

TRADUÇÃO AUTORIZADA. PUBLICADO ORIGINALMENTE EM *THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS*, 10 FEV. 2011. DISPONÍVEL EM: WWW.NYBOOKS.COM/ARTICLES/ARCHIVES/2011/FEB/10/WHAT-GOOD-LIFE/.

O QUE É UMA VIDA BOA?

Ronald Dworkin

WHAT IS A GOOD LIFE?

TRADUÇÃO *Emilio Peluso Neder Meyer e Alonso Reis Freire*

RESUMO

A PARTIR DE SEU NOVO LIVRO, *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*¹, RONALD DWORKIN ESTABELECE UMA DIFERENTE RELAÇÃO ENTRE MORAL E ÉTICA, BEM COMO FUNDAMENTA A NECESSIDADE DE CUMPRIR TAIS NORMAS POR MEIO DA DIFERENÇA ENTRE VIDA BOA E VIVER BEM.

PALAVRAS-CHAVE

FILOSOFIA POLÍTICA; MORAL; ÉTICA².

ABSTRACT

ACCORDING TO HIS NEW BOOK, *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*, RONALD DWORKIN ESTABLISHES A DIFFERENT RELATION BETWEEN MORALITY AND ETHICS FOUNDED THE NEED TO OBEY THESE NORMS THROUGH THE DISTINCTION BETWEEN GOOD LIFE AND LIVING WELL.

KEYWORDS

POLITICAL PHILOSOPHY; MORALITY; ETHICS.

MORALIDADE E FELICIDADE

Platão e Aristóteles tratavam da moralidade como um gênero da interpretação. Eles tentaram mostrar o verdadeiro caráter de cada uma das principais virtudes morais e políticas (tais como honra, responsabilidade cívica e justiça), primeiro relacionando umas às outras e, em seguida, aos amplos ideais éticos que seus tradutores resumem como “felicidade” pessoal. Aqui, uso os termos “ético” e “moral” de um modo que pode parecer especial. Padrões morais prescrevem como nós devemos considerar os outros; padrões éticos, como nós mesmos devemos viver. A felicidade que Platão e Aristóteles invocaram deveria ser alcançada vivendo-se eticamente, e isto significava viver de acordo com princípios morais independentes.

Podemos usar – muitos usam – tanto “ético” como “moral” ou ambos em um sentido mais amplo que apaga essa distinção, de um modo que a moralidade inclui o que chamo de ética e vice-versa. Mas teríamos então de reconhecer a distinção que estabeleço, a fim de perguntar se nosso desejo ético de viver vidas boas por nós

mesmos provê uma razão moral justificável para nossa preocupação com o que devemos aos outros. Qualquer uma dessas diferentes formas de expressão nos permitiria perseguir a interessante ideia de que os princípios morais deveriam ser interpretados de modo que sermos morais nos tornasse felizes no sentido mencionado por Platão e Aristóteles.

Em meu livro *Justice for Hedgehogs* – a partir do qual este ensaio é adaptado – tento seguir aquele projeto interpretativo. Visamos encontrar algum padrão ético – alguma concepção sobre o que seja viver bem – que irá nos guiar em nossa interpretação de conceitos morais. Mas há um aparente obstáculo. Essa estratégia parece supor que deveríamos compreender nossas responsabilidades morais de um modo que seja o melhor para nós, mas aquele objetivo parece contrário ao espírito da moralidade, porque a moralidade não deveria depender de qualquer benefício que ser moral possa trazer. Podemos tentar refutar essa objeção por meio de uma distinção filosófica familiar: podemos distinguir entre o conteúdo de princípios morais, que devem ser categóricos, e a justificação desses princípios, que pode recorrer aos interesses em longo prazo de pessoas compelidas por esses princípios.

Podemos argumentar, por exemplo, que os interesses em longo prazo de todos inclui aceitar um princípio que proíbe mentir mesmo em circunstâncias nas quais mentir seria o interesse imediato de um mentiroso. Todos tiram proveito quando pessoas aceitam um sacrifício desse tipo ao invés de cada pessoa mentir quando isso está em seu imediato interesse. Contudo, essa manobra parece insatisfatória, porque não acreditamos que nossas razões para ser morais dependem mesmo de nossos interesses em longo prazo. Somos, boa parte de nós, atraídos para a perspectiva mais austera de que a justificação e a definição do princípio moral deveriam ser ambas independentes de nossos interesses, mesmo em longo prazo. A virtude deveria ser sua própria recompensa; não precisamos aceitar nenhum outro benefício ao cumprir nosso dever.

Mas essa perspectiva austera estabeleceria um limite severo a quão longe poderíamos forçar uma consideração interpretativa da moralidade: permitiria o primeiro estágio que distingi nos argumentos de Platão e Aristóteles, mas não o segundo. Poderíamos procurar integração da ética e da moral no interior de nossas convicções manifestamente morais. Poderíamos catalogar os deveres morais concretos, responsabilidades e virtudes que reconhecemos, e então tentar trazer essas convicções para dentro de uma ordem interpretativa – dentro de uma rede de ideias que se reforça mutuamente definindo nossas responsabilidades morais. Talvez pudéssemos encontrar princípios morais muito gerais, como o princípio utilitário, que justificam e, por sua vez, são justificados por requisitos concretos e ideais. Ou pudéssemos ir em outra direção: delimitando princípios morais muito gerais que achamos atraentes e, então, vendo se podemos combinar estes com as convicções concretas – e ações – que achamos poder aprovar. Mas não poderíamos estabelecer a construção interpretativa inteira

dentro de nenhuma rede de valores mais ampla; não poderíamos justificar ou testar nossas convicções morais perguntando como estas servem a diferentes propósitos ou ambições que pessoas, incluindo nós mesmos, podem ou deveriam ter.

Isso seria desapontador, porque precisamos encontrar autenticidade assim como integridade em nossa moralidade, e autenticidade requer que rompamos como nossas considerações manifestamente morais, para perguntar qual forma de integridade moral melhor se adéqua à decisão ética sobre como queremos conceber nossa personalidade e nossa vida. A perspectiva austera bloqueia essa questão. É claro que é improvável que alcancemos a total integração de nossos valores morais, políticos e éticos, que pareça autêntica e correta. É por isso que viver responsavelmente é um projeto contínuo e nunca uma tarefa completa. Mas quanto maior for a rede de ideias que podemos explorar, mais adiante poderemos impulsionar esse projeto.

A perspectiva austera de que a virtude deveria ser sua própria recompensa é desapontadora em outro sentido. Filósofos perguntam por que as pessoas deveriam ser morais. Se aceitamos a perspectiva austera, então só poderemos responder “porque a moralidade requer isso”. Essa não é uma resposta obviamente ilegítima. A rede de justificação é sempre final em seus limites, circular, e não é viciosamente circular dizer apenas que a moralidade provê sua própria justificação, que devemos ser morais simplesmente porque é isso que a moralidade requer. Todavia, é triste ser forçado a dizer isso. Filósofos têm insistido na pergunta “Por que ser moral”. Porque parece estranho pensar que a moralidade, que é sempre onerosa, tem a força que tem em nossas vidas apenas porque está lá, como uma árdua e desagradável montanha que devemos constantemente escalar, mas a qual desejaríamos que não estivesse lá ou que se esfarelasse. Queremos pensar que a moralidade se liga aos propósitos humanos e ambições de um modo menos negativo, que não seja totalmente constrangedora, sem nenhum valor positivo.

Portanto, proponho uma compreensão diferente do pensamento irresistível de que a moralidade é categórica. Não podemos justificar um princípio moral apenas mostrando que seguir aquele princípio promoveria os desejos de alguém ou de todos tanto em curto como em longo prazo. O *fato* de o desejo – mesmo o desejo esclarecido, mesmo um desejo universal supostamente incorporado à natureza humana –, não poder justificar um dever moral. Assim compreendido, nosso sentido de que a moralidade não precisa servir nossos interesses é apenas outra aplicação do princípio de Hume de que nenhum significado da descoberta empírica sobre a condição do mundo pode estabelecer conclusões acerca da obrigação moral. Minha compreensão de proposta para combinar ética e moral não descarta amarrá-las juntas do modo como fizeram Platão e Aristóteles, e do modo como nossos próprios projetos propõem, porque aquele projeto leva a ética a ser não uma questão sobre o fato psicológico acerca do que pessoas gostam ou mesmo sobre o que inevitavelmente desejam ou tornam de seu próprio interesse, mas é ele próprio uma questão de ideal.

Precisamos, então, de uma confirmação do que *deveríamos* considerar ser nossos objetivos pessoais, a qual se adéque e justifique nosso sentido de quais obrigações, deveres e responsabilidades temos para com outros. Procuramos uma concepção sobre viver bem que possa guiar nossa interpretação dos conceitos morais. Mas queremos como parte do mesmo projeto uma concepção da moralidade que possa guiar nossa interpretação sobre viver bem.

É verdade que pessoas confrontadas com o sofrimento de outras pessoas normalmente não perguntam se ajudá-las criará uma vida mais ideal para essas últimas. Aquelas podem ser movidas pelo sofrimento em si ou por uma noção de dever. Filósofos debatem se isso faz uma diferença. Deveriam as pessoas ajudar uma criança porque a criança precisa de ajuda ou porque é seu dever ajudar? Na verdade, ambos os motivos poderiam estar em jogo junto a uma série de outros, os quais uma sofisticada análise psicológica poderia revelar, e talvez fosse difícil ou impossível dizer qual prevalece em determinada ocasião.

A resposta, creio, não depende de nada importante: fazer o que você considera ser seu dever porque é seu dever dificilmente é vergonhoso. Também não é um auto-desvelo condenável se preocupar com o impacto de comportar-se mal no caráter da vida de alguém; não é narcisístico pensar, como sempre dizem, “Eu não viveria comigo mesmo se fizesse aquilo”. Essas questões de psicologia e caráter não são relevantes para a questão que estou colocando aqui. Nossa questão é aquela, diferente, que indaga se, quando tentamos estabelecer, criticar e fundamentar nossas próprias responsabilidades morais, podemos assumir sensivelmente que nossas ideias sobre o que a moralidade requer e sobre as melhores ambições humanas para nós mesmos deveriam reforçar umas às outras.

Hobbes e Hume podem ser lidos como reivindicando, não apenas de uma base psicológica, mas também ética, para princípios morais familiares. A ética putativa de Hobbes – que o interesse próprio e, assim, a sobrevivência são os melhores bens –, é insatisfatória. Pelo menos para boa parte de nós, alcançar a sobrevivência por meio de uma moralidade de interesse próprio não é condição suficiente para viver bem. As sensibilidades de Hume, traduzidas em ética, são muito mais agradáveis, mas a experiência nos ensina que mesmo as pessoas que são sensíveis às necessidades de outros não podem resolver questões morais ou éticas – como a teoria de Hume pode sugerir –, simplesmente perguntando a si mesmas o que estão naturalmente inclinadas a sentir ou fazer. Também não ajuda muito expandir a ética de Hume em um princípio geral utilitário. Para muitos filósofos, a ideia de que cada um de nós deveria tratar de seus próprios interesses como se não fossem mais importantes do que os dos outros tem se revelado uma base atraente da moralidade. Mas, como devo em breve defender, isso dificilmente servirá como estratégia para alguém viver bem.

A religião pode prover uma ética justificada para pessoas que são religiosas no sentido correto; temos vários exemplos nas familiares interpretações moralizantes

dos textos sagrados. Tais pessoas compreendem que viver bem significa respeitar e agradar um deus, e elas podem interpretar suas responsabilidades morais perguntando qual dessas responsabilidades mais respeitaria ou mais agradaria aquele deus. Mas essa estrutura de pensamento pode ser útil, como um guia para integrar ética e moralidade, apenas para pessoas que consideram o texto sagrado como um livro de regras morais explícitas e detalhadas. Pessoas que pensam que apenas seu deus determinou amor e caridade pelos outros, como acredito que muitas pessoas religiosas fazem, não podem encontrar, apenas naquela determinação, quaisquer respostas específicas para o que a moralidade requer. Em qualquer caso, não devo depender da ideia de qualquer livro divino como instruções morais detalhadas aqui.

VIDA BOA E VIVER BEM

Se rejeitarmos as perspectivas hobbesiana e humeana da ética e não formos tentados pelas religiosas, e ainda assim nos propusermos a unir moralidade e ética, devemos encontrar outra explicação sobre o que significa viver bem. Como disse, não pode significar simplesmente tudo o que alguém de fato quer: ter uma vida boa é uma questão de nossos interesses vistos criticamente – os interesses que deveríamos ter. É uma questão de julgamento e conflito determinar o que seja uma vida boa. Mas é plausível supor que ser moral é o melhor modo de fazer a vida de alguém uma vida boa? Isso é amplamente implausível se mantivermos as concepções populares do que a moralidade requer e do que torna uma vida boa. A moralidade pode requerer que alguém deixe passar um emprego em publicidade de cigarros que o salvaria da pobreza. Na visão da maioria das pessoas ele levaria uma vida melhor se ficasse com o emprego e prosperasse.

É claro que uma explicação interpretativa não seria limitada por tais compreensões convencionais. Podemos ser aptos para construir uma concepção de vida boa tal, que um ato imoral ou fundamental sempre ou quase sempre tornasse a vida de um agente finalmente uma vida pior a levar. Mas receio que uma tentativa desse tipo fracassaria. Qualquer concepção atraente de nossas responsabilidades morais demandaria grandes sacrifícios – pode requerer que arrisquemos ou sacrifiquemos nossa vida. É difícil acreditar que alguém que tenha sofrido infortúnios terríveis tenha tido uma vida melhor do que teria se tivesse agido imoralmente e prosperado, criativa, emocional e materialmente, em uma vida longa e pacífica.

Podemos, no entanto, buscar outra ideia e, eu diria, mais promissora. Isto requer uma distinção dentro da ética que é familiar para a moral: a distinção entre dever e consequência, entre o correto e o bom. Deveríamos distinguir entre viver bem e ter uma vida boa. Esses dois diferentes empreendimentos estão conectados e distintos: viver bem significa lutar para criar uma vida boa, mas apenas sujeito a certos limites essenciais à dignidade humana. Esses dois conceitos, viver bem e ter uma vida boa,

são interpretativos. Nossa responsabilidade ética inclui tentar encontrar concepções apropriadas para ambos.

Esses ideais éticos fundamentais precisam um do outro. Não podemos explicar a importância de uma vida boa a não ser percebendo como criar uma vida boa contribui para viver bem. Somos animais autoconscientes que têm motivos, instintos, gostos e preferências. Não há nenhum mistério sobre por que deveríamos querer satisfazer tais motivos e servir tais gostos. Mas pode parecer misterioso porque deveríamos querer uma vida que seja boa em um sentido mais crítico: uma vida da qual podemos ter orgulho de ter vivido, quando motivos são satisfeitos ou não. Podemos explicar essa ambição apenas quando reconhecemos que temos uma responsabilidade de viver bem e acreditamos que viver bem significa criar uma vida que não seja simplesmente prazerosa, mas boa no sentido crítico.

Você pode perguntar: “Responsabilidade em relação a quem?”. É ilusório responder: responsabilidade para com nós mesmos. Pessoas para quem as responsabilidades são devidas podem normalmente desobrigar aqueles que são responsáveis, mas não podemos nos desobrigar de nossa responsabilidade de viver bem. Devemos, ao contrário, reconhecer uma ideia que acredito quase todos nós aceitamos no modo como vivemos, mas a qual raramente é explicitamente formulada ou reconhecida. Somos responsabilizados a viver bem pela realidade nua de nossa existência como criaturas autoconscientes com uma vida a levar. Somos responsabilizados no modo como somos responsabilizados pelo valor de qualquer coisa confiada ao nosso cuidado. É *importante* que vivamos bem; não importante apenas para nós ou para qualquer pessoa, é apenas importante.

Temos a responsabilidade de viver bem e a importância de viver bem explica o valor de ter uma vida criticamente boa. Estes são, sem dúvida, julgamentos éticos controversos. Também faço julgamentos éticos controversos em qualquer perspectiva que assumo sobre quais vidas são boas ou bem vividas. Na minha própria perspectiva, alguém que leva uma vida chata, convencional, sem amizades próximas, desafios ou realizações, marcando o tempo para a sepultura, não tem uma vida boa, mesmo que pense que tem e ache que tem aproveitado completamente a vida que leva. Se você concorda, não podemos explicar por que ele deveria lamentar-se chamando a atenção para os prazeres perdidos: podem não ter havido prazeres perdidos e, de qualquer forma, não há nada a perder agora. Devemos supor que ele *falhou* em algo: falhou em suas responsabilidades para viver.

Que valor pode ter viver bem? A analogia entre arte e vida tem sido traçada e, como sempre, ridicularizada. Deveríamos viver nossas vidas, os românticos dizem, como uma obra de arte³. Desconfiamos da analogia agora porque ela soa por demais wildeana, como se as qualidades que valorizamos em uma pintura – sensibilidade acurada, organização formal, complexa, ou uma interpretação sutil da própria história da arte – fossem os valores que deveríamos procurar na vida: os valores da

estética. Estes podem ser valores pobres para procurar no modo como vivemos. Mas condenar a analogia por esta razão erra a questão que se encontra na relação entre o valor do que é criado e o valor dos atos de criar algo.

Valorizamos a boa arte não porque a arte como produto melhora nossas vidas, mas porque ela incorpora uma *performance*, uma ascensão para o desafio artístico. Valorizamos vidas humanas bem vividas não pela narrativa completada, como a ficção faria, mas porque elas também incorporam uma *performance*: uma ascensão para o desafio de ter uma vida a levar. O valor final de nossas vidas é de um advérbio não de um adjetivo – uma questão de como nós realmente vivemos e não de uma etiqueta colada ao resultado final. É o valor da *performance*, não de qualquer outra coisa deixada quando a *performance* é subtraída. É o valor de uma dança ou mergulho brilhante, quando as memórias se desvaneceram e as ondulações desapareceram.

Precisamos de outra distinção. O “valor de produto” de alguma coisa é o valor que ela tem apenas como um objeto, independentemente do processo pelo qual foi criada ou outra característica de sua história. Uma pintura pode ter um valor de produto e este pode ser subjetivo ou objetivo. Suas combinações formais podem ser bonitas, o que confere seu valor objetivo, e pode dar prazer aos espectadores e ser premiado por colecionadores, propriedades que conferem seu valor subjetivo. Uma réplica perfeita de uma pintura tem a mesma beleza. Se ela tem o mesmo valor subjetivo depende de se saber que é uma réplica: tem o mesmo alto valor subjetivo que o original para aqueles que pensam que é o original. O original tem um valor objetivo que a réplica não pode ter, contudo, tem o valor de ter sido elaborado por meio de um ato criativo que tem valor de *performance*. Foi criado por um artista que pretendia criar arte. O objeto – a obra de arte – é maravilhoso porque é o resultado final de uma *performance* maravilhosa; e não seria tão maravilhoso se fosse uma réplica fabricada ou se fosse criada por algum acidente bizarro.

Já se riu da arte abstrata achando que ela poderia ter sido pintada por um chimpanzé, e houve quem especulasse se um dentre bilhões de macacos digitando aleatoriamente poderia produzir *Rei Lear*. Se um chimpanzé por acidente pintou *Blue Poles* ou digitou as palavras de *Rei Lear* na sequência correta, esses produtos, sem dúvida, não teriam nenhum valor subjetivo grande. Muitas pessoas ficariam desesperadas para ter ou ansiosas para vê-los, mas eles não teriam qualquer valor como *performance*. O valor de *performance* pode existir independentemente de qualquer objeto com o qual o valor de *performance* fundiu-se. Não há nenhum valor de produto deixado quando uma grande pintura foi destruída, mas o fato de sua criação permanecer preserva todo seu valor de *performance*. As realizações de Uccello não são menos valiosas porque suas pinturas foram gravemente avariadas em uma enchente em Florença; a *Última Ceia* de Leonardo pode ter perecido, mas a maravilha de sua criação não seria diminuída. Uma *performance* musical ou um balé pode ter um enorme valor objetivo, mas se não foi gravada ou filmada, seu valor de produto

imediatamente diminui. Algumas *performances* – teatro de improvisação e concertos de jazz não gravados – encontram valor em suas singularidades efêmeras: eles nunca vão ser repetidos.

Podemos considerar o impacto positivo de uma vida – o modo como o mundo em si é melhor porque aquela vida foi vivida – como seu valor de produto. Aristóteles pensou que uma vida boa é uma despendida na contemplação, exercendo a razão e adquirindo conhecimento; Platão, que a vida boa é uma vida harmoniosa alcançada por meio da ordem e do equilíbrio. Nenhuma destas ideias remotas requer que uma vida maravilhosa tenha impacto. A maioria das pessoas, na medida em que estas são autoconscientes e articuladas, também ignoram o impacto. Muitas delas pensam que uma vida devotada a amar um deus ou deuses é a melhor vida a levar, e para outras tantas, é uma vida vivida dentro de tradições herdadas e impregnadas nas satisfações de sociabilidade, amizade e família. Todas essas vidas têm, para a maioria das pessoas que as querem, valor subjetivo: elas trazem satisfação. Mas na medida em que as consideramos objetivamente boas – na medida em que faria sentido *querer* encontrar satisfação em tais vidas –, o que conta é a *performance* ao invés do valor de produto de viver daquele modo.

Os filósofos costumavam especular a respeito do que chamavam de significado da vida. (Agora esse trabalho é de místicos e comediantes.) É difícil encontrar valor de produto suficiente na maioria das vidas das pessoas para supor que elas tenham significado por meio de seu impacto. Sim, mas não fosse por algumas vidas, a penicilina não teria sido descoberta tão cedo e *Rei Lear* nunca teria sido escrito. Ainda assim, se medirmos o valor de uma vida por sua consequência, quase todas as vidas não teriam nenhum valor e o grande valor de algumas outras – de um carpinteiro que fixou pregos em um teatro sobre o Tâmisia – seria apenas acidental. Em qualquer perspectiva plausível do que seja verdadeiramente maravilhoso em quase toda vida humana, o impacto dificilmente entra em qualquer história.

Se quisermos dar sentido a uma vida com significado, devemos assumir a analogia dos românticos. Achamos natural dizer que um artista dá significado aos seus materiais brutos e que um pianista dá um novo significado ao que ele toca. Podemos pensar que viver bem dê significado a uma vida – significado ético, se quisermos um nome. Esse é único tipo de significado na vida que pode se manter diante do fato e do temor da morte. Tudo isso o atinge como a um tolo? Apenas um sentimental? Quando você faz algo menor bem – interpretar uma canção ou peça, jogar baralho, pregar uma peça, cumprimentar alguém, fazer uma cadeira, um soneto ou amor –, sua satisfação é completa em si mesma. Estas são realizações dentro da vida. Por que uma vida não pode ser também uma realização completa nela mesma, com seu próprio valor na arte de viver que ostenta?

Uma modificação. Eu disse que viver bem inclui lutar por uma vida boa, mas esta não é necessariamente uma questão de minimizar as chances de uma vida ruim. De

fato, muitos traços de caráter que valorizamos não são mais bem calculados para produzir o que independentemente julgamos ser a melhor vida disponível. Valorizamos espontaneidade, estilo, autenticidade e ousadia: escolher uma só dificulta ou mesmo impossibilita projetos. Podemos ser tentados a ruir as duas ideias dizendo que desenvolver e exercer esses traços e virtudes são parte daquilo que torna uma vida boa.

Mas isso parece muito reducionista. Se sabemos que alguém que vive na pobreza cortejou essa pobreza escolhendo uma carreira ambiciosa, porém arriscada, poderemos muito bem pensar que ele estava certo de correr o risco. Ele pode ter feito um trabalho melhor de viver lutando por um sucesso improvável, mas magnífico. Um artista que poderia ser admirado e próspero – Seurat, se um nome ajuda – ataca em uma direção inteiramente nova que irá isolá-lo e empobrecê-lo e pode não ter muito êxito mesmo artisticamente. Se isto tem êxito, além disto, o sucesso é improvável de ser reconhecido, como no caso de Seurat, até depois de sua morte. Poderíamos dizer: se ele tivesse êxito, teria tido uma vida melhor - mesmo levando em conta os custos terríveis - do que se ele não tivesse tentado, porque mesmo uma grande realização não reconhecida faz de uma vida uma vida boa.

Mas imaginemos que isso não tenha ocorrido: o que ele produz, embora original, tem menos mérito do que o trabalho mais convencional que ele teria se pintasse. Podemos pensar, se valorizamos muito a ousadia como uma virtude, que mesmo em retrospecto ele fez a escolha correta. Ela não se realizou e sua vida foi pior do que se ele nunca tivesse tentado. Mas ele estava certo, consideradas todas as coisas eticamente, em tentar. Este é outro exemplo: gênios esfomeados fazem boas cópias filosóficas, mas eles não são abundantes. Podemos, contudo, replicar exemplos com milhares de outros banais – empresários em busca de invenções arriscadas, mas grandiosas, ou esquiadores que encaram o perigo extremo. Mas se nós mesmos somos forçados a pensar que viver bem algumas vezes significa escolher o que pode ser uma vida pior, devemos reconhecer a possibilidade que ela pode ser. Viver bem não é o mesmo que aumentar a chance de produzir a melhor vida possível. A complexidade da ética corresponde à complexidade da moralidade.

616: O QUE É UMA VIDA BOA?

NOTAS

1 DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Nova York: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

2 Resumo e palavras-chave elaborados pelos tradutores. (N.T.).

3 Oscar Wilde, por exemplo: “É por meio da Arte, e apenas por meio da Arte, que podemos alcançar nossa perfeição; por meio da Arte, e apenas por meio da Arte, que podemos nos defender dos sórdidos perigos da real existência”. E: “Tudo que desejo assinalar é o princípio geral de que a Vida imita a Arte muito mais do que a Arte imita a Vida”. John Keats: “A vida de um homem de qualquer valor é uma contínua alegoria”. Friedrich Nietzsche: “A Arte representa a mais elevada tarefa e a atividade verdadeiramente metafísica desta vida”.

Ronald Dworkin

40 Washington Square South, 411 |
New York, NY 10012 |
ronald.dworkin@nyu.edu |

PROFESSOR DE FILOSOFIA E DIREITO DA CÁTEDRA HENRY SOMMER |
DA NEW YORK UNIVERSITY |