

## 10 anos de Vincent Lambert: boa vontade e beneficência para pessoas com deficiência

Ana Paula BARBOSA-FOHRMANN\*

Luana Adriano ARAÚJO\*\*

**RESUMO:** Este artigo tem como base, sobretudo, as interpretações de Allen Wood e Barbara Herman sobre a boa vontade e a beneficência na teoria moral de Kant, tendo por objetivo construir uma interpretação mais ampla orientada para as deficiências cognitivas graves ou mentais severas, como respectivamente nos casos dos pacientes com Alzheimer grave e dos que se encontram em coma vegetativo permanente. Outras reflexões, pautadas pelo proposto em Michael Walzer e Alasdair MacIntyre, serão acrescentadas com o objetivo de corroborar as interpretações dos autores acima mencionados, alicerçando-se, para tanto, nas perspectivas das teorias comunitaristas. Nesse quadro, busca responder as seguintes indagações: 1) Tais pacientes são dotados de vontade conhecida? 2) São eles capazes de orientar a sua ação de acordo com uma boa vontade? 3) Eles têm o dever de exercer a boa vontade em relação aos demais membros da sociedade, ou é apenas a sociedade que tem esse dever para com eles? Deve ser, assim, aplicada aqui uma relação de reciprocidade? 4) A filosofia moral kantiana apresenta, de fato, um dever de beneficência em relação àqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade, ou isso é apenas uma contradição revelada através de uma leitura mais detida e rigorosa da *Fundamentação*? 5) Como as teorias comunitaristas de Michael Walzer e Alasdair MacIntyre endereçam os interesses de pessoas com deficiência cognitiva grave ou mental severa?

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant; boa vontade; beneficência; deficiências graves ou severas.

**SUMÁRIO:** 1. Introdução; – 2. Significado e alcance da expressão “boa vontade”; – 3. Vontade e Boa Vontade das e para pessoas com deficiência cognitiva grave ou mental severa; – 4. Beneficência para pessoas com deficiência cognitiva grave e mental severa; – 5. Dependência, Generosidade e Beneficência para pessoas com deficiência; – 5.1. Michael Walzer; – 5.2. Alasdair MacIntyre; – 6. Beneficência, Generosidade Justa e Princípio da Assistência Mútua; – 7. Conclusão; – 8. Referências.

**TITLE:** *10 Years of Vincent Lambert: Good Will and Benevolence for People with Disabilities*

**ABSTRACT:** *This paper is mainly based on the interpretations of Allen Wood and Barbara Herman on the good will and benevolence in Kant's moral theory. It aims at building a wide interpretation for serious cognitive or severe mental disabilities, such as respectively the cases of patients with Alzheimer in an advanced phase and those who are in a persistent vegetative coma. Other reflections, such as Michael Walzer's and Alasdair MacIntyre's communitarian theories, will be added in order to corroborate the interpretations of the authors above mentioned. In this framework, this paper will seek to answer the following questions: 1) Are such patients endowed with a will that is known by every person? 2) Are they able to direct their action according to a good will? 3) Do they*

\* Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ). Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRJ. Pós-Doutora e Doutora pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. E-mail: anapbarbosa@direito.ufrj.br.

\*\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRJ. Mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal do Ceará (FD/UFC). Professora da Universidade Estadual do Ceará. Coordenadora do Arvore-ser (Grupo de Estudos Aplicados em Direitos das Pessoas com Deficiência). E-mail: luana.adriano88@gmail.com.

*have the duty to exercise good will towards other members of society, or is it the society that has this duty towards them? Is a relation of reciprocity to be applied here? 4) Does Kant's moral philosophy, in fact, show a duty of benevolence toward those who are in a vulnerable condition, or is this just a contradiction revealed by a more detailed and accurate reading of the Groundwork? 5) How do the communitarian theories of Michael Walzer and Alasdair MacIntyre address the interests of people with serious cognitive or severe mental disabilities?*

*KEYWORDS: Kant; good will; benevolence; serious or severe disabilities.*

*CONTENTS: 1. Introduction; – 2. Meaning and scope of the expression "goodwill"; – 3. Will and Goodwill of and for people with severe mental or severe cognitive impairment; – 4. Beneficence for people with severe mental and severe cognitive disability; – 5. Dependency, Generosity and Beneficence for people with disabilities; – 5.1. Michael Walzer; – 5.2. Alasdair MacIntyre; – 6. Beneficence, Just Generosity and Mutual Assistance Principle; – 7. Conclusion; – 8. References.*

## **1. Introdução<sup>1</sup>**

Em setembro de 2008, Vincent Lambert, vítima de um acidente de trânsito, entra em um estado de coma profundo, sendo internado no Centro Hospitalar Châlons-en-Champagne. Desde então, Lambert, com uma deficiência físico e mental severa em razão de sua tetraplegia e de estado vegetativo permanente, este último de caráter irreversível, está no centro de um drama familiar e judicial na França. Nos dez anos que se passaram, Vincent se tornou um dos casos mais polêmicos da prática biomédica francesa e europeia. Nos anos de 2013 e 2014, foi relatado, em página defensora da manutenção da vida de Vincent por aparelhos, que este teria sido “vítima de duas tentativas de eutanásia”, dada a realização de procedimentos de retirada de nutrição e hidratação, informando-se, sobre tais procedimentos, apenas à esposa do paciente, sem autorização anterior de seus pais.

Dessa forma, se instaurou um real campo de batalha em torno da vida deste sujeito, estando, de um lado, seus pais, que ajuizaram, em junho de 2014, ação em caráter de emergência junto à Corte Européia de Direitos Humanos para que esta suspendesse a execução de parecer do Conselho de Estado, a mais alta instância administrativa francesa. O parecer do Conselho se orientou no sentido da suspensão dos cuidados hospitalares, isto é, da alimentação e da hidratação artificiais, o que caracterizaria a eutanásia passiva, se colocando, enfim, ao lado do posicionamento da esposa, outros

---

<sup>1</sup> Utiliza-se, para descrever o caso ilustrado nesta seção, informações contidas no artigo “Chronologie complète de l’affaire Vincent Lambert”. Esta cronologia foi traçada pelo auto-intitulado “Comitê de Apoio a Vincent Lambert”, formado por amigos e familiares do sujeito cuja narrativa se disserta, com o objetivo de “ser a voz de Vincent”. Em descrição de seu trabalho, o Comitê se coloca como “voz” das “outras 1700 pessoas, que, como Vincent, estão em situação de consciência mínima”. Disponível em: <<http://www.jesoutiensvincent.com/chronologie-complete-de-laffaire-vincent-lambert/>>. Último Acesso em: 10 dez. 2018.



motricidade, expressão de sua personalidade, alteração irreversível de sua imagem enfraquece-o a ponto de não ser aceitável para ele mesmo e para sua esposa e guardiã”.<sup>5</sup>

Esse é apenas um dos inúmeros exemplos, sobre o qual se mostra relevante e atual uma reflexão filosófica sobre a justificação da vontade, boa vontade e beneficência das/e para pessoas com deficiência cognitiva grave e mental severa,<sup>6</sup> visto que tal temática reverbera inclusive no limite delicado e existente entre a vida e a morte. Com base nesta reflexão e considerando o respeito à beneficência e à boa vontade nestas situações específicas, vamos nos cingir, primeiramente, nesta análise, à obra de Kant *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1786) para interpretar, de um ponto de vista moral, como são endereçados estes tópicos em situações de vida extrema.

Devemos reconhecer, contudo e ainda, que, em outros escritos, Kant já havia tratado das deficiências. Apenas para recordar, em um primeiro escrito de 1764, denominado *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça* e, mais de trinta anos depois, em 1798, no livro intitulado *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant, ao se debruçar sobre a práxis da vida, da experiência comum para estabelecer uma taxonomia das doenças, deficiências mentais, restringiu o seu olhar, frise-se, à antropologia. No primeiro livro, Kant estabelece, por exemplo, diferenças entre interior e exterior, entre representado e representação, entre os princípios da progressão e inversão da doença.<sup>7</sup> No segundo, o significado da doutrina da psicopatologia é qualitativamente alterado a partir da concepção da consciência de si mesmo com base em uma doutrina da observação nos moldes da Psicologia empírica.<sup>8</sup>

Não buscaremos, porém, aqui nos restringir ao círculo das terminologias empíricas apresentadas por Kant nessas obras, mas, ao contrário, refletir, do ponto de vista moral, como já dito, sobre concepções, como boa vontade e beneficência, que aparecem na *Fundamentação*, e seus reflexos sobre as doenças, deficiências mentais severas, sobretudo as referentes aos casos de pacientes com Alzheimer grave e aos que se encontram em coma vegetativo permanente. Para tanto, tomaremos, como base,

---

<sup>5</sup> Ibid. 2018.

<sup>6</sup> Enfocam-se, neste trabalho, casos de deficiência cognitiva grave ou mental severa, cuja vontade dos sujeitos em tais condições fora reconhecida, em uma narrativa de vida, por parentes, familiares e pessoas próximas. Há, assim, nestas situações, desenvolvimento de uma personalidade, permeada por desejos e vontades, reconhecidas e endossadas pessoalmente por seu detentor, o qual passa por um evento específico que deteriora a identificação presentificada de referidos caracteres.

<sup>7</sup> KANT, I. *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça de 1764* (Trad. P. M. Panarra), *Revista Filosófica de Coimbra*, Núm. 37, 2010, pp. 201-224, disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ensaio\\_sobre\\_as\\_doencas\\_da\\_cabeca](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ensaio_sobre_as_doencas_da_cabeca)> Acesso em: 28/11/2018.

<sup>8</sup> MARTINS, C. A. “Introdução à Antropologia”. In: KANT, I, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Iluminuras, São Paulo, 2006, p. 11.

sobretudo, as interpretações de Allen Wood e Barbara Herman sobre a boa vontade e a beneficência. Outras reflexões serão também acrescentadas com o objetivo de corroborar as interpretações dos autores mencionados. Neste sentido, acrescenta-se uma reflexão acerca das respostas dadas por duas teorias comunitaristas a questão das redes traçadas entre membros de uma sociedade. Focamos, primeiramente, em Michael Walzer, por sua relevância para a estruturação de um pensamento comunitarista e, em segundo lugar, tratamos da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre, por sua importância para a estruturação de um pensamento filosófico particularmente voltado para a questão da deficiência.

A partir disso, construiremos uma nova interpretação orientada para as deficiências acima mencionadas. Nesse quadro, buscaremos responder as seguintes indagações: 1) Tais pacientes são dotados de vontade conhecida? 2) São eles capazes de orientar a sua ação de acordo com a boa vontade? 3) Eles têm o dever de exercer a boa vontade em relação aos demais membros da sociedade, ou é apenas a sociedade que tem esse dever para com eles? Deve ser, assim, aplicada aqui uma relação de reciprocidade? 4) A filosofia moral kantiana apresenta, de fato, um dever de beneficência em relação àqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade, como é o caso dos deficientes cognitivos (sujeitos com Alzheimer grave) ou mentais severos (sujeitos em coma vegetativo permanente), ou seria isso apenas uma contradição revelada através de uma leitura mais detida e rigorosa da *Fundamentação*? 5) Como as teorias comunitaristas de Michael Walzer e Alasdair MacIntyre endereçam os interesses de pessoas com deficiência cognitiva grave ou mental severa?

São sobre essas indagações que se pretende debruçar a partir de agora.

## **2. Significado e alcance da expressão “boa vontade”**

Kant inicia a primeira seção da *Fundamentação* com a seguinte declaração: “Não há nada em lugar comum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma boa vontade”.<sup>9</sup>

Sobre essa declaração de Kant, comenta Allen Wood que a vontade e a razão são dois atributos do ser humano, traduzindo-se a vontade em um querer racional e geral.<sup>10</sup> A

<sup>9</sup> A partir daqui, os escritos de Kant serão citados pelo volume, número da página dos *Kant Schriften*, Akademie Ausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1902-) (abreviada como “Ak”). KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2ª ed, Riga, 1786 (Ak: 4, 393).

<sup>10</sup> WOOD, A. “A Boa Vontade” (Trad. V. C. de Andrade Bueno), *Studia Kantiana*, Núm. 9, 2009, pp. 1-40.

boa vontade, nesse contexto, é considerada boa quando é exercida por dever moral e não de acordo ou em conformidade com a lei moral. Nessa medida, só a vontade que é perfeitamente racional é interpretada como boa. A vontade que é imperfeitamente racional, ao contrário, está sujeita a fraquezas. Neste último caso, o indivíduo mobiliza a sua vontade de acordo com suas inclinações e tendências. A vontade só é boa por dever moral, em verdade, quando é determinada pela auto-coerção imposta pelo indivíduo a ele mesmo. O indivíduo mobiliza toda a sua capacidade, seus esforços para que ela possa se concretizar. Entretanto, Kant não nega valor moral ao homem bom, ao homem que faz uso de suas tendências, inclinações e virtudes de honestidade, caridade, solidariedade<sup>11</sup> e benevolência.<sup>12</sup> Nessa perspectiva, a vontade é, de fato, boa, ele age de acordo com o dever, mas não por dever; mais uma vez, ele age de acordo com suas tendências, inclinações. Entretanto, de acordo com o próprio Kant, a vontade do agente, aqui, é precária e contingente não porque a sua vontade não seja boa, mas, sim, porque ela não foi orientada pelo cumprimento do dever, da lei.<sup>13</sup>

Ainda nesse passo, complementando a interpretação de Allen Wood, esclarece Thomas E. Hill Jr., também comentador de Kant: “Uma boa vontade é completamente diferente, quanto à espécie, dos sentimentos familiares de simpatia, piedade, amor e de desejo de partilhar com os outros”.<sup>14</sup>

Retornando à Wood, a boa vontade em Kant é aquela que verdadeiramente reluz, visto que o indivíduo age não apenas por inclinação, tendência, mas por puro dever. Wood toca aqui exatamente no ponto:

(...) agir por dever é uma certa espécie de ação com uma boa vontade. É a espécie de boa vontade na qual, a fim de seguir princípios que estejam de acordo com a lei moral, devo coagir minha ação de uma certa maneira e, portanto, devo agir por um certo motivo, um motivo fornecido pela razão, por meio da lei moral.<sup>15</sup>

Este ponto é complementado também por Hill Jr., quando afirma que: “Ter uma atitude moralmente boa é ter uma boa vontade, que é uma disposição para fazer o próprio dever sem incentivos de recompensa ou de punição”.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> KANT, I. Ak: 4, 397, 398.

<sup>12</sup> Ibid., Ak: 4, 398, 399.

<sup>13</sup> Ibid, Ak: 4, 390.

<sup>14</sup> HILL JR., T. E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992, p. 69.

<sup>15</sup> WOOD, A. “A Boa Vontade” (Trad. V. C. de Andrade Bueno), *Studia Kantiana*, Núm. 9, 2009, p. 10.

<sup>16</sup> HILL JR., T. E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992, p. 189.

Embora a questão da boa vontade não seja mais retomada com a profundidade apresentada no prefácio e na primeira seção da *Fundamentação*, levando inclusive a que pudéssemos pensar que esta obra de Kant giraria em torno de tal tema, importante ressaltar que apenas a “vontade” vem de novo enfatizada na segunda seção, sobretudo, a questão da sua concretização. Na leitura de Guido Antônio de Almeida, a vontade em Kant se concretiza através das máximas. Apenas para recordar, máximas são princípios subjetivos da vontade, do querer. São regras que o indivíduo impõe a si mesmo. Elas têm, na leitura de Almeida, três elementos fundamentais: a) forma universal, isto é, as vontades particulares são válidas para todos; b) matéria ou conteúdo, que significa o fim em si mesmo, isto é, o homem, a humanidade, o sujeito racional, a pessoa como fim em si mesmo; e c) determinação completa: que é a vontade autolegisladora, em outros termos, a autonomia.<sup>17</sup>

Como a vontade humana é, no mundo empírico, imperfeita, ela pode ser utilizada como meio para outra coisa que se deseja, dando origem aos denominados “imperativos hipotéticos”, e tencionam, na nossa leitura, ser perfeita, ou seja, orientar uma ação, cujo fim é encontrado em si mesmo, não sendo meio para a realização de qualquer outro fim. Aqui, é constituído o imperativo categórico, que, na realidade, traduzido como categoria, predicação, atribuição, conceito puro do conhecimento, constitui-se em um conceito puro de moralidade.

A vontade de autolegislar (autonomia) em conjunto com a razão originam o imperativo categórico ou a lei moral. Esse imperativo tem, como afirmado, um fim em si mesmo, que se identifica com a matéria da máxima (princípio subjetivo da vontade), que é o homem, a pessoa em si mesma.

### **3. Vontade e boa vontade das e para pessoas com deficiência cognitiva grave ou mental severa**

A primeira pergunta suscitada no início foi se pacientes em estado vegetativo permanente ou que sofrem de Alzheimer grave detêm realmente uma vontade que o identifica como homem racional com um querer autônomo e que pode ser generalizado. Nestes dois casos, tais pessoas possuem um querer, uma vontade autônoma que foi conhecida por todos no passado e que se estende para o presente. Aqui, é possível considerar que se coloca como possível a autonomia entendida de um

---

<sup>17</sup> ALMEIDA, G. A. de: “Introdução”. In: KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Trad. G. A. de Almeida), São Paulo, Discurso Editorial, 2010, pp. 33-35.

ponto de vista externo e potencial. Esclarecemos: A preservação da memória de sujeitos com Alzheimer grave ou em coma vegetativo permanente poderia, no presente, ser exercitada autonomamente não propriamente por eles, mas com a assistência de outros indivíduos, com os quais eles mantinham uma ligação mais próxima (família, amigos, conhecidos) antes de perderem a memória. Nesse sentido, a sua vontade autônoma se estende para o presente através das declarações, gravações, histórias contadas por eles, assim como de escritos deixados pelos mesmos no passado, os quais, sem dúvida, contribuem para a preservação da sua memória no presente. Assim é que a vontade e o seu exercício autônomo se encontram, nesses casos, interligados e socialmente conhecidos.<sup>18</sup>

Nesse quadro, perguntaríamos ainda se eles seriam capazes de ter uma boa vontade. Sem dúvida, sob essa perspectiva passada, eles foram capazes de a exercitarem por dever. Entretanto, numa perspectiva presente, estão desprovidos de tal capacidade. Embora ainda dotados de uma vontade autônoma, que se estendeu do passado ao presente, não estão, porém, mais dotados de seu bom exercício no presente. Isso porque a sua vontade conhecida sofre uma cisão: ela se origina no passado e se estende ao presente e ao futuro, mas não se origina no presente e se estende ao próprio presente e, muito menos, para o futuro. A origem da vontade, neste caso, é talvez o ponto fulcral para o não exercício da boa vontade no presente por parte da pessoa com deficiência cognitiva grave ou mental severa, especialmente, os que sofrem de Alzheimer grave ou se encontram em estado de coma vegetativo permanente. Assim é que agir por dever, sem incentivos de recompensa ou de punição, que é o que constitui o cerne da boa vontade, não pode ser considerado diante do quadro médico dos pacientes mencionados. Sem dúvida, pensar em um agir por dever por parte de tais pessoas no passado, ou seja, um agir com boa vontade, é completamente plausível, o que, frise-se mais uma vez, não se pode dizer o mesmo, porém, sobre o presente.

Por outro lado, poderíamos refletir se a sociedade teria o dever de agir com boa vontade em relação a tais sujeitos com deficiências mentais severas ou cognitivas graves, reconhecendo que, nesta relação, não haveria qualquer reciprocidade e/ou generalidade do agir por dever, isto é, com boa vontade, como um atributo que se colocaria como indispensável para todos os indivíduos de forma geral e indistinta. Para

---

<sup>18</sup> BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. "Human Dignity in the Moral Discourse of Social Justice for People with Severe or Extreme Mental Disabilities." GALÚPPO, Marcelo et al. *Human Rights, Rule of Law and the Contemporary Social Challenges in Complex Societies*. Proceedings of the XXVI World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy of the Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie. Belo Horizonte: Initia Via, 2015, pp. 1712-1732.

tentar responder a tal reflexão teremos, então, de associar a boa vontade com a beneficência e diferenciá-las.

#### **4. Beneficência para pessoas com deficiência cognitiva grave e mental severa**

Seguindo a linha de interpretação de Allen Wood, a beneficência, em Kant, estaria no rol dos atos que, embora manifestem uma boa vontade, podem não possuir o valor moral especial, ao qual Kant se refere nas páginas iniciais da *Fundamentação*.<sup>19</sup> Segundo Kant, essas ações beneficentes, sem dúvida, merecem “louvor e incentivo”, mas não alta estima.<sup>20</sup> Diz Kant que as ações beneficentes, ou seja, “feitas por inclinação solidária (...) não têm valor moral “verdadeiro” ou “autêntico” em contraste com a beneficência por dever, que manifesta “o valor do caráter, que é (um valor) moral e sem qualquer comparação”.<sup>21</sup> Assim, na beneficência por solidariedade, o agir está conforme o dever moral, mas não foi orientado por dever moral, ou seja, não têm valor moral autêntico, verdadeiro. Entretanto, isso não significa que ela não tenha qualquer valor do ponto de vista moral.<sup>22</sup> Outra forma de entender a beneficência por solidariedade é, nas palavras de Wood,

(...) considerá-la apenas como respondendo automaticamente a um impulso, e não agindo, de modo algum, em função de uma máxima. Nesse caso, ela não teria uma boa vontade, uma má vontade ou mesmo uma vontade indiferente, pois (...) querer é governar sua própria ação por princípios e políticas determinadas, e uma pessoa que apenas responde a um impulso, emoção ou sentimento não tem querer de todo.<sup>23</sup>

Nesse contexto, sem dúvida, a sociedade agiria para com a pessoa com deficiência cognitiva grave ou mental severa com base na beneficência por dever em detrimento de qualquer inclinação, tendência, indiferença que pudessem vir a desviar a sua vontade ou ação por dever. Nesse passo, não se faz necessária qualquer ação recíproca por parte das pessoas que apresentam tais formas de doença mental.

Uma outra visão, que merece ser aqui analisada, é a de Barbara Herman. Segundo a filósofa, é possível extrair da teoria moral kantiana uma interpretação ética voltada

<sup>19</sup> WOOD, A. “A Boa Vontade” (Trad. V. C. de Andrade Bueno), *Studia Kantiana*, Núm. 9, 2009, p. 19.

<sup>20</sup> KANT, I. Ak: 4, 398.

<sup>21</sup> KANT, I. Ak: 4, 399.

<sup>22</sup> WOOD, A. “A Boa Vontade” (Trad. V. C. de Andrade Bueno), *Studia Kantiana*, Núm. 9, 2009, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

para a beneficência das pessoas em situação de vulnerabilidade. Como ponto de partida, a autora toma como base a seguinte citação de Kant:

E pensa ainda um quarto, para quem as coisas vão bem, ao ver que outros (aos quais bem que poderia ajudar) têm de lutar com grandes tribulações: ‘Que me importa? Cada qual seja tão feliz quanto queiram os céus ou quanto possa se fazer a si mesmo; não tomarei nada dele; na verdade, não vou sequer invejá-lo. Só que não tenho vontade alguma de contribuir para o seu bem-estar ou para ampará-lo na adversidade!’ Ora, certamente, se essa maneira de pensar se tornasse uma lei universal da natureza, o gênero humano poderia muito bem subsistir e, sem dúvida, melhor do que quando todo o mundo fica a conversar fiado sobre solidariedade e benevolência e até mesmo se empenha para ocasionalmente pôr em prática tais coisas, mas, em compensação, sempre que pode, também engana, põe à venda o direito dos homens ou de algum outro modo faz derrogação a ele. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, é impossível, porém, *querer* que tal princípio valha onde quer que seja como lei da natureza. Pois uma vontade que tomasse essa resolução estaria em conflito consigo mesma, na medida em que podem se dar muitos casos em que ele precise do amor e da solidariedade e nos quais ele, por semelhante lei da natureza originada de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda esperança do auxílio que deseja para si.<sup>24</sup>

Segundo Herman, esta afirmação de Kant revela um dever de beneficência. Entretanto, segundo alguns filósofos, tal afirmação manifesta, porém, “profundas inconsistências nos argumentos de Kant sobre a moralidade”.<sup>25</sup> Herman, contudo, discordando dos críticos de Kant, oferece uma outra interpretação racional do argumento da *Fundamentação* sobre a beneficência com alguma diferença, por exemplo, em relação à apresentada por Allen Wood, que constrói sua interpretação com base na conexão/distinção entre boa vontade e beneficência. Para tanto, ela relaciona a argumentação sobre a beneficência, acima citada, com a fórmula do imperativo categórico: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”.<sup>26</sup>

No argumento da *Fundamentação* sobre um dever de beneficência, diz Herman, encontra-se o caso de um homem “para quem as coisas vão bem”, que tem consciência de que existem outros que estão passando por “grandes tribulações” e os quais “bem que poderia ajudar”.<sup>27</sup> Mas ele age de forma indiferente e não deseja contribuir para o bem-estar dos outros. Herman, recorrendo à Kant, afirma que, para o filósofo, se isso

<sup>24</sup> KANT, I. Ak: 4, 423.

<sup>25</sup> HERMAN, B. “Mutual Aid and Respect for Persons”, In: GUYER, P. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, p. 133.

<sup>26</sup> KANT, I. Ak: 4, 421,

<sup>27</sup> HERMAN, B. “Mutual Aid and Respect for Persons”, In: GUYER, P. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, p. 135.

se tornasse uma lei universal, ainda assim, a humanidade “poderia muito bem subsistir”.<sup>28</sup> Isso implica que não haveria dificuldade (contradição) em conceber a máxima da não-beneficência de não ajudar ninguém como uma possível lei da natureza.<sup>29</sup> Entretanto, comenta Herman que existe, em verdade, uma contradição na vontade auto-produzida, se assim fosse, pois

O procedimento exige que o agente imagine que a máxima da não-beneficência tenha se tornado uma lei universal da natureza (humana) por meio da sua vontade dela (para si mesmo). Ele teria assim criado um mundo, em que ninguém poderia ajudar ninguém. Entretanto, no mundo hipotético, assim como neste mundo, ele poderia vir a precisar de ajuda e querer ser ajudado. Então, ele teria desejado um mundo, em que ele fosse a causa de ser incapaz de obter a ajuda que precisasse. Aqui, está a suposta contradição na vontade: ele estaria disposto tanto a que o mundo fosse de tal forma que ninguém pudesse ajudar ninguém quanto a ser ajudado.<sup>30</sup>

Tendo isso em vista, não é possível, na visão da autora, que a minha vontade entre em contradição comigo mesmo. Nesse ponto, o homem deve, na opinião de Herman, ser lembrado da sua própria vulnerabilidade, isto é, de sua necessidade de ajuda e auxílio por parte dos outros.<sup>31</sup> Se pensássemos o mundo, continua ela, sem a beneficência, tal fato entraria em conflito com “as consequências práticas das condições da racionalidade humana, ou seja, com as limitações naturais dos nossos poderes como agentes”.<sup>32</sup> Isso porque como nós somos, em verdade, seres racionais dependentes, somos constrangidos a agir de determinadas formas em relação a nós mesmos e em relação aos outros. Por isso, na visão da autora, um mundo regido pelo princípio da não-beneficência não seria um mundo escolhido racionalmente por qualquer indivíduo.<sup>33</sup> Esse argumento da dependência contra a atitude individual da indiferença não implica simplesmente um dever *sine qua non* de ajudar os outros, mas implica a definição de uma comunidade de ajuda mútua entre indivíduos dependentes. A qualidade de membro de uma comunidade como essa é estabelecida tanto pela vulnerabilidade (e a possibilidade de ser ajudado) quanto pela racionalidade (e a capacidade de ajudar).<sup>34</sup> Nesse quadro, o que é necessário é que cada um tenha a possibilidade de oferecer tal ajuda. Dessa forma, um adulto normal e saudável que, por

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 135-136.

<sup>31</sup> Ibid., pp. 136, 142.

<sup>32</sup> Ibid., p. 143.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid., p. 148.

uma contingência, fique mentalmente doente e permanentemente incapacitado, poderia, assim mesmo, reivindicar o auxílio da comunidade em que se insere.<sup>35</sup>

Por tudo isso, conclui a autora que a máxima, ao contrário de ser lida como “nunca ajudar ninguém”, deveria ser lida como “ajudar os outros algumas vezes”. Isso não implica, contudo, que a máxima implique diretamente uma máxima de ação.<sup>36</sup> Não somos, assim, conclamados a ajudar sempre e todas as vezes, mas somos, sim, conclamados a não sermos indiferentes ao clamor da necessidade de alguns.<sup>37</sup> Entretanto, deve-se reconhecer que o dever de assistência impõe, é verdade, algum sacrifício. O nosso dever seria, então, de acordo com Herman, forte e do tipo “Se podemos ajudar, temos de ajudar”. Essa versão forte do dever de beneficência extrai ela da própria *Fundamentação* que afirma que os fins dos outros são os nossos próprios fins e que devemos apoiá-los como podemos.<sup>38</sup> Nesse sentido, a concepção moral da beneficência em Kant poderia ser sintetizada, segundo Herman, com base no apoio ou ajuda que cada um de nós deve oferecer ao outro para que ele também possa manter o seu *status* de autonomia, no auxílio para o desenvolvimento de suas capacidades de escolha responsável, na persecução dos seus próprios fins e verdadeiras necessidades, assim como do seu bem-estar e felicidade. “Ou seja, o que tenho de fazer é contribuir para a reunião destas verdadeiras necessidades quando isso não está dentro do seu poder”.<sup>39</sup>

Como por nós acima analisado, com base em escritos, declarações, gravações, histórias contadas por sujeitos com Alzheimer grave e aqueles que se encontram em estado vegetativo permanente a seus familiares, amigos, conhecidos no passado, confirma, no presente, a exteriorização da sua vontade autônoma e do seu vínculo social. Dessa forma, o dever de beneficência se coloca, nesse quadro, como necessário, pois, para conservarem sua autonomia externa, tais pacientes necessitam, sem dúvida, da ajuda e auxílio de terceiros.

No entanto, um último questionamento se faz necessário: A interpretação de Herman sobre a beneficência em Kant não se aproximaria de uma visão comunitarista (ou mesmo a escamotearia) tão em voga nas décadas de oitenta e noventa do último século?

---

<sup>35</sup> Ibid, p. 149.

<sup>36</sup> Ibid, p. 150.

<sup>37</sup> Ibid, p. 152.

<sup>38</sup> KANT, I. Ak: 4, 430; HERMAN, B. “Mutual Aid and Respect for Persons”, In: GUYER, P. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, p. 156.

<sup>39</sup> HERMAN, B. “Mutual Aid and Respect for Persons”, In: GUYER, P. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, p. 157.

## 5. Dependência, generosidade e beneficência para pessoas com deficiência

### 5.1. Michael Walzer

Os modelos comunitaristas, a despeito do liberalismo, são embasados pela ideia de que o indivíduo está inserido em uma comunidade histórico-política e, dessa forma, estão vinculados uns aos outros pelos valores comunitários. Desta maneira, Walzer considera que uma justiça única e uma correlata organização global de distribuição<sup>40</sup> poderia suplantar entendimentos e decisões locais, além de desconsiderar hábitos e tradições de sujeitos específicos, de maneira a centralizar poder. Para o autor, questão de maior relevância em seu esquema comunitário seria fornecer substrato para relações que obstasse a dominação de uns sobre os outros, propondo o que alcunha de “Regime Complexo de Igualdade”.<sup>41</sup>

Partindo destas reflexões iniciais, Walzer propõe uma ideia específica de comunidade, considerando-a como “um grupo de pessoas comprometido com a divisão, a troca e a partilha dos bens sociais, primeiramente entre eles mesmos”.<sup>42</sup> Para o autor, seria esta o âmbito no qual se constitui a cidadania: bem primário que determina e condiciona qualquer possibilidade de esquema distributivo. Com esteio nesta visão de comunidade, tornam-se relevantes as questões: Quem é o indivíduo que pertence à comunidade?<sup>43</sup> E, por fim, como se porta a comunidade e quais são suas obrigações em relação aos que ela não integram? A partir de uma reflexão sobre estas questões, utilizando como base o Capítulo 2 do livro “Esferas da Justiça”, que trata da atribuição do *status* de membro da comunidade, estruturamos, nesta seção, fundamentos para endereçar a posição da pessoa com deficiência nesta teoria.

Percebamos que Michael Walzer, com suporte na idéia de “pertencimento” a uma comunidade humana, estabelece uma distinção entre aqueles que são membros,

---

<sup>40</sup> Ressalte-se que não necessariamente o modelo de Walzer não incluiria todo o planeta. O que propõe é uma reestruturação de laços a partir de sua teoria comunitária, considerando realidades e tradições já existentes: “The only plausible alternative to the political community is humanity itself, the society of nations, the entire globe. But were we to take the globe as our setting, we would have to imagine what does not yet exist: a community that included all men and women everywhere”. WALZER, M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983. pp. 29.

<sup>41</sup> Define: “The regime of complex equality is the opposite of tyranny. It establishes a set of relationships such that dominance is impossible. In formal terms, complex equality means that no citizen’s standing in one sphere or with regard to one social good can be undercut by the standing in some other sphere, with regard to some other good.” Ibid., pp. 19.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 31. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>43</sup> Veja-se que a resposta para esta pergunta, no caso de pessoas com deficiências mentais severas e cognitivas graves, é de extrema relevância, pois entre os membros da comunidade política, pensada por Walzer, há uma distribuição de poder, sendo que estes membros evitariam, tanto quanto possível, compartilhá-lo com alguém mais, não pertencente à comunidade. Ibid., pp. 31.

vinculados a ela, portanto, dela dependentes, e os que lhe são estranhos, estrangeiros, que estão, portanto, em condição de vulnerabilidade e desproteção, e em relação aos quais a comunidade teria apenas uma obrigação de oferecer hospitalidade, socorro e ter, para com eles, boa vontade. Isso caracterizaria, em sua opinião, o denominado “princípio de assistência mútua”. Um fundamento filosófico, para esse princípio, seria, porém, na visão do autor, de difícil especificação, embora clarifique que este tem potencial para se configurar como um princípio externo para a distribuição da cidadania.<sup>44</sup> Se a comunidade política, por exemplo, em que a pessoa com deficiência nasceu, não tivesse como um de seus valores o cuidado ou não tivesse como arcar com esse cuidado, por exemplo, e esse indivíduo precisasse efetivamente de auxílio e apoio, segundo a nossa leitura, ele não teria, a princípio, como obtê-la dessa comunidade. Mas, no âmbito de uma comunidade menor, como a família ou as associações de caridade ou de caráter religioso, possivelmente poderia ter acesso a tais tipos de prestação.

Por outro lado, destaquemos que, conforme aponta o autor, a questão da aplicação do princípio da assistência mútua “surge apenas entre os indivíduos que não compartilham ou não sabem que compartilham uma vida comum”.<sup>45</sup> Assim, para considerarmos o sujeito com deficiências cognitivas ou mentais como pertencente à comunidade, precisamos delimitá-lo não como sujeito, sobre o qual se aplica o princípio da assistência mútua, mas, sim, como membro de uma comunidade de direito e deveres, segundo uma tradição específica da esfera de justiça sob a qual se encontra. Referida delimitação de deveres a partir da vida comum nos leva a pensar de que maneira se pode ou não considerar, em Walzer, a inserção na vida comum por parte de uma pessoa com deficiência cognitiva grave ou mental severa. Neste ponto, ao desvelar sua compreensão acerca dos processos de admissão de um estrangeiro/estranho na comunidade, Walzer referencia reiteradamente a “vida comum” ou a “vida comunitária” como um fator particularmente relevante para a aferição do *status* de membro. É neste ponto que se torna possível fazer uma leitura inclusiva de Walzer, a partir de três delimitações conceituais.

Primeiramente, Walzer trata da restrição ao acesso à cidadania em uma comunidade, propondo que esta “serve para defender a liberdade e o bem-estar, a política e a cultura de um grupo de pessoas comprometidas umas com as outras e com sua vida comum”.<sup>46</sup> Neste tocante, poderíamos perguntar: de que maneira se expressa o comprometimento

---

<sup>44</sup> Ibid., pp. 31-35.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 33. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 39. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

com a vida comum de pessoas com deficiência mental severa ou cognitiva grave? A resposta para este questionamento pode ser dada, por um lado, para negar o *status* de membro da pessoa com deficiência que não possa contribuir e comprometer-se com a vida comum; por outro lado, para estruturar que sua existência, em um contexto familiar ou social próprio, gera, por si só, um significado importante, a ser abarcado pela comunidade dos membros deste contexto.

Em segundo lugar, ao dispor sobre a prerrogativa de comunidades determinarem-se em relação aos processos de admissão, Walzer defende que, mesmo quando não consigamos garantir esta prerrogativa à extensão total do território ou base material na qual os membros de um grupo comunitário constroem sua vida comum, ainda assim poderemos “dizer que, pelo menos, a vida comum é sua, e que seus camaradas e associados podem ser reconhecidos ou eleitos por eles”.<sup>47</sup> Assim, para ser membro, é preciso poder reconhecer outros membros. Esta referência ao reconhecimento dos membros em relação a sua possibilidade de eleger e reconhecer os demais coloca para o leitor de Walzer o desafio de fundamentar uma participação social e política da pessoa com deficiência, em igualdade de condições com os demais, sem deficiência. Para tanto, é possível fazer uma reflexão não individualista, coletivista, de “vontade”, que atente tanto para os caracteres erigidos segundo a narrativa de vida de uma pessoa, mantidos por seus familiares, amigos e conhecidos no passado, quanto para o potencial máximo da real expressão de desejos de uma pessoa, a partir do fornecimento de apoios que possibilitem sua efetivação.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid., pp. 48. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>48</sup> Podemos considerar que esta reflexão foi devidamente atendida na Convenção Internacional sobre Direitos das Pessoas com Deficiência, que, por sua incorporação ao arcabouço jurídico brasileiro segundo os ditames do art. 5º, § 3º, possui *status* material e formalmente constitucional. Destaquemos integralmente o artigo 12, que comanda o igual reconhecimento perante a lei: “Artigo 12. 1. Os Estados Partes reafirmam que as pessoas com deficiência têm o direito de ser reconhecidas em qualquer lugar como pessoas perante a lei. 2. Os Estados Partes reconhecerão que as pessoas com deficiência gozam de capacidade legal em igualdade de condições com as demais pessoas em todos os aspectos da vida. 3. Os Estados Partes tomarão medidas apropriadas para prover o acesso de pessoas com deficiência ao apoio que necessitarem no exercício de sua capacidade legal. 4. Os Estados Partes assegurarão que todas as medidas relativas ao exercício da capacidade legal incluam salvaguardas apropriadas e efetivas para prevenir abusos, em conformidade com o direito internacional dos direitos humanos. Essas salvaguardas assegurarão que as medidas relativas ao exercício da capacidade legal respeitem os direitos, a vontade e as preferências da pessoa, sejam isentas de conflito de interesses e de influência indevida, sejam proporcionais e apropriadas às circunstâncias da pessoa, se apliquem pelo período mais curto possível e sejam submetidas à revisão regular por uma autoridade ou órgão judiciário competente, independente e imparcial. As salvaguardas serão proporcionais ao grau em que tais medidas afetarem os direitos e interesses da pessoa. 5. Os Estados Partes, sujeitos ao disposto neste Artigo, tomarão todas as medidas apropriadas e efetivas para assegurar às pessoas com deficiência o igual direito de possuir ou herdar bens, de controlar as próprias finanças e de ter igual acesso a empréstimos bancários, hipotecas e outras formas de crédito financeiro, e assegurarão que as pessoas com deficiência não sejam arbitrariamente destituídas de seus bens.

Por fim, sublinhamos, ainda, que, ao tratar de refugiados, Walzer fundamenta que podemos ter deveres com determinados indivíduos deste grupamento em virtude das “afinidades ideológicas ou étnicas”, que “podem gerar vínculos de caráter político, especialmente quando, por exemplo, afirmamos conservar certos princípios em nossa vida comunitária e estimulamos homens e mulheres, em outras partes, a defender esses princípios”.<sup>49</sup> Neste sentir, podemos refletir de que maneira uma pessoa com deficiência mental severa ou cognitiva grave expressa suas afinidades ideológicas ou étnicas, de maneira a passar de não-membro para membro de uma comunidade. Por mais que consideremos a resposta dada no questionamento anterior – de que devem ser respeitadas a narrativa de vida e a efetivação máxima da capacidade de expressão da vontade a partir dos apoios – devemos considerar que, neste tocante, se trata de submeter os caracteres de um sujeito a uma avaliação segundo um contexto social e cultural a ele estranhos; ou seja, ao crivo de uma comunidade à qual, em última instância, ainda não pertence. Se o indivíduo apenas se determina em comunidade, como poderão ser aferidas suas características em outra esfera de justiça que não a sua própria?

No caso específico analisado, com substrato em Michael Walzer, poderíamos indagar, ainda, dentro de um panorama de pluralismo jurídico: até que ponto a Corte Europeia de Direitos Humanos possuiria ingerência sobre decisões tomadas por cidadãos franceses? Se respondermos que, negativamente, a Corte Europeia não poderia avaliar ou refutar a decisão tomada no contexto do Tribunal Francês, precisaríamos nos questionar sobre os limites da legitimação teórica e judicial fornecida pela decisão deste órgão. Neste sentido, falar de autodeterminação e referenciamento de Vincent Lambert em uma comunidade demanda que anteriormente resolvamos: a que comunidade cabe a decisão final sobre a vida de Vincent Lambert: à comunidade Francesa, à comunidade Europeia, ou à comunidade familiar?

Por ora, entendamos que, em Walzer, a referência à legislação e às decisões tomadas no contexto de Estado-nação – quando estruturado este de acordo com uma comunidade de não-dominação e de respeito à igualdade complexa – são as que nos fornecem o parâmetro de articulação para os direitos das pessoas com deficiências mentais severas e cognitivas graves. Se consideraria, neste tocante, o respeito à vontade do sujeito, cuja narrativa de vida deve ser observada ao se limitar ou se cessar um tratamento, conforme os arts. 5º a 9º da Lei Leonetti.

---

<sup>49</sup> WALZER, M. op. cit. 1983, pp. 49. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

Portanto, embora trate do princípio da “assistência mútua” como um substrato para os deveres com o estranho não pertencente à comunidade, em nossa interpretação do pensamento de Walzer, este não se aplicaria às pessoas com deficiência que já nascessem em determinada comunidade política. Em vista disso, referidos sujeitos já gozariam, desde o nascimento, do *status* de membros. Esses estariam, isso é certo, em uma relação de dependência para com ela em virtude dos vínculos estabelecidos desde a sua origem – uma dependência tão profunda quanto a de seus pares de comunidade. Em consonância com essa visão, a inclusão das pessoas com deficiência ocorreria por meio da fundamentação de um discurso baseado na dependência do indivíduo vulnerável em relação à comunidade e na generosidade desta para com ele.

Essa visão, contudo, não escusa nosso pensamento de endereçar pontos importantes na teoria de Walzer que determinam esta concepção, como as noções de “comprometimento na vida comum”, “reconhecimento e eleição de representantes” e “aferação de afinidades na vida comunitária”. Se endereçados a partir de uma interpretação inclusiva, voltada para o reconhecimento do *status* de membros de pessoas com deficiência, podemos compreender Walzer para reconhecer que a pessoa com deficiência sempre será membro de algum lugar, na qual poderá “compartilhar todos os outros bens sociais – segurança, riqueza, honra, cargo e poder – que a vida comunitária torna possível”.<sup>50</sup>

## 5.2. Alasdair MacIntyre

Pensar a deficiência como uma vulnerabilidade excepcional, contrastante com a independência e a autossuficiência presentes no curso normal de uma vida, constitui um pensamento fundamental à filosofia moderna, que centraliza valores, como autonomia, autodeterminação e a capacidade de liderar a própria vida. Nasce de uma crítica a esta linha argumentativa o pensamento de Alasdair MacIntyre, para o qual a dependência é um aspecto essencial da existência humana e jamais eliminável de nossa natureza<sup>51</sup>. MacIntyre propõe que qualquer teoria ética bem-sucedida deve compreender três aspectos: 1. o de que somos dependentes, 2. o de que somos racionais

<sup>50</sup> Ibid., p. 63. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>51</sup> A questão da dependência e da vulnerabilidade é investigada, por MacIntyre, na obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?* Cf. MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*, Carus Publishing Company, Chicago, 1999. No contexto de sua obra, é importante apontar que o autor, que utilizava, em seus primeiros trabalhos (Cf. MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. London: University of Notre Dame Press, 2006. MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), uma matriz profundamente Aristotélica, articula-se, neste livro, em um referencial tomista, justificando que, em Aristóteles, há uma moralidade a partir do homem independente. Dessa maneira, MacIntyre utiliza “Aristóteles contra Aristóteles” (Ibid., pp. 7-8).

e 3. o de que somos animais. O primeiro e o terceiro desses, ele diz, raramente são levados em conta pelos filósofos, enquanto o segundo é frequentemente superestimado.<sup>52</sup>

Para o autor, a racionalidade, teórica ou prática, não é una. Esta apresenta-se historicamente, segundo tradições diversas, como *racionalidades* – e não *a racionalidade*. As racionalidades, ao contrário do que propõe a filosofia moderna, não seriam resumíveis em uma racionalidade universal, diferindo de comunidade para comunidade, de pessoa para pessoa. Notadamente, a racionalidade poderia, em sua teoria, se desenvolver e regredir ao longo da vida de uma pessoa ou da história de uma comunidade, não sendo tanto um monólito, mas sim uma forma indefinida e maleável, falando, assim, de “espectro de racionalidade”.<sup>53</sup> Portanto, há, em MacIntyre, uma descrição culturalmente relativa da racionalidade, o que não gera, em sua tese a respeito das virtudes, um relativismo moral ou um perspectivismo moral, dado que a tradição tanto é constitutiva como é constituída pela moralidade, considerado o papel das virtudes erigidas por meio de práticas.<sup>54</sup>

Por outro lado, seria a partir da crença de que “a nossa racionalidade como seres pensantes é, de alguma forma, independente de nossa animalidade”<sup>55</sup> que difama, modernamente, o corpo, ao celebrar a razão em uma oposição fictícia. Em verdade, a independência racional prática está necessariamente vinculada ao desenvolvimento das virtudes do reconhecimento da dependência constitutiva de nossa animalidade. Colocar referida dependência no centro da teoria moral revela que “as virtudes da agência racional precisam de um exercício adequado para serem acompanhadas das virtudes do reconhecimento da dependência”.<sup>56</sup> Uma falha em entender isso obsta, inclusive, o desenvolvimento de uma independência racional.

Esta dependência é mais manifesta quando há uma necessidade de proteção à subsistência, sendo, portanto, mais óbvia na primeira infância e na velhice. Contudo, entre esses primeiros e últimos estágios, nossas vidas são caracteristicamente marcadas por períodos mais longos ou mais curtos de lesão, doença ou outra deficiência, e alguns entre nós são incapacitados por toda a vida.<sup>57</sup> Por este motivo, sugere o autor que jamais perdemos essa condição de vulnerabilidade ou de animalidade, devendo ambas

---

<sup>52</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999. pp. 8-9/127.

<sup>53</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1988. pp. 9.

<sup>54</sup> Ibid., pp. 354-369.

<sup>55</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999. pp. 5.

<sup>56</sup> Ibid., pp. 8.

<sup>57</sup> Ibid., pp. 1.

serem consideradas na estruturação de qualquer teoria moral.

A partir destas inquietações, MacIntyre se propõe a responder dois questionamentos, que conduzem a sua obra *Dependent Rational Animals*: “Por que é importante para nós cuidar e entender o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies animais inteligentes?” e “O que torna a atenção para a vulnerabilidade e incapacidade humanas importante para os filósofos morais?”.<sup>58</sup>

Para MacIntyre, é precisamente no reconhecimento de que nunca transcendemos completamente nossa animalidade que podemos ampliar nossa concepção de florescimento humano para incluir indivíduos com deficiência e outros animais não-humanos. Por esta via, argumenta que é no reconhecimento de certas características dos animais em indivíduos com deficiência que somos capazes de vê-los (e a nós mesmos) como sendo mais claramente humanos.<sup>59</sup> Assim, além, das virtudes da independência, devemos desenvolver as virtudes do reconhecimento da dependência inerente à nossa condição animal.<sup>60</sup>

Nesta abordagem, os dependentes não põem um interesse “especial”, pois seus interesses são os mesmos que os dos demais membros da comunidade, na medida em que há uma escala de deficiência na qual todos nós nos achamos,<sup>61</sup> sendo esta condição ineliminável, apenas parcialmente endereçada pelas redes de cuidado que tecemos uns com os outros. Não há, contudo, um momento em que deixamos de ser dependentes,<sup>62</sup> de maneira que temos que aprimorar, em contextos de prática,<sup>63</sup> tanto nosso reconhecimento da dependência quanto nossa independência racional.

É preciso, ainda, dar relevância à concepção do autor de uma comunidade na qual as virtudes que ele propõe sejam reconhecidas. Esta seria uma forma de sociedade política na qual é dado como certo que a deficiência e a dependência dos outros são algo que todos nós experimentamos em certos momentos de nossas vidas e isso em graus

---

<sup>58</sup> Ibid., pp. IX.

<sup>59</sup> CARLSON, L. “Philosophers of Intellectual Disability: A Taxonomy”. KITTAY, E.; CARLSON, L. (eds). *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*. United Kingdom: Wiley-blackwell, 2010, pp. 324.

<sup>60</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 85.

<sup>61</sup> Ibid., pp. 74.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 97.

<sup>63</sup> O conceito de “prática” é estruturado em AV e repetido na teoria de MacIntyre como essencial para a aquisição de virtudes. É na definição de “virtude” que encontramos, portanto, o conceito de “práticas”: “A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods” MACINTYRE, A. op. cit. 2006, pp. 191.

imprevisíveis,<sup>64</sup> e que conseqüentemente, nosso interesse em como as necessidades das pessoas com deficiência são adequadamente expressas e atendidas não é o interesse de um grupo em particular, mas sim o interesse de toda a sociedade política.

Percebamos, contudo, que, em sua visão, em comunidade, de forma geral, a ajuda prestada por um indivíduo não importa necessariamente numa contraprestação direta do indivíduo que recebeu atenção, auxílio ou afeto àquele que lho dedicou, mas talvez numa dívida que será sanada em uma outra relação a ser ainda estabelecida com outros indivíduos.<sup>65</sup> O fato é: Isso torna a comunidade, em que nos inserimos, uma complexa rede de dívidas recíprocas, por meio das quais nos vinculamos uns aos outros e uns dos outros nos tornamos dependentes. Nas palavras de MacIntyre:

We become independent practical reasoners through participation in a set of relationships to certain particular others who are able to give us what we need. When we have become independent practical reasoners, we will often, although not perhaps always, also have acquired what we need, if we are to be able to give to those others who are now in need of what formerly we needed.<sup>66</sup>

Para formar essa comunidade, é preciso reconhecer as redes de relações em que participamos, com o propósito de deliberar acerca das instituições ajustadas à preservação destas redes. Promover coletivamente as estruturas sociais de que precisamos para florescer como indivíduos nos permite escapar de falsas dicotomias entre o interesse próprio e o interesse comum. Ao apoiar as redes que são necessárias para que possamos florescer, estou promovendo tanto o meu interesse quanto o de todos os demais que se inter-relacionam em comunidade comigo e estou olhando tanto para o bem comum quanto para o meu bem individual.

Na sociedade atual, há de se construir, segundo MacIntyre, uma cultura do dar e receber, que se sintetiza na generosidade justa. São elas: caridade, misericórdia e beneficência. Essas virtudes não dependem do nosso puro ato de vontade ou de qualquer normatização jurídica, mas tão-somente da nossa disposição em cultivá-las, desenvolvê-las e transmiti-las em comunidade.<sup>67</sup> As pessoas com deficiência de forma geral têm, portanto, de acordo com MacIntyre, direito moral a essa generosidade justa.

---

<sup>64</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 130.

<sup>65</sup> Por outro lado, reconhece que redes institucionalizadas em que há trocas são também sempre estruturas de distribuição desigual de poder, desenhadas para mascarar e perpetuar referidas desigualdades. Por este motivo, é preciso que as virtudes necessárias para atingir os bens individuais e coletivos – que consistem, em sua teoria, nos mesmos – precisam ser informadas pelo aprendizado de viver com e contra as realidades do poder. MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 102.

<sup>66</sup> Ibid., pp. 99.

<sup>67</sup> Ibid., pp. 119-128.

Por fim, ainda acerca da comunidade, é preciso perceber que, apesar de seu enfoque na relevância desta como fundamental para a significação dos três aspectos essenciais da existência humana – animalidade, dependência e racionalidade –, MacIntyre aponta que não é um comunitarista. O erro das teorias comunitaristas seriam, para ele, tentar confundir a política de Estado com os valores e modos de participação social, dado que não é a comunidade, como formato ideal de organização, que motiva a virtuosidade, mas as práticas que desenvolvem as virtudes que podem se desenvolver apenas em comunidade. Não nega, assim, o papel das teorias estatais e das agências que articulam o bem comum.<sup>68</sup>

Por fim, a partir destas concepções, surge o questionamento sobre como a normatização dessas virtudes e direitos morais podem equivaler a direitos jurídicos. Primeiramente, destaquemos que o autor se mostra reticente ao reconhecimento de direitos: (...) the truth is plain: There are no such things as rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns.” E mais adiante: “The best reason for asserting so bluntly that there are no such rights is .... Every attempt to give good reasons for believing that there are such rights has failed.<sup>69</sup>

Importante destacar, neste ponto, que MacIntyre não explora profundamente o papel dos direitos e das leis sobre os relacionamentos comunitários, desconsiderando igualmente a discussão acerca dos encontros teóricos e práticos entre moralidade e lei.<sup>70</sup> Contudo, não é possível afirmar que MacIntyre ignore por completo o papel das leis na dinâmica social, conquanto deixe de fixar pensamentos mais aprofundados posteriores ao excerto em que critica os “direitos” como “ficções” da moralidade moderna em AV. Relembremos que esta obra, primeiramente publicada em 1981, completa um projeto de dez anos, cujo principal objetivo consistia em fazer uma crítica geral à moralidade contemporânea, pautada por uma racionalidade universal, atacando diretamente o que ele chama de “Projeto do Iluminismo”<sup>71</sup> a partir de um retorno às

---

<sup>68</sup> Ibid., pp. 142.

<sup>69</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 2006, pp. 69.

<sup>70</sup> Neste sentido, vejamos a crítica de Turner: “MacIntyre has very little to say about the role of law in human societies and appears to ignore the modern evolution of human rights as an indication of shared values across different cultures. In principle the law, and especially the common law, could be regarded as an important repository of shared values, customs and beliefs. The law could function as a shield against the erosion of the community that MacIntyre regards as essential to the virtues”. TURNER, B.S. ‘Alasdair MacIntyre on morality, community and natural law’. In: *Journal of Classical Sociology*.13(2), 2013, pp. 239-253.

<sup>71</sup> O conceito de “Projeto do Iluminismo” é tratado nos capítulos 5-7 de *After Virtue*, criticando principalmente Kant, Sidgwick, Hume e Kierkegaard, que, para MacIntyre, atuaram no mesmo esquema histórico moral, articulado por três elementos: a natureza humana não-tutorada; ser-humano-como-deveria-ser-se-realizasse-seu-telos; e os preceitos morais que o permitem passar de um estado ao outro.

teorias morais das virtudes pertinentes às eras clássica e medieval. Já em outros trabalhos, MacIntyre fala que nós precisamos de um sistema público de leis, mas unicamente como um sistema de último recurso. Citando-o:

There are indeed actions so intolerable that the community cannot permit them to be done without invoking public sanction. Individuals who thus transgress must be identified as answerable for their actions before they can be brought back into the life of the community. Here the law is the last resort. In a good community it will be enforced as rarely as possible. (...) When there is continuous resort to the law, it is generally a sign that moral relations have to some large degree broken down. It is a sign that the motives which make us invoke the law are those of fear and self-interest. And when fear and self-interest have to be brought into play, law itself tends to be morally discredited.<sup>72</sup>

Portanto, conquanto não seja absoluta a crítica de Turner, no sentido de que a perspectiva de moralidade moderna não teria, “ironicamente”, nada a dizer sobre a lei,<sup>73-74</sup> não é possível apontar que MacIntyre, no contexto de sua trajetória teórica, infirme por completo a lei como um instrumento social relevante nas práticas tecidas em comunidade. Podemos conjecturar que as divergências de MacIntyre iniciais com um sistema de *direitos* poderiam ser mais bem direcionadas a um regime rígido de *regras*, por dois motivos.

Primeiramente, sua teoria moral não se estrutura dentro do arcabouço do Estado-Nação, dado que este “não pode fornecer um quadro referencial informado pela generosidade justa necessária ao atingimento de bens comuns em redes de dar e receber”<sup>75</sup> (DRA, p. 133). Em verdade, sua comunidade moral limitar-se-ia a uma sociedade política com limites mais ou menos estáveis, entre o Estado-Nação e a família,<sup>76</sup> de maneira que podemos questionar qual seria a natureza de um sistema legal

---

MACINTYRE, A. op. cit. 2006, pp. 54. O conceito é central para o autor, sendo o núcleo sobre o qual orbita toda sua teorização.

<sup>72</sup> MACINTYRE, A. “Regulation: A Substitute for Morality”. *The Hastings Center Report*, Vol. 10, No. 1 (Feb., 1980), p. 32.

<sup>73</sup> TURNER, B. S. op. cit. 2013. p. 247.

<sup>74</sup> Turner, em sua crítica, igualmente não inclui em sua crítica o trabalho WJWR, que investiga o sentido de justiça a partir da concepção perspectivista de racionalidade, condicionando o conhecimento da primeira à prática da segunda: “To know what justice is, so it may seem, we must first learn what rationality in practice requires of us/ What then is the function and notion of justice in such a cultural and social order? (...) Others again may espouse principles concerning, for example, universal human rights, which they simply treat as not requiring further grounding. What each standpoint supplies is a set of premises from which its proponents argue to conclusions about what ought or ought not to be done, conclusions which are often in conflict with those of other groups. The only *rational* way in which these disagreements could be resolved would be by means of a philosophical enquiry aimed at deciding which out of the conflicting sets of premises, if any, is true.” MACINTYRE, A. op. cit. 1988. pp. 2/342-343.

<sup>75</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 133.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 135.

e jurisdicional em uma sociedade com limites fluidos, mais conectada por virtudes adquiridas em práticas sociais do que por obrigações recíprocas.

Em segundo lugar, em MacIntyre, a ação virtuosa é, necessariamente pautada pela atuação em comunidade do agente racional independente que reconheceu sua dependência intrínseca e se articula a partir dela. A ação virtuosa, contudo, não é fruto de mandamentos estritos, mas sim da capacidade de julgamento adequado em situações determinadas pelas racionalidades locais. Uma sociedade respeitosa de direitos endossados por regras, não é, necessariamente, portanto, uma comunidade virtuosa como previsto por MacIntyre, na medida em que esta demanda um reconhecimento da dependência e uma reciprocidade responsável que encontra na prática reiterada – e não na coerção – seu alicerce. Com efeito, “know how to act virtuously always involves more than rule following”.<sup>77</sup>

Nada nos impede, por outro lado, de ler MacIntyre contra MacIntyre, buscando preencher os espaços que sua teorização não pôde abarcar com a análise de marcos recentes do sistema internacional de direitos humanos, tais como a Convenção Internacional sobre Direitos das Pessoas com Deficiência e a Lei Brasileira de Inclusão, e com releituras críticas do discurso de direitos humanos a partir da deficiência.<sup>78</sup> Poderíamos, por outro lado, questionar se o sentido de comunidade moral e aplicação de leis em MacIntyre abre espaço para uma interpretação de uma sociedade pautada por *princípios* virtuosos, mas este já é um tópico para outras incursões. Por hora, concluamos que, para MacIntyre, é por meio da dependência que aprendemos a ser racionais e éticos. O cuidado que animais humanos e não-humanos fornecem a seus dependentes é, portanto, um elemento crucial para a construção de sua independência prática racional. Este elemento enseja um reconhecimento moral à pessoa com deficiência mental cuja situação de dependência seja mais manifesta que a dos demais membros da comunidade na qual ela se encontra.

## **6. Beneficência, generosidade justa e princípio da assistência mútua**

MacIntyre aponta que, em uma comunidade na qual se considera a generosidade justa como uma das virtudes centrais, as normas de justiça teriam que ser consistentes com o exercício dessa virtude, a qual não pode ser capturada em uma “formulação simples”,

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 93.

<sup>78</sup> Sobre as necessárias críticas provocadas pela incursão da deficiência nos discursos de direitos humanos, em conceitos como o de autonomia e de competência. Cf. CUENCA, P. “Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos”. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Madrid, n. 158, out-dez, 2012.

dado que diferentes tipos de relações justas demandam diferentes tipos de normas.<sup>79</sup> Entre os indivíduos com capacidade de racionalidade prática, as normas devem satisfazer a fórmula: “O que cada um recebe é proporcional ao que cada um contribui”. Entre aqueles capazes de dar e aqueles mais dependentes e mais necessitados de receber – crianças, idosos, pessoas com deficiência – as normas de justiça terão que, por outro lado, voltar-se para a fórmula: “Cada um dá de acordo com sua habilidade, cada um recebe de acordo com suas necessidades”.<sup>80</sup> Desta forma, não há, sempre, um dever de dar, caso não haja uma necessidade real – a qual apenas pode ser delimitada segundo contextos sociais e culturais determinantes de uma racionalidade específica.

A generosidade justa exige, ainda, que ajamos a partir de e com uma atenção ao que o outro precisa, consubstanciado o alvo de referenciada atenção no cuidado necessário para que ele floresça. Para o autor, a realização das práticas afetas à generosidade justa demanda que percebamos que apenas podemos ser independentes quando compreendida nossa dependência inerente. Herman propõe, por outro lado, uma noção de beneficência a partir da qual o apoio fornecido considera a contribuição que se deve dar para que o outro aprimore suas capacidades e sua autonomia, apenas quando estas não estejam integralmente desenvolvidas.<sup>81</sup> Entendendo este pensamento a partir de MacIntyre, poderíamos propor que, em comunidade, jamais abandonamos completamente o estado de dependência, de maneira que a ajuda e o apoio, dos demais membros pertencentes à minha comunidade apresentam-se permanentemente essenciais ao meu desenvolvimento moral, que jamais cessa ou atinge um grau de completa independência.

Do mesmo modo, Walzer propõe que recebemos o chamado ao cumprimento do princípio de assistência mútua quando o outro – ainda que estranho à comunidade à qual pertencemos – se apresenta a mim em condições urgentes de necessidade. Por este motivo, entende o autor que o contexto da assistência mútua se evidencia quando meus deveres de cooperação para com o outro não são claros ou mesmo não existem, em virtude de pertencermos a comunidades distintas.<sup>82</sup> Compreende que, para cumprir com o princípio de assistência mútua, será preciso ajudar quando a assistência é necessária ou urgentemente necessária para uma das partes e quando os riscos e os custos para

---

<sup>79</sup> Esta visão se aproxima ao proposto por Walzer, que admite as dificuldades de uma formulação filosófica ou normativa do princípio da assistência mútua, admitindo que “em virtude dos requisitos indeterminados da assistência mútua, essas decisões [de admissão de estrangeiros] não são previstas por nenhuma norma amplamente aceita”. WALZER, M. op. cit. 1983, pp. 34. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>80</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 129-130.

<sup>81</sup> HERMAN, B. “Mutual Aid and Respect for Persons”, In: GUYER, P. (ed.). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, p. 157.

<sup>82</sup> WALZER, M. op. cit. 1983, pp. 33. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

proporcioná-la são relativamente baixos para a outra parte. Desta maneira, “dadas essas condições, terei de deter-me e socorrer o estranho em desgraça onde quer que o encontre, seja qual for a sua cidadania ou a minha”.<sup>83</sup> Está claro, nesta circunstância, que se trata de ajudar, apoiar, na medida das necessidades do outro, o que baliza as relações de dar e receber dentro e fora de uma comunidade.<sup>84</sup>

MacIntyre, por sua vez, ao ressaltar os três aspectos das relações informadas pela virtude da generosidade justa, lista: 1. são relações comunais que envolvem nossos afetos; 2. se estendem para além das relações de longo-prazo entre os membros de uma comunidade, albergando relações de hospitalidade para com estranhos; 3. por meio do exercício da virtude da misericórdia, as relações de generosidade justa incluem aqueles cuja necessidade urgente demanda ações dos membros de uma comunidade.<sup>85</sup> Estas características dialogam com o princípio da assistência mútua de Walzer, que estabelece a satisfação das necessidades do estranho em situações de urgência, e com a interpretação de Herman à beneficência de Kant, que fixa o dever de fazer o bem quando necessário for, em proporcionalidade à necessidade.

Por outro lado, vejamos que, tanto em MacIntyre quanto em Walzer, as inclinações e afetos pertinentes a determinado âmbito comunitário podem perfeitamente determinar quando ajudar, quando dar e, conseqüentemente, quando receber. Nestas teorias, as inclinações perfazem um papel importante, porquanto não seja a derivação racional a gênese do dever de fazer o bem.<sup>86</sup> Por outro lado, é a visceralidade da dependência do outro, que se mostra diante de mim em toda sua necessidade de apoio, que me coloca diante do dever de ajudá-lo. Por esta percepção, poderíamos questionar: Com os aportes de MacIntyre e Walzer, poderia a interpretação de Herman considerar uma intrusão da inclinação e dos afetos no dever de beneficência? Por enquanto, concluamos que Herman – com seu dever de beneficência reformulado –, MacIntyre – com a virtude da generosidade justa – e Walzer – com o princípio da assistência mútua – podem ser utilizados em diálogo, para a fundamentação do respeito à pessoa com

---

<sup>83</sup> Ibid., pp. 33. Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

<sup>84</sup> Fora de uma comunidade, podemos fazer um paralelo entre esta percepção de MacIntyre e a de Walzer, ao apontar o primeiro que “é importante, dentro de comunidade funcionais, que entre os papeis que fazem parte da vida partilhada sempre deveria haver o papel do ‘estranho’, alguém de fora da comunidade que acaba por chegar entre nós e que precisa de nossa hospitalidade pelo simples dato de ser um estranho.” MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 123.

<sup>85</sup> MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 126.

<sup>86</sup> Neste ponto, devemos mencionar que, em MacIntyre, a hospitalidade é, expressamente, um dever que envolve inclinações, dado que demanda o desejo e a liberalidade no ato de dar. MACINTYRE, A. op. cit. 1999, pp. 123. Em Walzer, podemos entender que este dever se apresenta mais claramente em situações de migração, em que há necessidades urgentes e claras que demandam a aplicação do princípio da assistência.

deficiência, suas vontades e as necessidades e desejos que se apresentaram ou não em uma narrativa de vida.

## 7. Conclusão

Ressaltemos de forma conclusiva alguns pontos relevantes. Primeiramente, é possível, sim, uma interpretação mais ampla e inclusiva da teoria moral kantiana voltada para as pessoas com deficiências cognitivas graves ou mentais severas, como as apresentadas acima, com base no significado de boa vontade por dever coligada com a beneficência também por dever. A interpretação da beneficência por dever, como vimos, é extraída do entendimento do significado da boa vontade, por um lado, e do imperativo categórico, por outro.

Em segundo lugar, partindo do previsto por Walzer, podemos alicerçar-nos no próprio *status* de membro de uma comunidade da pessoa com deficiência para a esta garantir a consideração de sua vontade e um tratamento pautado por uma beneficência na não-dominação. Contudo, concluímos que é preciso determinar quais os sentidos inclusivos comportados por determinadas expressões que, em Walzer, podem configurar a pessoa com deficiência como estranho e não como um membro, tais como “comprometimento na vida comum”, “reconhecimento e eleição de representantes” e “defesa de princípios na vida comunitária”. Em consonância com a interpretação desenvolvida, a inclusão das pessoas com deficiência ocorreria por meio da fundamentação de um discurso baseado na dependência do indivíduo vulnerável em relação à comunidade e na generosidade desta para com ele.

Em terceiro lugar, percebemos que a visão de MacIntyre pode fundamentar o direito moral a uma generosidade justa, pautada em relações de dar e receber que tem, como centro, os deveres de cuidado, sem que se oblitere o potencial e a capacidade de cada indivíduo desenvolver-se como um ser titular de razão prática. Ressalte-se que não se fala, aqui, de uma relação de reciprocidade, do tipo crédito/dívida, débito, que será necessariamente sanada por uma outra relação entre os mesmos pares no futuro, ou de relações cultivadoras de virtudes, como preconizado por MacIntyre, mas tão-somente de dever moral de uma das partes no presente nos termos da interpretação de Wood e Herman sobre a teoria de Kant.

Em terceiro lugar, devemos ressaltar que duas conclusões podem se colocar para a concretização da beneficência como dever na interpretação mais abrangente e de perfil

comunitário de Barbara Herrman a respeito da beneficência em Kant. A primeira se revela através do fato de que a teoria de Kant nesta parte é orientadora, ou seja, a nossa vontade deve ser dirigida apenas para não sermos indiferentes ao clamor da vulnerabilidade, deficiência grave ou severa de alguns, e se resume na frase “se somos capazes de ajudar, podemos, então, de fato, ajudar” (aqui, a beneficência como dever tem uma conotação mandamental fraca). Já a segunda, de caráter prescritivo, diz “se podemos ajudar, devemos ajudar” (aqui, a beneficência como dever tem uma conotação mandamental forte).

Por fim, devemos acentuar que seja em sua versão fraca, seja em sua versão forte, a beneficência por dever não implica a ajuda sempre, mas algumas vezes. Aproximam-se, assim, a generosidade justa de MacIntyre e o princípio da assistência mútua de Walzer à beneficência de Kant, considerada a visão de Herman.

Além disso, as relações de cuidado, apoio e ajuda devem considerar a trajetória de vida de uma pessoa e suas manifestações de vontade, caso as tenha podido emitir, tendo como fontes receptoras e, nestes casos, perpetuadoras, os familiares, os amigos, e os conhecidos no passado, além dos demais membros da comunidade considerada. É esta permanência do eu no outro que confirma, no presente, a exteriorização da minha vontade autônoma e do meu vínculo social. Compreender as complexidades das decisões tomadas em nome de um ser humano, quando este já não pode liderar a própria vida, demanda, portanto, que reinterpretemos os conceitos de “boa vontade” e “beneficência”, segundo os quadros referenciais utilizados, jamais olvidando a sensibilidade e a alteridade exigidas pelo viver em comunidade.

## 8. Referências

ALMEIDA, G. A. de: “Introdução”. In: KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Trad. G. A. de Almeida), Discurso Editorial, São Paulo, 2010, pp. 11-55.

BARBOSA-FOHRMANN, A. P. “Algumas Reflexões sobre os Fundamentos dos Discursos de Direitos Humanos e de Justiça Social para Pessoas com Deficiência Mental ou Cognitiva Severa ou Extrema”. In: *Revista Direitos Fundamentais e Justiça*, ano 7, Núm. 22, 2013, pp. 80-97.

\_\_\_\_\_. “Human Dignity in the Moral Discourse of Social Justice for People with Severe or Extreme Mental Disabilities.” GALUPPO, Marcelo et al. *Human Rights, Rule of Law and the Contemporary Social Challenges in Complex Societies*. Proceedings of the XXVI World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy of the Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie. Belo Horizonte: Initia Via, 2015, pp. 1712-1732.

CARLSON, L. "PHILOSOPHERS OF INTELLECTUAL DISABILITY: A TAXONOMY". KITTAY, E.; CARLSON, L. (eds). *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*. United Kingdom: Wiley-blackwell, 2010.

CUENCA, P. "Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos". *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Madrid, n. 158, out-dez, 2012.

GRAUMANN, S. *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 2011.

HERMAN, B. "Mutual Aid and Respect for Persons", In: GUYER, P. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1998, pp. 133-164.

HILL JR., T. E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2ª ed, Riga, 1786.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Trad. C. A. Martins), Iluminuras, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça de 1764* (Trad. P. M. Panarra), *Revista Filosófica de Coimbra*, Núm. 37, 2010, pp. 201-224, disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ensaio\\_sobre\\_as\\_doencas\\_da\\_cabeca](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ensaio_sobre_as_doencas_da_cabeca)> Acesso em: 28/11/2018.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Trad. G. A. de Almeida). São Paulo, Discurso Editorial, 2010.

MACINTYRE, A. *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1981.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*, Carus Publishing Company, Chicago, 1999.

\_\_\_\_\_. *Whose justice? Which rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. "Regulation: A Substitute for Morality". *The Hastings Center Report*, Vol. 10, No. 1. Feb., 1980.

MARTINS, C. A. "Introdução à Antropologia". In: KANT, I, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Iluminuras, São Paulo, 2006, pp. 11-15.

TURNER, B. S. "Alasdair MacIntyre on morality, community and natural law". In: *Journal of Classical Sociology*. 13(2). pp. 239-253, 2013.

WALZER, M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

WOOD, A. "A Boa Vontade" (Trad. V. C. de Andrade Bueno), *Studia Kantiana*, Núm. 9, 2009, pp. 1-40.

civilistica.com

Recebido em: 17.12.2018  
Aprovado em:  
9.12.2019 (1º parecer)  
10.12.2019 (2º parecer)