

# Importa-se que Fume? Liberdade, Razão e Tabaco

*Segundo parece, o nazismo era publicamente hostil ao tabaco e fumadores.*

**1.** Stephen McGinty regista uma campanha de marketing, dessa época, com a imagem da cabeça de um fumador a ser esmagada pelo salto de uma bota. Hitler, que não bebia álcool, era também um vegetariano e antitabagista fanático. A Alemanha nazi foi aliás pioneira das políticas anti-tabaco por razões sanitárias, vitalistas e eugénicas, cientificamente fundadas (especialmente restritivas no caso das mulheres, uma vez que estava em risco o vigor da raça). Foi sua a ideia de proibir os cigarros em locais e transportes públicos, de controlar a publicidade do tabaco e de discriminar os fumadores nas instituições de saúde. Hoje, a União Europeia e os Estados Unidos recuperaram largamente essa agenda higiénica e eficientista. No entanto, sei perfeitamente que isto não faz uma teoria nem legítima uma generalização. Algumas das melhores pessoas que conheço são não fumadoras. McGinty conta que Göring, tal como Churchill, era grande apreciador de charutos enrolados à mão e isso não o impediu de bombardear Londres. Ao contrário, Montgomery era abstinente: não bebia, não fumava e dormia muito. Não estou seguro que os charutos de ditadores fumegantes, como Fidel e Chávez, os tornem mais recomendáveis. É certo que temos mais, justificadamente, personagens ‘incorruptíveis’ como Oliver Cromwell ou Robespierre, que inspiraram o terror em nome da ‘virtude’, ‘puritanos’ que cultivaram um amor impiedoso pela humanidade e, simultaneamente, um ódio cruel pelo homem comum e imperfeito. Todavia, não é esse agora o meu ponto de vista: a proposta deste ensaio é antes uma discussão crítica de certas formas de proibicionismo e paternalismo de Estado, presentes nas democracias liberais contemporâneas.

Em benefício do argumento, gostaria primeiro de dissipar eventuais mal-entendidos e apresentar a indispensável ‘declaração de interesses’: sou fumador, hábito de que não tenho especial orgulho ou vergonha. Não reclamo o ‘direito de fumar’. Peço apenas a liberdade de o fazer, quando isso não incomodar os meus vizinhos, segundo elementares e tradicionais regras de respeito pelos outros, boa educação e



cortesia. Nesta matéria, aliás, julgo que o sentido comum e as boas maneiras são mais importantes do que as leis, como Burke notou. Não admiro o vício do tabaco (nem qualquer outro) e estou longe de quaisquer versões de epicurismo ou hedonismo. Outra coisa, muito diferente, é honrar os dons do Criador – na comida, no vinho ou no tabaco – o que parece inteiramente justo. O jejum e a temperança são igualmente exercícios de liberdade, por boas razões conhecidas da tradição cristã. Mas, mesmo nos casos em que beber ou fumar seja um capricho, é um capricho que pode ser proibido a um escravo ou a um menor, mas não a um cidadão maior de idade.

**2.** Em *On Liberty*, John Stuart Mill apresentou um único e muito simples princípio capaz de reger absolutamente as relações entre a sociedade e o indivíduo. Vale a pena voltar a esse princípio que, apesar de citado e referido ad nauseam, não perdeu vigor: a sociedade só poderá interferir coercivamente nas acções de um indivíduo para evitar o dano de terceiros. De resto, “over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign”. As escolhas livres de adultos e os acordos consentidos entre eles não poderão ser reprimidos pelo Estado. Nem a democracia, nem o costume terão direito a violar ou amesquinhar o indivíduo. É verdade que este ‘único’ e ‘muito simples’ princípio foi matizado pelo próprio Stuart Mill<sup>2</sup>. De facto, numa sociedade bem ordenada, ele não pode ser exclusivo (justiça, igualdade ou inclusão social exigem mais do que a não interferência) e é tudo menos simples, como veremos adiante. Do mesmo modo, algo se poderia objectar à visão da convivência política como confronto de soberanias individuais, em que a liberdade dos outros é acentuada como inimiga, rival e limite

à liberdade de cada um, em vez de ser admitida como condição da liberdade e comunidade de todos. Contudo, independentemente da argumentação mais ou menos utilitarista utilizada por Mill e das fragilidades antropológicas em que incorre (com ilações que me parecem inaceitáveis), gostaria de começar por sublinhar o acerto da sua posição central – o primado da liberdade política e o ‘axioma não paternalista’<sup>3</sup>. Em primeiro lugar, por razões de princípio: a dignidade humana, a realização e o aperfeiçoamento moral requerem a autonomia da pessoa, o agir de acordo com a sua razão e consciência, de modo ‘auto-constituente’. Por outro lado, por razões prudenciais: em geral, cada pessoa adulta – mesmo sendo frequentemente falível e necessitada de conselho – é o menos mau juiz sobre o seu próprio bem e o menos incompetente para determinar e prosseguir responsabilmente os seus próprios interesses<sup>4</sup>. Isto não significa negar a existência da verdade objectiva (que, uma vez descoberta como ‘bem’, vincula a consciência), nem afirmar a arbitrariedade de bens ou fins, como se o nihilismo – a ausência de todo o valor – fosse a premissa da liberdade. Ao contrário, funda-se na proposição de que cada ser humano possui uma profunda, inerente e igual dignidade. Significa que a eleição livre é uma condição para a acção moral autêntica – escolher o bem porque é bom – e, portanto, para a bondade moral. E significa também uma dúvida metódica sobre a capacidade do Estado – ou seja, de pessoas tão falíveis como quaisquer outras, mas munidas do poder de coerção – de decidir sobre o bem dos cidadãos melhor do que os próprios o fariam, assim como uma compreensível relutância em confiar ao Estado o tremendo poder de o fazer.

3. Um primeiro problema do princípio do Mill – objecto, aliás, de crítica recorrente<sup>5</sup> – é o do alcance e determinabilidade da esfera protegida, o dano de terceiros. A sociedade não é um arquipélago de sujeitos isolados, mas um sistema global de vasos comunicantes protagonizado não por ‘indivíduos’ – no sentido de mónadas ou átomos desconectados – mas por pessoas, seres essencialmente relacionais e dialógicos. Potencialmente, dada a intercomunicabilidade humana, todas as actuações individuais têm “externalidades”. No mínimo, as fronteiras entre o que é público (porque atinge terceiros) e o que é do domínio privado (no sentido de self-regarding) são porosas ou evanescentes. Salvo o caso de Robinson Crusóe – antes de aparecer o Sexta-Feira –, quaisquer acções de uma pessoa podem implicar, de algum modo, custos ou benefícios para outros. Essa solidariedade sistémica tornou-se mais patente com a expansão do Estado social, como segurador universal dos cidadãos do berço ao túmulo: as actividades dos indivíduos que antes se poderiam considerar puramente auto-referenciais – como comer hambúrgueres ou chocolates, beber vinho, tomar café ou sal, fumar... – têm consequências lesivas (mais ou menos) prováveis na saúde física – colesterol, fígado, tensão arterial, pâncreas ou pulmões... – cujo tratamento consumirá recursos públicos, sempre escassos, que deixarão por isso de estar disponíveis para outros fins (e, portanto, para outras pessoas). A outro nível, tem-se generalizado a consciência da ‘pegada ecológica’ dos consumos individuais, apelando para comportamentos ‘responsáveis’ quer perante povos antípodas, quer perante

gerações vindouras, atendendo também à natureza supostamente antropogénica das alterações climáticas.

Como é evidente, uma interpretação lata das salvaguardas acima referidas contidas no princípio do dano conduziria, no limite, à supressão da liberdade por parte do Estado. A lei tornar-se-ia numa camisa-de-forças. Ora, essa restrição da autonomia pessoal não é justificável. O alegado prejuízo ilegítimo de terceiros não é o resultado necessário da actuação livre dos indivíduos. Salvo risco próximo de danos graves ou irreversíveis, particularmente em defesa dos mais fracos – casos em que é razoável e necessário que o Estado proíba ou coaja – deve adoptar-se, antes, uma presunção favorável à liberdade: *in dubio pro libertate*.

4. Recentemente, a literatura económica sobre o chamado ‘paternalismo soft’ tem proposto a extensão das situações de dano relevante, alargando-as às actividades auto-referenciais realizadas no presente, com o argumento que elas podem causar prejuízos ao ‘eu futuro’ dos indivíduos que as exercem<sup>6</sup>. De acordo com essa tese, a pessoa é constituída por sucessivos ‘eus’, ao longo da vida. As escolhas de um momento – visando a gratificação imediata através do consumo excessivo ou do tabaco, por exemplo – impõem custos (penúria financeira, deterioração da saúde...) no ‘eu’ posterior do sujeito, como se este fosse um ‘ele’. Neste pressuposto, a intervenção paternalista poderia ser justificada para corrigir essas “internalidades” – derivadas de problemas de fraqueza moral e incontinência –, de acordo com o juízo do Estado sobre as verdadeiras preferências dos visados, em nome do que eles julgariam razoavelmente ser o seu próprio interesse se incorporassem nas suas

*O Estado moderno tem adoptado um ‘liberalismo’ selectivo, com duplicidade de pesos e medidas. Por um lado, assume uma posição relativista, inspirada por um secularismo mal entendido, no que respeita aos tópicos de bioética, família e moralidade pública. Por outro lado, advoga medidas nitidamente paternalistas e moralistas, com tiques autoritários e censórios – que se manifestam numa proliferação de proibições, regulamentos e burocracia que enredam, quadriculam e sufocam a vida das pessoas e das empresas – em questões de higiene, saúde, ambiente ou educação sexual.*

## ENSAIO IMPORTA-SE QUE FUME?



30

decisões os custos futuros respectivos.

Este novo e suave paternalismo tem as suas dificuldades. Autoriza o Governo a favorecer alguns interesses pessoais em detrimento de outros (decidindo quais os que são ‘racionais’) e subestima as possibilidades de “falhas do Estado”. Em qualquer caso, no plano moral e antropológico, a fragmentação do ‘eu’ no tempo vital é deveras problemática, porquanto ignora a permanência da consciência de si e a identidade biográfica da pessoa. Na melhor das hipóteses, é uma metáfora interessante. Contudo, tem o mérito de colocar em evidência os obstáculos internos à autonomia pessoal. Como diz S. Paulo, na Epístola aos Romanos, “não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero”. Os juízos e acções humanas são vulneráveis a desvios de razoabilidade, não apenas por erros de discernimento, mas também por motivações irracionais: hábitos viciosos, debilidade da vontade, desequilíbrio de sentimentos e desejos, etc. O conflito íntimo é uma dramática experiência universal. Mais: não se trata apenas de que “querer o bem está ao meu alcance, mas fazê-lo não”, como dizia ainda o Apóstolo. Por vezes, até “querer o bem” pode não estar ao meu alcance. A liberdade negativa – a não interferência exterior nas próprias decisões – não garante contra escolhas auto-degradantes.

**5.** Tudo isto remete para os limites da soberania do indivíduo “over himself, over his own body and mind”. Com efeito, a autodeterminação é uma condição necessária para o exercício da razão prática, para o agir moral, mas não é condição suficiente. A bondade – a razoabilidade das escolhas – exige também que o seu objecto seja in-

trinsecamente valioso e respeitador da dignidade humana<sup>7</sup>. Na realidade, o homem tem direitos e deveres – para com os outros e para consigo próprio – que não são puramente subjectivos e transcendem a autonomia decisória e o acordo entre as partes. (Por isso, o Estado constitucional proscreve relações de escravatura, assistência ao suicídio, poligamia, ligações incestuosas..., mesmo sendo voluntárias.) Esses direitos e deveres foram frisados no pensamento antigo e cristão e foram partilhados por expoentes do primeiro liberalismo, de Locke a Kant. No âmbito da Fé bíblica, os direitos humanos têm uma origem transcendente, associada à convicção de que homem e mulher foram criados à imagem de Deus, pelo que são também, nestes termos, ‘direitos de Deus’, inegociáveis e irrenunciáveis. No seio da filosofia clássica, esses direitos e deveres podem ser conhecidos pela razão como “lei natural”. Por fim, eles podem ainda encontrar-se na tradição iluminista e humanista de matriz kantiana, no imperativo de actuar de tal modo que a humanidade – quer na própria pessoa, quer na pessoa de outro – nunca seja tratada como mero meio, mas sempre também como fim. Contudo, atendendo ainda ao facto sociológico do pluralismo moral, com que direito e autoridade pode o Estado contrariar, à força, a vontade expressa de um indivíduo “over himself, over his own body and mind”?

Enfrentamos aqui uma das aporias fundamentais da democracia liberal. Por um lado, sem uma ancoragem à verdade sobre o homem, a convivência política não será viável. A este respeito não é possível invocar neutralidade moral do Estado (que seria, aliás, contraditória). Por outro lado, não é prudente render ao Estado, à maioria ou ao consenso político a





representação da verdade ou o julgamento sobre a razoabilidade e genuinidade das escolhas individuais. A ‘solução’ não se encontrará ao nível abstracto e teórico. Dependerá das circunstâncias concretas, no cruzamento das convicções éticas dos cidadãos em busca da verdade, do debate racional entre as ideias políticas e das instituições básicas da sociedade. Será sempre preciso proteger os bens essenciais e coibir os vícios mais flagrantes (e juridicamente relevantes). E, na dúvida, optar pela liberdade. Entretanto, teremos de conviver com o facto de que a liberdade política, a virtude e a razão, embora idealmente convergentes, não são a mesma coisa...

**6.** Porém, o Estado moderno tem adoptado um ‘liberalismo’ selectivo, com duplicidade de pesos e medidas. Por um lado, assume uma posição relativista, inspirada por um secularismo mal entendido, no que respeita aos tópicos de bioética, família e moralidade pública. E isto sucede mesmo quando se trata de matérias que afectam o interesse geral: o bem de terceiros (embora sem voz) ou a ecologia moral de uma sociedade (o conjunto de condições sociais favoráveis à geração e desenvolvimento dos cidadãos), matérias abrangidas, portanto, pela “razão pública”. Por outro lado, advoga medidas nitidamente paternalistas e moralistas, com tiques autoritários e censórios – que se manifestam numa proliferação de proibições, regulamentos e burocracia que enredam, quadriculam e sufocam a vida das pessoas e das empresas – em questões de higiene, saúde, ambiente ou educação sexual. Entretanto, o próprio relativismo tornou-se tirania ideológica, “novo horizonte insuperável do nosso tempo”, como dizia Sartre sobre o marxismo. Assim, o Estado ‘progressista’ restringe a menores o consumo de cerveja, enquanto reduz a idade mínima de consentimento homossexual; castiga o tabaco, ao mesmo tempo que despenaliza a injeção de droga; impede as touradas e financia o aborto. Proíbe prazeres inocentes, estimula desejos perversos...

Um exemplo paradigmático é o tratamento diverso dado a dois problemas sociais, muito discutidos no Reino Unido: a ruptura familiar e a obesidade. A evidência empírica sobre os efeitos deletérios das crises familiares sobre as crianças – pobreza, riscos para a saúde, delinquência, fracasso escolar... –, sobre a fragilidade e instabilidade das uniões de facto e sobre as vantagens para os filhos de contar com os dois pais – ou seja, é preciso dizer, pai e mãe – é bastante robusta. Todavia, de acordo com a ortodoxia secularista, os políticos devem respeitar a diversidade das famílias e o estilo de vida dos adultos, sem meter o seu nariz nos quartos de dormir das pessoas. Quanto ao segundo problema, o ponto de partida é semelhante: a epidemia da obesidade infantil e a livre escolha prejudica o bem-estar das crianças. Em ambos os casos, é o orçamento do Estado – todos nós – quem paga a conta. Em ambos, a sociedade estaria melhor se os pais fossem mais responsáveis. Todavia, ao contrário do que acontece no primeiro caso, considera-se agora que o Estado deve mesmo entrar na cozinha das pessoas e proibir a publicidade de batatas fritas na televisão. Ali, as preferências individuais (embora tidas como arbitrarias) são invioláveis e ‘sagradas’. Aqui, ao contrário, os cidadãos são tomados como pobres diabos, vítimas de paixões e motivos heterónomos,

obcecados e incapazes e perceber os seus verdadeiros objectivos. O Estado – que conhece o seu bem melhor do que eles próprios – deve libertá-los da irracionalidade e estupidez.

**7.** O activismo intrusivo do Estado aparece, em primeira aproximação, como consequência prática do relativismo moral que ele próprio alimenta. O nihilismo destroça as fibras éticas e intelectuais dos cidadãos e subverte as suas solidariedades básicas. Ora, como sublinharam Burke e Tocqueville, uma sociedade livre só será sustentável quando temperada pelas virtudes, autodomínio e sentido de responsabilidade dos seus membros. Se não o for – se não houver essa auto-contenção, se a família se dissolver – terá de ser o Estado a ‘educar’ e controlar os cidadãos, para evitar a anomia e viabilizar a cooperação social. Para além disso, a convivência teórica entre relativismo ético e moralismo político pode perceber-se, talvez, olhando para o percurso ‘dialéctico’ seguido pelo pensamento moderno: o processo de remissão ao seu contrário de um princípio tomado unilateralmente, em que as expectativas originais se truncam em resultados contrários<sup>8</sup>. Assim, a exacerbação da razão abstracta, no racionalismo dogmático (pela demanda da límpida certeza, sem pressupostos não demonstrados) ou a redução da verdade à certeza empírica (apenas suportada por ‘factos’ experimentalmente comprováveis) acabou por suscitar a frustração e irritação da razão – impedida de validar os mais elevados fins humanos, “escrava das paixões” – e conduzir ao irracionalismo e nihilismo<sup>9</sup>. Do mesmo modo se saltou do zelo por asseverar metodologicamente a objectividade do conhecimento para a radicalização da subjectividade, e desta para a pura criatividade do sujeito, e se pulou depois da

*De acordo com a ortodoxia secularista, os políticos devem respeitar a diversidade das famílias e o estilo de vida dos adultos, sem meter o seu nariz nos quartos de dormir das pessoas. Todavia, ao contrário do que acontece no primeiro caso, considera-se agora que o Estado deve mesmo entrar na cozinha das pessoas e proibir a publicidade de batatas fritas na televisão. Ali, as preferências individuais (embora tidas como arbitrarias) são invioláveis e ‘sagradas’. Aqui, ao contrário, os cidadãos são tomados como pobres diabos, vítimas de paixões e motivos heterónomos, obcecados e incapazes e perceber os seus verdadeiros objectivos.*

## ENSAIO IMPORTA-SE QUE FUME?

arbitrariedade para o império da vontade. De forma semelhante se passou de um individualismo desorbitado, avesso a qualquer autoridade exterior e cioso da sua independência, para a alienação da liberdade e da razão, submetendo-as à autoridade irrestrita do Estado, exercida em nome da soberania popular e da “vontade geral”.

Essa aliança entre nihilismo e dogmatismo político decorre ainda da tese relativista sobre o igual valor de todas as posições morais, como se estas fossem meras preferências pessoais ou questões de gosto. Ao decretar essa equivalência, como corolário (falso) dos princípios da igualdade e da não discriminação, o Estado ‘progressista’ sente-se moralmente autorizado a limitar a liberdade – liberdade de expressão, liberdade religiosa e, recentemente, liberdade de profissão, entre outras – daqueles que sustentam, de acordo com a sua razão e consciência, convicções morais substantivas. Daí advêm, por exemplo, as ameaças de criminalização (como fobia) da mera expressão do próprio código moral, bem como restrições crescentes à objecção de consciência, em temas sensíveis como os do ‘casamento’ entre pessoas do mesmo sexo ou do aborto. (Note-se, de passagem, que a “igual consideração e respeito” devida a todas as pessoas não implica, antes pelo contrário, a complacência face a comportamentos considerados objectivamente aviltantes).

Por fim, o moralismo político foi também enfunado pelo afã de optimização característico da modernidade<sup>10</sup>, que exige geometria, vanguarda, centralização e uniformidade. Nasce, em parte, dum certo desprezo pelo homem comum, de preferências vulgares e ‘atávicas’. Surge do anelo secreto por um reino de sábios e peritos, por meios dos quais o Estado moderno – epígono do despotismo ilustrado – gostaria mesmo de transformar as mentalidades do povo ignaro, através da propaganda e, sendo preciso, do poder de coerção. Opõe-se à confiança de princípio nas pessoas correntes, corporizada no respeito críti-

co pela tradição e na democracia. Como dizia Chesterton, a “fé democrática” consiste na convicção de há coisas que o homem deve fazer por si mesmo, ainda que as faça mal: quer as coisas mais tremendamente importantes – como escrever cartas de amor, educar os filhos ou decidir sobre as leis do Estado –, quer as mais triviais e comezinhas – como assoar o nariz ... – devem ser deixadas aos próprios, pessoas comuns.

8. Tomando como exemplo o antitabagismo imperante, este moralismo político manifesta-se hoje em constrangimentos da liberdade de expressão que seriam inconcebíveis em qualquer tópico de ‘moral tradicional’. Em nome da interdição legal de qualquer suposto incitamento ao consumo de tabaco, multiplicaram-se episódios caricatos de censura, desde a confiscação do cigarro de Lucky Luke, até à mais recente obliteração do cachimbo (transformado numa ridícula ventoinha) de Monsieur Hulot, passando pela subtracção do charuto de Churchill nos palcos do teatro. Com tais proibições, não são apenas a liberdade e o fumo que se extinguem. Ao apagar os cigarros da história e da cultura, apagam-se também páginas de uma certa civilização. Com efeito, pode ser que o tabagismo seja um resultado da indigência humana. Mas, tal como acontece com a satisfação de outras necessidades mais profundas – a fome ou a sede, através da gastronomia e do vinho –, também neste caso houve uma elevação e refinamento do tabaco. Fumar ajudou, historicamente – e ainda ajuda – a celebrar a paz e suportar a guerra. Ajuda a vencer o medo, o nervosismo, a solidão e o frio. Favorece a conversação e a amizade, a reflexão e a contemplação. E há mesmo ocasiões em que não se pode fazer outra coisa melhor...

Fumar (demais) é certamente perigoso. Mas seria pena que, por causa disso, rasurassem agora o charuto da boca de Marx (Groucho, não Karl...), ou a boquilha de Audrey Hepburn, ou o cigarro de Bogart em Casablanca, precisamente onde – por entre baforadas de cinismo, sem se levar demasiado a sério – se exala um exemplo de carácter, amor verdadeiro, coragem e classe. ●

*O moralismo político foi também enfunado pelo afã de optimização característico da modernidade, que exige geometria, vanguarda, centralização e uniformidade. Nasce, em parte, dum certo desprezo pelo homem comum, de preferências vulgares e ‘atávicas’. Surge do anelo secreto por um reino de sábios e peritos, por meios dos quais o Estado moderno – epígono do despotismo ilustrado – gostaria mesmo de transformar as mentalidades do povo ignaro, através da propaganda e, sendo preciso, do poder de coerção.*

<sup>1</sup> Cf. Stephen McGinty, *Churchill e os charutos*, Alêtheia Editores, Lisboa, 2007.

<sup>2</sup> Ver Gertrude Himmelfarb, “The other Mill”, em *The Moral Imagination*, Ivan R. Dee, Chicago, 2006.

<sup>3</sup> Ver Fernando Adão da Fonseca, “Estado Garantia: O Estado Social de século XXI?” e João Carlos Espada, “Liberdade implica responsabilidade”, ambos na *Nova Cidadania*, Janeiro/Março de 2007, pp. 25 e seguintes.

<sup>4</sup> Ver Peter King, “Individual responsibility and competence”, em Dennis O’Keeffe (ed.), *Economy and Virtue: Essays on the Theme of Markets and Morality*, The Institute of Economic Affairs, Londres, 2004, p. 138 (referido por André Azevedo Alves, *Estado Garantia e Solidariedade Social*, texto preparado para a Sessão III dos “Encontros dos Jerónimos”, 2006.02.10).

<sup>5</sup> Ver Isaiah Berlin, “Dois Conceitos de Liberdade” em *A Busca do Ideal – Uma Antologia de Ensaios*, Editorial Bizâncio, Lisboa, 1998, pp. 279 e seguintes.

<sup>6</sup> Ver The Economist, *The avuncular state*, Apr 6th 2006 e Glen Whitman, *Against the New Paternalism*, Policy Analysis, February 22, 2006.

<sup>7</sup> Ver Robert P. George, *Making Men Moral, Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, 1993, Cap. 5., III e Cap. 6., III.

<sup>8</sup> Cf. Daniel Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990, pp. 20 e seguintes.

<sup>9</sup> Ver João Carlos Espada, *Ensaio sobre a Liberdade*, Principia, Cascais, 2002, pp. 141 e seguintes.

<sup>10</sup> Ver Daniel Innerarity, op. cit., pp. 211 e seguintes.