) A projecção de sólidos numa superfície plana. Contra a ideia da reprodução automática, Arnheim faz notar, por exemplo, que para fotografar um cubo é necessário escolher uma perspectiva que apresente, pelo menos, três faces do cubo. Ou seja, “mesmo a mais simples reprodução fotográfica de um objecto simples requer um sentido da sua natureza que vai muito para além de qualquer operação mecânica”.^[11]

9 “This discovery of the gestalt school fitted the notion that the work of art, too, is not simply an imitation or selective duplication of reality but a translation of observed characteristics into the forms of a given medium.” (Arnheim, 1933:3).

10 Arnheim, 1933: 5.

11 Arnheim, 1933: 11.

- 2) Redução da profundidade. O efeito do cinema não é nem absolutamente bidimensional nem totalmente tridimensional, mas algo entre os dois. As imagens do cinema são, simultaneamente, planas e sólidas. A obliteração da impressão de tridimensionalidade tem como resultado uma acentuação mais forte da sobreposição de perspectivas. Com a perda da impressão tridimensional também desaparece aquilo a que os psicólogos chamam a constância do tamanho e da forma. A imagem que é projectada na retina por qualquer objecto no campo de visão diminui proporcionalmente ao quadrado da distância. Se um objecto que está a 100 metros de distância se afasta mais 100 metros, a área da imagem na retina diminui para $\frac{1}{4}$ da da primeira imagem. A fotografia propaga esta redução da imagem na retina (daí a possibilidade de criar ilusões ópticas como, por exemplo, ver um navio real metido *dentro* de uma garrafa que está mais próxima da câmara). Mas, curiosamente, na vida real, nós não temos impressões conforme as imagens na retina. Se alguém estende a mão para nós, nós não a vemos como aumentando subitamente de tamanho. Este fenómeno constitui a constância do tamanho. Só aquelas pessoas que estão treinadas nisso (os pintores, por exemplo) são capazes de ver de acordo com a imagem na retina e esta é uma das razões por que a maior parte das pessoas tem dificuldade em copiar correctamente as coisas que vê. A constância do tamanho depende da visão estereoscópica pelo que, no cinema, se alguém aproxima a mão da câmara, esta parece consideravelmente maior do que é. O mesmo se passa com a constância da forma. Quando vemos uma mesa, na imagem retiniana, a aresta da frente, mais próxima do espectador, parece maior que a de trás e o tampo parece ter uma forma trapezoidal. Mas, na prática, a pessoa comum *vê* o tampo como rectangular e tende a desenhá-lo também com essa forma. Há uma compensação inconsciente que também está dependente da visão estereoscópica. Daqui resulta que, no cinema, os tamanhos e as formas não aparecem no ecrã nas suas verdadeiras proporções, mas antes distorcidos em perspectiva.
- 3) Iluminação e ausência de cor. Porque o cinema proporciona ao espectador uma “ilusão parcial” de realidade, todos aqueles que vão ver um filme a preto e branco aceitam a verosimilhança do mundo filmico como semelhante ao mundo real. A manipulação da iluminação desempenha igualmente um papel muito importante na manifestação desta ilusão. Segundo o pressuposto da “ilusão parcial”, a ausência da cor joga um papel semelhante ao da ausência de profundidade. O artista pode usar o preto e branco para produzir efeitos surpreendentes e manipular com um maior grau de controlo o simbolismo da relação luz – escuridão através da iluminação. Arnheim defende, a propósito, que a arte gráfica apenas tem valor formal se o meio com que a obra foi feita permitir uma definição clara de formato, brilho e tamanho. E é este o caso, em particular, da imagem a preto e branco.

- 4) Delimitação da imagem e distância a partir do objecto. As sacadas visuais inconscientes permitem absorver o conteúdo de todo um quarto como se através de um só relance. Mas tal não acontece com o cinema ou a fotografia. As limitações da fotografia são sentidas imediatamente. Tal restrição (juntamente com a falta da força da gravidade) explica porque é muito difícil reproduzir inteligivelmente numa fotografia a orientação espacial da cena retratada. Uma montanha fotografada de baixo ou um lance de escadas fotografado de cima não dão impressão de altura ou de profundidade. Representar fotograficamente, por exemplo, algo ascendente ou descendente, como uma montanha ou um lance de escadas, é muito difícil a não ser que o nível do chão seja mostrado como referência. Do mesmo modo, tem de haver padrões de comparação para mostrar o tamanho de algo. E há que contar também com a distância a que se senta o espectador na sala de cinema: é impossível exhibir um filme de modo a que cada espectador o veja na sua correcta dimensão.
- 5) Ausência do contínuo espaço-temporal. O cinema pode tomar mais liberdades com o espaço ou o tempo do que, por exemplo, o teatro. Mais do que o teatro, ele proporciona uma ilusão parcial: até um certo ponto, ele causa uma impressão de vida real mas sempre mantendo um pé no irreal, devido à ausência de cor, à falta de tridimensionalidade e às limitações do ecrã. O cinema promove, simultaneamente, o efeito de um acontecimento real e de uma pintura. Se o cinema proporcionasse uma forte impressão de verosimilhança espacial ou implicasse um fluxo temporal linear, por exemplo, a montagem seria impossível.

Arnheim gosta de insistir nas aparentes limitações realistas do cinema porque a experiência da imagem em movimento está, em larga medida, assente num paradoxo: é o irrealismo parcial da imagem fílmica que facilita a sua assimilação pelo espectador, evitando que este estranhe, por exemplo, um jogo de câmara mais audaz ou uma montagem mais elíptica. Para ser convincente, uma ilusão não precisa de ser completa em todo o detalhe porque, na realidade, os traços fundamentais já nos satisfazem.^[12] Mais ainda: parece claro que, para Arnheim, um reforço da “verosimilhança”

12 A capacidade do espectador *normalizar* aquilo que vê, sendo capaz de retirar uma unidade de sentido a partir da informação mais ou menos incompleta disponibilizada pelo filme é, no fundo, uma capacidade comum, que utilizamos quotidianamente. Partilhando esta mesma tese, Francis Sparshott compara a experiência do espectador de cinema com o modo como reconstruímos permanentemente a realidade a partir de relatos cheios de “pistas e alusões” insatisfatórias: “Perhaps the character of film is only that of our ordinary sources of information transposed into a single medium, with all the distortions (...) and subjective interpretations transformed into properties of the moving image. Our ability not only to follow films but to live imaginatively in their worlds would then be no more than the realization in this novel (...) field of our general capacity to live in a world largely reconstructed from unsatisfactory hearsay.” (Sparshott, 1971: 121).

filmica (a vulgarização do cinema sonoro, colorido ou tridimensional, por exemplo) irá redundar numa degradação da experiência estética do cinema, que assenta na aceitação de uma ilusão parcial e numa atenção ao trabalho sobre as capacidades formais do meio cinematográfico. É, com efeito, o trabalho sobre as potencialidades / limitações do meio que irá fazer com que o artista conduza a atenção do espectador para as qualidades da forma, fazendo-o adoptar um modo de observação atento aos vários extractos que se podem ver no filme e com um particular interesse pelas suas propriedades configuracionais.^[13] Ao envolver-se na experiência do cinema, o espectador acaba por entregar-se a uma atitude mental que é, em certa medida, *contra-natura*, resultado, designadamente, da redução da tri à bidimensionalidade na apresentação dos objectos. Esta redução é bem o exemplo do modo como uma necessidade e uma aparente limitação acaba por revelar-se uma “virtude” porque desta atenção à forma resulta que, quando o espectador vê algo familiar como totalmente novo, acede a uma “verdadeira observação” com características peculiares:

- 1) Ao reproduzir o objecto de um ângulo inesperado, aumenta-se o interesse do espectador e há como que um incremento da realidade do objecto.
- 2) Chama-se a atenção não apenas para o objecto óptico mas também para as suas qualidades formais.
- 3) Ao focar-se sobre as qualidades formais do objecto, o espectador começa a considerar se o objecto não terá sido escolhido pelo facto de ser particularmente característico e se não funciona como um exemplo representativo do seu género, um arquétipo ou um protótipo.^[14]
- 4) Ao mudar a perspectiva comum sobre o objecto, está-se a interpretar o objecto, deixando-o ficar, em si mesmo, inalterado.

Uma vez que Arnheim considera que a arte começa onde acaba a mera reprodução mecânica, substituída por uma atenção centrada sobre os aspectos formais^[15], entende-se melhor o enfoque colocado numa com-

13 “Representations have both representational and configurational properties. The former are a matter of what the representation represents, the latter any other property. (...) Tiered seeing-in requires one to see in the picture the configurational properties of some representation, and collapsed seeing-in requires one not to see such properties.” (Hopkins, 2008: 151)

14 O que talvez explique porque o “product placing” é tão utilizado no cinema comercial. Vemos o telemóvel da marca X no filme *Matrix* e é como se tivéssemos acesso ao arquétipo do telemóvel, aumentando o desejo consumista.

15 “Not until film began to become an art was the interest moved from mere subject matter to aspects of form. (...) Art begins where mechanical reproduction leaves off, where the conditions of representation serve in some way to mold the object.” (Arnheim, 1933: 57).

preensão da natureza semi-ilusionística da reprodução cinematográfica. Além disso, ao demonstrar como a atenção aos aspectos configuracionais / formais do filme acaba por ser perfeitamente integrada na experiência dos eventos apresentados, revelando o modo como essa configuração é condição de possibilidade da própria experiência, o cinema como que ensina ao espectador que *toda* a experiência é assim criada, por manipulação formal do conteúdo.

Conseguirá o Ilusionismo parcial de Arnheim deflectir as críticas que são normalmente dirigidas ao Ilusionismo em geral? Em certo sentido, isso é verdade porque o modelo de Arnheim supõe que o espectador mantém parte da sua atenção focada sobre as características formais pelo que a ilusão de que estará a observar eventos reais nunca é completa. Mas é precisamente este formalismo que poderá levantar problemas a este modelo. Ao contrário de outras formas de realismo mais completas, o Ilusionismo parcial de Arnheim lida mal com a questão de saber como explicar as reacções emocionais, frequentemente muito intensas, que marcam a ligação do espectador com o filme. Por outro lado, é relativamente consensual que o cinema proporciona uma “visão alienada”, ou seja, que *o espectador vê de onde sabe que não se situa*.^[16] Mas as condições do Ilusionismo parcial de Arnheim dificultam a adopção desta fórmula porque a relação do espectador com os eventos representados não se explica através da adopção de uma perspectiva situada, na medida em que tal dificultaria a atenção aos aspectos formais. Finalmente, a teoria do cinema de Arnheim continua a advogar a tese segundo a qual o cinema assenta na experiência de algo que não é real e que cabe ao espectador aperceber-se dessa irrealidade, ou dessa semi-realidade, para sermos mais exactos (o valor estético depende, aliás, em grande parte, da preservação dessa consciência). Mas isso parece contrariar, pelo menos em parte, a fenomenologia da experiência do espectador comum para além de forçar certas prescrições estilísticas que deixaram de fazer sentido (a desconfiança perante o cinema sonoro ou colorido, por exemplo).

Este carácter *alienado* inerente à experiência das imagens em movimento está obviamente ausente da sua grande rival, a Teoria da Transparência, para quem observar a imagem cinematográfica de x é ver literalmente x.

16 Cf. Sparshott, 1971: 115.

3. Câmara: a doutrina da transparência

“Tous les arts sont fondés sur la présence de l’homme; dans la seule photographie nous jouissons de son absence. »

André Bazin

A base fotográfica do cinema conduziu muitos autores a acreditar que o cinema não *representa* personagens ficcionais, antes *apresentando* o mundo real de actores, adereços e cenários. Entre os mais eminentes representantes contemporâneos desta teoria, encontramos Kendall Walton e Roger Scruton.

Para Walton, “as fotografias são transparentes. Vemos o mundo através delas”.^[17] Ver uma fotografia de X é ver X e isto de uma forma absolutamente literal, ou seja, não temos nem a “impressão” (ou ilusão) de que estamos a ver X nem a fotografia funciona como um duplo ou um *procurador* de x. E é este funcionamento literal da fotografia que a distingue da pintura. Para explicar a diferença entre a apresentação fotográfica e a representação pictórica, Walton recorre ao conceito de dependência contrafactual. Há uma relação de *dependência contrafactual natural* entre a fotografia e o objecto fotografado: a fotografia de X exhibe as propriedades visíveis de X de tal forma que, se as propriedades visíveis de X fossem diferentes, a imagem fotográfica também seria diferente. É claro que isto também acontece, em certo sentido, no caso da pintura. Mas, neste caso, a dependência contrafactual entre X e o retrato de X é *intencional*, ou seja, é mediada pelas crenças e intenções do artista, depende daquilo que o pintor acredita ter visto em X. O carácter “mecânico” da reprodução fotográfica faz com que não seja relevante o que o fotógrafo acha que está diante da sua lente. E isto vale também para o caso da observação simples de uma dada cena. Um filme perfeito como *Blow Up*, de Antonioni, é uma exploração da ideia de que é possível descobrir coisas inesperadas nas fotografias (ou que as fotografias podem ser prova de algo inesperado), mas não nas pinturas. Walton passa então a usar a dependência contrafactual natural como teste para a transparência (ver uma fotografia de X é ver X).

Mas será que basear a reprodução numa dependência contrafactual natural será sempre necessário ou suficiente para garantir a sua transparência ou para podermos afirmar que “percebemos” X sempre que vemos uma tal reprodução? Começemos pela sua necessidade. Para tes-

17 Walton, 1984:22.

tar a relação entre intenções e dependência contrafactual, Walton envereda pelo método da experiência de pensamento e propõe o exemplo da Helena Cega.^[18] Imaginemos que os olhos de Helena são desconectados do quiasma óptico central e que este é directamente estimulado por um computador que é operado por um neurocirurgião: é o neurocirurgião que dá a Helena uma experiência visual de objectos que esta não vê. O neurocirurgião é consciencioso e Helena tem todos os motivos para confiar nele. Estamos em presença de que tipo de dependência? Walton acha que a dependência é intencional e que, em rigor, não poderíamos falar aqui de percepção: as diferenças na cena observada alteram as crenças do médico e são estas que causam variações na experiência visual de Helena. Helena apenas *parece* estar a ver. A dependência contrafactual natural seria, portanto, necessária para se poder falar em “percepção de objectos”.

Mas parece estranho não se poder afirmar que Helena “está a ver” os objectos diante dela.^[19] Apesar de ser difícil imaginar, por parte do neurocirurgião, um grau de controlo e de precisão suficientes para nos levar a acreditar que estamos diante de um caso de percepção, a verdade é que muitas fotografias também apresentam informação visual muito degradada e isso não impede o seu observador de afirmar que está “a ver” o que nelas se representa. Na história da filosofia, encontramos pelo menos um caso de uma teoria da percepção segundo a qual não é necessário que haja dependência contrafactual natural para que se possa falar de percepção. Malebranche acreditava que não havia poderes causais nos objectos naturais e que estes não poderiam afectar entidades ontologicamente superiores, como seriam os seres humanos. Seria, portanto, Deus a intervir, como o neurocirurgião do exemplo de Walton, e a actuar como mediador entre o objecto e a nossa experiência visual do objecto. Se Malebranche tivesse razão, então veríamos através de um processo assente numa dependência intencional. Bem entendido, para se tratar de dependência intencional, o Deus de Malebranche não poderia ser onipotente mas apenas muito poderoso, pelo que Deus poderia ver coisas que não estão lá. O facto de podermos continuar a falar aqui de percepção (ou seja, de um acesso “transparente” ao mundo) significaria que a dependência natural não é necessária.

Por outro lado, será a dependência natural suficiente para termos um acesso transparente aos objectos? O próprio Walton acha que não, quando considera o exemplo de uma máquina capaz de gerar descrições auto-

18 Cf. Walton, 1984:39.

19 Cf. Currie, 1995:61.

máticas dos objectos: há dependência natural mas não há percepção.^[20] Porque não? Porque o tipo de erros que fazemos na discriminação de detalhes quando percebemos um objecto é diferente do tipo de erros que fazemos quando lemos descrições desse objecto: quando vemos uma casa podemos confundi-la com um celeiro (ou seja, são erros baseados em semelhanças reais entre os objectos); mas quando lemos a palavra “casa” é mais fácil confundi-la com “causa” do que com “celeiro”. Portanto, o argumento a favor da transparência acrescenta uma segunda condição para podermos falar de um acesso perceptual aos objectos: (i) esse acesso assenta numa dependência natural e (ii) é capaz de preservar as “relações de semelhança real” entre as coisas. Como a pintura não satisfaz (i), e as descrições geradas mecanicamente não satisfazem (ii), elas não contam como acessos perceptuais. A fotografia satisfaz os dois requisitos, logo ela é perceptiva e permite-nos ver as coisas que foram fotografadas. Ou seja, só a fotografia é transparente.

Contudo, a reunião dos 2 requisitos também não parece ser suficiente para garantir um acesso perceptual aos objectos. O comprimento da coluna de mercúrio no termómetro também depende naturalmente da quantidade de calor no ambiente.^[21] E os erros discriminativos que nós podemos cometer quando observamos as pequenas variações na coluna são semelhantes aos erros que fazemos quando tentamos perceber o calor de algo sentindo-o na pele, uma vez que é muito difícil fazer discriminações de grau muito fino nos dois casos. Assim, os termómetros de mercúrio cumprem com os dois requisitos da percepção visual propostos por Walton pelo que deveríamos poder afirmar que observar o comprimento da coluna no termómetro deveria contar como uma forma de perceber o calor, o que é absurdo. Tudo o que podemos dizer é que, ao perceber o comprimento da coluna, dele *inferimos* a temperatura ambiente. O adepto da Transparência pode contestar que os erros discriminativos que cometemos quando observamos a coluna de mercúrio apenas em parte coincidem com a percepção do calor: se a luz diminui, estou mais sujeito a erro na leitura do termómetro mas não na percepção do calor; e se estou com febre é o contrário que acontece. Contudo, também é verdade que a coincidência de erros discriminativos é muito maior no caso da observação, respectivamente, da fotografia e do objecto real. E mesmo que os erros discriminativos fossem exactamente os mesmos nos dois casos, ainda assim a reunião dos requisitos de Walton continuaria a não ser suficiente para podermos falar

20 Walton, 1984:44.

21 Cf. Currie, 1995:63.

de percepção. Imaginemos 2 relógios, A e B. Os ponteiros de A comandam os ponteiros de B através de ondas rádio. Quando olho para o relógio B, existe uma clara dependência natural entre a minha experiência visual de B e a aparência do relógio A; há uma clara preservação da “relação de semelhança real” entre a observação de A e a de B. Mas isto ainda não é suficiente para afirmar que estou a ver A quando estou a ver B. Porquê? Porque, apesar de haver um grau elevado de erros discriminativos comuns às duas observações, a verdade é que não há razões para acreditar que a extensão desta coincidência seja *pertinente*. Há muitos juízos que fazemos quando vemos A que não fazemos quando vemos B. Há, nomeadamente, muita “informação egocêntrica” que retiramos de um acto de visão, i.e., informação sobre as relações espaço-temporais entre nós e o objecto: o objecto está aqui. O termo “ver” implica o perspectivar. E a perspectiva a partir da qual vejo as coisas depende da posição do meu corpo face ao objecto naquela circunstância. Logo, como é óbvio, a informação egocêntrica que retiro da observação de B será pouco elucidativa sobre a informação egocêntrica que retiraria da observação de A. Isto é ainda mais flagrante no caso da relação entre X e a fotografia de X. Na observação normal de X, é comum retirar ilações sobre a informação egocêntrica, sobretudo no caso das relações espaciais, e essas ilações podem estar erradas: o objecto não está a 3 metros de mim mas a 5. Uma vez que as fotografias não veiculam informação egocêntrica, não posso dizer que erro se não consigo discriminar correctamente o tipo de informação egocêntrica que ela me transmite. Em conclusão, se considerarmos a informação egocêntrica, os erros discriminativos comuns entre X e a sua fotografia são escassos, pelo que deixa de fazer sentido afirmar que as fotografias são como os espelhos ou as lentes no acesso que permitem aos objectos reais.

A demarcação que Walton faz entre dependência natural e dependência intencional, é importante mas teremos de concluir que se trata da diferença entre dois tipos de representações de X, e não de uma diferença entre um “acesso directo” a X e uma representação de X. Tanto as representações naturais (como termómetros, barómetros, anéis nos troncos das árvores ou fotografias) como as intencionais (pintura) fornecem-nos informação sobre coisas sem nos conceder um acesso perceptual às mesmas. A diferença reside apenas no modo como essa informação é gerada.

Roger Scruton é outro importante defensor da Doutrina da Transparência:

“A fotografia é um meio para ver um objecto ao passo que, na pintura, o objecto é um meio para atingir os objectivos da sua representação. A fotografia é transparente em relação ao seu objecto e se ela é capaz de cativar o nosso interesse é porque funciona como um procurador das coisas que apresenta. Portanto, se achamos que uma fotografia é bela, é porque encontramos algo de belo no seu objecto. Uma pintura pode ser bela, porém, ainda que o seu objecto seja feio.” (Scruton, 1983:152)

O modo como Scruton explica divergência entre a imagem fotográfica e a pintura coincide, em parte, com a argumentação de Kendall Walton, na medida em que também se esforça por negar uma causa intencional na criação da fotografia. No entanto, as consequências dessa negação são mais radicais do que as que decorrem do modelo de Walton. Isto porque Scruton não concebe a fotografia como uma representação, isto é, o “resultado de um padrão complexo de actividade intencional e o objecto de reacções altamente especializadas”.^[22] Este resultado só se torna possível a partir de um determinado grau de controlo do artista sobre o meio expressivo e é, no fundo, este diferente grau de controlo que separa, no limite, a fotografia da pintura, de onde resulta nem tanto uma diferença no grau de fiabilidade mas no valor estético respectivo. Quem pretender criar uma representação esteticamente significativa tem de procurar controlar todos os pormenores dessa representação. E isso é muito difícil de conseguir em fotografia, por maior que seja o domínio *absolutista* do fotógrafo sobre a cena fotografada ou o resultado final. Isto porque, no limite, o público de fotografia nunca será capaz de distinguir rigorosamente quais os detalhes que foram determinados por intenção e quais aqueles que são acidentais. Mas também aqui parece estar a apontar-se para uma diferença que acaba por não ser suficiente para apartar a natureza das duas representações. A partir das observações de Scruton apenas será admissível concluir que a fotografia é menos rica do que a pintura em possibilidades representacionais, e mesmo essa aparente desvantagem de base não deve ser tomada como uma fatalidade ao nível das capacidades expressivas. O maior grau de controlo sobre o produto final que é proporcionado por um meio artístico – como a pintura em comparação com a fotografia – não atribui necessariamente a esse meio um maior poder expressivo. Se assim fosse, o sintetizador teria de ser considerado um instrumento melhor do que o violino.^[23]

22 Scruton, 1983:160.

23 Cf. Currie, 1995:72-75.

3.1. A doutrina da transparência e a realidade metafísica

Uma consequência imediata da Doutrina da Transparência consiste em podermos afirmar que, se por um lado, podemos ter pinturas “de” coisas que não existem nem nunca existiram (um sagitário, por exemplo), não podemos ver fotografias de coisas inexistentes. Mas contra este princípio, aparentemente consensual, Gregory Currie defende que também na pintura existe a relação “ser de” que se estabelece entre o retrato e o seu modelo, e que é tão comprometida existencialmente quanto a relação entre uma fotografia e o seu modelo.

Imaginemos o exemplo de uma fotografia de Humphrey Bogart vestido como Rick Blaine. Segundo Currie, só por preconceito (um preconceito realista?) diríamos que a fotografia não pode ser uma representação “de” Rick Blaine. Podemos conjecturar que um tal preconceito também teve lugar no caso da pintura, mas que, ao longo da história e devido à habilitação às convenções do meio ou porque o tempo esbateu a memória do modelo vivo, esse preconceito se perdeu. No caso da fotografia, a crença na relação de dependência natural ou causal entre modelo e fotografia pode impedir que vejamos na fotografia outra coisa a não ser a representação de Humphrey Bogart. Mas, se aceitássemos este argumento, quando projectamos na parede uma sombra das nossas mãos de modo a que aquela parece representar Rick Blaine, também deveríamos ser obrigados a dizer que são as minhas mãos que estão representadas na parede e não Rick Blaine, o que não parece muito plausível. Ou seja, a dependência natural não deve impedir que uma imagem cinematográfica represente algo diferente daquilo que ela é, tal como acontece na pintura.

O adepto da Transparência poderia continuar a insistir na existência de uma assimetria. Uma pintura pode representar algo diferente daquilo de que ela é e pode representar algo mesmo sem ser “de” nada. Mas uma fotografia tem de ser sempre “de” algo e aquilo de que ela é, é aquilo que ela representa. Mas o facto de que todas as fotografias são *de* algo ao passo que nem todas as pinturas são *de* algo não pode servir para legitimar a tese da transparência porque o mesmo é válido para qualquer signo natural: os anéis na árvore também são de algo, i.e., da idade da árvore. Mas não deixam por isso de ser representações da idade.

Em conclusão, apesar de a fotografia e a pintura apresentarem diferenças significativas no modo como representam, nenhuma dessas diferenças será suficiente para defender que as imagens cinematográficas são transparentes. Portanto, ao vermos fotografias ou um filme, continuamos a ver

representações de coisas e não as próprias coisas. E é justamente essa insistência na dimensão representacional da fotografia ou da imagem em movimento que constitui a tese central da teoria da semelhança.

4. Acção: a teoria da semelhança

Até que ponto são opacas as imagens em movimento? Que estatuto terão tais imagens se descartarmos, simultaneamente, a hipótese de que nos relacionamos com elas como se de uma ilusão, mais ou menos parcial, se tratasse e a tese segundo a qual a imagem é apenas uma forma de acesso transparente aos objectos que a causaram? A resposta a estas questões constitui o núcleo central da teoria da semelhança na filosofia do cinema, defendida por Gregory Currie. Podemos apresentá-la através da exposição dos seus três alicerces fundamentais. Em primeiro lugar, a teoria da semelhança defende que, ao invés do que é advogado pelo Ilusionismo, há propriedades da imagem em movimento, a começar pelo próprio movimento, que são reais para o espectador; se são reais para o espectador, estas propriedades “dependentes da reacção” são reais *tout court*; ou seja, a experiência que fazemos delas é em tudo semelhante à experiência que fazemos de outras qualidades secundárias dos objectos reais, como a cor. Em segundo lugar, Currie faz apelo a uma teoria da generatividade visual para defender que as capacidades que activamos no reconhecimento dos referentes das imagens em movimento são as mesmas que utilizamos no reconhecimento dos objectos reais. Finalmente, em terceiro lugar, Currie propõe uma teoria da simulação, largamente baseada na teoria da mente dos psicólogos, para explicar a relação que estabelecemos com os eventos, espaciais, temporais e ficcionais, apresentados através das imagens em movimento. Analisemos cada uma destas propostas em particular.

4.1. Propriedades dependentes da reacção

O passo mais radical da contestação de Currie às teorias ilusionísticas consiste, precisamente, no mais difícil: a defesa de que, no cinema, o movimento é real e não aparente.

É comum apontar como uma das características mais específicas do meio cinematográfico o facto de nele existir uma disparidade entre as qualidades do material físico – a fita de celulóide que passa através do projector, por exemplo – e as qualidades que percebemos quando *vemos* o filme. Há

autores que defendem que o celulóide e o resto do aparelho são reais, mas que a imagem que estes produzem não o é, sendo um produto da mente. A teoria da semelhança insurge-se contra este pressuposto: o que vemos no ecrã é um padrão cromático numa superfície, e este padrão está mesmo lá. Diremos, então, que o movimento da imagem é tão *real* quanto as cores são *reais*. As cores são propriedades dependentes-da-resposta (“response-dependent”) do seu observador, i.e., são propriedades possuídas por um objecto em virtude da capacidade daquele objecto provocar uma determinada resposta psicológica naquele que as observa. E esta definição das propriedades secundárias dos objectos é tão válida para a cor que vemos projectada no ecrã como para a cor que observamos em qualquer objecto real. As imagens no ecrã também são particularmente transitórias e precárias. Mas quando todas as condições estão reunidas, por que não haveremos de afirmar que a imagem fílmica está mesmo lá? O adepto do Ilusionismo perceptivo pode retorquir que o movimento é sempre um produto do nosso sistema perceptivo, e que não é independente dele. Isto é semelhante a defender que as qualidades secundárias dos objectos também são ilusórias: a cor, por exemplo, só entraria no nosso vocabulário se incluísse sempre o pressuposto de que se trata do ponto de vista subjectivo do observador. Isto conduziria necessariamente à afirmação de que não há cores reais. Mas há: as propriedades secundárias são propriedades reais, embora “dependentes-da-reacção”. E com isto a teoria da semelhança não está sequer a defender um tipo de realismo moderado, como o realismo pragmatista de Daniel Dennett, para quem não existe uma diferença entre o que é *útil* dizer e o que é *verdadeiro* dizer, pelo que as coisas dir-se-iam reais em função da utilidade de acreditarmos que são reais. A solução da teoria da semelhança é bem mais frontal e baseia-se naquilo a que chama um realismo “à primeira apanha” (“first strike realism”).

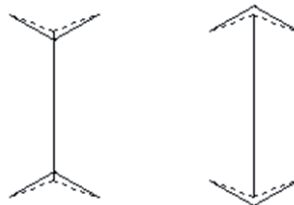
Tendemos a resistir à ideia de que as imagens em movimento são reais em grande parte porque o movimento aparente da imagem não é “seguido” pelo movimento comparável de um objecto físico. Normalmente, quando dizemos que algo se move, é porque somos capaz de identificar um objecto físico móvel correspondente. Mas, segundo a teoria da semelhança, o movimento no cinema não é deste tipo; trata-se aqui antes de uma qualidade sobreveniente. Os objectos físicos têm constituintes físicos relativamente estáveis; as imagens não. O movimento da imagem sobrevém ao padrão de partículas luminosas que atingem o ecrã. Mas a imagem possui características que nenhuma das coisas ou eventos físicos a que recorremos para a explicar possui; em especial, ela possui movimento. Do mesmo modo,

podemos explicar a cor reduzindo-a a uma função das suas partículas subatómicas; mas a cor tem qualidades que nenhum dos seus constituintes possui. É um facto que a imagem no ecrã é uma imagem sustentada pelo impacto contínuo da luz na superfície do ecrã, mas nenhuma onda luminosa particular é mais do que em parte constitutiva dela.

Portanto, o critério proposto por Currie para estabelecer a identidade das imagens cinemáticas através do tempo assenta na sua relação com os estados mentais do espectador. A identidade das imagens é um conceito dependente-da-resposta, porque as questões sobre a sua identificação ao longo do tempo são respondidas por apelo aos factos sobre as reacções psicológicas dos espectadores e é este recurso constante à resposta do espectador que serve a Currie para afastar, paulatinamente, a ideia segundo a qual a melhor maneira de nos referirmos à imagem em movimento será em termos de ilusão.

Podemos notar ainda que há algo de bizarro em aplicar o termo “ilusão” para caracterizar a experiência do espectador de imagens em movimento. A possibilidade de haver erro ou ilusão é, ela própria, um critério de atribuição de realismo metafísico às coisas, ou seja, só podemos falar de “coisas reais”, metafisicamente falando, se existir a possibilidade de distinguir entre o que é “ilusão” e o que é “realidade”. Se for possível estarmos enganados sobre algo, mesmo que em circunstâncias epistémicas ideais, então esse algo pertence ao domínio da realidade metafísica. Contudo, o tipo de conceitos dependentes-da-resposta a que Currie se refere não é passível desta falibilidade radical: se um observador comum, em situações normais, vê algo que é vermelho, então esse objecto é vermelho, e se um observador comum, num cinema escuro, acha que a imagem cinemática se move, então ela move-se mesmo. A impossibilidade do erro pode ser motivo para negarmos a realidade metafísica do movimento, mas onde ela existe, não podemos falar de ilusão.

Finalmente, o adepto do Ilusionismo pode ainda defender que a experiência cinemática é comparável ao tipo de ilusão que encontramos, por exemplo, nas setas Müller-Lyre.



A sua aparência visível sugere que, se as medíssemos, verificaríamos que uma é mais comprida que a outra. Mas tal parece ser impossível no caso das propriedades dependentes-da-resposta. No cinema, o movimento que a nossa experiência representa não pertence ao género de coisas que podem ser desmentidas por testes independentes, como seja o medir das setas com uma régua. O seu conteúdo representacional não é “há objectos físicos movendo-se à frente dos meus olhos”, mas antes “há *imagens* de objectos físicos movendo-se à frente dos meus olhos”. É muito difícil, portanto, determinar em que medida a experiência destas imagens poderia ser atenuada por testes objectivos, como no caso das setas Müller-Lyre.

Com base no que já foi dito, deve salientar-se que a teoria da semelhança no cinema é metafísica e não estética, i.e., defende que o cinema é plenamente capaz de representar o espaço e o tempo realisticamente. Nessa medida, esta teoria apresenta-se como uma derivação das teorias de Bazin embora o modo como desenvolve o seu realismo seja muito diferente, nomeadamente porque se encontra assente sobre a noção de propriedades dependentes-de-resposta. De qualquer modo, enquanto teoria realista do cinema, a doutrina da semelhança terá de responder àqueles que atacam o realismo no cinema por razões metafísicas, isto é, porque parece propagar a ilusão de um mundo independente do observador, o que, para alguns críticos, facilmente entronca num programa politicamente conservador, que vê no cinema um mecanismo ideológico que induz no espectador uma submissão às condições prevaletentes. A teoria da semelhança é, em boa parte, imune a estas críticas porque não defende que o cinema apresenta objectos e eventos isomórficos àqueles que existem no mundo independente do observador (não acredita na transparência), mas antes que *a experiência de ver um filme* é semelhante à experiência perceptiva do mundo, independentemente de como e até que ponto esse mundo é autónomo em relação à experiência que temos dele. O realismo que Currie defende é, como vimos, “dependente-da-reacção” e deixa em aberto a possibilidade de que aquilo que é realista para nós pode não o ser para outras criaturas não-humanas. Os críticos poderão ripostar, afirmando que esta definição de realismo constitui uma contradição nos termos, uma vez que se supõe que o realismo postula a existência de um mundo descritível sem referência a qualquer ponto de vista. Mas não é essa a opinião de Currie: as cores são *reais* e são propriedades das coisas em virtude da nossa reacção a elas. No entanto, esta admissão de relativismo (é realista para a nossa espécie) não deve ser confundida com o convencionalismo de outros filósofos do cinema, como Christian Metz.

Em resumo, poderíamos descrever o tipo de realismo sustentado pela teoria da semelhança da seguinte forma:

Uma representação R é perceptualmente realista na sua representação da característica C para criaturas da espécie E apenas quando:

- (i) R representa algo como possuindo C
- (ii) Os E's têm uma capacidade perceptiva P capaz de reconhecer instâncias de C
- (iii) Os E's reconhecem que R representa algo como possuindo C, usando a capacidade P

É este tipo de realismo que fundamenta também o tipo de generatividade visual que a teoria de semelhança encontra na representação cinematográfica.

4.2. Generatividade visual

Quando reconhecemos objectos, fazemo-lo em função do reconhecimento de certas características espaciais: a imagem de um cavalo tem em comum com o cavalo uma certa característica espacial que activa a minha capacidade de reconhecimento-de-cavalos. É nesse sentido que ambos são semelhantes, é uma semelhança de aparência na medida em que partilham certas propriedades significativas para o nosso reconhecimento de cavalos. Ao dizer que eles são semelhantes também estamos a reconhecer que são diferentes de muitas outras formas. Por vezes, podemos identificar a característica que assemelha o cavalo à sua imagem. Mas isso nem sempre é necessário para afirmar a semelhança entre os dois. Não devemos interpretar esta relação de semelhança como uma ilusão, i.e., tal não significa que, ao vermos a imagem de um cavalo, podemos ser levados ao ponto de acreditar que estamos diante de um cavalo. Activar a nossa capacidade de reconhecimento de cavalos é diferente de acreditar que estamos mesmo diante de um cavalo. Acreditar que estou diante de um cavalo é *algo que eu faço*; a activação da nossa capacidade de reconhecer um cavalo é *algo que me acontece*. Contra a matriz cartesiana, a filosofia da mente contemporânea tem defendido que a mente não é um todo unificado. Há diferentes processos mentais e funções a ocorrer em sítios diferentes do cérebro pelo que é melhor pensar no cérebro como um “sistema complexo de subsistemas

hierarquicamente organizados”.^[24] Na relação que se estabelece entre todos estes subsistemas, os psicólogos cognitivos costumam distinguir entre um processamento *top-down* e um processamento *down-top*. Este último é um processo “comandado por um *input*, muito rápido, mandatário, superficial, encapsulado a partir de muita informação armazenada pelo organismo, e largamente organizada em torno de um fluxo de informação que corre de baixo para cima”.^[25] O mecanismo de reconhecimento de cavalos é deste tipo e, por ser rápido e grosseiro, pode enganar-se facilmente se vir burros ao anoitecer, i.e., é susceptível de gerar falsos positivos.

Sobre a relação entre a capacidade de reconhecer representações de X e a capacidade de reconhecer X, as opiniões dos especialistas divergem, havendo muitos (Richard Wollheim^[26] ou Flint Schier, por exemplo) que deefndem que é a capacidade de reconhecer X que gera a capacidade de reconhecer representações de X. A teoria da semelhança discorda da ideia de que adquirir a capacidade de reconhecer um objecto arrasta consigo, misteriosamente, a capacidade de reconhecer representações desse objecto. Pelo contrário, Currie irá defender que se trata de uma única capacidade, que tanto pode ser adquirida pela exposição directa a X como pela observação de representações de X. Em seguida, Currie irá combinar esta unificação da capacidade de reconhecimento visual com a noção de *ver-em*, de Richard Wollheim, para formar aquilo a que chama uma “versão fraca” da “primazia” que a observação directa de objectos terá sobre a observação de representações desses objectos: só adquirimos a capacidade de ver algo numa imagem se tivermos já a capacidade de ver algo mais na imagem, e é através desta segunda capacidade que conseguimos alcançar a primeira.^[27] Esta explicação do reconhecimento de representações tem como consequência importante que não é possível determinar se algo é uma representação apenas ao olhar para ela.

24 Currie, 1997: 84.

25 Fodor, 1985: 4.

26 Cf. Wollheim, 1987: 43-101. A noção de *ver-em*, de Wollheim, surgiu, justamente, para contrariar uma teoria ilusionista da pintura, a muito influente teoria do *ver-como* de Ernst Gombrich. Gombrich supunha que a experiência das reproduções pictóricas envolvia, no fundo, uma ilusão: a de ver as marcas no quadro como aquilo que está a ser representado. A experiência da mancha pictórica não se podia dar ao mesmo tempo que o reconhecimento daquilo que a mancha reproduzia. Wollheim irá opor que essa experiência pode ser simultânea e que envolve uma capacidade anterior à própria capacidade de ver algo como algo: o *ver-em*. Faz parte da nossa experiência de um quadro a consciência de estarmos diante de um quadro pelo que a ilusão não é uma boa forma de começar uma fenomenologia dessa experiência.

27 Cf. Currie, 1997:87.

4.3. Teoria da mente e simulação

É errado pretender que o cinema se baseia na criação de uma ilusão de realidade. Ele apela à nossa imaginação, não ao nosso sistema de crenças. Currie começa por invocar a operação psicológica conhecida como Teoria da Mente, que se desenvolve nas crianças a partir dos 3 – 4 anos de idade.^[28] Pode defender-se que a criança adquire uma capacidade, que é mais uma aquisição de um *saber-cómo* do que de um *saber-que*. O colocar-se no lugar de alguém e observar como é que eu reajo imaginativamente, implica que os meus processos mentais normais são empregues de uma forma “desembraçada” ou “*off-line*”. Adquiri crenças e desejos imaginários que diferem do meu sistema normal de crenças e desejos, são temporários e canceláveis, e encontram-se desligados dos *inputs* perceptivos normais e dos *outputs* comportamentais comuns.

A Hipótese da Simulação, de Roy Sorensen, transpõe a forma da Teoria da Mente para a explicação do papel da imaginação na ficção: antes de ter uma Teoria da Mente, a criança é incapaz de se projectar imaginativamente sobre a posição de outrem; depois de a ter, a criança torna-se capaz de efectuar uma simulação que adopta como condições iniciais um estado perceptivo diferente do seu. Isto significa que nós possuímos um modelo fiável dos processos mentais das outras pessoas, nomeadamente, os nossos próprios processos mentais funcionando fora de embraiagem. Pertencer à média mental confere importantes vantagens selectivas pelo que é expectável que a maior parte da população seja mentalmente semelhante. Quanto mais parecidos formos uns em relação aos outros, tanto mais fiável será o processo da modelação mental. E quanto mais mediano eu for, mais e mais pessoas serei capaz de simular com êxito. Portanto, é de esperar uma aceleração na direcção da homogeneidade mental.

As ficções contam histórias e isso implica que as várias partes da história nos autorizam a imaginar certas coisas, proibindo-nos de imaginar outras. O sentido de “imaginar” no âmbito da ficção será, então, este: trata-se do processo de desenvolver estados mentais *off-line*. A partir do

28 Um breve exemplo será suficiente para ilustrar a apresentação da Teoria da Mente. Dois pais brincam com o filho. O jogo consiste em esconder uma bola num de entre três copos opacos e em perguntar onde se encontra escondida a bola. A certa altura, o pai sai da sala e a mãe troca a bola, que estava no copo A, para o copo B. Quando o pai regressa ao jogo, pergunta-se à criança onde acha que o pai pensa que está a bola. Antes dos 3 anos, a criança responderá “Copo B”, uma vez que ainda não é capaz de simular a perspectiva do pai durante a saída da sala. Quando aprende a Teoria da Mente, a criança responderá “Copo A”, sinal de que consegue interpretar a realidade à luz da perspectiva do sujeito que é agora capaz de simular.

momento em que a história proporciona os *inputs* que guiam a simulação, somos “agarrados” pela obra de ficção. Mesmo sabendo que se trata de uma ficção, uma obra pode ter efeitos sobre os nossos processos mentais que são semelhantes aos efeitos da não-ficção: comovem-nos, assustam-nos, prendem a nossa atenção. Contudo, através deles nós não adquirimos crenças mas imaginações que simulam estados de crença. Simulo, então, o processo de adquirir crenças – aquelas crenças que eu adquiriria se tomasse a obra como um facto e não como uma ficção.

As crenças e os desejos são estados mentais com 2 componentes: um aspecto representacional e outro funcional. Quando não diferem no conteúdo representacional (“Creio que vai chover” e “Espero que chova” possuem o mesmo conteúdo), diferem no aspecto funcional, i.e., em termos das suas causas e efeitos: são diferentes atitudes. Assim sendo, parece que há algo de errado em afirmar que podemos simular “fazendo correr as nossas crenças off-line”, pois colocar “off-line” implica cortar com o feixe de conexões que une os nossos estados mentais às suas causas perceptivas e aos seus efeitos comportamentais. É portanto mais correcto pensar que a simulação transforma as crenças em imaginações. Tal como a crença e o desejo diferem funcionalmente, assim também diferem a crença e o imaginar. Em que consistirá, portanto, o carácter funcional das imaginações? Apesar de não possuírem as mesmas ligações ao mundo exterior que o nosso sistema de crenças, em termos de *input* perceptivo e de efeito comportamental, as imaginações retêm algumas conexões internas com outros estados mentais e com o corpo, que são semelhantes às sinapses das crenças.

As ficções também provocam desejos imaginários, tal como provocam crenças imaginárias. Eu quero que o herói seja bem-sucedido. Mas como? Como posso desejar algo para uma entidade na qual não acredito? Os desejos são também postos a correr off-line, em ligação com as crenças fingidas. Falaremos, portanto, de desejos fingidos. Tenho um desejo fingido de que o herói seja bem-sucedido, o que é acompanhado pela crença fingida na sua existência. Tradicionalmente, as teorias da imaginação na ficção assentam em três categorias: crença, desejo e imaginação. A teoria da semelhança contrapõe, no entanto, a existência de quatro categorias: crença, desejo, crença fingida e desejo fingido. Segundo a teoria tradicional, não seria possível imaginar simplesmente que ocorreu um certo estado de coisas; teria de imaginar que eu acreditava que ele tinha ocorrido. Isto coloca problemas no caso em que o autor prescreve que o leitor imagine que algo ocorreu mas que ninguém sabe que ocorreu. Isto implicaria que o leitor imaginasse que acredita que esse facto aconteceu ao mesmo tempo que imaginava que

ninguém acredita que aconteceu, o que é algo paradoxal. A teoria da semelhança, porém, permite explicar a atitude prescrita uma vez que o leitor pode imaginar que algo aconteceu e que ninguém sabe nada sobre isso, sem com isso imaginar uma contradição. Imaginar algo não é equivalente a imaginar que acreditamos em algo.

A proposta da Hipótese da Simulação tem afinidades com as identificações essencialistas, como dizer que a água é H₂O. Isto não significa que se está a propor uma análise do conceito de água. Diz-se apenas que a água tem uma estrutura interna escondida que explica as suas propriedades superficiais mais evidentes, e que pode revelar algumas consequências surpreendentes (como, por exemplo, que a água não é uma substância contínua). Do mesmo modo, o valor da tese segundo a qual imaginar é simular assenta no seu poder explicativo.

Bibliografia

- ARNHEIM, R. (1933), *Film as Art*, Berkeley: University of California Press, 1957
- BAZIN, A. (1958), *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris : Éditions du Cerf, 2010
- CARROLL, N. (1996), "Defining the moving image", in *Theorizing the moving image*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- CARROLL, N. (2008), "The Problem with Movie Stars", in *Photography and Philosophy, Essays on the Pencil of Nature* (editado por Scott Walden), Oxford: Willey-Blackwell, 2010
- CURRIE, G. (1985), "What is fiction?", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 43, 1985
- CURRIE, G. (1989), *An ontology of art*, Nova Iorque: Scots Philosophical Club, 1989
- CURRIE, G. (1991), "Photography, painting and perception", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 49-1, 1991
- CURRIE, G. (1997), *Image and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- CURRIE, G., (2006), "Narrative representation of causes", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 64-3, 2006
- CURRIE, G., "Narrative and the Psychology of Character", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 67-1, 2009
- CURRIE, G. (2008), "Pictures of King Arthur: Photography and the power of narrative", in *Photography and Philosophy, Essays on the Pencil of Nature* (editado por Scott Walden), Oxford: Willey-Blackwell, 2010
- FODOR, J. (1985), "Précis of the Modularity of Mind", in *Behavioural Sciences*, nº8, 1985

- HOPKINS, R., "What do we see in film?", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 66-2, 2008
- LIVINGSTON, P., "The wolves and the manger: Analytic aesthetics and the dogmas of poststructuralism", in *Poetics Today*, nº 13-2, 1992
- LOOS, A. (1898), *Das Prinzip der Bekleidung*, in *Sämtlichen Schriften*, Viena: Verlag Herold, 1962
- SCRUTON, R. (1983), "Photography and representation", in *Photography and Philosophy, Essays on the Pencil of Nature* (editado por Scott Walden), Oxford: Willey-Blackwell, 2010
- SPARSHOT, F. (1971), "Vision and dream in the cinema" in *Philosophic Exchange*, nº1, 1971
- WALTON, K. (1984), "Transparent pictures: on the nature of photographic realism", in *Photography and Philosophy, Essays on the Pencil of Nature* (editado por Scott Walden), Oxford: Willey-Blackwell, 2010
- WOLLHEIM, R., (1987), *Painting as an Art*, Nova Jérсия: Princeton University Press, 1990

recensões

CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS

Em Setembro de 2010, concluí deste modo uma recensão (a primeira) aos volumes editados na biblioteca *on-line* intitulada *Classica Digitalia – Vni-versitatis Conimbrigensis* e às coleções que lhes dão guarida:

“Como todas as coleções, estas são também coleções em aberto. E ao ritmo a que vão saindo – é mesmo possível que entretanto tenham já vindo a lume outros mais –, será necessário aqui regressar muitas vezes – mas da próxima vez de forma mais pausada – para dar conta dos volumes entretanto aparecidos. Com a certeza de que a espera pelos próximos vai valer a pena.” (vd. texto em *Diacrítica*, Série Filosofia e Cultura, 2010, p. 465-469).

Decorrido um ano, o conjunto das obras entretanto produzidas e editadas aumentou de forma considerável – para bem de todos nós –, dificultando assim o cumprimento do que inicialmente pretendia fazer. Sem ter pretensão de ser exaustiva, limitar-me-ei, portanto, a elencar algumas das obras entretanto vindas a lume, com a chancela do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra:

Gabriele Cornelli (Org.), *Representações da Cidade Antiga. Categorias Históricas e Discursos Filosóficos*, 2010.

Pimentel, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Nuno Simões Rodrigues (orgs.), *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*, 2010.

Joaquim Pinheiro, *Plutarco, Da educação das crianças*. Tradução do grego, intr. e notas, 2010.

- Gaio Valério Flaco, *Cantos Argonáuticos*. Tradução do latim, introdução e notas de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Coimbra, CECH 2010.
- Plauto, *O Truculento*. Tradução do latim, introdução e notas de Adriano Milho Cordeiro. Coimbra, CECH 2010.
- Pedro Ribeiro Martins, *Pseudo-Xenofonte, A Constituição dos Atenieneses*, 2011.
- Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental*, 2011.
- Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica*. 2011.
- Joana Guimarães, *Suicídio mítico. Uma luz sobre a antiguidade clássica*, 2011.
- Weberson Fernandes Grizoste, *A dimensão anti-épica de Virgílio e o indianismo de Gonçalves Dias*, 2011.
- José Geraledes Freire, *A Versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Tomo I (Introdução Cultural, Pascásio como Tradutor, Texto Crítico), 2011.
- José Geraledes Freire, *A Versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Tomo II (Descrição dos Manuscritos, Genealogia dos Códices), 2011.
- Glória Onelley e Ana Lúcia Curado, *Apolodoro. [Demóstenes]. 59. Contra Neera*, 2011.
- História Augusta*, volume I. *Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avídio Cássio e Cómodo*. Tradução do latim, introdução, notas e índice de Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra, CECH 2011.
- Da Sociedade Portuguesa de Plutarco, saíram alguns volumes de *Vidas Paralelas*. Assim:
- Plutarco, *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra, CECH 2010.
- Plutarco, *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra, CECH 2010.
- Plutarco, *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra, CECH 2010.

A diversidade das matérias fala, por si só, do valor de uma biblioteca que não surge do nada, antes se vai constituindo em função da disponibilidade e dos interesses da investigação de cada um dos autores. No caso de

obras que apresentam em tradução textos clássicos de grande relevância para o conhecimento da Antiguidade grega e latina, importa referir que as traduções são sempre antecedidas de uma Introdução que dá a conhecer ao leitor o contexto e as linhas mestras do texto traduzido, o estado da questão até ao momento presente e uma bibliografia sempre atualizada.

Convém salientar que a biblioteca está pensada e organizada tendo em mente a garantia de qualidade do produto oferecido, visto que “a qualidade dos trabalhos é controlada pela arbitragem de um grupo internacional de especialistas”, como se afirma na sua página de apresentação *on-line*.

Tem também como desígnio “criar um grande espaço de difusão da cultura científica para a área dos Estudos Clássicos”, nas palavras dos apresentadores. A *Classica digitalia* funciona como o braço editorial do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. No intuito de chegar a um público mais vasto, esta editora digital, “a terceira mais antiga da Europa”, foi lançada também no Brasil, em maio deste ano, em colaboração com a editora Annablume, constituindo dessa forma a Annablume Classica. Por esta via, a *Classica Digitalia* tornou-se a maior editora lusófona nessa área, dando a todos os estudos uma visibilidade condizente com o esforço que a todos exige um empenhamento desta natureza. Se é certo que, como afirmava Cícero, “todos somos atraídos pelo desejo de glória”, é igualmente importante que o trabalho seja usufruído por um público mais vasto, os leitores do espaço lusófono. Sem dúvida que, deste modo, os estudos clássicos em língua portuguesa alcançarão uma maior dimensão crítica e uma maior projeção.

Dada a impossibilidade de neste momento dar nota conveniente dessa produção, que vai saindo a bom ritmo e merecia uma justa recensão para cada volume, aqui fica esta breve referência, que se destina apenas a lembrar que a *Classica Digitalia* tem – importa dizê-lo – dupla existência: em digital e em suporte de papel. O acesso a qualquer uma das formas está apenas à distância de um *click*, consultando o endereço web *classicadigitalia.uc.pt*.

Virgínia Soares Pereira
Universidade do Minho

GRECIA Y ROMA, III: MUJERES REALES Y FICTÍCIAS

Andrés Pociña Pérez y Jesús María García González, Granada, Universidad de Granada, 2009; 566 páginas. ISBN: 978-84-338-5067-6.

Apesar de terem decorrido dois anos desde a publicação do volume em apreço, não será despidiendo dar breve conta dele, não apenas pela pertinência do tema tratado, como pelo interesse de que se revestem os diversos estudos aqui reunidos.

Integrado num projeto alargado que se ocupa de Grécia e Roma sob diversificados pontos de análise, mais especificamente daqueles que mais tenham a dizer aos tempos modernos, surgiu a alguns professores da Universidade de Granada a ideia de organizar um encontro sobre o assunto referido no título, a saber, sobre o que o passado clássico nos transmite, ou sobre a imagem que desse passado nós fazemos, relativamente a mulheres de carne e osso e mulheres de papel. Como dizem os autores do texto prologoal, “No hace falta señalar que el tema no puede ser más interesante, ni de mayor actualidad.” Na realidade, os ensaios reunidos no presente volume recolhem importantes dados a que muitas vezes se não tem acesso por estarem dispersos e refletem, como dificilmente poderia deixar de ser, as modernas tendências dos estudos de género.

O livro tem uma estrutura já ensaiada, com êxito, em outros volumes editados pela Universidade de Granada, a saber: a cada figura ou tema são consagradas dez páginas de exposição da matéria, complementadas ou antes documentadas com cinco páginas de textos traduzidos (os que serviriam de base textual à exposição) e uma bibliografia essencial sobre cada tema, capaz de servir de ponto de partida para uma investigação mais profunda. Qualquer das figuras é ilustrada com uma representação, seja ela pintura de vasos gregos, fresco, escultura ou pintura.

No presente volume, foram objeto de estudo as seguintes mulheres, reais ou fictícias, num total de vinte e seis: **Pânfila de Epidauro** [erudita, filósofa e historiadora grega de meados do séc. I d.C.], da autoria de Minerva Alganza Roldán; **Hipátia de Alexandria** [filósofa, astrónoma e matemática do séc. IV d.C.], de José M. Camacho Rojo y Miguel Villena Ponsoda; **Mónica** [conhecida como santa Mónica, mãe de santo Agostinho], de Pedro Castillo Maldonado; **Fedra**, de Birgit Linda Emberger; **Lucrecia** [matrona romana, símbolo de beleza e virtude], de Francisco Fuentes Moreno; **Teano** [filósofa, segundo uns a mulher de Pitágoras, segundo outros mulher de outro pitagórico], de Jesús M. Garcia Gonzáles; **Dido**, de José Gonzáles Vásquez; **Medusa**, de Imaculada López Calahorro; **Cleópatra**, de Aurora López; **Ovídía** [Públia Ovídía, a mulher que se supõe estar subjacente às técnicas de sedução preconizadas pelo poeta Públio Ovídio na sua obra], de Manuel López-Muñoz; **Aspásia** [mulher de Péricles e mestra de retórica], de Concepción López Rodríguez; **Messalina** [mulher do imperador Cláudio e *meretrix*], de Raúl Manchón Gómez; **Ariadna**, de Manuel Molina Sánchez; **Juno**, de Eva María Morales Rodríguez; **Terência** [a famosa *uxor Ciceronis*], de María Nieves Muñoz Martín; **Zenóbia** [rainha de Palmira, na Síria, séc. III d.C.], de Maurício Pastor Muñoz y Héctor F. Pastor Andrés; **Hersília** [uma das Sabinas raptadas por Rómulo], de María Luísa Picklesimer Pardo; **Safo**, de Andrés Pociña; **Carfânia** [“la primera abogada de la historia de Occidente”, p. 394], de Pedro Resina Sola; **Júlia** [filha de Júlio César e mulher de Pompeio Magno], de María Dolores Rincón González; **Márcia** [corajosa filha de Cremúcio Cordo, historiador politicamente perseguido por Tibério], de Rosalía Rodríguez López; **Lívia** [mulher de Augusto], de José Manuel Rodríguez Peregrina; **Hécuba**, de Lucía Romero Mariscal; **Teodora** [de meretriz a mulher do imperador Justiniano, séc. VI d.C.], de Francisco Salvador Ventura; **Europa**, de José A. Sánchez Marín; **Lésbia** – **Clódia** [a figura histórica de Clódia sob os traços poéticos da amada de Catulo], de Juan J. Valverde Abril.

A simples enumeração das figuras femininas tratadas neste volume causará interesse e espanto. Alguns nomes pouco ou nada dirão ao leitor comum – daí os parênteses identificadores que ali e acolá se foram abrindo –, sobretudo porque a história sempre falou dos grandes homens que fizeram a história e sempre a tradição reteve essencialmente esses nomes, deixando no esquecimento inúmeras mulheres que, mais ou menos interventivas, permaneceram, apesar de tudo, na sombra. Destaque-se, contudo, pela sua ausência a figura de Cornélia, a famosa mãe dos Gracos. Outros nomes, pelo contrário, causarão espanto pela sua presença nesta série. É o caso

de Europa, a mítica princesa fenícia raptada por Zeus feito touro, quando colhia flores junto à costa. Zeus levou-a para Creta e nessa ilha a desposou. Discute-se ainda hoje o significado do mito, bem como a etimologia da palavra Europa. Seja como for, trata-se de um belo mito que nos reconduz aos começos do continente europeu e às suas ligações a um tempo pré-clássico e oriental.

Num dos artigos, o dedicado à figura de Júlia, é dito a dado passo (p. 421): “El desfile de mujeres que nos presentan los textos antiguos forma una serie bicolor, no hay cabida para los matices: o Lucrecias, o Lesbias.” Retirando algum exagero decorrente desta formulação dicotómica, a afirmação aplica-se ao volume em geral. Encontram-se aqui mulheres reais que ficaram na história pela sua dedicação à filosofia, às letras e artes, ou à ciência; outras são encaradas como *exempla* ilustrativos de virtudes ou de vícios. Quanto às figuras míticas, no geral bem conhecidas, elas fazem parte de uma longa tradição literária e artística, que fundou e enriqueceu o património cultural do ocidente, e ainda hoje povoam o nosso imaginário.

Não é clara a organização do volume, que mistura figuras reais e figuras fictícias, sem qualquer esboço de sistematização nem aparente ordenação, seja cronológica ou outra. Mas esta constatação em nada prejudica o valor da obra. Bem pelo contrário. É possível que, na diversidade de tratamento das figuras em estudo e no aleatório da sequência da sua apresentação, se tenha tido em vista deixar no leitor a ideia de visão fragmentária e caleidoscópica, como quem sugere que, tal como estas, muitas outras mulheres, reais ou fictícias, poderiam ter tido lugar neste (ou noutra) conjunto feminino.

Em suma:

Ao longo do livro, tão rico de informações, revisitamos figuras míticas de grande projeção literária e figuras históricas devidamente situadas no seu contexto. Reencontramos igualmente, em tradução, a título documental, escritores e textos de natureza diversa, poéticos, epistolográficos, históricos, jurídicos... Em resultado do que foi dito, a leitura de tantas páginas representará uma importante forma de revisitação do passado e constituirá, nalguns dos casos, uma memória viva do que foi o silenciamento da mulher ao longo dos tempos.

Virgínia Soares Pereira
Universidade do Minho

diacrítica

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura

1. Apresentação

Diacrítica – Série Filosofia e Cultura é uma revista universitária, de periodicidade anual, editada pelo Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e subsidiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. A revista acolhe propostas de publicação de colaboradores internos e externos ao CEHUM que se enquadrem no domínio dos estudos filosóficos e culturais.

Para além de artigos, sujeitos a arbitragem científica, a revista recebe igualmente entrevistas e recensões críticas, dentro das mesmas áreas de investigação atrás mencionadas, que se pautem por critérios de qualidade e interesse científicos reconhecidos pelos órgãos competentes da revista. As recensões críticas deverão eleger preferencialmente ensaios e obras teórico-críticas com relevância para as áreas referidas. Nas suas edições mais recentes, a revista tem incorporado regularmente um *dossier* temático de abertura.

Os números editados da *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura* a partir de 2003 estão disponíveis em linha na página do CEHUM (<http://ceh.ilch.uminho.pt/diacritica.htm>). As normas de publicação na revista encontram-se igualmente acessíveis em http://ceh.ilch.uminho.pt/Diacrítica%20-Literatura_Apresentação.pdf

2. Edição e Comissões Científica e Redatorial

Editor:

João Cardoso Rosas
rosas@ilch.uminho.pt

Editor Adjunto:

Virgínia Pereira
Virginia@ilch.uminho.pt

Comissão Científica:

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Universidade do Minho), Arnaldo Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Catherine Audard (London School E.P.S.), Elisa Lessa (Universidade do Minho), Fernando Augusto Machado (Universidade do Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (Universidade do Minho), João Manuel Cardoso Rosas (Universidade do Minho), João Vila-Chã (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (Universidade de Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (Universidade de Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (Universidade do Minho), María Xosé Agra (Universidade de Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira G. Cunha (Universidade do Minho), Pedro Cerezo Galán (Universidade de Granada), Richard Belamy (University of Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Conceição Soares Pereira (Universidade do Minho), Viriato Soromenho-Marques (Universidade de Lisboa), José Manuel Robalo Curado (Universidade do Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (Universidade do Minho)

Comissão Redatorial:

A Comissão Redatorial da *Diacrítica-Série Filosofia e Cultura* integra, para cada número da revista, o conjunto de professores, investigadores e especialistas responsáveis pela revisão científica dos artigos propostos para publicação.

3. Arbitragem Científica

Os artigos propostos à *Diacrítica - Série Filosofia e Cultura* para publicação são submetidos à emissão de pareceres por dois avaliadores (ou três, quando necessário) na respetiva área científica em que o texto se enquadra.

Os artigos são enviados sob anonimato aos *blind referees*, internos e externos ao CEHUM, a quem é solicitado que o parecer emitido tenha em conta, de acordo com a ficha de avaliação adotada pela Revista:

- adequação às normas de publicação da Revista;
- adequação do tema do artigo ao âmbito da Revista;
- pertinência;
- originalidade;
- enquadramento teórico;
- pertinência da metodologia crítica;
- clareza da apresentação;
- argumentação e relação entre hipóteses de partida e resultados.

Os pareceres deverão incluir uma recomendação em relação a possível publicação, entre as seguintes: publicar sem quaisquer modificações; publicar com pequenas modificações; publicar com modificações significativas; o artigo não se revela adequado para publicação.

Será ainda solicitada a indicação de sugestões e sua justificação, com vista a uma otimização da qualidade científica do artigo submetido a parecer, a ser enviadas, sob anonimato, aos Autores.

A aprovação dos artigos sujeitos a arbitragem científica terá lugar durante o mês de **outubro** de cada ano civil.

4. Instruções para os Autores

1. Todos os artigos, entrevistas e recensões propostos para publicação na *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura* devem ser enviados ao Editor da Revista até **30 de junho** de cada ano civil e elaborados de acordo com as Normas de Publicação descritas neste documento.

2. Dos artigos a submeter a publicação na revista devem ser remetidas duas versões eletrônicas, apresentadas em tamanho A4:

- uma versão anónima, em ficheiro doc/docx (Microsoft Word);
- uma versão identificada, em ficheiro pdf (Adobe), com a afiliação de autor e o respetivo endereço eletrónico (conforme consta nas normas de publicação).

3. Os textos das entrevistas e resenhas serão enviados em duas versões eletrônicas, ambas identificadas, uma em ficheiro doc/docx (Microsoft Word) e outra em ficheiro pdf (Adobe).

4. Impõe-se que todos os artigos propostos para publicação sejam originais inéditos, não tendo sido anteriormente publicados, completos ou em parte, quer no formato impresso quer no eletrónico.

5. Os textos publicados e as imagens (se as houver) são da responsabilidade dos respetivos Autores.

5. Normas de Publicação

Informações Gerais

1. São aceites originais inéditos escritos em língua portuguesa, galega, inglesa, francesa e espanhola.

2. O título, o resumo e as palavras-chave devem ser apresentados no idioma do texto do artigo e nos idiomas português e inglês.

s

3. Os artigos e as entrevistas não devem exceder 20 páginas (incluindo as notas e as referências).

4. As resenhas críticas não devem ir além dos 10 000 caracteres com espaços.

5. A afiliação de autores deve ser feita a dois níveis, após o título do artigo e em nota de rodapé, devendo conter informação completa sobre os autores.

Obs.: A partir do próximo n.º 26/2, correspondente à edição de 2012 da *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura*, todos os textos propostos para publicação na revista e redigidos no idioma português deverão seguir o disposto no Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor desde 2009.

Afiliação de Autores

1. Após o título do artigo, alinhado à esquerda, deve constar o nome do Autor seguido, na linha imediata, do endereço de correio eletrónico.

Fonte: Times New Roman, Tamanho 12, Espaçamento entre linhas Simples.

2. Em nota de rodapé, com remissão para o nome do Autor, deve ser feita menção à instituição a que pertence (a dois níveis: Universidade e Departamento ou Centro), bem como à cidade e ao país.

Instruções de Formatação

Títulos

1. O título do original deverá estar em Negrito, Times New Roman 14, alinhado à esquerda.
2. Os títulos das secções e subsecções deverão estar em negrito e o tamanho da fonte deve ser Times New Roman 12.
3. Sugere-se a utilização de, no máximo, dois níveis de titulação, sem numeração ou com numeração árabe (*e.g.* 1, 2.2., mas não 3.2.1.).

Resumo/Abstract e Palavras-chave/Keywords

1. O resumo deverá ser escrito depois do título do artigo, sem parágrafo e com 1 cm de recuo a partir das margens esquerda e direita. Não deve constar a designação Resumo.
2. O texto do resumo não deverá exceder 150 palavras.
3. O número máximo de palavras-chave é 6.

Texto

As páginas deverão ser numeradas.

Corpo de Texto:

- Tipo de letra: Times New Roman
- Tamanho: 12
- Espaçamento entre linhas: Simples
- Espaçamento entre parágrafos: 0 pt

- Alinhamento: Justificado
- Indentação de parágrafos: 1 cm
- Margem superior e esquerda: 3 cm
- Margem inferior e direita: 2 cm

Imagens

1. Todas as imagens, incluindo tabelas e equações que sejam imagens, devem ser incluídas no corpo do texto com referência. As imagens devem ser identificadas com numeração consecutiva e título, aparecendo abaixo da imagem (i.e. Figura 1. Título).
2. Imagens a preto e branco produzem os melhores resultados, pelo que as coloridas devem ser evitadas.

Notas/Epígrafes

1. As notas deverão ser em Times New Roman 8, com espaçamento simples entre linhas e espaçamento de 0 pt entre notas e entre parágrafos de uma mesma nota, e surgirão em pé de página, com a numeração seguida.
2. O algarismo que remete para a nota deverá ser colocado depois do sinal de pontuação. Exemplo: “como frequentemente pode ser demonstrado.⁵”.
3. Nas remissões de umas para outras páginas do artigo, usar-se-ão as expressões latinas consagradas (cf. *supra*, cf. *infra*), que virão sempre em itálico e por extenso.
4. As epígrafes, que deverão ser em itálico e sem aspas, em Times New Roman 10, só necessitam da indicação do nome do autor, sendo opcional a indicação do título da obra. Não devem ser usados parênteses para a indicação do nome do autor da epígrafe.

Referências

1. As citações pouco extensas (ate três linhas, inclusive) podem ser incorporadas no texto, entre aspas. (Utilizar a seguinte sinalização para aspas: “...”; e no caso de uma citação com aspas dentro de aspas: “... ‘...’ ...”.)

2. As citações mais longas serão recolhidas, ficando impressas em Times New Roman 10, sem aspas, alinhadas, à esquerda, pela indentação de parágrafo do texto.
3. As interpolações serão identificadas por meio de parênteses retos [].
4. As omissões serão assinaladas por reticências dentro de parênteses curvos (...).
5. No texto, o título das publicações será em itálico e o dos artigos, colocado entre aspas.
6. Nas Referências devem apenas ser mencionados os autores e obras citadas no artigo.
7. As referências serão sempre feitas no corpo do texto, na forma abreviada da indicação, entre parênteses curvos, do nome do autor, data de publicação e, se for o caso, número de página. Se se tratar de uma citação indireta, essas indicações serão precedidas da palavra *apud*.

Exemplos:

Um só autor: (Simenon, 1985: 7).

Dois autores: (Sjowall & Wahloo, 1985).

Nota: o símbolo “&” deverá ser utilizado apenas para referências entre parênteses. No corpo do texto deve-se utilizar “e” no idioma no qual o artigo for escrito.

Exemplo: “Martins e Oliveira (2008) afirmam que...”, ou “Martins and Oliveira (2008) state that...”

Três ou mais autores: (Doyle *et al.*, 1973).

Nota: a primeira referência a textos de mais de dois autores deverá conter o nome de todos (até ao limite de cinco autores), e as demais ocorrências deverão utilizar “*et al.*”.

Exemplo: (a) primeira referência: “Conforme Silva, Martins e Lira (2009),...”; (b) demais ocorrências: “No entanto, Silva *et al.* (2009) sugerem...”

Citação indireta: (*apud* Chandler,1974: 755).

Autor repetidamente citado: (*Idem*, 10) ou (*Ibidem*) no caso de ser citada a mesma obra na mesma página.

8. Será incluída no final, em Times New Roman 10, com o título “Referências”, se o texto for em português, e com o título “References”, se o texto for em inglês, a lista completa, por ordem alfabética de apelidos de autores, das obras que tenham sido referidas ao longo do texto.

9. Se houver duas ou mais referências do mesmo autor e do mesmo ano, acrescentar-se-ão à data as letras a, b, etc. : *e.g.* Van Dine (1946a), (1946b).

10. Qualquer informação adicional, tal como a indicação da data original de publicação de um artigo, deve ser apresentada entre parênteses retos [].

11. O apelido do autor consultado deverá estar formatado com a fonte Maiúsculas pequenas (no Word, menu Formatar, Fonte, opção Maiúsculas pequenas).

12. Deverá sempre indicar-se a editora e a edição consultada. Poderá também indicar-se, se for considerada relevante, a data da primeira edição. Estas indicações deverão vir no fim da referência, entre parênteses retos. Quando se trate de traduções, deverá vir sempre indicado o nome do tradutor.

Exemplos:

Livros:

DURRENMATT, Friedrich (1992), *Der Richter und sein Henker*, Zurich, Diogenes [1950].

DURRENMATT, Friedrich (1993), *O juiz e o seu carrasco*, trad. Fátima Freire de Andrade, Porto, Asa.

BOILEAU, Pierre & Thomas NARCEJAC (1982), *Le roman policier*, Paris, Nathan.

Coletâneas:

ALEWYN, Richard (1968), “Anatomie des Detektivromans”, in Jochen Vogt (ed.) (1998), *Der Kriminalroman. Poetik. Theorie. Geschichte*, Munchen, pp. 52-72.

Revistas:

JAMESON, Fredric R. (1970), "On Raymond Chandler", *The Southern Review* 6, pp. 624-650.

PIZER, John (1987), "History, Genre and 'Ursprung' in Benjamin's Early Aesthetics", *The German Quaterly*, vol. 60, no 1, pp. 68-87.

Documento na Internet:

APELIDO, nome próprio (ano), *Título do Documento*, [em linha] disponível no endereço [consultado em data].

Locais na Internet e páginas pessoais ou de instituições:

NOME, [em linha] disponível em endereço [consultado em data].

Publicações em revistas na Internet:

APELIDO, nome próprio (ano), «Título do Artigo», *Título da Revista*, volume, número, número das páginas, [em linha] disponível em endereço [consultado em data].

Recensões:

1. A recensão não deverá apresentar título próprio, sendo identificada pelo nome do autor e título da obra recenseada, seguidos das indicações de edição e, por fim, do número de páginas do volume.

Exemplo:

ZAFIROPOULOS, Markos, *L'Oeil désespéré par le regard. Sur le fantasme*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2009, 124 pp.

2. A afiliação de Autor deverá seguir as mesmas normas já referidas para os artigos.

The Braga meetings on ethics and political philosophy / 2.nd edition

Introdução

Alexandra Abranches e
Roberto Merrill

Abortion, empathy and consent. On the position of the father in unintended pregnancies

Beril Sözmen Idemen

Pessoas não humanas: a consideração moral dos grandes símios e outras criaturas

Cátia Faria

Time preference and intergenerational justice

Cédric Rio

Justice, rights and the non-identity problem

Claudia Reitinger

Elitism and the ethics of virtue

Hasse Hämäläinen

The Rawlsian idea of democratic peace as peace by satisfaction

Maria João Cabrita

¿De qué hablamos cuando hablamos de justicia global?

Martha Palacio Avendaño

Betterness, spectrum cases and the challenge to transitivity in axiology

Oscar Horta

Virtue ethics and communitarianism

Rui Silva

Cultura inglesa e norte-americana

Queen Caroline and the print culture of regency radicalism

Georgina Abreu

A persistência do idealismo americano

Jorge Pereira

Vária

A mecânica do sentir – racionalidade e mimesis na performance musical

Ângelo Martingo

Por uma teoria crítica dos direitos humanos

Giuseppe Tosi

Pode calcular-se o consentimento?

The Calculus of Consent

aos cinquenta anos

José Colen

Luzes, câmara ou acção? Três ontologias para a imagem em movimento

Vítor Moura

Recensões

Classica Digitalia – Universitatis Conimbrigensis

Virgínia Soares Pereira

Grecia Y Roma, III: Mujeres reales y ficticias

Virgínia Soares Pereira