FILOSOFIA

James Rachels | Stuart Rachels

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

7ª EDIÇÃO

os elementos da filosofia moral

Mc Graw Hill

penso

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

7ª EDIÇÃO

R119e Rachels, James.
Os elementos da filosofia moral [recurso eletrônico] / James Rachels, Stuart Rachels ; tradução e revisão técnica:

Delamar José Volpato Dutra. – 7. ed. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : AMGH, 2013.
Editado também como livro impresso em 2013. ISBN 978-85-8055-233-1
1. Filosofia moral. I. Rachels, Stuart. II. Título. CDU 17 Catalogação na publicação: Ana Paula M. Magnus – CRB 10/2052

os elementos da filosofia moral

James Rachels | Stuart Rachels

7ª edição

Tradução e revisão técnica desta obra: Delamar José Volpato Dutra
Professor de Filosofia do Direito do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Versão impressa desta obra: 2013

AMGH Editora Ltda. 2013

Obra originalmente publicada sob o título The Elements of Moral Philosophy, 7th Edition
ISBN 0078038243 / 9780078038242
Original edition copyright © 2012, The McGraw-Hill Companies, Inc., New York, New York 10020. All rights reserved.
Portuguese language translation copyright © 2013, AMGH Editora Ltda., a Grupo A Educação S.A. Company. All rights reserved.

Gerente editorial
Letícia Bispo de Lima
Colaboraram nesta edição:
Editora

Lívia Allgayer Freitag

Capa
Márcio Monticelli
Leitura final
Jonas Stocker

Editoração
Armazém Digital® Editoração Eletrônica – Roberto Carlos Moreira Vieira

Reservados todos os direitos de publicação, em língua portuguesa, à AMGH EDITORA LTDA., uma parceria entre GRUPO A EDUCAÇÃO S.A. e MCGRAW-HILL EDUCATION.
Av. Jerônimo de Ornelas, 670 – Santana
90040-340 – Porto Alegre – RS
Fone: (51) 3027-7000 Fax: (51) 3027-7070

É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia, distribuição na Web e outros), sem permissão expressa da Editora.

SÃO PAULO
Av. Embaixador Macedo Soares, 10.735 – Pavilhão 5 Cond. Espace Center – Vila Anastácio
05095-035 – São Paulo – SP
Fone: (11) 3665-1100 Fax: (11) 3667-1333

SAC 0800 703-3444 – www.grupoa.com.br IMPRESSO NO BRASIL
PRINTED IN BRAZIL

Sobre os autores

James Rachels (1941–2003) escreveu The End of Life: Euthanasia and Morality (1986), Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism (1990), Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy (1997), Problems from Philosophy (primeira edição, 2005) e The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy (2007). Seu website é http://www.jamesrachels.org/.

Stuart Rachels é professor associado de Filosofia na University of Alabama. Ele tem revisado vários dos livros de James Rachels, incluindo Problems from Philosophy (terceira edição, 2012) e The Right Thing to Do (sexta edição, 2012). Stuart ganhou o Campeonato de Xadrez dos Estados Unidos em 1989, aos 20 anos. Atualmente ele é um Bronze Life Master no jogo de bridge. Seu website é

http://www. jamesrachels.org/stuart/.

Sumário

Prefácio 9

1 O que é a moralidade? 13
2 O desafio do relativismo cultural 26
3 Subjetivismo na ética 44

4 A moralidade depende da religião? 61 5
Egoísmo ético 75
6 A Teoria do Contrato Social ..... 93 7 A
abordagem utilitarista 109

8 O debate sobre o utilitarismo 120
9 Há regras morais absolutas? 135
10 Kant e o respeito pelas pessoas 146

11 Feminismo e a ética do cuidado 156 12
Ética da virtude 167
13 Como seria uma teoria moral satisfatória? 183
Notas sobre as fontes 193
Índice 205

Prefácio

Sócrates, um dos primeiros e maiores filósofos morais, disse que a moralidade não é sobre "uma questão menor, mas como nós devemos viver". Este livro é uma introdução à filosofia moral, concebida em sentido amplo.

Ao escrever este livro, fui guiado pelos seguintes pensamentos: suponha que alguém nunca tenha estudado ética, mas queira agora fazer isso. Quais são as primeiras coisas que ele ou ela deveria aprender? Meu livro é uma resposta a esta questão. Não tento cobrir todos os tópicos da área, nem é completo o tratamento que faço de qualquer tópico. Em vez disso, tento discutir as ideias que um neófito deveria enfrentar primeiro.

Os capítulos foram escritos de tal forma que eles podem ser lidos independentemente um do outro. Com efeito, eles são ensaios separados. Assim, se alguém estiver interessado em egoísmo ético, pode ir direto ao Capítulo 5 e encontrar uma introdução autônoma a tal teoria. Quando lidos na sua ordem, porém, os capítulos trazem, mais ou menos, uma história com continuidade. O

primeiro apresenta uma "concepção mínima" do que é moralidade. Os capítulos intermediários cobrem as teorias éticas mais importantes. O último capítulo apresenta como eu penso que deveria ser uma teoria moral satisfatória.

O objetivo deste livro não é providenciar uma rede, um tratamento unificado "da verdade" sobre ética. Esse seria um modo empobrecido de introduzir a matéria. A filosofia não é como a física. Na física, há um amplo corpo de verdades estabelecidas que os iniciantes têm que pacientemente dominar. (Professores de física raramente convidam seus estudantes a terem suas próprias ideias sobre as leis da termodinâmica.) Certamente há controvérsias não resolvidas na física, mas isso tem lugar em face do pano de fundo de um acordo amplo. Na filosofia, em contraste, tudo é controverso – ou quase tudo. Algumas das questões fundamentais ainda estão em disputa. Uma boa introdução não tentará esconder esse fato um tanto embaraçoso.

Você encontrará aqui, então, um exame das ideias, teorias e argumentos em contenda. Acho algumas dessas propostas mais atraentes do que outras, e um filósofo que fizesse uma avaliação diferente sem dúvida escreveria um livro diferente. Assim, meu próprio ponto de vista colore a apresentação. Mas tento mostrar as ideias em disputa de forma equitativa e, quando faço julgamento sobre um argumento, faço o melhor para explicar o porquê. A filosofia, como a moralidade, é do início ao fim um exercício de razão. Nós devemos abraçar as ideias que são mais bem apoiadas pelos argumentos. Se este livro tiver sucesso, então o leitor poderá começar a avaliar no que repousa o peso da razão.

SOBRE A NOVA EDIÇÃO

A sétima edição não inclui maiores mudanças, porém muitas partes do livro foram melhoradas.

• No Capítulo 1, "O que é a moralidade?", adicionei detalhes em relação à pretensão de que o nosso conceito de morte mudou nos últimos 50 anos (Seção Primeiro exemplo: o Bebê Theresa).
• No Capítulo 2, "O desafio do relativismo cultural", expandi a discussão sobre a monogamia (Seção O que nós podemos aprender do relativismo cultural).
• No Capítulo 3, "Subjetivismo na ética", substituí a citação de Jerry Falwell por uma de Michele Bachmann (Seção A ideia básica do subjetivismo ético). Corrigi alguma terminologia sobre crenças e atitudes advindas do livro de Charles L. Stevenson (Seção O segundo estágio: emotivismo) e expandi nossa discussão da homossexualidade (Seção A questão da homossexualidade).
• No Capítulo 4, "A moralidade depende da religião?", corrigi o nosso tratamento

da história do pensamento católico sobre o aborto. Em edições prévias, nós dissemos, erroneamente, que o alegado ponto de "homunculi" sobre o microscópio primitivo teve um efeito profundo na posição da Igreja a respeito do assunto.
• No Capítulo 5, "Egoísmo ético", o princípio do igual tratamento foi reformulado para dizer: "nós devemos tratar as pessoas igualmente, a menos que haja uma boa razão para não fazê-lo".
• O Capítulo 6 agora se chama "A Teoria do Contrato Social" (no lugar de "A ideia do contrato social").

• No Capítulo 8, "O debate sobre o utilitarismo", reformulei o tratamento do utilitarismo clássico que abre o capítulo. O novo tratamento explica o que é "igual consideração". Ademais, agora menciono a acusação de que o utilitarismo poderia apoiar "a tirania da maioria" em razão do seu atropelo dos direitos individuais (Seção As consequências são tudo o que importa?). Finalmente, a primeira defesa do utilitarismo foi renomeada como "Contestando as consequências" (no lugar de "Negando que as consequências possam ser boas") (Seção A defesa do utilitarismo).
• No final do Capítulo 10, "Kant e o respeito pelas pessoas", agora explano por que o debate entre retributivistas e utilitaristas pode se converter no debate sobre a vontade livre.
• O Capítulo 12 chama-se agora "Ética da virtude" (em vez de "As éticas da virtude"). Reescrevi a subseção sobre a honestidade (Seção As virtudes).

Outras mudanças são muito pequenas para mencionar.

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço pela ajuda de Keith Augustine, Thomas Avery, Luke Barber, Matthew Brophy, Michael Huemer, Kaave Lajevardi, Sean McAleer, Cayce Moore, Filimon Peonidis, Howard Pospesel, Brian Schimpf, Stephen J. Sullivan, Steve Sverdlike aos marcantes revisores anônimos da McGraw-Hill. Meus débitos maiores são para meu assistente de pesquisa Daniel Hollingshead; para minha esposa, Professora Heather Elliott; e para minha mãe, Carol Rachels, cujo conselho novamente se provou de uma ajuda enorme. Nós todos sentimos falta de James Rachels, o qual foi o único autor deste livro em suas quatro primeiras edições. Para saber mais sobre ele, visite www.jamesrachels.org. Diga-me os seus pensamentos sobre o livro: srachels@bama.ua.edu.

Stuart Rachels

1

O que é a moralidade?

Nós não estamos discutindo uma questão menor, mas como nós devemos viver.
Sócrates, na República de Platão (390 a.C., aproximadamente)

O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO

A filosofia moral é o estudo do que a moralidade é e do que ela requer de nós. Como Sócrates disse, é sobre "como nós devemos viver" – e por quê. Seria útil se pudéssemos começar com uma definição simples, incontroversa, do que a moralidade é, mas isso se mostra impossível. Há muitas teorias rivais, cada uma expondo uma concepção diferente do que significa viver moralmente, sendo que qualquer definição que vá além da formulação simples de Sócrates está fadada a ofender ao menos uma dessas concepções.

Isso deve nos tornar cautelosos, mas não nos paralisar. Neste capítulo irei descrever a "concepção mínima" de moralidade. Como o nome sugere, a concepção mínima é um núcleo que toda teoria moral deve aceitar, ao menos como um ponto de partida. Porém, primeiramente, iremos analisar algumas controvérsias que têm a ver com crianças portadoras de deficiência.* Nossa discussão trará à luz os traços da concepção mínima.

PRIMEIRO EXEMPLO: O BEBÊ THERESA

Theresa Ann Campo Pearson, uma criança conhecida do público como "Bebê Theresa", nasceu na Flórida em 1992. O Bebê Theresa tinha anencefalia, uma das principais doenças genéticas. Crianças anencéfalas são muitas vezes nominadas de "bebês sem cérebro", porém isso não é bem acurado. Faltam partes importantes do cérebro – o córtex cerebral (cerebrum) e o cerebelo –, assim como o topo do crânio. Contudo, o tronco cerebral ainda está lá, e assim o bebê pode ainda respirar e ter batimentos cardíacos. Nos Estados Unidos, a maioria dos casos de anencefalia são detectados durante a gestação, sendo os fetos, em geral, abortados. Em torno de 350 nascem vivos a cada ano e eles morrem em alguns dias.

* N. de T.: A palavra handicapped será traduzida por "deficiente" porque esta é a terminologia legal adotada no Decreto N. 6.949, de 25 de agosto de 2009. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007.

A história do Bebê Theresa é notável somente porque seus pais fizeram um requerimento não usual. Sabendo que o seu bebê morreria cedo e nunca poderia ser consciente, os pais de Theresa doaram seus órgãos para transplante imediato. Eles pensaram que seus rins, fígado, coração, pulmões e olhos poderiam ir para outras crianças que poderiam se beneficiar deles. Seus médicos concordaram. Milhares de crianças necessitam de transplante a cada ano, e nunca há órgãos suficientes disponíveis. Contudo, os órgãos de Theresa não foram usados porque a lei da Flórida proíbe a remoção de órgãos até a morte do doador. Quando o Bebê Theresa morreu, oito dias depois, já foi tarde demais – seus órgãos tinham se deteriorado muito para serem retirados e transplantados.

O caso do Bebê Theresa foi amplamente debatido. Deveria ela ter sido morta, de tal forma que seus órgãos poderiam ter sido usados para salvar outras crianças? Vários eticistas profissionais – pessoas empregadas por universidades, hospitais e faculdades de direito que são pagas para pensar sobre essas coisas – foram entrevistados pela imprensa para comentar o caso. A maioria deles discordou dos pais e dos médicos. Como alternativa, eles apelaram para princípios filosóficos veneráveis para se opor à retirada dos órgãos. “Parece simplesmente horrível usar pessoas como meios para os fins de outras pessoas”, disse um dos especialistas. Um outro explicou: “É antiético matar uma pessoa A para salvar uma pessoa B”. Um terceiro acrescentou: “O que os pais estão pedindo realmente é para matar esse bebê que está morrendo, de tal forma que seus órgãos possam ser usados por alguma outra pessoa. Bem, esta é realmente uma proposta horre n d a”.

É ela horrenda? As opiniões foram divididas. Esses eticistas pensaram assim, ao passo que os pais e os médicos não. Mas nós estamos interessados em mais do que as pessoas pensam. Queremos saber o que é verdadeiro. Estavam os pais certos ou errados em doarem para transplante os órgãos de seu bebê? Para responder a essa questão, devemos perguntar quais razões ou argumentos podem ser ofertados por cada lado. O que pode ser dito para justificar o pedido dos pais ou justificar a oposição a tal pedido?

O argumento do benefício

Os pais acreditavam que os órgãos de Theresa não estavam lhe proporcionando bem algum, porque ela não tinha consciência e iria de todo modo morrer cedo. As outras crianças, no entanto, poderiam se beneficiar com eles. Desse modo, os pais parecem ter raciocinado do modo seguinte: se nós podemos beneficiar alguém sem causar dano a ninguém mais, nós devemos fazer isso. Transplantar os órgãos poderia beneficiar outras crianças sem causar dano ao Bebê Theresa. Portanto, nós devemos transplantar os seus órgãos.

É isso correto? Nem todo argumento é perfeito. Em acréscimo ao conhecimento de quais argumentos podem ser ofertados para um ponto de vista, nós também queremos conhecer se tais argumentos são bons. Falando em geral, um argumento é bom se seus pressupostos são verdadeiros e se a conclusão segue logicamente deles. Nesse caso, podemos pensar sobre a asserção de que não se causaria dano a Theresa. Afinal, ela iria morrer. Não é melhor estar vivo do que estar morto? Porém, refletindo, parece claro que nessas circunstâncias trágicas, os pais estavam certos. Estar vivo é um benefício somente se permite a você continuar com atividades e ter pensamentos, sentimentos e relações com outras pessoas – em outras palavras, se permite a você ter uma vida. Sem tais coisas, a existência biológica não tem valor. Portanto, ainda que Theresa pudesse continuar viva por mais alguns dias, isso não lhe traria qualquer bem.

O argumento do benefício, portanto, fornece uma razão poderosa para o transplante dos órgãos. Quais argumentos existem do outro lado?
O argumento de que nós não devemos usar as pessoas como meios

Os eticistas que se opuseram ao transplante ofereceram dois argumentos. O primeiro foi baseado na ideia de que é errado usar as pessoas como meios para os fins de outras pessoas. Retirar os órgãos de Theresa seria usá-la para beneficiar outras crianças, portanto, não deveria ser feito.

É esse um bom argumento? A ideia de que não devemos "usar" as pessoas é, obviamente, atraente, porém é uma noção vaga que precisa ser esclarecida. O que exatamente ela significa? "Usar pessoas" envolve tipicamente violar a sua autonomia – a sua habilidade de decidir por si mesmas como viver as suas vidas, de acordo com seus próprios desejos e valores. A autonomia de uma pessoa pode ser violada através de manipulação, fraude e engano. Por exemplo, eu posso fingir ser seu amigo quando na verdade estou só interessado em sair com sua irmã ou posso mentir só para você me dar dinheiro ou posso convencê-lo de que você apreciará ir ao cinema quando na verdade o que quero é só que você me dê uma carona. Em todos os casos, estou manipulando você a fim de obter alguma coisa para mim mesmo. A autonomia é também violada quando as pessoas são forçadas a fazer alguma coisa contra a sua vontade. Isso explica por que "usar as pessoas" é errado. É errado porque frustra a autonomia das pessoas.

Porém, retirar os órgãos do Bebê Theresa não frustraria a sua autonomia, porque ela não tem autonomia – ela não pode tomar decisões, não tem desejos e não pode valorar qualquer coisa. Seria a retirada de seus órgãos "usá-la" em qualquer sentido moralmente relevante? Nós poderíamos, obviamente, usar seus órgãos para o benefício de alguma outra pessoa. Ora, fazemos isso a cada vez que um transplante é feito. Poderíamos também estar usando os seus órgãos sem

permissão. Isso tornaria o ato errado? Se nós estivéssemos usando-os contra os seus desejos, então, essa poderia ser uma razão para objetar, pois violaria a sua autonomia. Mas o Bebê Theresa não tem desejos.

Quando as pessoas são incapazes de tomar decisões por si mesmas e outros têm que fazer isso por elas, há duas diretivas razoáveis que podem ser adotadas. Primeira, nós podemos perguntar: "O que seria no seu melhor interesse?". Se aplicamos esse padrão ao Bebê Theresa, não haveria objeção em retirar os seus órgãos, pois, como já notamos, os seus interesses não seriam afetados. Ela não é consciente e morrerá logo não interessando o que for feito.

A segunda diretiva apela às preferências próprias da pessoa: nós devemos perguntar: "Se ela pudesse nos dizer o que ela quer, o que ela diria?". Essa espécie de pensamento é útil quando estamos tratando com pessoas que têm preferências (ou uma vez as tiveram), mas não as podem expressar – por exemplo, um paciente comatoso que fez um testamento vital antes de cair no coma. Mas, lamentavelmente, o Bebê Theresa não tem preferência sobre coisa alguma, nem nunca teve. Portanto, não podemos obter qualquer diretiva dela, mesmo em nossa imaginação. A conclusão é que nós temos que fazer o que achamos ser o melhor.

O argumento a partir da incorreção de matar

Os eticistas também apelaram ao princípio de que é errado matar uma pessoa para salvar uma outra. Retirar os órgãos de Theresa seria matá-la para salvar outros, disseram eles. Desse modo, retirar os seus órgãos seria errado.

É esse um bom argumento? A proibição de matar está, certamente, entre as regras morais mais importantes. No entanto, poucas pessoas acreditam que seja sempre errado matar – a maioria das pessoas pensa que há exceções, como a de matar em autodefesa. A questão, então, é se a retirada dos órgãos de Theresa deve ser vista como uma exceção à regra. Há muitas razões para pensar assim: o Bebê Theresa não é consciente, nunca terá uma vida, irá morrer logo e a retirada de seus órgãos irá ajudar outros bebês. Qualquer um que aceita isso verá o argumento como sendo falho. Em geral, é errado matar uma pessoa para salvar outra, mas não sempre.

Há uma outra possibilidade. Quiçá devêssemos olhar o Bebê Theresa como já estando morto. Se isso parecer loucura, tenha em mente que a nossa concepção de morte mudou ao longo dos anos. Em 1967, o médico sul-africano Christiaan Barnard realizou o primeiro transplante de coração em seres humanos. Esse foi um avanço excitante; o transplante de coração poderia, potencialmente, salvar

muitas vidas. Não era claro, contudo, se alguma vida poderia ser salva nos Estados Unidos. Naquela época, a lei americana entendia que a morte ocorria quando o coração parava de bater. Porém, uma vez que um coração para de bater, ele se degrada rapidamente e se torna impróprio para transplante. Desse modo, a lei americana mudou. Nós agora entendemos que a morte ocorre não quando o coração para de bater, mas quando o cérebro para de funcionar: "morte cerebral" é o nosso novo padrão do fim da vida. Isso resolveu o problema sobre os transplantes porque um paciente com morte cerebral pode ainda ter um coração sadio, adequado para o transplante.

Anencéfalos não se adéquam aos requisitos técnicos da morte cerebral como ela é correntemente definida; porém, talvez, a definição deva ser revisada para incluí-los. Ao final, não lhes resta qualquer esperança de uma vida consciente porque eles não têm o córtex superior e o cerebelo. Se a definição da morte cerebral fosse reformulada para incluir os anencéfalos, nós nos tornaríamos acostumados com a ideia segundo a qual essas crianças desafortunadas nascem mortas, e, portanto, a retirada de seus órgãos não envolveria matá-los. Então, o argumento a partir da incorreção de matar seria desafiado.

Em uma visão geral, portanto, os argumentos a favor do transplante dos órgãos do Bebê Theresa parecem mais fortes do que os argumentos contra.

SEGUNDO EXEMPLO: JODIE E MARY

Em agosto de 2000, uma jovem mulher de Gozo, uma ilha ao sul da Itália, descobriu que estava gestando gêmeas siamesas. Sabedora de que as facilidades do sistema de saúde de Gozo eram inadequadas para tratar de tal nascimento, ela e seu marido foram ao St. Mary's Hospital em Manchester, Inglaterra. As crianças, conhecidas como Mary e Jodie, estavam unidas pelo abdômen inferior. Suas colunas eram unidas, tinham um só coração e um par de pulmões entre elas. Jodie, a mais forte, estava provendo sangue para a sua irmã.

Ninguém sabe quantos conjuntos de gêmeos siameses nascem a cada ano, porém o número foi estimado em 200. A maioria morre logo depois do nascimento, mas alguns sobrevivem. Eles chegam até a maturidade, casam e têm seus próprios filhos. Porém o prognóstico para Mary e Jodie era cruel. Os médicos disseram que sem intervenção as meninas morreriam em seis meses. A única esperança seria uma operação para separá-las. Isso salvaria Jodie, mas Mary morreria imediatamente.

Os pais, que eram católicos devotos, se recusaram a dar permissão para a operação sob o fundamento de que apressaria a morte de Mary. "Nós acreditamos que a natureza deve seguir o seu curso", disseram eles. "Nós

acreditamos que se for a vontade de Deus que nossas duas crianças não sobrevivam, então, que seja assim." O hospital, na esperança de salvar Jodie, ajuizou ação pedindo permissão para fazer a operação de qualquer maneira. A corte concordou e a operação foi realizada. Como o esperado, Jodie viveu e Mary morreu.

Pensando sobre esse caso, devemos distinguir a questão de quem deveria tomar a decisão da questão de qual a decisão que deveria ser tomada. Você poderia pensar, por exemplo, que a decisão deveria ser deixada para os pais e que a corte não deveria ter se intrometido. Porém permanece a questão distinta de qual deveria ser a decisão mais sábia para os pais (ou para qualquer outro) tomarem. Focaremos nesta questão: seria certo ou errado separar as gêmeas?

O argumento de que nós deveríamos salvar tanto quanto podemos

O argumento para separar as gêmeas é que nós temos uma escolha entre salvar uma das crianças ou deixar ambas morrerem. Não é absolutamente melhor salvar uma? Esse argumento é tão forte que muitas pessoas irão concluir, sem mais, que as gêmeas deveriam ser separadas. No ápice da controvérsia, o Ladies' Home Journal encomendou uma enquete para descobrir o que os americanos pensavam. A enquete mostrou que 78% aprovavam a operação. As pessoas estavam persuadidas, obviamente, pela ideia de que nós deveríamos salvar tantos quantos podemos. Os pais de Jodie e Mary, no entanto, acreditavam que havia um argumento ainda mais forte do lado oposto.
O argumento a partir da santidade da vida humana

Os pais amavam ambas as suas crianças e eles acreditavam que seria errado matar uma delas para salvar a outra. Naturalmente, eles não estavam sozinhos nesse pensamento. A ideia de que toda vida humana é preciosa, a despeito da idade, raça, classe social ou deficiência, está no coração da tradição moral ocidental. Ela é especialmente enfatizada nos escritos religiosos. Na ética tradicional, a proibição de matar seres humanos inocentes é absoluta. Não interessa se a morte poderia servir para algum bom propósito; isso simplesmente não pode ser feito. Mary é um ser humano inocente, portanto, ela não deve ser morta.

É este um bom argumento? Os juízes que julgaram o caso não pensaram assim por uma razão surpreendente. Eles negaram que a operação iria matar Mary. O juiz Robert Walker disse que a cirurgia meramente separaria Mary de sua irmã e, então, "ela morreria, não porque ela seria morta intencionalmente, mas porque o seu próprio corpo não poderia sustentar a sua vida". Em outras palavras, a operação não a mataria; a fraqueza de seu corpo é que poderia matá

-la. Assim, a moralidade sobre matar seria irrelevante.

O juiz, no entanto, errou o ponto. Não interessa se dizemos que a morte de Mary é causada pela operação ou pela fraqueza de seu corpo. De qualquer modo, ela morreria, e nós anteciparíamos intencionalmente a sua morte. Essa é a ideia por trás da proibição tradicional de matar o inocente.

Há, porém, uma objeção mais natural ao argumento a partir da santidade da vida. Quiçá não seja sempre errado matar seres humanos inocentes. Por exemplo, matar poderia ser correto quando três condições fossem preenchidas:

a) o humano inocente não tem futuro porque, de qualquer modo, ele irá morrer logo;
b) o humano inocente não tem escolha de continuar vivendo, talvez porque ele simplesmente não tenha desejos; e
c) essa morte salvará outros, os quais poderão levar uma vida completa.

Nessas raras circunstâncias, a morte de um inocente poderia ser justificada.
TERCEIRO EXEMPLO: TRACY LATIMER

Tracy Latimer, uma vítima de 12 anos que sofria de paralisia cerebral, foi morta por seu pai em 1993. Tracy viveu com sua família em uma fazenda no campo em Saskatchewan, Canadá. Num domingo de manhã, enquanto a sua esposa e outras crianças foram para a igreja, Robert Latimer colocou Tracy na cabine de sua picape e conectou a cabine com os gases do cano de descarga até que ela morresse. Quando morreu, Tracy pesava menos de 18 quilos e foi descrita como "tendo o nível mental de um bebê de três meses". A Senhora Latimer disse que ficou aliviada ao encontrar Tracy morta quando ela chegou em casa, e acrescentou que ela "não teve a coragem" de fazer isso.

Robert Latimer foi processado por homicídio, mas o juiz e o júri não quiseram tratá-lo com rigor. O júri o considerou culpado somente de homicídio em segundo grau e recomendou que o juiz ignorasse a pena de dez anos para o caso. O juiz concordou e o sentenciou a um ano de prisão, seguido por um ano de confinamento em sua fazenda. Mas a Suprema Corte do Canadá entrou em cena e decidiu que a pena prevista para o caso deveria ser imposta. Robert Latimer entrou na prisão em 2001 e teve livramento condicional em 2008.

Questões legais à parte, o Senhor Latimer fez alguma coisa de errado? Este caso envolve muitas das questões que nós vimos nos outros casos. Um argumento contra o Senhor Latimer é que a vida de Tracy era moralmente preciosa de tal modo que ele não tinha o direito de matá-la. Em sua defesa, poderia ser dito que a condição de Tracy era tão catastrófica que ela não tinha prospectos de uma

“vida” senão em um sentido biológico. A sua existência tinha sido reduzida a um sofrimento sem sentido, de modo que matá-la era um ato de misericórdia. Considerando esses argumentos, pareceria que Robert Latimer agira de forma defensável. Houve, porém, outros pontos levantados pelos seus críticos.

O argumento da incorreção da discriminação contra os deficientes

Quando Robert Latimer recebeu uma sentença branda pela corte de julgamento, muitas pessoas deficientes se sentiram insultadas. O presidente da Saskatoon Voice of People with Disabilities, portador de esclerose múltipla, disse: “Ninguém tem o direito de decidir que a minha vida é menos valiosa do que a de qualquer um. Essa é a linha fundamental”. Tracy foi morta porque ela era deficiente, ele disse, e isso é inescrupuloso. Deve-se dar o mesmo respeito e os mesmos direitos para pessoas deficientes como se dá para todo mundo.

O que nós podemos fazer a respeito? A discriminação é sempre uma questão séria porque ela envolve tratar algumas pessoas de forma pior do que outras e não com boas razões. Suponha, por exemplo, que seja recusado um emprego para uma pessoa cega simplesmente porque o empregador não gosta da ideia de empregar alguém que não pode ver. Isso não é diferente de recusar empregar alguém porque ele é hispânico, judeu ou mulher. Por que essa pessoa está sendo tratada diferentemente? É ela menos hábil para fazer o trabalho? É ela menos inteligente ou menos diligente? Ela merece menos o emprego? É ela menos hábil para se beneficiar do emprego? Se não há boas razões para excluí-la, então é arbitrário fazê-lo.

Devemos pensar que a morte de Tracy Latimer foi um caso de discriminação contra os deficientes? Robert Latimer argumentou que a paralisia do cérebro de Tracy não foi a questão: “As pessoas estão dizendo que essa é uma questão de deficiência, mas elas estão erradas. Essa é uma questão de tortura. Era sobre mutilação e tortura para Tracy”. Um pouco antes de sua morte, Tracy sofrera uma cirurgia grande em suas costas, quadris, pernas, e mais cirurgias estavam planejadas. “Com uma combinação de um tubo de alimentação, placas em suas costas, a perna cortada, desajeitada, com escaras”, disse o seu pai, “como podem as pessoas dizerem que ela era uma menina feliz?”. No julgamento, três dos médicos de Tracy testemunharam sobre a dificuldade de controlar a sua dor. Portanto, o Senhor Latimer negou que Tracy tinha sido morta porque ela era deficiente; ela fora morta porque ela estava sofrendo e porque não havia esperança para ela.

O argumento da ladeira escorregadia

Quando a Suprema Corte do Canadá manteve a sentença de Robert Latimer, a diretora da Canadian Association of Independent Living Centres disse que estava "agradavelmente surpresa". "Teria sido realmente uma ladeira escorregadia e abertura das porteiras para outras pessoas decidirem quem deve viver e quem deve morrer", ela disse.

Outros defensores dos deficientes repetiram essa ideia. Nós podemos sentir simpatia por Robert Latimer, foi dito; podemos mesmo pensar que Tracy Latimer está melhor morta. No entanto, é perigoso pensar desse modo. Se aceitamos qualquer espécie de morte por compaixão, iremos deslizar por uma "ladeira escorregadia", e na parte inferior da ladeira toda a vida se tornará barata. Onde nós devemos pôr a linha para parar? Se a vida de Tracy é sem valor para que seja protegida, que tal a vida de outros deficientes? Que tal a vida dos idosos, dos enfermos e outros membros "inúteis" da sociedade? Nesse contexto, o programa de Hitler de "purificação racial" é frequentemente mencionado, implicando que nós terminaremos como os nazistas, se damos o primeiro passo.

"Argumentos da ladeira escorregadia" têm sido usados em outros assuntos. Tem havido oposição ao aborto, à fertilização in vitro (FIV) e à clonagem humana em razão daquilo a que podem conduzir. Muitas vezes, em retrospectiva, é evidente que as preocupações foram infundadas. Isso aconteceu com o FIV, uma técnica para criar embriões em laboratório. Quando Louise Brown, o primeiro "teste de bebê de proveta", nasceu em 1978, houve previsões terríveis sobre o que poderia acontecer para ela e para a sociedade como um todo. Porém, nenhuma de tais previsões se tornaram verdadeiras, e o FIV se tornou rotina. Desde o nascimento de Louise Brown, mais de 100 mil casais americanos usaram FIV para ter crianças.

Contudo, sem o benefício da imprevisibilidade, é difícil acessar o argumento da ladeira escorregadia; como sustenta o velho ditado, "é difícil fazer previsões, especialmente sobre o futuro". Pessoas razoáveis podem discordar sobre o que aconteceria se matar por compaixão fosse permitido em casos como o de Tracy Latimer. Aqueles que estão inclinados a defender o Senhor Latimer podem achar as previsões terríveis não realistas, ao passo que aqueles que querem condená-lo podem insistir que as previsões são sensatas. Essa espécie de discordância pode ser difícil de resolver.

É digno de nota, contudo, que é fácil abusar dos argumentos da ladeira escorregadia. Se você se opõe a alguma coisa, mas não tem um bom argumento contra, você pode sempre fazer uma previsão sobre o que poderia ocorrer e, não importa o quão implausível for a sua previsão, ninguém pode provar que você

está errado. Esse é o porquê de tais argumentos terem que ser acessados com cuidado.

RAZÃO E IMPARCIALIDADE

O que nós podemos aprender de tudo isso em relação à natureza da moralidade? Como um começo, podemos notar dois pontos mais importantes: primeiro, julgamentos morais devem ser apoiados por boas razões; e, segundo, a moralidade requer a consideração imparcial dos interesses individuais de cada um.

Raciocínio moral

Os casos do Bebê Theresa, Jodie e Mary e Tracy Latimer são capazes de despertar sentimentos fortes. Tais sentimentos são, em geral, um sinal da seriedade moral e devem ser admirados. Mas eles podem ficar no caminho da descoberta da verdade: quando temos sentimentos fortes em relação a uma questão, é tentador simplesmente assumir que conhecemos o que é a verdade, sem mesmo ter que considerar os argumentos do outro lado. Infelizmente, porém, nós não podemos confiar em nossos sentimentos, não importando o quão fortes eles possam ser. Nossos sentimentos podem ser irracionais: eles podem ser nada mais do que produtos do prejuízo, egoísmo ou condicionamento cultural. Em um momento, por exemplo, os sentimentos das pessoas lhes disseram que os membros de outras raças eram inferiores e que a escravidão era o plano de Deus.

Ademais, os sentimentos das pessoas podem ser muito diferentes. No caso de Tracy Latimer, algumas pessoas sentiram fortemente que seu pai merecia um tempo de prisão longo, ao passo que outras sentiram de maneira igualmente forte que ele nunca deveria ter sido processado. Contudo, ambos os sentimentos não podem estar corretos.

Portanto, se queremos descobrir a verdade, devemos deixar os nossos sentimentos serem tanto quanto possível guiados pela razão. Essa é a essência da moralidade. A coisa moralmente certa a se fazer é sempre a coisa melhor fundamentada por argumentos.

Esse não é um ponto de vista estreito sobre um pequeno âmbito dos pontos de vista morais; é uma exigência geral da lógica que tem de ser aceita por todos, independentemente de suas posições em uma questão particular. O ponto fundamental pode ser estabelecido de forma simples. Suponha que alguém lhe diga que você deve fazer tal e tal coisa. Você pode legitimamente perguntar por que deve fazer isso e, se uma boa razão não puder ser dada, você pode rejeitar o

conselho como arbitrário ou infundado.

Desse modo, julgamentos morais são diferentes de expressões de gosto pessoal. Se alguém diz: "Eu gosto de café", ele não precisa ter uma razão – ele está simplesmente expressando um fato sobre suas preferências e nada mais. Não há uma coisa tal como "defender racionalmente" seu gostar ou não gostar de café. Se ela estiver dizendo com acurácia o seu gosto, o que ela diz tem de ser verdadeiro. Por outro lado, se alguém diz que alguma coisa é moralmente errada, ele necessita de razões, e, se suas razões são legítimas, então as outras pessoas devem reconhecer a sua força. Pela mesma lógica, se ele não tem boas razões para o que diz, então ele está simplesmente fazendo barulho e nós podemos ignorá-lo.

Naturalmente, nem toda razão apresentada é uma boa razão. Há bons e maus argumentos, sendo que muito da habilidade de raciocinar moralmente consiste em discernir a diferença entre eles. Porém, como tornar evidente a diferença? Como avaliamos os argumentos? Os exemplos que nós consideramos apontam para algumas respostas.

A primeira coisa é destacar os fatos em questão. Em geral, isso não é tão fácil quanto parece. Muitas vezes, fatos-chave são desconhecidos. Outras vezes, as questões são tão complexas que mesmo os especialistas discordam. Ainda um outro problema são os prejuízos humanos. Frequentemente, nós queremos acreditar em alguma coisa porque isso apoia nossas pré-concepções. Por exemplo, os que desaprovam as ações de Robert Latimer, quererão acreditar nas previsões horríveis do argumento da ladeira escorregadia; aqueles que aprovam as suas ações quererão rejeitá-las. É fácil pensar em outros exemplos: as pessoas que não querem contribuir com a caridade frequentemente dizem que a caridade é ineficiente e corrupta, mesmo quando elas não têm boas evidências para tal; e pessoas que não gostam de homossexuais podem dizer que os homens gays são todos pedófilos, mesmo quando muito poucos são. Porém, os fatos existem independentemente de nossas vontades, sendo que o pensamento moral responsável começa quando tentamos ver as coisas como elas são.

Em seguida, podemos trazer os princípios morais para o jogo. Nos nossos três exemplos, um certo número de princípios esteve envolvido: que nós não devemos "usar" as pessoas; que nós não devemos matar uma pessoa para salvar outra; que nós devemos fazer o que beneficiará as pessoas afetadas por nossas ações; que toda vida humana é sagrada; e que é errado discriminar deficientes. A maioria dos argumentos morais consiste na aplicação de princípios a casos particulares. Assim, temos de perguntar se os princípios são justificados e se eles estão sendo aplicados corretamente.

Seria ótimo se houvesse uma receita simples para construir bons argumentos e evitar os maus. Infelizmente, não há. Argumentos podem dar errado de vários modos, e nós temos sempre que estar alertas para a possibilidade de novas complicações e novos tipos de erros. Porém, isso não é uma surpresa. As aplicações habituais dos métodos de rotina nunca são um substituto para o pensamento crítico, em qualquer área. A moralidade não é uma exceção.

O requerimento de imparcialidade

Quase toda teoria moral importante inclui a ideia de imparcialidade. Esta é a ideia de que os interesses individuais de cada um são igualmente importantes: ninguém deve receber tratamento especial. Ao mesmo tempo, a imparcialidade requer que não tratemos os membros de grupos particulares como inferiores, desse modo, ela condena formas de discriminação em razão do sexo ou racismo.

Imparcialidade é muito conectada com a ideia de que julgamentos morais têm que ser fundamentados por boas razões. Considere-se o racista que pensa que pessoas brancas merecem todos os bons empregos. Ele gostaria que todos os médicos, advogados, executivos e assim por diante fossem brancos. Agora, nós podemos perguntar pelas razões. Podemos perguntar por que isso é pensado como correto. Há alguma coisa especial a respeito das pessoas brancas que as tornam mais adequadas para as posições mais prestigiadas e melhor pagas? São elas mais diligentes ou brilhantes? Elas se preocupam mais consigo mesmas e com suas famílias? Elas se beneficiariam mais com tais empregos? Em cada uma das perguntas, a resposta é não. E se não há boas razões para tratar as pessoas diferentemente, então a discriminação é inaceitavelmente arbitrária.

O requerimento de imparcialidade, então, é, em seu fundamento, nada mais do que uma regra contra tratar as pessoas arbitrariamente. Ela proíbe tratar uma pessoa pior do que outra quando não há uma boa razão para fazer isso. Porém, se isso explica o que é errado no racismo, também explica por que, em alguns casos, não é racismo tratar as pessoas diferentemente. Suponha que um é racismo tratar as pessoas diferentemente. Suponha que um -2011), o herói sul-africano líder dos direitos civis. Esse diretor teria uma boa razão para não pôr Christian Bale no papel de estrela. Tal "discriminação" não seria arbitrária ou objetável.

A CONCEPÇÃO MÍNIMA DE MORALIDADE

Nós podemos agora estabelecer a concepção mínima: a moralidade é, pelo menos, o esforço de guiar a própria conduta por razões – isto é, fazer aquilo que se tem as melhores razões para fazer – ao mesmo tempo dando um peso igual

aos interesses de cada indivíduo afetado pela sua decisão.

Isso nos dá uma imagem do que significa ser um agente moral consciente. O agente moral consciente é alguém imparcialmente preocupado com os interesses de cada um afetado pelo que ele ou ela faz; alguém que examina minuciosamente os fatos e as suas implicações; alguém que aceita princípios de conduta somente depois de escrutiná-los para se assegurar de que eles são justificados; alguém que está disposto a "ouvir a razão" mesmo quando signifique rever convicções prévias; e alguém que, finalmente, está disposto a agir com base nos resultados de sua deliberação.

Como se pode esperar, nem toda teoria ética aceita esse "mínimo". Essa imagem do agente moral foi criticada de vários modos. Porém, as teorias que rejeitam a concepção mínima encontram dificuldades sérias. A maioria dos filósofos a aceitam; assim, a maior parte das teorias da moralidade incorporam, de uma forma ou outra, a concepção mínima.

2

O desafio do relativismo cultural

A moralidade difere em cada sociedade e é um termo conveniente para hábitos aprovados socialmente. Ruth Benedict, Patterns of Culture (1934)

CULTURAS DIFERENTES TÊM CÓDIGOS MORAIS DIFERENTES

Dario, o rei da Pérsia antiga, ficou intrigado com a variedade de culturas que ele encontrou em suas viagens. Ele descobriu, por exemplo, que os galatianos, que viviam na Índia, comiam os corpos de seus pais mortos. Os gregos, naturalmente, não faziam isso – eles praticavam a cremação e viam o funeral da pira como a maneira natural e adequada de dispor dos mortos. Dario pensava que uma visão sofisticada poderia prezar as diferenças entre as culturas. Um dia, para ensinar a sua lição, ele convocou alguns gregos que estavam em sua corte e lhes perguntou o que seria necessário para eles comerem os corpos de seus pais mortos. Eles ficaram chocados, como Dario sabia que eles ficariam, e responderam que nenhuma quantidade de dinheiro poderia persuadi-los a fazer tal coisa. Então, Dario chamou alguns galatianos e, enquanto os gregos ouviam, perguntou-lhes o que seria necessário para eles queimarem os corpos de seus pais mortos. Os galatianos ficaram horrorizados e disseram a Dario para não falar de tais coisas.

Essa estória, recontada por Heródoto em sua História, ilustra um tema recorrente na literatura das ciências sociais: culturas diferentes têm códigos morais diferentes. O que é pensado como correto por um grupo pode horrorizar os membros de um outro grupo e vice-versa. Devemos nós comer os corpos dos mortos ou queimá-los? Se você fosse grego, uma resposta poderia ser obviamente correta, mas, se você fosse galatiano, a outra resposta poderia ser igualmente certa.

Há muitos exemplos disso. Considere os esquimós do início e meados do século XX. Os esquimós são as pessoas nativas do Alaska, do norte do Canadá, da Groelândia e do nordeste da Sibéria na Rússia asiática. Atualmente, nenhum desses grupos se autointitula “esquimós”, mas o termo foi historicamente referido àquela população dispersa do ártico. Antes do século XX, o mundo exterior conhecia muito pouco sobre eles. Então, os exploradores começaram a trazer lendas estranhas.

Os esquimós viviam em pequenos assentamentos, separados por grandes distâncias, e seus costumes se tornaram muito diferentes dos nossos. Os homens geralmente tinham mais de uma esposa e eles compartilhavam as suas esposas

com os convidados, emprestando-as durante a noite como um sinal de hospitalidade. No entanto, dentro da comunidade, um homem dominante podia demandar – e conseguir – acesso sexual regular às esposas dos outros homens. As mulheres, porém, eram livres para romper esses arranjos simplesmente deixando seus maridos e tomando novos parceiros – livremente, quer dizer, contanto que seus ex-maridos não escolhessem causar muitos problemas. Tudo somado, o costume esquimó do casamento era uma prática volátil que tem pouca semelhança com nossos costumes.

Mas não eram diferentes somente os seus casamentos e práticas sexuais. Os esquimós também pareciam pouco se importar com a vida humana. O infanticídio, por exemplo, era comum. Knud Rasmussen, um dos primeiros exploradores, informou ter encontrado uma mulher que tinha dado à luz 20 crianças, mas tinha matado 10 delas no nascimento. Meninas, ele notou, eram especialmente suscetíveis de serem mortas, e isso era permitido à discrição dos pais, não havendo conexão com estigma social. Ademais, quando membros da família idosos se tornavam muito fracos, eles eram deixados fora na neve para morrerem. Na sociedade esquimó parecia haver, notavelmente, pouco respeito pela vida.

A maior parte de nós acharia esses costumes esquimós completamente inaceitáveis. Nosso próprio modo de viver parece tão natural e correto para nós que dificilmente podemos conceber pessoas que vivam tão diferentemente. Quando ouvimos falar de tais pessoas, podemos dizer que elas são “atrasadas” ou “primitivas”. Mas, para os antropólogos, os esquimós não parecem incomuns. Desde o tempo de Heródoto, observadores esclarecidos observaram que concepções do certo e do errado diferem de cultura para cultura. Se assumimos que nossas ideias éticas serão partilhadas por todas as culturas, nós somos ingênuos, meramente.

RELATIVISMO CULTURAL

Para muitas pessoas esta observação – “culturas diferentes têm códigos morais diferentes” – parece ser a chave para entender a moralidade. Não há verdades morais universais, dizem eles. Os costumes de sociedades diferentes são tudo o que existe. Chamar um costume de “correto” ou “incorreto” implicaria podermos julgar tal costume por algum padrão independente do que é certo e errado. Mas não existe tal padrão. Todo padrão é limitado culturalmente. O sociólogo William Graham Summer (1840-1910) apresentou o assunto nos seguintes termos:

O modo “correto” é o modo que os ancestrais utilizavam e que foi transmitido.

[...] A noção de correto está nos modos de pensar de um povo. Não é exterior a eles, de uma origem independente, trazido para testá-los. Nos modos de pensar de um povo, qualquer que seja esse pensar, ele é correto. Isso ocorre porque eles são tradicionais e, portanto, contêm em si mesmos a autoridade dos espíritos ancestrais. Quando nós chegamos nos modos de pensar do povo, estamos no final de nossas análises.

Essa linha de pensamento, mais do que qualquer outra, tem persuadido as pessoas a serem céticas a respeito da ética. Com efeito, o relativismo cultural afirma que não há tal coisa como verdade universal na ética. Há somente os vários códigos culturais e nada mais. O relativismo cultural desafia a nossa crença na objetividade e na universalidade da verdade moral.

Todas as pretensões seguintes foram feitas pelos relativistas culturais:

1. Sociedades diferentes têm códigos morais diferentes.
2. O código moral de uma sociedade determina o que é certo dentro daquela sociedade, isto é, se o código moral de uma sociedade diz que uma certa ação é correta, então aquela ação é correta, ao menos dentro daquela sociedade.
3. Não há padrão objetivo que pode ser usado para julgar o código de uma sociedade como melhor do que o de outra sociedade. Não há verdades morais que valham para todas as pessoas em todos os tempos.
4. O código moral de nossa própria sociedade não tem um status especial. Ele é somente mais um código entre muitos.
5. É arrogante de nossa parte julgar outras culturas. Devemos sempre ser tolerantes em relação a elas.

Estas cinco proposições parecem caminhar em conjunto, mas elas são independentes umas das outras, o que pode significar que algumas delas podem ser verdadeiras mesmo que outras sejam falsas. Realmente, duas das proposições parecem ser inconsistentes entre si. A segunda diz que o certo e o errado são determinados pelas normas de cada sociedade. A quinta diz que se deve sempre ser tolerante em relação a outras culturas. Mas e se as normas de uma sociedade favorecem a intolerância? Por exemplo, quando o exército nazista invadiu a Polônia em 1º de setembro de 1939, iniciando, com isso, a Segunda Guerra Mundial, essa foi uma ação intolerante de primeira ordem. Mas e se ela se conformasse aos ideais nazistas? Um relativista cultural, parece, não poderia criticar os nazistas por serem intolerantes, se tudo o que eles estão fazendo é seguir o seu próprio código moral.

Dado que os relativistas culturais têm orgulho de sua tolerância, seria irônico se sua teoria realmente apoiasse a intolerância de sociedades bélicas. Porém, a sua

teoria não precisa ser assim. Entendido com propriedade, o relativismo cultural sustenta que as normas de uma cultura reinam supremas dentro dos limites da cultura. Assim, uma vez que os soldados alemães entraram na sociedade polonesa, eles se tornaram sujeitos às normas da sociedade polonesa – normas que, obviamente, excluíam a carnificina de poloneses inocentes. Como afirma o velho ditado, "em Roma, como os romanos". Relativistas culturais concordam.

O ARGUMENTO DA DIFERENÇA CULTURAL

Os relativistas culturais frequentemente empregam uma certa forma de argumento. Eles começam com fatos sobre as culturas e terminam extraindo uma conclusão sobre a moralidade. Assim, eles nos convidam a aceitar este raciocínio:

1. Os gregos acreditavam que era errado comer os mortos, ao passo que os galatianos acreditavam que era correto comer os mortos.
2. Portanto, comer os mortos não é nem objetivamente certo nem objetivamente errado. É meramente uma questão de opinião que varia de uma cultura para outra.

Ou:

1. Os esquimós não viam nada de errado com o infanticídio, ao passo que os americanos acreditam que ele é imoral.
2. Portanto, o infanticídio não é nem objetivamente certo nem objetivamente errado. É meramente uma questão de opinião que varia de uma cultura para outra.

Claramente, esses argumentos são variações de uma ideia fundamental. Eles são exemplos de um argumento mais geral que diz:

1. Culturas diferentes têm códigos morais diferentes.
2. Portanto, não há verdade objetiva na moralidade. Certo e errado são somente questões de opinião, e opiniões variam de uma cultura para outra.

Podemos chamar isso de argumento da diferença cultural. Para muitas pessoas ele é persuasivo. Mas é ele um bom argumento – é sólido?

Ele não é. Para um argumento ser sólido, as suas premissas têm de ser verdadeiras e a conclusão tem que se seguir logicamente delas. Aqui, o problema é que a conclusão não se segue das premissas – isto é, mesmo que a premissa seja verdadeira, a conclusão ainda assim pode ser falsa. A premissa concerne àquilo em que as pessoas acreditam – em algumas sociedades as pessoas acreditam em uma coisa; em outras sociedades as pessoas acreditam em outra coisa. A conclusão, portanto, concerne ao que é realmente o caso. Esse tipo de

conclusão não se segue logicamente daquele tipo de premissa. Na terminologia filosófica, isso significa que o argumento é inválido.
Considere novamente o exemplo dos gregos e dos galatianos. Os gregos acreditavam que era errado comer os mortos; os galatianos acreditavam que era certo. Do mero fato de que eles discordavam, segue-se que não há verdade objetiva em relação àquela matéria? Não, não se segue; poderia ser que a prática fosse objetivamente certa (ou errada) e que um deles estivesse simplesmente enganado.
Para tornar o ponto claro, considere uma questão diferente. Em algumas sociedades, as pessoas acreditam que a terra é plana. Em outras sociedades, como na nossa, as pessoas acreditam que a terra é esférica. Do mero fato de as pessoas discordarem, segue-se que não há "verdade objetiva" na geografia? Claro que não; nós nunca tiraríamos tal conclusão, isso porque entendemos que os membros de uma sociedade podem simplesmente estar errados. Não há razão para pensar que, se o mundo é redondo, todo mundo tenha que conhecer isso. Similarmente, não há razão para pensar que, se há verdade moral, todo mundo tenha que conhecê-la. O argumento da diferença cultural tenta derivar uma conclusão substantiva sobre um assunto a partir do mero fato de que as pessoas discordam. Mas isso é impossível.
Esse ponto não deve ser mal compreendido. Não estamos dizendo que a conclusão do argumento é falsa. Depois de tudo o que dissemos, o relativismo cultural pode ainda ser verdadeiro. O ponto é que a conclusão não se segue das premissas. Isso significa que o argumento das diferenças culturais é inválido. Portanto, o argumento falha.

O QUE SE SEGUE DO RELATIVISMO CULTURAL

Mesmo que o argumento das diferenças culturais não seja sólido, o relativismo cultural pode ainda ser verdadeiro. O que se seguiria se ele fosse verdadeiro?

Na passagem citada há pouco, William Graham Summer estabeleceu a essência do relativismo cultural. Ele diz que a única medida do certo e do errado são os padrões da própria sociedade: "A noção de correto está nos modos de pensar de um povo. Não é exterior a eles, de uma origem independente, trazido para testá-los. Nos modos de pensar de um povo, qualquer que seja esse pensar, ele é correto". Suponha que levemos isso a sério. Quais poderiam ser algumas das consequências?

1. Nós não poderíamos mais dizer que os costumes das outras sociedades são moralmente inferiores aos nossos. Isso, naturalmente, é um dos pontos mais importantes salientados pelo relativismo cultural. Nunca devemos condenar uma sociedade meramente porque ela é "diferente". Essa atitude parece esclarecida na medida em que nos concentramos em exemplos como as práticas funerárias

dos gregos e galatianos.

Porém, nós também estaremos impedidos de criticar outras práticas menos benignas. Por exemplo, o governo chinês tem uma longa história de repressão dos dissidentes políticos dentro de suas fronteiras. Em qualquer época que se considere, na China, milhares de prisioneiros políticos fizeram trabalho forçado. Ainda, no episódio da Praça da Paz Celestial de 1989, as tropas chinesas abateram centenas senão milhares de manifestantes pacíficos. O relativismo cultural nos precluiria de dizer que as políticas de opressão do governo chinês são erradas. Nós nem mesmo poderíamos dizer que uma sociedade que respeita a liberdade de expressão é melhor do que a sociedade chinesa, pois isso também implicaria um padrão universal de comparação. A falha em condenar essas práticas não parece esclarecida; ao contrário, a opressão política parece errada onde quer que ela ocorra. No entanto, se aceitamos o relativismo cultural, temos que olhar tais práticas como imunes à crítica.

2. Nós não poderíamos mais criticar o código de nossa própria sociedade. O relativismo cultural sugere um teste simples para determinar o que é certo e o que é errado: tudo o que precisamos fazer é perguntar se a ação está de acordo com o código da sociedade em questão. Suponha que um habitante da Índia queira saber se o sistema de castas de seu país – um sistema de hierarquia social rígida
– é moralmente correto. Tudo o que ele tem que fazer é perguntar se o sistema se conforma ao código moral de sua sociedade. Se ele concordar, não há nada com que se preocupar, ao menos de um ponto de vista moral.

Essa implicação do relativismo cultural é perturbadora porque poucos de nós pensam que o código de nossa sociedade seja perfeito – podemos pensar em modos nos quais ele pode ser melhorado. Acima de tudo, podemos pensar em modos nos quais podemos aprender de outras culturas. Ainda assim, o relativismo cultural nos impede de criticar o código de nossa própria sociedade e nos impede de ver modos nos quais outras culturas podem ser melhores. Ao final, se o certo e o errado são relativos à cultura, isso tem que ser verdade para a nossa própria cultura, assim como ele é para as outras culturas.
3. A ideia do progresso moral é posta em dúvida. Nós pensamos que ao menos algumas mudanças sociais são para o melhor. Através de toda a história ocidental, o lugar das mulheres na sociedade foi estritamente definido. Mulheres não podiam ter propriedade, elas não podiam votar ou ocupar cargos políticos e estavam sob o controle quase absoluto de seus maridos ou pais. Recentemente, muito disso mudou e a maioria das pessoas pensam que isso é um progresso.

Mas, se o relativismo cultural é correto, podemos nós legitimamente ver isso

como um progresso? Progresso significa substituir os velhos modos por novos e melhores modos. Mas por meio de quais padrões podemos julgar como melhores os modos novos? Se os velhos modos se conformavam aos padrões do seu tempo, então o relativismo cultural não poderia julgá-los pelos nossos padrões. A sociedade do século XIX que discriminava pelo sexo era uma sociedade diferente daquela que nós agora habitamos. Dizer que fizemos progresso implica que a sociedade atual é melhor – exatamente o tipo de julgamento transcultural que o relativismo cultural proíbe.

Nossas ideias sobre reforma social também teriam que ser reconsideradas. Reformadores como Martin Luther King Jr. souberam mudar as suas sociedades para o melhor. Mas, de acordo com o relativismo cultural, há somente um modo de melhorar a sociedade: fazê-la pertencer melhor aos seus próprios ideais. Afinal, os ideais da sociedade são os padrões pelos quais a reforma é acessada. Ninguém, porém, pode desafiar os ideais, pois eles são, por definição, corretos. De acordo com o relativismo cultural, então, a ideia de reforma social faz sentido somente nesta última forma limitada.

Essas três consequências do relativismo cultural têm levado muitas pessoas a rejeitá-lo. Nós podemos dizer que a escravidão é errada onde quer que ela ocorra e que a nossa própria sociedade pode fazer progresso moral importante. O relativismo cultural não pode ser correto porque, de acordo com ele, esses julgamentos são sem sentido.

POR QUE HÁ MENOS DESACORDO DO QUE PARECE

O relativismo cultural começa pela observação de que as culturas diferem dramaticamente em suas visões sobre o certo e o errado. Mas quanto elas realmente diferem? É verdade que há diferenças, mas é fácil exagerá-las. Muitas vezes, o que em um primeiro momento parece ser uma grande diferença, termina simplesmente não sendo uma diferença.

Considere uma cultura na qual as pessoas acreditam que é errado comer carne de vaca. Pode mesmo ser uma cultura pobre, na qual não há comida suficiente. Ainda assim, as vacas não são tocadas. Uma tal sociedade parece ter valores muito diferentes dos nossos. Mas tem ela valores diferentes? Nós ainda não perguntamos por que essas pessoas não querem comer vacas. Suponha que elas acreditem que depois da morte as almas dos humanos habitam os corpos dos animais, especialmente as vacas, de tal forma que uma vaca poderia ser a avó de alguém. Diríamos nós que seus valores diferem dos nossos? Não, a diferença reside alhures. A diferença está em nosso sistema de crenças, não em nosso sistema de valores. Nós concordamos que não devemos comer a vovó; nós discordamos se as vacas podem ser a vovó.

O ponto é que muitos fatores trabalham em conjunto para produzir os costumes de uma sociedade. Não somente são importantes os valores da sociedade, mas também o são as suas crenças religiosas, as suas crenças fatuais, e seu meio ambiente físico. Assim, não podemos concluir que duas sociedades diferem em valores justamente porque elas diferem em costumes. Afinal, costumes podem variar por diferentes razões. Portanto, pode haver menos desacordo moral do que parecer haver.

Considere de novo os esquimós que matavam crianças perfeitamente saudáveis, especialmente meninas. Nós não aprovamos tais coisas. Em nossa sociedade, um pai que mata um bebê é preso. Assim, parece haver uma grande diferença de valores em nossas duas culturas. Mas suponha que perguntemos por que os esquimós faziam isso. A explicação não é que lhes faltava respeito pela vida humana ou que não amavam as suas crianças. Uma família esquimó sempre iria proteger os seus bebês se as condições permitissem. Mas os esquimós viviam em um ambiente difícil, onde alimento era escasso. Para citar um velho dito esquimó, "a vida é difícil e a margem de segurança pequena". Uma família pode querer alimentar seus bebês, mas ser incapaz de fazer isso.

Como em muitas sociedades tradicionais, as mães esquimós tinham que cuidar de suas crianças por um período maior de tempo do que as mães em nossa cultura – por quatro anos e, talvez, por um tempo maior. Assim, mesmo nas melhores épocas, uma mãe podia sustentar muito poucas crianças. Acima de tudo, os esquimós eram nômades, incapazes de cultivar no clima severo do norte. Eles tinham que continuar a se movimentar para encontrar comida. Crianças tinham que ser carregadas, e uma mãe podia carregar somente um bebê em sua parca, enquanto ela viajava e fazia os seus trabalhos fora de casa. Finalmente, os esquimós não tinham controle de natalidade, de tal forma que gravidezes indesejadas eram comuns.

Crianças meninas eram mais propensas a serem mortas por duas razões. Primeira, na sociedade esquimó, os homens eram os provedores primários de comida – eles eram os caçadores –, e comida era escassa. Os homens eram, assim, de mais valor para a comunidade. Segundo, os caçadores sofriam um alto índice de acidentes, desse modo, os homens que morriam prematuramente eram em número maior do que as mulheres que morriam jovens. Se crianças meninos e meninas sobrevivessem em igual número, então, a população de mulheres adultas seria bem maior do que a população dos homens adultos. Examinando as estatísticas disponíveis, um escritor concluiu que "se não fosse pelo infanticídio das meninas [...] haveria aproximadamente uma vez e meia mais mulheres, na média de esquimós do grupo local, do que homens provedores de comida".

Portanto, o infanticídio esquimó não era devido a um desrespeito fundamental por crianças. Em vez disso, ele adveio do reconhecimento de que medidas drásticas eram necessárias para assegurar a sobrevivência do grupo. Mesmo assim, porém, matar o bebê poderia não ser a primeira opção considerada. A adoção era comum. Casais sem crianças ficavam especialmente felizes de tomar o "excedente" dos casais férteis. Matar era o último recurso. Enfatizo isso para mostrar que os dados crus da antropologia podem ser enganosos. Eles podem fazer as diferenças de valores entre as culturas parecerem maior do que são. Os valores dos esquimós não eram tão diferentes dos nossos. A vida somente forçou escolhas para eles que nós não temos de tomar.

ALGUNS VALORES SÃO PARTILHADOS POR TODAS AS CULTURAS

Não deveria nos surpreender que os esquimós fossem protetores de suas crianças. Como eles não poderiam ser? Bebês são indefesos e não podem sobreviver sem um cuidado amplo. Se um grupo não protege os seus jovens, eles não irão sobreviver e os membros velhos do grupo não serão substituídos. Por fim, o grupo pode extinguir-se. Isso significa que qualquer cultura que continue a existir tem que cuidar de seus jovens. Crianças negligenciadas têm que ser a exceção, não a regra.

Raciocínio similar mostra que outros valores têm que ser mais ou menos universais entre as sociedades humanas. Imagine como seria uma sociedade que não desse valor ao dizer a verdade. Quando uma pessoa falasse com a outra, não haveria presunção de que ela estaria dizendo a verdade, pois ela poderia facilmente estar mentindo. Em uma tal sociedade, não haveria razão para prestar atenção a qualquer coisa que alguém dissesse. Se eu quisesse saber que horas são, por que eu deveria me preocupar em perguntar para alguém, se mentir seria um lugar-comum? A comunicação em uma tal sociedade seria extremamente difícil, senão impossível. E porque sociedades não podem existir sem comunicação entre seus membros, a sociedade se tornaria impossível. Segue-se que toda sociedade tem de valorizar a veracidade. Naturalmente, pode haver situações em que mentir é considerado não problemático, mas a sociedade ainda valorizaria a honestidade na maior parte das situações.

Considere um outro exemplo. Poderia existir uma sociedade na qual não houvesse a proibição do homicídio? Como ela seria? Suponha que as pessoas fossem livres para se matarem entre si à vontade e que ninguém desaprovasse isso. Em uma tal "sociedade" ninguém poderia se sentir livre. Todo mundo deveria estar constantemente em guarda e todo mundo tentaria evitar as outras pessoas
– todos homicidas potenciais – tanto quanto possível. Isso resultaria na tentativa

dos indivíduos se tornarem autossuficientes. A sociedade em qualquer escala ampla colapsaria. Naturalmente, as pessoas poderiam se agrupar em pequenos grupos onde poderiam se sentir seguras. Mas veja o que isso significa: elas formariam pequenas sociedades que não reconheceriam regras contra o homicídio. A proibição do homicídio é, então, um aspecto necessário da sociedade.

Há um ponto geral aqui, a saber, que existem algumas regras morais que todas as sociedades têm que adotar porque tais regras são necessárias para que a sociedade exista. As regras contra mentir e matar são dois exemplos. De fato, encontramos essas regras vigentes em todas as culturas. As culturas podem diferir em relação ao que elas consideram exceções legítimas às regras, mas esse desacordo existe em face de uma grande plataforma de acordo. Portanto, nós não devemos superestimar a extensão em que as culturas diferem. Nem toda regra moral pode variar de sociedade para sociedade.

JULGANDO UMA PRÁTICA CULTURAL COMO INDESEJÁVEL

Em 1996, Fauziya Kassindja, de 17 anos de idade, chegou ao Newark Internatio - nal Airport em New Jersey e pediu asilo. Ela tinha voado do seu país nativo, o Congo, no oeste da África, para escapar do que as pessoas lá chamavam de "excisão". Excisão é um procedimento que desfigura permanentemente. A excisão é, algumas vezes, chamada de "circuncisão feminina", mas porta pouca semelhança com a circuncisão masculina. Na mídia ocidental isso é referido como "mutilação genital feminina".

De acordo com a Organização Mundial da Saúde, a excisão é praticada em 28 nações africanas, e em torno de 136 milhões de mulheres foram dolorosamente mutiladas. Algumas vezes, a excisão é parte de um elaborado ritual tribal feito em pequenas vilas; as meninas veem isso como a sua entrada no mundo adulto. Outras vezes, a prática é feita em cidades, em mulheres que resistem desesperadamente.

Fauziya Kassindja era a mais nova de cinco filhas. Seu pai, que possuía um comércio de caminhões de sucesso, se opôs à excisão. Ele foi capaz de desafiar a tradição por causa de sua riqueza. Assim, suas quatro primeiras filhas casaram sem serem mutiladas. Mas, quando Fauziya tinha 16, ele morreu repentinamente. Fauziya, então, ficou sob a autoridade de seu tio, que arranjou um casamento para ela e preparou para que fosse feita a excisão. Fauziya ficou aterrorizada. A sua mãe e a irmã mais velha ajudaram-na a escapar.

Nos Estados Unidos, Fauziya foi presa por quase 18 meses, enquanto as

autoridades decidiam o que fazer com ela. Durante esse tempo, ela foi submetida a humilhantes revistas nuas, foi-lhe negado tratamento para a sua asma e ela foi, em geral, tratada como uma criminosa. Finalmente, lhe foi dado asilo, mas não antes de seu caso ter incitado uma grande controvérsia. A controvérsia não foi sobre como ela foi tratada nos Estados Unidos, mas como nós devemos olhar os costumes de outras culturas. Uma série de artigos no The New York Times encorajou a ideia de que a excisão é bárbara e deve ser condenada. Outros observadores foram relutantes em serem tão julgadores. Viva e deixe viver, eles disseram, afinal, nossa cultura provavelmente parecerá simplesmente estranha para os que são de fora.

Suponha que digamos que a excisão é errada. Estamos nós meramente impondo o padrão de nossa própria cultura? Se o relativismo cultural for correto, isso é tudo o que podemos fazer, pois não há padrão moral independente da cultura ao qual apelar. Mas é isso verdade?

Há um padrão do certo e do errado independente da cultura?

A excisão é má de muitos modos. Ela é dolorosa e resulta em uma perda permanente do prazer sexual. Seus efeitos de curto prazo podem incluir hemorragia, tétano e septicemia. Algumas vezes, causa a morte. Os efeitos de longo prazo podem incluir infecção crônica, cicatrizes que machucam ao andar e dor contínua.

Por que, então, isso se tornou uma prática social disseminada? Não é fácil de dizer. A prática não tem um benefício social óbvio. Diferentemente do infanticídio esquimó, ela não é necessária para a sobrevivência do grupo. Nem é uma questão de religião. A excisão é praticada por grupos de várias religiões, incluindo o islamismo e o cristianismo.

Não obstante, uma série de argumentos é feita em sua defesa. Mulheres que são incapazes de prazer sexual são menos suscetíveis à promiscuidade; assim, haveria menos gravidezes indesejadas em mulheres não casadas. Acima de tudo, esposas para quem sexo é somente um dever são menos suscetíveis de enganarem os seus maridos e, porque elas não estão pensando sobre sexo, ficarão mais atentas às necessidades de seus maridos e crianças. Os maridos, de sua parte, dizem que gostam mais de sexo com esposas que sofreram excisão. Os homens têm a impressão de que as mulheres que não sofreram excisão são sujas e imaturas.

Seria fácil, e talvez um pouco arrogante, ridicularizar esses argumentos. Mas observe um aspecto importante neles: eles tentam justificar a excisão mediante a

indicação de que ela é benéfica – afirma-se que homens, mulheres e suas famílias ficariam melhor quando as mulheres são submetidas à excisão. Assim, podemos abordar a questão perguntando se a excisão, no seu todo, ajuda ou prejudica.

Isso aponta para um padrão que poderia ser razoavelmente usado para pensar sobre qualquer prática social: a prática promove ou impede o bem-estar das pessoas afetadas por ela? Porém, esse parece o tipo de padrão moral independente que o relativismo cultural proíbe. É um padrão único que pode ser trazido para ajudar no julgamento das práticas de qualquer cultura, em qualquer tempo, incluindo a nossa. Naturalmente, as pessoas, de praxe, não verão esse princípio como sendo "trazido de fora" para julgá-los, porque todas as culturas valorizam a felicidade humana.

Por que, apesar disso tudo, pessoas conscienciosas podem ficar relutantes em criticar outras culturas

Muitas pessoas que ficam horrorizadas com a excisão, não obstante, relutam em condená-la, por três razões. Primeira, há um nervosismo compreensível quando se trata de interferir nos costumes sociais de outras pessoas. Os europeus e os seus descendentes nos Estados Unidos têm uma história vergonhosa de destruição de culturas nativas em nome da cristandade e do esclarecimento. Por causa disso, algumas pessoas se recusam a criticar outras culturas, especialmente culturas que se parecem com aquelas que foram feridas no passado. Há, porém, uma diferença entre (a) julgar uma prática cultural como deficiente e (b) pensar que nós devemos anunciar tal fato, fazer pressão diplomática e enviar tropas. O primeiro aspecto é somente uma questão de tentar ver o mundo claramente de um ponto de vista moral. O segundo é uma outra coisa inteiramente diferente. Algumas vezes pode ser correto "fazer alguma coisa a respeito", mas frequentemente não é.

Segunda razão, as pessoas podem sentir, com razão, que devemos ser tolerantes em relação a outras culturas. A tolerância é, sem dúvida, uma virtude – uma pessoa tolerante pode viver em paz com aqueles que veem as coisas diferentemente. Mas nada que concirna à tolerância requer de nós sustentar que todas as crenças, todas as religiões e todas as práticas sociais são igualmente admiráveis. Pelo contrário, se nós não pensássemos que algumas coisas são melhores do que outras, então não haveria nada para tolerarmos.

Finalmente, as pessoas podem relutar em julgar por que elas não querem expressar desrespeito pela sociedade que é criticada. Mas, de novo, isso é enganoso: condenar uma prática particular não é dizer que a cultura no seu todo é

desprezível. Afinal, a cultura pode ainda ter muitos aspectos admiráveis. Realmente, devemos esperar que isso seja verdade da maioria das sociedades humanas – elas são misturas de práticas boas e ruins. A excisão parece ser uma das ruins.

DE VOLTA ÀS CINCO PRETENSÕES

Vamos retornar agora aos cinco princípios do relativismo cultural que listamos acima. Como eles se saíram em nossa discussão?

1. Sociedades diferentes têm códigos morais diferentes.

Isso, certamente, é verdadeiro. No entanto, há alguns valores que todas as culturas partilham, como o valor de dizer a verdade, a importância de cuidar dos jovens e a proibição contra o homicídio. Ademais, quando os costumes diferem, as razões de fundo terão, frequentemente, mais a ver com crenças fatuais das culturas do que com seus valores.

2. O código moral de uma sociedade determina o que é certo dentro daquela sociedade, isto é, se o código moral de uma sociedade diz que uma certa ação é correta, então aquela ação é correta, ao menos dentro daquela sociedade.

Aqui nós devemos ter em mente a diferença entre o que a sociedade acredita sobre a moral e o que é realmente verdadeiro. O código moral de uma sociedade é intimamente ligado ao que as pessoas naquela sociedade acreditam ser correto. Porém, tal código e aquelas pessoas podem estar errados. Antes, nós consideramos o exemplo da excisão – a prática bárbara endossada por muitas sociedades. Considere três exemplos a mais, todos eles envolvendo o mau tratamento das mulheres:

• Em 2002, uma mãe solteira da Nigéria foi sentenciada a ser apedrejada até a morte por ter tido sexo fora do casamento. Não é claro se os valores nigerianos, no seu todo, aprovaram esse veredicto, dado que mais tarde a pena foi cassada por um tribunal superior. Porém, ela foi cassada em parte para apaziguar a comunidade internacional. Quando os próprios nigerianos ouviram o veredicto sendo lido no tribunal, a multidão gritou em aprovação.
• Em 2005, uma mulher da Austrália foi condenada por tentar contraban-dear quatro quilos de maconha para a Indonésia. Por tal crime, ela foi sentenciada a 20 anos de prisão – uma punição excessiva. Sob as leis da Indonésia, ela poderia mesmo ter recebido a pena de morte.
• Em 2007, uma mulher foi estuprada por uma gangue na Arábia Saudita. Quando ela informou à polícia, esta, no curso da investigação, descobriu que ela tinha recentemente estado com um homem que não era seu parente. Por tal crime, ela foi sentenciada a 90 açoites. Quando ela apelou de sua condenação,

isso irritou os juízes, então eles aumentaram a sua sentença para 200 açoites e mais seis meses de prisão. Finalmente, o rei saudita a perdoou, ainda que ele tenha dito que apoiava a sentença que ela tinha recebido.

Com efeito, o relativismo cultural sustenta que as sociedades são moralmente infalíveis – em outras palavras, que a moral de uma cultura nunca pode estar errada. Mas, quando vemos que as sociedades podem e endossam graves injustiças, percebemos que sociedades, como os seus membros, podem necessitar de aperfeiçoamento.

3. Não há padrão objetivo que pode ser usado para julgar o código de uma sociedade como melhor do que o de outra sociedade. Não há verdades morais que valham para todas as pessoas em todos os tempos.

É difícil pensar em princípios éticos que valham para todas as pessoas em todos os tempos. Porém, se formos criticar a prática da escravidão, apedrejamento ou mutilação genital, e se tais práticas são verdadeiramente erradas, então temos que apelar a princípios que não estão vinculados a qualquer sociedade particular. Acima, sugeri um de tais princípios: de que sempre interessa se uma prática promove ou impede o bem-estar das pessoas afetadas por ela.

4. O código moral de nossa própria sociedade não tem um status especial. Ele é somente mais um código entre muitos.

É verdade que o código moral de nossa sociedade não tem um status especial. Afinal, a nossa sociedade não tem uma auréola celeste nas suas bordas. Nossos valores não têm um direito especial pela simples razão de serem os nossos valores. Porém, dizer que o código moral de nossa própria sociedade "é meramente um entre muitos" parece implicar que todos os códigos são iguais – que eles são, mais ou menos, igualmente bons. De fato, é uma questão aberta se um dado código "é meramente um entre muitos". Tal código pode estar entre os melhores e pode estar entre os piores.

5. É arrogante de nossa parte julgar outras culturas. Devemos sempre ser tolerantes em relação a elas.

Há muita verdade nisso, mas o ponto é exagerado. Frequentemente, somos arrogantes quando criticamos outras culturas, e a tolerância é, em geral, uma coisa boa. Porém, não devemos tolerar tudo. As sociedades humanas têm feito coisas terríveis. É uma marca de progresso quando nós podemos dizer que tais coisas são do passado.

O QUE NÓS PODEMOS APRENDER DO RELATIVISMO CULTURAL

Até aqui, discutindo o relativismo cultural, me detive mais nos seus defeitos. Eu disse que ele se baseia em um argumento falho, que tem consequências implausíveis e que sugere mais desacordo moral do que realmente existe. Tudo isso contribui para uma rejeição da teoria. No entanto, você pode ter a sensação de que isso é um pouco injusto. A teoria tem que ter alguma coisa em sua defesa – por que outra razão ela teria sido tão influente? De fato, penso que há alguma coisa correta sobre o relativismo cultural. Há duas lições que devemos aprender dele. Primeira, o relativismo cultural nos adverte, de forma absolutamente correta, sobre o perigo de assumir que todas as nossas práticas são baseadas em um padrão racional absoluto. Elas não são. Alguns de nossos costumes são meramente convencionais – meramente peculiares de nossa cultura –, e é fácil perder de vista esse fato. Relembrando-nos disso, a teoria nos presta um serviço.

Práticas funerárias são um exemplo. Os galatianos, de acordo com Heródoto, eram "homens que comiam os seus pais" – uma ideia chocante, ao menos para nós. Mas comer a carne dos mortos pode ser entendido como um sinal de respeito. Pode ser visto como um ato simbólico que diz: "nós queremos que o espírito dessa pessoa habite dentro de nós". Talvez seja desse modo que os galatianos viam tal ato. Segundo esse modo de pensar, enterrar os mortos poderia ser visto como um ato de rejeição, e queimar o corpo, como positivamente desdenhoso. Naturalmente, a ideia de comer carne humana pode ser repulsiva para nós. Mas e então? Nossa repulsa pode ser somente o reflexo de nossa sociedade. O relativismo cultural começa com o insight de que muitas de nossas práticas são assim – somente produtos culturais. Porém, há alguma coisa errada com a teoria quando ela infere que, do fato de algumas práticas serem como essa, então todas elas têm que ser assim.

Considere a modéstia no vestir. Nos Estados Unidos, não se supõe que uma mulher vá mostrar os seus seios em público. Por exemplo, durante o intervalo do 2004 Super Bowl, Justin Timberlake rasgou parte da roupa de Janet Jackson, expondo um dos seus seios para o público. A CBS rapidamente mudou para uma tomada aérea do estádio, mas já era tarde demais. Meio milhão de telespectadores reclamaram, e o governo federal multou a CBS em 550 mil dólares. Em algumas culturas, porém, não é considerado problema uma mulher mostrar o torso inferior em público. Objetivamente falando, tais ostentações não são nem certas nem erradas.

Finalmente, considere um caso ainda mais complexo e controverso: aquele do casamento monogâmico. Na nossa sociedade, o ideal é se apaixonar e se casar com uma pessoa. Então, espera-se que a pessoa permaneça fiel para sempre. Mas não há outros modos de buscar a felicidade? O colunista Dan Savage lista algumas das desvantagens possíveis da monogamia: "tédio, desespero, falta de

variedade, morte sexual e dar por garantido". Por essas razões, muitas pessoas veem a monogamia como um ideal não realista – e como um objetivo cuja busca poderia não lhes fazer feliz.

Quais são as alternativas a esse ideal? Alguns casais rejeitam a monogamia pela permissão recíproca de casos extraconjugais ocasionais. Permitir que o próprio cônjuge tenha um caso é arriscado – o cônjuge pode não voltar mais –, mas uma maior abertura no casamento poderia funcionar melhor do que o nosso sistema corrente, no qual muitas pessoas se sentem sexualmente aprisionadas e, acima de tudo, culpadas por terem esses sentimentos. Outras pessoas se desviam da monogamia de forma mais radical pela prática do poliamor (polyamory), que consiste em ter mais de um companheiro fixo, com o consentimento de todos os envolvidos. Poliamor inclui casamentos em grupo como as "tríades", envolvendo três pessoas, ou "quadras", envolvendo quatro pessoas. Alguns desses arranjos podem funcionar melhor do que outros, mas essa realmente não é uma questão de moralidade. Se a esposa de um homem lhe dá permissão para ter um caso, então ele não a está "enganando" – ele não está traindo a sua confiança, porque ela consentiu com o caso. Ou, se quatro pessoas querem viver juntas e funcionarem como uma única família, com amor fluindo reciprocamente, então não há nada moralmente errado com isso. Porém, a maioria das pessoas em nossa sociedade desaprovaria qualquer desvio do ideal cultural da monogamia.

A segunda lição tem a ver com manter uma mente aberta. À medida que nós crescemos, desenvolvemos sentimentos fortes em relação às coisas: aprendemos a ver alguns tipos de comportamento como aceitáveis e outros como ultrajantes. Ocasionalmente, podemos achar tais sentimentos desafiadores. Por exemplo, nós podemos ter aprendido que a homossexualidade é imoral e nos sentir desconfortáveis perto de pessoas gays. Mas, então, alguém sugere que isso pode ser um preconceito, que não há nada de errado em ser gay e que as pessoas gays são somente pessoas, como qualquer outra, que têm a peculiaridade de serem atraídas por membros do mesmo sexo. Porque temos sentimentos fortes em relação a isso, podemos achar difícil levar a sério essa linha de raciocínio.

O relativismo cultural fornece um antídoto para essa espécie de dogmatismo. Quando Heródoto narrou a história dos gregos e dos galatianos, ele acrescentou: Pois, se a cada um, não importa quem, fosse dada a oportunidade de escolher entre todas as nações do mundo o conjunto de crenças que pensa ser o melhor, ele, inevitavelmente, depois de uma consideração cuidadosa dos seus relativos méritos, escolheria aquele do seu país. Todo mundo, sem exceção, acredita que seus próprios costumes nativos e a religião na qual foi criado são os melhores.

Dar-se conta disso pode auxiliar a ampliar as nossas mentes. Podemos ver que

nossos sentimentos não são necessariamente percepções da verdade – que eles podem ser devidos a condicionamentos culturais e nada mais. Portanto, quando ouvimos a sugestão de que alguns elementos de nosso código social não são realmente o melhor e nos vemos resistindo a essa sugestão, podemos parar e lembrar o que foi dito. Desse modo, seremos mais abertos para descobrir a verdade, qualquer que ela possa ser.

Então podemos entender o apelo do relativismo cultural, apesar dos seus defeitos. É uma teoria atrativa porque é baseada em um insight genuíno: que muitas de nossas práticas e atitudes que achamos naturais são na verdade somente produtos culturais. Acima de tudo, manter esse pensamento na mente é importante se quisermos evitar a arrogância e permanecer abertos a novas ideias. Esses são pontos importantes que não devem ser considerados com leviandade. Porém, nós podemos aceitá-los sem aceitar toda a teoria.

3

Subjetivismo na ética

Tome qualquer ação [viciosa] [...] Por exemplo, assassinato premeditado. Examine ele na melhor luz e veja se pode encontrar uma questão de fato ou existência real que você possa chamar vício [...] Você nunca o encontrará, a menos que você dirija a reflexão para o seu próprio peito e encontre um sentimento de [desaprovação], que ocorre em você, em relação a essa ação. Eis uma questão de fato; mas é um objeto de sentimento, não de razão. David Hume, A Treatise of Human Nature (1740)

A IDEIA BÁSICA DO SUBJETIVISMO ÉTICO

Em 2001, houve uma eleição para prefeito em Nova York, e, quando chegou o dia para a passeata Gay Pride Day, cada candidato democrata e republicano se fez presente à marcha. Matt Foreman, o diretor de uma organização para os direitos dos gays, descreveu a presença de todos os candidatos à marcha como "boa para as nossas causas". Ele disse: "Em outras partes do país, os posicionamentos tomados aqui poderiam parecer extremamente impopulares, senão fatais para as urnas". O partido republicano nacional aparentemente concordou; por décadas, ele tinha se oposto ao movimento pelos direitos dos gays.

O que as pessoas por todo o país realmente pensam? Desde 2001, o Gallup Poll pergunta aos americanos em que eles pessoalmente acreditam: as relações gays são moralmente aceitáveis ou moralmente erradas. Em 2001, 53% dos americanos consideraram as relações gays "moralmente erradas", com somente 40% chamando-as de "moralmente aceitáveis". Em 2011, esse número mudou drasticamente: 56% chamaram as relações gays de "moralmente aceitáveis" e somente 39% julgaram-nas "moralmente erradas".

As pessoas de ambos os lados têm sentimentos fortes. Michele Bachmann, uma deputada republicana de Minnesota, disse uma vez para uma plateia conservadora: "Se você está envolvido em um estilo de vida gay ou lésbico, isso é servidão. É uma servidão pessoal, desespero pessoal e escravidão pessoal". Bachmann e seu marido oferecem para gays com problemas um modo de quebrar as suas alegadas cadeias: eles dirigem um "Christian Counseling Center" em Minnesota que oferece a seus clientes "terapia reparativa" como uma "cura" para a homossexualidade. A Senhora Bachmann é uma evangélica luterana. O ponto de vista católico pode ter mais nuances, mas concorda que sexo gay é errado. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, os homossexuais "não

escolhem a sua condição homossexual" e "devem ser aceitos com respeito, compaixão e sensibilidade. Qualquer sinal de discriminação injusta a seu respeito deve ser evitado". No entanto, "atos homossexuais são intrinsecamente desordenados" e "sob nenhuma circunstância devem ser aprovados". Portanto, se as pessoas gays querem ser virtuosas, então elas devem resistir ao seu desejo.

Qual atitude nós devemos tomar? Podemos dizer que a homossexualidade é imoral ou que ela é absolutamente correta. Porém, há uma terceira alternativa. Nós podemos dizer:

As pessoas têm opiniões diferentes, mas, no que diz respeito à moral, não há "fatos" e ninguém está "correto". As pessoas apenas sentem de maneira diferente e isso é tudo o que há para dizer.

Esse é o pensamento básico por trás do subjetivismo ético. O subjetivismo ético é a ideia segundo a qual as nossas opiniões morais são baseadas em nossos sentimentos e nada mais. Sob esse ponto de vista, não há uma tal coisa como o "objetivamente" certo ou errado. É um fato que algumas pessoas são homossexuais e algumas são heterossexuais, mas não é um fato que um seja bom e outro mau. Portanto, quando alguém como Bachmann diz que a homossexualidade é errada, ela não está estabelecendo um fato sobre a homossexualidade. Em vez disso, ela está meramente dizendo alguma coisa sobre seus sentimentos.

Naturalmente, o subjetivismo ético não é apenas uma ideia sobre a avaliação da homossexualidade. Ele se aplica a todas as questões morais. Para tomar um exemplo diferente, é um fato que os nazistas exterminaram milhares de pessoas inocentes, mas, de acordo com o subjetivismo ético, não é um fato que aquilo que eles fizeram foi errado. Quando chamamos as suas ações de "erradas", somente estamos dizendo que temos sentimentos negativos em relação a elas. O mesmo se aplica a qualquer julgamento moral que seja.

A EVOLUÇÃO DA TEORIA

Uma teoria filosófica pode avançar por vários estágios. Primeiramente, ela é formulada em termos simples, o que muitas pessoas acham atrativo. Essa formulação simples, contudo, é examinada e julgada defeituosa. Nesse ponto, algumas pessoas ficam tão impressionadas com as objeções que elas abandonam a teoria. Outras, contudo, mantêm a confiança na ideia básica e a refinam. Por um momento, parece como se elas pudessem salvar a teoria. Mas, então, novos argumentos levantam dúvidas sobre a nova versão. Essas novas objeções, como as antigas, levam algumas pessoas a abandonarem a ideia, enquanto outras

mantêm a fé e propõem uma outra versão "melhorada". Então todo o processo de revisão e crítica começa de novo.

A teoria do subjetivismo ético se desenvolveu exatamente desse modo. Ela começou como uma ideia simples – nas palavras de David Hume, de que a moralidade é uma questão de sentimento e não de fato. Mas, ao mesmo tempo em que objeções foram levantadas contra a teoria e seus defensores tentaram responder a elas, ela se tornou mais sofisticada.

O PRIMEIRO ESTÁGIO: O SUBJETIVISMO SIMPLES

A forma mais simples da teoria é esta: quando uma pessoa diz que alguma coisa é moralmente boa ou ruim, isso significa que ela aprova tal coisa ou a desaprova e nada mais que isso. Em outras palavras:

"X é moralmente aceitável"
"X é correto" } Todas significam: "X é bom" "Eu (o falante) aprovo X" "X deve ser feito"

Similarmente:

"X é moralmente inaceitável"
"X é errado" } Todas significam: "X é mau" "Eu (o falante) desaprovo X" "X não deve ser feito"

Nós podemos chamar essa versão da teoria de subjetivismo simples. Ele expressa a ideia básica do subjetivismo ético de uma forma plena, não complicada, e muitas pessoas acharam-na atrativa. Contudo, ela está aberta a algumas objeções sérias.

O subjetivismo simples não pode dar conta das discordâncias

O defensor dos direitos dos gays, Matt Foreman, não acredita que a homossexualidade seja imoral. A deputada Michele Bachmann, contudo, acredita que seja. Desse modo, Foreman e Bachmann parecem discordar. Considere o que implica o subjetivismo simples sobre essa situação.

De acordo com o subjetivismo simples, quando Foreman afirma que a homossexualidade não é imoral, ele está meramente fazendo uma afirmação sobre suas atitudes – ele está a dizer: "Eu, Matt Foreman, não desaprovo a homossexualidade". Poderia Bachmann discordar disso? Não, Bachmann poderia concordar que Foreman não desaprova a homossexualidade. Ao mesmo tempo, quando Bachmann diz que a homossexualidade é imoral, ela está somente a dizer: "Eu, Michele Bachmann, desaprovo a homossexualidade". Como poderia

alguém discordar disso? Assim, de acordo com o subjetivismo simples, não há desacordo entre eles. Cada um deles deveria reconhecer a verdade do que o outro está a dizer. Porém, certamente, isso é incorreto, pois Bachmann e Foreman realmente discordam sobre a homossexualidade.

Há uma espécie de frustração eterna implicada no subjetivismo simples: Bachmann e Foreman são profundamente opostos um ao outro, ainda assim, eles não podem nem mesmo expressar as suas posições de um modo que a questão seja posta. Foreman pode tentar negar o que Bachmann diz, mas, de acordo com o subjetivismo simples, ele apenas consegue falar sobre ele mesmo.

O argumento pode ser resumido assim: quando uma pessoa diz "X é moralmente aceitável" e uma outra pessoa diz "X é moralmente inaceitável", elas discordam. Contudo, se o subjetivismo simples for correto, não pode haver discordância. Portanto, o subjetivismo simples não pode ser correto.

O subjetivismo simples implica que nós estamos sempre certos
Algumas vezes, estamos errados em nossas avaliações morais. Mas, se o subjetivismo simples fosse correto, isso seria impossível.

Considere, mais uma vez, a afirmação de Bachmann de que ser gay é como ser escravizado. Com essa afirmação, ela provavelmente quer dizer que os homossexuais são "escravos" de seus maus desejos; eles vivem nas amarras do pecado. De acordo com o subjetivismo simples, quando Bachmann chamou a homossexualidade de "escravidão", ela estava meramente afirmando que ela, Bachmann, desaprova a homossexualidade. Naturalmente, ela poderia ter falado de forma insincera – é possível que ela realmente não se importe com a homossexualidade, mas estava fazendo de conta para a sua plateia conservadora. Porém, se Bachmann estava falando com sinceridade, então o que ela disse era verdade. Na medida em que alguém está honestamente representando os seus sentimentos, seu julgamento moral é sempre correto. Mas isso contradiz o fato certo de que nós algumas vezes cometemos enganos em ética. Portanto, o subjetivismo simples não pode ser correto.

Esses argumentos, e outros como esses, sugerem que o subjetivismo simples é uma teoria falha. Em face de tais argumentos, alguns filósofos escolheram rejeitar toda a ideia do subjetivismo ético. Outros, contudo, têm trabalhado para melhorar a teoria.

O SEGUNDO ESTÁGIO: EMOTIVISMO

A versão melhorada se tornou conhecida como emotivismo. O emotivismo foi popular em meados do século XX, devido em grande parte ao trabalho do

filósofo americano Charles L. Stevenson (1908-1979).

A linguagem, disse Stevenson, é usada de muitos modos. Um desses modos é fazer declarações – isto é, declarar fatos. Desse modo, podemos dizer:

"O preço do gás está subindo."
"Lance Armstrong derrotou o câncer e então ganhou a corrida de bicicleta do Tour de France por sete vezes."
"Shakespeare escreveu Hamlet."

Em cada um destes casos, estamos dizendo alguma coisa que é verdadeira ou falsa, sendo que o objetivo de nossa afirmação é, tipicamente, transmitir uma informação para o ouvinte.

Porém, a linguagem é também usada para outros propósitos. Suponha que eu diga: "Feche a porta!". Esse proferimento* não é nem verdadeiro nem falso. Não é uma declaração, cuja intenção é transmitir uma informação; é um comando. Seu objetivo é levar o ouvinte a fazer alguma coisa.

* N. de T.: Traduz-se, aqui, uterrance por "proferimento" e statement por "declaração", de acordo com a sugestão do tradutor de How to Do Things with Words: AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer. [Trad. D. M. de Souza Filho: How to Do Things with Words. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962], p. 21.

Considere proposições como estas que não são nem declarações nem comandos:

"Aaargh!"
"O caminho a percorrer, Lance!" "Maldito Hamlet!"

Nós entendemos essas sentenças facilmente, o suficiente. Mas nenhuma delas pode ser verdadeira ou falsa. (Não faz sentido dizer: "É verdade que 'O caminho a percorrer, Lance!'" ou "É falso que 'aaargh'".) Essas sentenças não são usadas para declarar fatos ou influenciar o comportamento. Seu objetivo é expressar as atitudes do falante – sobre o preço do gás, sobre Lance Armstrong ou sobre Hamlet.

Pense agora sobre a linguagem moral. De acordo com a primeira teoria, o subjetivismo simples, a linguagem moral é sobre declarar fatos – declarações éticas informam as atitudes do falante. De acordo com o subjetivismo simples, quando Bachmann diz "a homossexualidade é imoral", a sua afirmação significa: "Eu (Bachmann) desaprovo a homossexualidade" – ou seja, é uma declaração de fato sobre a atitude de Bachmann.

De acordo com o emotivismo, contudo, a linguagem moral não é uma linguagem para declarar fatos; não é feita para transmitir ou informar. Ela é usada, primeiro, como um meio de influenciar o comportamento das pessoas. Se alguém diz: "Você não deve fazer isso", ele está tentando persuadir você a não fazer isso. Portanto, essa afirmação é mais como um comando do que como uma declaração de fato. "Você não deve fazer isso" é como dizer: "Não faça isso!". Ademais, a linguagem moral é usada para expressar as atitudes de alguém. Chamar Lance Armstrong de "um bom homem" é como dizer: "O caminho a percorrer, Lance!". Desse modo, quando Bachmann diz que "a homossexualidade é imoral", os emotivistas interpretam a sua afirmação como equivalente a alguma coisa como: "Homossexualidade – vulgar!" ou "Não seja gay ! ".

Essa diferença entre o subjetivismo simples e o emotivismo pode parecer trivial, mas é importante. Para ver por que, considere de novo o argumento contra o subjetivismo simples. Ao passo que tais argumentos contra o subjetivismo simples são severamente embaraçosos, eles são menos efetivos contra o emotivismo.

1. O primeiro argumento tinha a ver com o desacordo moral. Se o subjetivismo simples é correto, então, quando uma pessoa diz que "X é moralmente aceitável" e uma outra pessoa diz que "X é moralmente inaceitável", elas não estão realmente discordando. Em vez disso, elas estão falando sobre coisas diferentes: cada pessoa está levantando uma pretensão sobre sua própria atitude – uma pretensão que a outra pessoa não contesta. Porém, o argumento na verdade é este: as pessoas realmente discordam. Assim, o subjetivismo simples não pode ser correto.

Em resposta, o emotivismo enfatiza que os desacordos ocorrem de formas diferentes. Compare estes dois tipos de desacordos:

• Eu acredito que Lee Harvey Oswald agiu sozinho no assassinato do presi - dente John. F. Kennedy e você acredita que houve uma conspiração. Esse é um desacordo sobre fatos: eu acredito que alguma coisa é verdadeira e você acredita que é falsa.
• Eu estou torcendo para que o Atlanta Braves ganhe e você quer que ele perca. Nossas crenças não estão em conflito, mas nossos desejos estão – eu quero que alguma coisa aconteça e você quer que não aconteça.

No primeiro caso, acreditamos em coisas diferentes, e ambas não podem ser verdadeiras. Stevenson chama isso de desacordo nas crenças. No segundo caso, queremos resultados diferentes e ambos não podem ocorrer. Stevenson chama

isso de desacordo nas atitudes. Como Stevenson observa, podemos discordar nas atitudes ainda que não discordemos nas crenças. Por exemplo, você e eu podemos ter as mesmas crenças com relação ao time de beisebol Atlanta Braves: nós dois acreditamos que os jogadores do Braves ganham demais; nós dois acreditamos que eu torço pelos Braves somente porque eu sou do sul; e nós dois acreditamos que Atlanta não é uma grande cidade do beisebol. Ainda assim, apesar de todos esses fundamentos comuns – apesar de nosso acordo nas crenças – nós podemos ainda diferir na atitude. Eu ainda posso querer que Braves ganhe e você pode ainda querer que ele perca.

De acordo com Stevenson, o desacordo moral é um desacordo em atitude somente. As atitudes de Matt Foreman sobre a homossexualidade são bem diferentes daquelas de Michele Bachmann, mesmo que ambos concordem sobre todos os fatos. Para o emotivismo, então, o conflito moral é real. Em contraste, o subjetivismo simples interpreta os desacordos morais como desacordo nas crenças – juízos morais expressam crenças sobre as atitudes do falante – assim, quando as pessoas discordam, elas têm de discordar sobre quais atitudes o falante tem. Porém, isso torna as coisas erradas, Foreman e Bachmann discordam sobre a homossexualidade, mas eles não discordam sobre o que sejam as suas atitudes.

2. O segundo argumento foi o de que, se o subjetivismo simples é correto, então nós estamos sempre certos em nossos julgamentos morais. Mas, naturalmente, não estamos sempre certos. Portanto, o subjetivismo simples não pode ser correto.

Esse argumento é eficaz somente porque o subjetivismo simples interpreta os julgamentos morais como declarações que podem ser verdadeiras ou falsas. "Sempre correto" significa que os próprios julgamentos são sempre verdadeiros. O subjetivismo simples atribui aos julgamentos morais um significado segundo o qual eles sempre serão verdadeiros, na medida em que o falante for sincero. Essa é a razão pela qual, segundo tal teoria, as pessoas estão corretas todo o tempo. O emotivismo, por outro lado, não interpreta os julgamentos morais como declarações que são verdadeiras ou falsas. Porque ordens e expressões de atitudes não podem ser verdadeiras ou falsas, as pessoas não podem "estar corretas" com respeito às mesmas, muito menos "estarem corretas todo o tempo".

O emotivismo, então, evita também essa objeção ao subjetivismo simples. Porém, ele é suscetível a uma preocupação correlata. Ainda que não estejamos sempre certos em nossas avaliações, nós estamos corretos em algumas. Algumas vezes nossos julgamentos morais são verdadeiros e outras vezes são falsos. Os emotivistas, porém, não podem dizer isso porque eles negam que o discurso

moral seja sobre a declaração de fatos.

Considere este exemplo. Em 26 de janeiro de 2004, uma menina de 8 anos chamada Katie Shelton estava caminhando na calçada em Seymour, Indiana. De repente, ela se confrontou com dois rottweilers, cada um pesando mais de 80 quilos. Os cachorros derrubaram Katie e a morderam repetidamente. A vida da pequena menina, porém, foi salva pelas ações heroicas de Mark Friedrich, de 14 anos de idade, que vivia na vizinhança. Quando Mark viu o que estava se passando, ele correu para fora da sua casa com dois bastões e atacou os cachorros. Como é previsível, Mark foi mordido, mas ele conseguiu manter os cachorros longe de Katie até que um policial chegou com uma arma. Ambas as crianças se recuperaram de seus ferimentos (os cachorros não tiveram tanta sorte).

Agora, suponha que, depois de ouvir essa história, alguém tenha dito que Mark Friedrich agiu mal: "Se ele fosse uma boa criança, teria cuidado de seu próprio negócio e permanecido em casa". Supondo que essa estranha pessoa esteja falando sinceramente, então o subjetivista simples teria que dizer que o seu julgamento moral é verdadeiro. A posição do emotivista é diferente, mas, como o subjetivista simples, ele está impedido de dizer que o julgamento da pessoa é falso. Ele tem que dizer que a pessoa está meramente expressando seus sentimentos.

Ainda que o emotivismo seja uma melhoria em relação ao subjetivismo simples, ambas as teorias implicam que nossos julgamentos morais, em algum sentido, estão além de qualquer objeção. Para o subjetivismo simples, nossos julgamentos não podem ser criticados porque eles simplesmente não são julgamentos; eles são meramente expressões de nossas atitudes que não podem ser falsas. Esse é um problema para o emotivismo. Um outro problema é que o emotivismo não pode explicar o papel que a razão desempenha na ética.

O PAPEL DA RAZÃO NA ÉTICA

Se alguém diz; "Eu gosto de pêssegos", ele não precisa ter uma razão para isso; ele pode estar fazendo uma declaração sobre o seu gosto pessoal e nada mais. Mas julgamentos morais são diferentes. Se alguém diz para você que um ato particular seria errado, então você pode perguntar por que, e, se não houver uma resposta satisfatória, você pode rejeitar o conselho como infundado. Um julgamento moral – ou, em relação a isso, qualquer espécie de juízo de valor – tem que ser apoiado por boas razões. Qualquer teoria adequada da ética deve poder explicar como razões morais podem apoiar julgamentos morais.

O que os emotivistas dizem sobre as razões? Relembre que, para o emotivista, os julgamentos morais têm duas funções: expressar as próprias atitudes e tentar influenciar as atitudes e a conduta das outras pessoas. Pode a função expressiva da linguagem moral encontrar um lugar para as razões? Na medida em que os juízos morais são meramente expressões de atitude, eles são como preferências pessoais. Quando eu digo: "Deixar as pessoas livres é moralmente melhor do que as escravizar", o emotivista ouve isso de forma similar a "pêssegos são melhores do que maçãs". O emotivista pode reconhecer algumas diferenças entre as duas frases, porém elas são basicamente iguais. A razão não desempenha papel importante aqui.

Desse modo, os emotivistas usualmente têm olhado para a função de comando da linguagem moral para encontrar um papel para a razão. Suponha que eu tenha dito para você em 2008: "Você não deve votar em Barack Obama". Se esta frase é como um comando – se é como dizer: "Não vote em Obama" – então que papel podem as razões desempenhar em tais julgamentos? Se eu estou tentando influenciar a sua conduta, então, talvez, o emotivista possa dizer que uma razão é qualquer consideração que influenciará a sua conduta. Mas considere o que isso significa. Suponha que eu saiba que você tem preconceito contra os muçulmanos. Então eu digo: "Você sabe, Obama é um muçulmano." Isso realiza a artimanha de fazer você decidir não votar em Obama. Para o emotivista, a pretensão de que Obama é um muçulmano poderia ser, considerada a plateia certa, uma razão moral para não votar nele. De fato, Stevenson toma exatamente essa posição. Em sua obra clássica Ethics and Language (1944), ele afirma: "Qualquer afirmação sobre qualquer questão de fato mediante a qual qualquer falante intente mudar atitudes pode ser abduzida como uma razão contra ou a favor de um juízo ético".

Obviamente, alguma coisa está errada, pois não é o caso que qualquer pretensão pode contar como uma razão para apoiar qualquer juízo. De um lado, a pretensão deve ser relevante para o juízo, porém a influência psicológica nem sempre é relevante para tal. Ser muçulmano é irrelevante para a habilidade de alguém ser um bom presidente, independentemente das conexões psicológicas que possa haver na mente de alguém. Ademais, para ser uma razão legítima, uma pretensão deve ser verdadeira, porém mesmo pretensões falsas podem ser persuasivas. O presidente Obama não é de fato um muçulmano.

Há duas lições a serem aprendidas com isso. A lição menor é que uma teoria moral particular, o emotivismo, é falha, o que levanta dúvidas sobre toda a ideia do subjetivismo ético. A lição maior tem a ver com a importância das razões na ética.

Hume disse que se nós examinarmos as ações más – "por exemplo, assassinato premeditado" – nós não iremos encontrar nenhuma "questão de fato" que corresponda à maldade. O universo, à parte nossas atitudes, não contém tais fatos. O que podemos concluir disso? Há que se admitir: valor não é uma coisa tangível, como um planeta ou uma colher. Mas isso não significa que a ética não tenha base objetiva. Um engano fundamental que muitas pessoas cometem é assumir exatamente duas possibilidades:

1. Há fatos morais do mesmo modo em que há planetas e colheres.
2. Nossos valores não são nada mais do que a expressão de nossos sentimentos subjetivos.

Isso é um engano porque oblitera uma terceira possibilidade. As pessoas não têm só sentimentos, mas também razão, e isso faz uma grande diferença. Pode ser que

3. Verdades morais são verdades da razão, isto é, que um juízo moral é verdadeiro se ele é construído com melhores razões do que as alternativas.

Segundo esse ponto de vista, as verdades morais são objetivas no sentido de que elas são verdadeiras independentemente do que possamos querer ou pensar. Nós não podemos fazer alguma coisa boa ou má somente querendo que seja assim, porque a nossa vontade não pode determinar o que são as razões. Isso também explica a nossa falibilidade. Podemos estar errados sobre o que é bom ou mau porque podemos estar errados sobre o que a razão recomenda. A razão diz o que ela diz, a despeito de nossas opiniões ou desejos.

HÁ PROVAS NA ÉTICA?

Se o subjetivismo ético não é verdadeiro, por que há tantas pessoas que são atraídas por ele? Uma razão é que a ciência providencia o nosso paradigma de objetividade, e, quando comparamos a ética com a ciência, a ética parece deficiente. Nós podemos provar que a terra é redonda, que os dinossauros viveram antes dos humanos e que não há o maior número primo, mas não podemos provar que o aborto é aceitável ou inaceitável.

A ideia geral de que os juízos morais não podem ser provados é sedutora. Qualquer um que tenha discutido sobre alguma coisa como aborto conhece o quão frustrante pode ser tentar "provar" a própria opinião. Porém, se nós inspecionamos de forma mais cuidadosa essa ideia, ela se mostra deficiente.

Suponha que consideremos alguma coisa muito mais simples do que o aborto. Um estudante diz que o teste foi injusto. Este é claramente um juízo moral – a

equidade é um valor moral básico. Pode-se provar esse juízo? O estudante pode alegar que o teste versou sobre muita matéria que era trivial e que o teste ignorou matérias que o professor tinha enfatizado como importantes. O teste também incluiu questões que não tinham sido estudadas seja nas leituras ou nas discussões em classe. Além disso, o teste foi tão longo que ninguém pôde terminá-lo no tempo permitido.

Suponha que tudo isso seja verdade. Ademais, suponha que o professor, quando instado a se explicar, não ofereça defesa. De fato, o professor, que é bastante inexperiente, parece confuso a respeito de tudo. Assim, não provou o estudante que o teste foi injusto? O que mais poderíamos querer em relação a provas? É fácil pensar em outros exemplos que mostram o mesmo ponto:

• Jones é um homem mau: Jones é um mentiroso habitual; ele brinca com as pessoas; ele engana no jogo de cartas; ele matou uma pessoa em uma disputa sobre 25 centavos; e assim por diante.
• O Dr. Smith é irresponsável: ele baseia os seus diagnósticos em considerações superficiais; ele se recusa a dar ouvidos aos conselhos dos outros médicos; ele se embebeda antes de fazer cirurgias delicadas; e assim por diante.
• Um certo vendedor de carros usados é antiético: ele oculta defeitos em seus carros; ele tenta pressionar as pessoas a pagarem demais; ele põe propaganda enganosa na internet; e assim por diante.

O processo de dar razões pode até mesmo avançar um passo além. Se criticarmos Jones por ser um mentiroso habitual, podemos explicar por que mentir é mau. Mentir é mau, em primeiro lugar, porque prejudica as pessoas. Se eu dou a você uma informação falsa e você confia nela, as coisas podem sair erradas para você de muitos modos. Em segundo, mentir é mau porque é uma violação da confiança. Confiar em outra pessoa significa ficar vulnerável e desprotegido. Quando eu confio em você, simplesmente acredito no que você diz, sem tomar precauções. Quando você mente, você se aproveita de minha confiança. E, finalmente, a regra que requer confiança é necessária para que a sociedade exista – se nós não podemos pressupor que as pessoas irão falar a verdade, a comunicação seria impossível, e, se a comunicação é impossível, a sociedade desmorona.

Desse modo, podemos apoiar nossos juízos com boas razões e explicar por que essas razões são importantes. Se podemos fazer tudo isso e, para repetir, mostrar que não se podem ofertar razões tão boas em relação à outra posição, o que mais alguém poderia exigir como prova? Em face de tudo isso, é absurdo dizer que juízos éticos são nada mais do que “opiniões”.

Não obstante, a impressão de que os juízos morais "não são passíveis de prova" é notavelmente persistente. Por que as pessoas acreditam nisso? Três pontos podem ser levantados.

Primeiro, quando uma prova é demandada, as pessoas, em geral, querem uma prova científica. Elas querem alguma coisa como uma verificação experimental; e, porque os juízos éticos não podem ser testados experimentalmente, elas dizem que não há prova. Porém, em ética, o pensamento racional consiste em dar razões, analisar argumentos, formular e justificar princípios; e assim por diante. O fato de o raciocínio ético ser diferente do raciocínio científico não o torna deficiente.

Segundo, quando pensamos em provar as nossas opiniões éticas, tendemos a pensar nos assuntos mais difíceis. A questão do aborto, por exemplo, é enormemente complicada. Se considerarmos apenas assuntos como o aborto, é fácil pensar que "prova" em ética é impossível. Mas o mesmo se pode dizer das ciências. Há questões complicadas sobre as quais os físicos não concordam; se focássemos inteiramente nelas, poderíamos concluir que não há provas em física. Mas, naturalmente, há muitas questões mais simples sobre as quais todos os físicos concordam. Similarmente, há muitas questões simples sobre as quais todas as pessoas razoáveis concordam.

Finalmente, é fácil tratar juntas duas questões que na verdade são diferentes: 1. Provar que uma opinião é correta. 2. Persuadir alguém a aceitar a sua prova.

Quando seu argumento falha em persuadir a sua plateia, é tentador pensar: "Bem, esse argumento não funciona". Porém, o argumento pode ter falhado meramente porque a sua plateia era inflexível, ou tendenciosa, ou não estava realmente ouvindo. Como prova, o seu argumento pode ter sido perfeito.

A QUESTÃO DA HOMOSSEXUALIDADE

Vamos retornar à disputa sobre a homossexualidade. Se consideramos que as razões são relevantes, o que podemos concluir? O fato mais pertinente é que os gays estão perseguindo a única forma de vida que pode fazê-los feliz. Sexo, acima de tudo, é um impulso particularmente forte, e poucas pessoas podem ser felizes sem satisfazer as suas necessidades sexuais. Mas não devemos focar somente no sexo. A homossexualidade não é meramente sobre com quem você faz sexo; é sobre por quem você se apaixona. Pessoas gays se apaixonam do mesmo modo que pessoas heterossexuais se apaixonam. E, como heterossexuais, gays amiúde querem estar com, viver com e construir uma vida com a pessoa que amam. Dizer que os homossexuais não devem agir de acordo com seus

desejos é, portanto, condená-los a uma vida frustrada. Deve-se acrescentar que pessoas gays não podem evitar a frustração com a escolha de se tornarem heterossexuais. Homossexuais e heterossexuais descobrem quem são após eles terem uma certa idade; ninguém decide por qual sexo quer ter atração.

Por que as pessoas se opõem aos direitos dos gays? Algumas pessoas pensam que os homossexuais representam um perigo para os outros. Frequentemente, a acusação, explícita ou não, é que homens gays são mais suscetíveis de abusarem de crianças. Tem havido, por exemplo, muitas campanhas nos Estados Unidos para demitir professores gays de escolas públicas, e o medo da pedofilia tem sempre avultado nessas discussões. A deputada Bachmann explorou esse medo quando ela falou o seguinte sobre o casamento gay: "Essa é uma questão muito séria porque é sobre as nossas crianças que são o maior presente para essa comunidade – [a comunidade gay] está atingindo especificamente as nossas crianças". Tal medo, porém, nunca teve base nos fatos. É um mero estereótipo, como a ideia de que os negros são preguiçosos ou que os muçulmanos são terroristas. Não há diferença entre gays e heterossexuais em relação aos seus caracteres morais ou às suas contribuições para a sociedade.

A objeção mais comum contra a homossexualidade pode ser que ela é "não natural". O que devemos fazer com isso? Para acessar o argumento, devemos conhecer o que "não natural" significa. Parece haver três possibilidades.

Primeiro, "não natural" pode ser tomada como uma noção estatística. Nesse sentido, uma qualidade humana é não natural se a maioria das pessoas não a tem. Ser gay pode ser não natural nesse sentido, mas, então, também dever-se-ia julgar como não natural ser canhoto, ser alto e mesmo ser imensamente gentil. Claramente, essa não é uma razão para criticar a homossexualidade. Qualidades raras são boas, frequentemente.

Segundo, o significado de "não natural" poderia ser conectado com a ideia da finalidade de uma coisa. As partes de nossos corpos parecem servir a fins particulares. A finalidade dos olhos é ver e a finalidade do coração é bombear sangue. Similarmente, a finalidade dos órgãos genitais seria procriar. Sexo é para fazer bebês. Pode-se argumentar, então, que o sexo gay é não natural porque ele é uma atividade sexual que está divorciada de sua finalidade natural.

Isso parece expressar o que muitas pessoas têm em mente quando elas objetam que a homossexualidade é não natural. Porém, se o sexo gay fosse condenado por essa razão, então outras práticas amplamente aceitas deveriam também ser condenadas: masturbação, sexo oral, sexo com camisinha e mesmo sexo por parte das mulheres durante a gravidez ou depois da menopausa. Essas práticas

poderiam ser exatamente tão "não naturais" (e, provavelmente, exatamente tão más) quanto sexo gay. Mas não há razão para aceitar essas conclusões porque toda essa linha de raciocínio é deficiente. Tais conclusões se fundamentam no pressuposto de que é errado usar as partes do próprio corpo para qualquer outra coisa senão para suas finalidades naturais. Por que devemos aceitar esse pressuposto? A "finalidade" dos olhos é ver: é, então, errado usar os próprios olhos para flertar ou para dar um sinal? A "finalidade" dos dedos poderia ser agarrar e empurrar: é, então, errado estalar os dedos para chamar a atenção de alguém? A ideia de que as coisas deveriam ser usadas somente de maneiras "naturais" não pode ser mantida, e, assim, essa versão do argumento falha.

Terceiro, haja vista a expressão não natural ter um som sinistro, ela pode ser compreendida simplesmente como um termo avaliativo. Talvez, ela signifique alguma coisa como "contrário ao que uma pessoa deveria ser". Mas, se isso é o que "não natural" significa, então dizer que a homossexualidade é errada porque ela é não natural seria vácua. Seria como dizer que a homossexualidade é errada porque ela é errada. Essa espécie de observação vazia não providencia razão para condenar coisa alguma.

A ideia de que a homossexualidade é não natural e, por isso, teria que ser imoral parece correta para muitas pessoas. No entanto, não é um argumento sólido. Ele é falho em qualquer interpretação feita.

E sobre a pretensão, frequentemente feita, de que a homossexualidade é "contrária aos valores da família"? James Dobson, fundador do grupo de conservadores cristãos, focado na família, disse a seus seguidores: "Por mais de 40 anos, o movimento ativista dos homossexuais tem procurado implementar um plano-mestre que tem tido como seu ponto central a total destruição da família". Mas como, exatamente, estão os homossexuais tentando destruir a família? Os ativistas gays estão realmente é querendo expandir a família. Eles não querem retirar quaisquer direitos dos casais heterossexuais. Ao contrário, eles querem tornar mais fácil para os gays constituírem famílias – eles apoiam o casamento de pessoas do mesmo sexo, os benefícios da sociedade doméstica, o direito dos gays adotarem crianças, e assim por diante. Os gays acham irônico que os defensores "da família" queiram impedi-los de ter famílias.

Talvez, toda essa conversa de "valores da família" equivalha a dizer: "Vamos ser claros, nós não temos famílias como essa". Mas, se é assim, então se levanta a seguinte questão: o que está errado com uma família na qual as crianças são criadas por duas mães ou dois pais? O senso comum sugere que dois pais ou duas mães são melhores do que um, pois criar uma criança é uma tarefa imensa, e duas pessoas podem fazer grandes ações mais facilmente do que uma. Mas,

mesmo que o número dos pais ou mães em uma casa importasse, não é claro por que o seu gênero deveria importar. O estudo mais amplo sobre as famílias gays é o U. S. National Longitudinal Lesbian Family Study, o qual acompanhou um grupo de mães gays desde 1980. Seus dados sugerem que os adolescentes das lésbicas estão melhores do que os adolescentes dos lares tradicionais. Algumas vezes, as crianças que têm pais gays são caçoadas na escola. Isso é difícil para elas. Mas, em geral, essas crianças têm menos problemas de comportamento e elas agem melhor do que seus colegas, social e academicamente. Não há boas razões para ser contra famílias gays.

Entretanto, os homossexuais continuam a ter desvantagens nos Estados Unidos. Algumas vezes, a desvantagem é uma questão legal. Legalmente, os heterossexuais podem casar em qualquer Estado, mas o casamento gay só existe em uma meia dúzia de Estados. Ademais, o governo federal não reconhece o casamento gay como legítimo, assim, ele provê os benefícios do casamento somente para os casais heterossexuais. Há centenas de tais benefícios, incluindo os benefícios da seguridade social que um cônjuge pode receber depois que o outro morre. Finalmente, na Flórida e em Arkansas, as pessoas gays não podem legalmente adotar crianças, ao passo que, naturalmente, os heterossexuais podem. A lei nos Estados Unidos certamente discrimina os gays. Ademais, em muitos outros lugares, as leis são ainda mais extremas. Em 76 países, o sexo gay é ilegal. Em alguns países, a punição é a morte.

À parte os problemas legais, há desvantagens sociais em ser gay nos Estados Unidos. É difícil crescer em um lugar onde 40% de seus vizinhos acreditam que alguma coisa está errada com você. Pior ainda, você percebe que alguns dos seus vizinhos têm ódio – eles sentem repulsa de você e o veem como menos do que humano. É especialmente triste quando uma pessoa jovem que foi ensinada a desprezar a homossexualidade começa a perceber que ele próprio ou ela própria é gay. Muitos gays, por medo ou vergonha, escolhem viver enrustidos. Porém, a longo prazo, é quase impossível esconder a própria sexualidade dos amigos, da família e dos colegas de trabalho. Nos Estados Unidos, os gays levam uma vida estressada. Entre os estudantes universitários americanos, os gays estão duas vezes mais propensos a tentar suicídio do que os seus colegas heterossexuais. Gays enrustidos são seis vezes mais propensos a tentá-lo.

Um argumento a mais tem de ser discutido, a saber, que a homossexualidade é condenada na Bíblia. Por exemplo, o Levítico 18:22 afirma: “Você não pode se deitar com um homem como se fosse uma mulher; é uma abominação”. Alguns comentadores disseram que, ao contrário das aparências, a Bíblia não é tão severa em relação aos homossexuais. Eles explicam como cada passagem (parece haver nove delas) relevante deve ser entendida. Mas suponha que

aceitemos que a Bíblia condena a homossexualidade. O que podemos inferir disso? Nós temos que acreditar no que a Bíblia diz simplesmente porque ela diz isso?

Essa questão poderá ofender algumas pessoas. Questionar a Bíblia, acreditam elas, é desafiar a palavra de Deus. E isso, pensam elas, é um ato de arrogância advindo de criaturas que deveriam mostrar gratidão em relação ao todo -poderoso. Questionar a Bíblia pode fazer as pessoas se sentirem desconfortáveis porque pode parecer um questionamento a todo o seu modo de vida. No entanto, pensamentos como esse não podem nos fazer voltar atrás. A filosofia é questionamento sobre todo um modo de vida. Quando se oferta um argumento com base na Bíblia de que a homossexualidade é errada, esse argumento tem que ser acessado em seus próprios termos.

O problema com o argumento é que, se olhamos para outras coisas que a Bíblia diz, ela não parece ser um guia confiável para a moralidade. O Levítico condena a homossexualidade, mas também condena comer gordura de ovelha (7:23), deixar uma mulher que recém deu à luz entrar na igreja (12:2-5). Condena ver o seu tio nu. Este último caso, como a homossexualidade, é julgado uma abominação (18:14, 26). Ainda pior, o Levítico condena à morte aqueles que amaldiçoarem os seus pais (20:9) e aqueles que cometeram adultério (20:10). Ele diz que a filha de um padre, se ela "se tornar uma prostituta", deve ser queimada viva (21:9), diz que podemos comprar escravos de uma nação vizinha (25:44). No Êxodo é mesmo dito que não há problemas em bater nos próprios escravos, desde que você não os mate (21:20-21).

A questão aqui não é ridicularizar a Bíblia. Ela contém, de fato, muita coisa que é verdadeira e sábia. Mas podemos concluir de exemplos como esses que a Bíblia não está sempre certa, e, porque ela não está sempre certa, não podemos concluir que a homossexualidade é uma abominação simplesmente porque isso é dito no Levítico.

De qualquer modo, nada pode ser moralmente certo ou errado simplesmente porque uma autoridade diz isso. Se os preceitos em um texto sacro não são arbitrários, deve haver alguma razão para eles – nós devemos poder perguntar por que a Bíblia condena a homossexualidade e então obter uma resposta. Será essa resposta que dará a explicação real de por que tal coisa é errada.

Porém, o ponto mais importante deste capítulo não é sobre a homossexualidade. O ponto mais importante concerne à natureza do pensamento moral. O pensamento moral e a conduta moral são uma questão de pesar razões e de ser guiado por elas. Mas ser guiado por razões é uma coisa diferente de seguir os

próprios sentimentos. Quando temos sentimentos fortes, podemos ser tentados a ignorar a razão e a ficar com os sentimentos. Mas, fazendo isso, optaríamos em saltar fora do pensamento moral, completamente. Eis por que, focando em atitudes e sentimentos, o subjetivismo ético parece estar indo na direção errada.

4

A moralidade depende da religião?

O bem consiste em sempre fazer o que Deus quer em qualquer momento. Emil Brunner, The Divine Imperative (1947)
Eu respeito as divindades, mas eu não confio nelas. Musashi Miyamoto, no Templo Ichijoji (1608, aproximadamente)
A PRESUMIDA CONEXÃO ENTRE MORALIDADE E RELIGIÃO

Em 1995, a American Civil Liberties Union (ACLU) processou o juiz Roy Moore, da cidade de Gadsden, Alabama, por exibir os dez mandamentos em sua sala de audiências. Tal exibição, disse a ACLU, violava a separação entre a Igreja e o Estado que é garantida na Constituição dos Estados Unidos. A ACLU pode não ter gostado de Moore, mas os eleitores de Alabama sim. Em 2000, Moore fez uma campanha de sucesso para se tornar o presidente da Suprema Corte de Alabama, com base na promessa de "restaurar o fundamento moral do direito". Desse modo, o "juiz dos dez mandamentos" se tornou o jurista mais poderoso do Estado de Alabama.

Porém, Moore não defendeu o seu ponto de vista até o fim. Nas primeiras horas do dia 31 de julho de 2001, ele teve um monumento de granito dos dez mandamentos instalado no prédio no tribunal de justiça de Alabama. Esse monumento pesava mais de duas toneladas. Ninguém podia entrar no prédio sem percebê-lo. Moore foi processado de novo, mas o povo o apoiava: 77% dos americanos pensavam que deveria ser permitido exibir o monumento. Porém, a lei não concordou. Quando Moore desobedeceu a uma ordem judicial de remover o monumento, o tribunal de justiça de Alabama o exonerou, dizendo que ele tinha se colocado acima da lei. Moore, porém, acreditava que ele estava colocando Deus acima da lei.

Os Estados Unidos é um país religioso. Aproximadamente 80% dos americanos dizem que acreditam em Deus, e outros 12% dizem que acreditam em um espírito universal ou em um poder superior. A religião predominante nos Estados Unidos é a cristã. Quarenta e um por cento dos americanos informam que acreditam que Jesus Cristo irá retornar à Terra por volta de 2050. Nos Estados Unidos, membros do clero católico são frequentemente tratados como especialistas em moral: hospitais pedem para eles comporem comitês de ética, repórteres os entrevistam sobre dimensões morais de uma estória, e os que vão à igreja os veem como guias. Os clérigos também ajudam a decidir como os filmes serão classificados. Considera-se que os padres e ministros são conselheiros sábios que darão bons conselhos morais.

Por que os clérigos são vistos desse modo? A razão não é que eles provaram ser melhores ou mais sábios do que outras pessoas – como grupo, eles não parecem ser melhores ou piores do que o resto de nós. Há uma razão profunda pela qual se pensa que eles tenham insights morais especiais. No pensamento popular, moralidade e religião são inseparáveis: as pessoas comumente acreditam que a moralidade pode ser entendida somente no contexto da religião. Assim, assume-se que os clérigos são autoridades na moralidade.

Não é difícil de ver por que as pessoas pensam isso. Quando visto de uma perspectiva não religiosa, o universo parece frio, um lugar sem sentido, despido de valor e objetivo. Em seu ensaio "A Free Man's Worship", escrito em 1902, Bertrand Russell expressou o que ele chamou de um ponto de vista "científico" do mundo:

Que o homem é o produto de causas que não têm previsão do fim que estão realizando; que sua origem, seu crescimento, suas esperanças e medos, seus amores e suas crenças não são senão o resultado de posições acidentais dos átomos; que nem o ardor, nem o heroísmo, nem a intensidade do pensamento ou do sentimento podem preservar a vida de um indivíduo para além do túmulo; que todo o trabalho de todas as idades, toda a devoção, toda a inspiração, todo o brilho do meio-dia do gênio humano são destinados à extinção na vastidão da morte do sistema solar e que o templo das realizações humanas tem de ser inevitavelmente enterrado sob os escombros de um universo em ruínas – todas essas coisas, ainda que não estejam aquém de disputas, ainda assim são quase tão certas que nenhuma filosofia que as rejeite pode esperar durar.

De uma perspectiva religiosa, porém, as coisas parecem muito diferentes. O judaísmo e o cristianismo ensinam que o mundo foi criado por um Deus amável e todo-poderoso que providencia um lar para nós. Do mesmo modo, fomos criados à sua imagem, para sermos suas crianças. Assim, o mundo não é despido de significado e objetivo. Em vez disso, é a arena na qual os planos de Deus são realizados. O que poderia, então, ser mais natural do que pensar a "moralidade" como parte da religião e que o mundo ateu não tem lugar para valores? A TEORIA DO MANDAMENTO DIVINO

Cristãos, judeus e muçulmanos acreditam que Deus nos disse para obedecer a certas regras de conduta. Deus não impõe essas regras a nós. Ele nos criou como agentes livres, portanto, nós podemos escolher o que fazer. Mas, se vivemos como deveríamos viver, então teríamos que seguir as leis de Deus. Essa ideia foi explicada por uma teoria conhecida como a teoria do mandamento divino. A ideia básica é que Deus decide o que é certo e o que é errado. As ações que Deus comanda são moralmente requeridas; as ações que Deus proíbe são moralmente

erradas; todas as outras ações são permissíveis ou meramente neutras moralmente.

Essa teoria tem aspectos atrativos. Imediatamente, ela resolve o velho problema da objetividade da ética. A ética não é só uma questão de sentimento pessoal ou costume social. Se alguma coisa é certa ou errada, isso é perfeitamente objetivo. É correto se Deus ordenou isso e é errado se Deus proibiu isso. Outrossim, a teoria do mandamento divino explica por que todos devem se importar com a moralidade. Por que não esquecer a "ética" e somente se preocupar consigo mesmo? Se a moralidade é a violação dos mandamentos de Deus, você será responsabilizado.

Porém, há sérios problemas com essa teoria. Naturalmente, os ateístas podem não aceitá-la porque eles não acreditam que Deus exista. Mas há dificuldades também para os que acreditam. O maior problema foi identificado por Platão, o filósofo grego que viveu 400 anos antes de Jesus de Nazaré. Os livros de Platão são escritos como conversas ou diálogos nos quais Sócrates, o professor de Platão, é sempre o falante principal. Em um dos diálogos, o Eutifron, há uma discussão se o "correto" pode ser definido como "o que é ordenado pelos deuses". Sócrates é cético e pergunta se a conduta é correta porque os deuses a ordenaram ou os deuses a comandaram porque é correta? Essa é uma das questões mais famosas na história da filosofia. O filósofo britânico Antony Flew (1923-2010) sugere que "um bom teste da aptidão de alguém para a filosofia é descobrir se ele pode apreender a força e o ponto" dessa questão.

A questão de Sócrates é se Deus faz verdades morais verdadeiras ou se ele meramente reconhece que elas são verdadeiras. Há uma grande diferença entre essas duas opções. Eu sei que o prédio Burj Khalifa nos Emirados Árabes Unidos é o maior prédio do mundo. Eu reconheço esse fato. Porém, eu não o faço verdadeiro. Ao contrário, foi tornado verdadeiro pelos designers e construtores na cidade de Dubai. A relação de Deus com a ética é como a minha relação com o prédio Burj Khalifa ou como a relação dos construtores com o prédio? Essa questão põe um dilema, e qualquer saída levanta problemas.

Primeiro, nós podemos dizer que uma conduta correta é correta porque Deus a ordena. Por exemplo, de acordo com Êxodo 20:16, Deus nos ordena sermos verazes. Assim, nós devemos ser verazes simplesmente porque Deus requer isso. O comando de Deus torna a veracidade correta, tanto quanto os construtores de um arranha-céu fazem o prédio alto. Essa é a teoria do mandamento divino. É quase a teoria do personagem Hamlet, de Shakespeare. Hamlet disse que nada é bom ou mau; é o pensamento que torna algo bom ou mau. De acordo com a teoria do mandamento divino, nada é bom ou mau, exceto quando o pensamento

de Deus torna algo bom ou mau.

Essa ideia enfrenta várias dificuldades.

1. Essa concepção de moralidade é misteriosa. O que significa dizer que Deus "faz" a veracidade correta? É relativamente fácil de entender como os objetos físicos são feitos, ao menos em princípio. Nós todos já fizemos alguma coisa, ainda que seja só um castelo de areia ou sanduíche de geleia e manteiga de amendoim. Mas fazer a veracidade correta não é como isso; isso não pode ser feito pelo rearranjo de coisas no meio físico. Como, então, pode ser feito? Ninguém conhece.

Para vislumbrar o problema, considere alguns casos lamentáveis de abuso de crianças. Segundo a teoria que estamos agora considerando, Deus poderia tornar correto esse exemplo de abuso de criança – não como transformar um tapa em um beliscão na bochecha, mas ordenando que o tapa é correto. Essa proposta desafia o entendimento humano. Como pode o simples ato de dizer ou ordenar que o tapa é correto torná-lo correto? Se fosse verdadeira, essa concepção da moralidade seria um mistério.

2. Essa concepção da moralidade torna os mandamentos de Deus arbitrários. Nós pressupomos que Deus tem boas razões para o que ele faz. Suponha que Deus ordene que a veracidade seja correta. Segundo essa teoria, ele poderia, também facilmente, emitir um mandamento diferente. Ele poderia ter nos ordenado sermos mentirosos. Então mentir seria correto, e não a veracidade. Afinal, antes de Deus emitir o seu mandamento, não existe razão contra ou a favor de mentir – Deus é aquele que cria as razões. Assim, de um ponto de vista moral, os mandamentos de Deus são arbitrários. Ele poderia ordenar qualquer coisa. Esse resultado poderia parecer não só inaceitável, mas ímpio de um ponto de vista religioso.

3. Essa concepção de moralidade providencia as razões erradas para os princípios morais. Há muitas coisas erradas com abuso de crianças: é malicioso; envolve infligir sofrimento inútil; pode ter efeitos psicológicos indesejados de longo prazo; e assim por diante. Contudo, a teoria que nós estamos considerando não pode reconhecer qualquer dessas razões como importantes. Tudo o que lhe importa, ao final, é se o abuso de crianças contraria os mandamentos de Deus.

Há dois modos de confirmar que alguma coisa é errada nessa teoria. Primeiro, observe que a teoria implica: se Deus não existisse, então, o abuso de crianças não seria errado. Afinal, se Deus não existisse, então ele não estaria por perto para tornar o abuso de crianças errado. Porém, o abuso de crianças poderia

ainda ser malicioso, portanto, ainda poderia ser errado. Logo, a teoria do mandamento divino é falha. Segundo, tenha em mente que mesmo uma pessoa religiosa pode estar genuinamente em dúvida sobre o que Deus ordenou. Afinal, os textos religiosos discordam entre si e, muitas vezes, parece haver inconsistências até com relação a um mesmo texto. Assim, uma pessoa poderia ficar em dúvida sobre qual é realmente a vontade de Deus. Porém, não precisa ficar em dúvida quanto a saber se o abuso de crianças é errado. O que Deus ordenou é uma coisa; se abusar de crianças é errado é uma outra coisa.

Há uma maneira de evitar essas consequências problemáticas. Podemos tomar a segunda opção de Sócrates. Não precisamos dizer que a conduta correta é correta porque Deus a ordenou. Em vez disso, nós podemos dizer que Deus nos ordenou fazer certas coisas porque elas são corretas. Deus, que é infinitamente sábio, reconhece que a veracidade é melhor do que o engano e, portanto, ele nos ordena sermos veraz. Ele vê que matar é errado e, então, nos ordena não matar; e assim em relação às outras regras morais.

Se tomamos essa segunda opção, evitamos as consequências que arruinaram a primeira alternativa. Nós não precisamos nos preocupar sobre como Deus faz com que mentir seja errado, porque não é ele que faz isso. Os mandamentos de Deus não são arbitrários. Eles são o resultado da sua sabedoria de conhecer o que é o melhor. Outrossim, não ficamos tristes com as explicações erradas para nossos princípios morais; em vez disso, ficamos livres para apelar para qualquer justificação deles que pareça apropriada.

Infelizmente, essa segunda opção tem uma desvantagem diferente. Aderindo a ela, abandonamos a concepção teológica do correto e do errado. Quando nós dizemos que Deus nos ordena sermos verazes porque a veracidade é correta, reconhecemos um padrão que é independente da vontade de Deus. O correto existe antes do mandamento de Deus e é a razão para o mandamento. Assim, se queremos conhecer por que devemos ser verazes, a resposta "porque Deus ordenou isso" não nos responde. Nós ainda podemos perguntar: "Por que Deus ordenou isso?". A resposta a essa questão é que providenciará a razão última.

Muitas pessoas religiosas acreditam que elas têm de aceitar a concepção teológica do certo e do errado porque seria sacrilégio não fazer isso. De alguma maneira, elas sentem que, se acreditam em Deus, então o certo e o errado têm que ser entendidos em termos da vontade de Deus. Contudo, o nosso argumento sugere que a teoria do mandamento divino não é somente insustentável, mas ímpia. De fato, alguns dos maiores teólogos rejeitaram a teoria exatamente por essa razão. Pensadores como Santo Tomás de Aquino conectam a moralidade com a religião de uma maneira diferente.

A TEORIA DA LEI NATURAL

Na história do pensamento cristão, a teoria dominante na ética não é a teoria do mandamento divino. Em vez disso, essa honra vai para a teoria da lei natural. Essa teoria tem três partes mais importantes:

1. A teoria da lei natural repousa sobre um ponto de vista particular do mundo. Sob esse ponto de vista, o mundo tem uma ordem racional, com valores e fins alicerçados na sua natureza mesma. Essa concepção deriva dos gregos, cujo modo de compreender o mundo dominou o pensamento ocidental por mais de 1.700 anos. Os gregos acreditavam que tudo na natureza tem um fim.

Aristóteles (384-322 a.C.) construiu essa ideia em seu sistema de pensamento quando ele disse que, para entender qualquer coisa, quatro questões devem ser feitas: O que é? Do que é feito? Como veio a ser? Para que serve? As respostas poderiam ser: Isto é uma faca; ela é feita de metal; ela foi feita por um artesão; ela é usada para cortar. Aristóteles pressupôs que a última questão – para que serve? – poderia ser feita para qualquer coisa que seja. A "natureza", ele disse, "pertence à classe das causas que agem para alguma finalidade".

Obviamente, artefatos como facas têm uma finalidade porque o artesão as construiu com uma finalidade em mente. Mas e os objetos naturais que nós não fazemos? Aristóteles acreditava que eles também tinham finalidades. Um dos seus exemplos era que nós temos dentes e, por isso, nós podemos mastigar. Exemplos biológicos são bastante persuasivos. Cada parte dos nossos corpos parece, intuitivamente, ter um fim especial – nossos olhos são para ver, nosso coração é para bombear sangue, nossa pele é para nos proteger, e assim por diante. Mas a pretensão de Aristóteles não está limitada aos seres orgânicos. De acordo com ele, todas as coisas têm uma finalidade. Há uma elegante hierarquia: a chuva existe em razão das plantas, as plantas existem em razão dos animais, e os animais existem – naturalmente – por causa das pessoas. Aristóteles afirma: "Se, portanto, nós estamos corretos em acreditar que a natureza não faz nada sem algum fim em vista, nada sem propósito, então a natureza tem que ter feito todas as coisas especificamente por causa do homem" Essa visão do mundo é esplendidamente antropocêntrica, ou centrada na humanidade. Não obstante, dificilmente Aristóteles estava sozinho nesses pensamentos; quase todos os pensadores importantes em nossa história avançaram tal tese. Os humanos são uma espécie notavelmente vaidosa.

Os pensadores cristãos que vieram depois acharam essa visão de mundo conveniente. Somente uma coisa estava faltando: Deus. Desse modo, os pensadores cristãos disseram que a chuva cai para ajudar as plantas porque isso

foi o que Deus planejou e que os animais são para o uso humano porque foi para isso que Deus os fez. Valores e finalidade foram, desse modo, concebidos para serem partes do plano divino.

2. Um corolário desse modo de pensar é que as "leis da natureza" descrevem não somente como as coisas são, mas também como as coisas devem ser. O mundo está em harmonia quando as coisas servem à sua finalidade natural. Os olhos que não podem ver são defeituosos. A seca é um mal natural. A maldade de ambos é explicada por referência à lei natural. Mas há também implicações para a conduta humana. As regras morais são agora vistas como derivadas das leis da natureza. Alguns modos de se comportar são considerados "naturais", ao passo que outros são considerados "não naturais". Atos "não naturais" são vistos como moralmente errados.

Considere, por exemplo, o dever de beneficência. É-nos exigido que nos importemos com nossos vizinhos. Por quê? De acordo com a teoria da lei natural, a beneficência é natural para nós, considerando a espécie de criatura que nós somos. Somos sociais por natureza e necessitamos da companhia das outras pessoas. Alguém que absolutamente não se importa com os outros – que realmente não se importa, que não se importa completamente – é visto como demente. A psiquiatria moderna diz que tais pessoas sofrem de desordem da personalidade antissocial e que tais pessoas são comumente chamadas de psicopatas ou sociopatas. A personalidade maliciosa é defeituosa, assim como olhos que não conseguem ver também são defeituosos. E, pode-se acrescentar, isso é verdade porque nós fomos criados por Deus com uma natureza "humana" específica, como partes de seu plano total.

O endosso da beneficência é relativamente incontroverso. Não obstante, a teoria da lei natural tem sido usada para apoiar pontos de vista morais mais controversos. Frequentemente, os pensadores religiosos condenam práticas sexuais "desviantes" e, usualmente, justificam isso pelo apelo à teoria do direito natural. Se todas as coisas têm um propósito, qual é o propósito do sexo? A resposta óbvia é a procriação. A atividade sexual que não é conectada com fazer bebês pode, portanto, ser vista como "não natural". Práticas como masturbação e sexo gay podem ser condenados por essa razão. Essa visão sobre o sexo data pelos menos desde Santo Agostinho (354-430 d.C.) e é explícita nos escritos de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). A teologia moral da Igreja Católica é baseada na teoria da lei natural.

Fora da Igreja Católica, a teoria do direito natural tem, hoje, poucos defensores. Ela é rejeitada, geralmente, por três razões.
Primeira, a ideia de que aquilo "que é natural é bom" parece aberta a

contraexemplos óbvios. Algumas vezes, o que é natural é mau. As pessoas naturalmente se importam mais consigo mesmas do que com estranhos, mas isso é lamentável. Doenças ocorrem naturalmente, mas doença é ruim. As crianças são naturalmente autocentradas, mas os pais não pensam que isso seja uma coisa boa.

Segunda razão, a teoria da lei natural parece confundir "ser" e "dever ser". No século XVIII, David Hume assinalou: o que é o caso e o que deve ser o caso são noções logicamente diferentes. Logo, a conclusão de uma noção não se segue da outra. Podemos dizer que as pessoas estão naturalmente dispostas a serem beneficentes, mas não se segue disso que elas devem ser beneficentes. Similarmente, pode ser o caso que sexo produza bebês, mas não se segue disso que o sexo deve ou não deve ser feito somente para esse propósito. Fatos são uma coisa; valores são uma outra coisa.

Terceira razão, a teoria da lei natural é agora amplamente rejeitada porque a sua visão do mundo conflita com a ciência moderna. O mundo como descrito por Galilei, Newton e Darwin não tem necessidade de "fatos" sobre o certo e o errado. Suas explicações do fenômeno natural não fazem referência a valores ou finalidades. O que acontece simplesmente acontece, devido às leis da causa e do efeito. Se a chuva beneficia as plantas, isso é porque as plantas evoluíram em um ambiente chuvoso, segundo as leis da seleção natural.

Desse modo, a ciência moderna nos fornece uma imagem do mundo como um reino de fatos, onde somente são "leis naturais" as leis da física, da química e da biologia, as quais funcionam de forma cega e sem um propósito. Quaisquer que possam ser os valores, eles não são partes da ordem natural. Quanto à ideia de que "a natureza fez todas as coisas especificamente para o homem", bem, isso é somente uma vaidade. Na medida em que alguém aceita a visão de mundo da ciência moderna, esse alguém se tornará cético em relação à teoria da lei natural. Não é um acidente que a teoria tenha sido um produto, não do pensamento moderno, mas da Idade Média.

3. A terceira parte da teoria enfrenta a questão do conhecimento moral. Como podemos determinar o que é certo ou o que é errado? A teoria do mandamento divino diz que devemos consultar os mandamentos de Deus. A teoria da lei natural dá uma resposta diferente. As "leis naturais" que especificam o que devemos fazer são leis da razão, as quais nós somos capazes de apreender porque Deus nos deu o poder de entendê-las. Portanto, a teoria da lei natural endossa a ideia familiar de que a coisa certa a fazer é qualquer ação que tenha as melhores razões para fundamentá-la. Para usar a terminologia tradicional, os juízos morais são "ditames da razão". Santo Tomás de Aquino, o maior teórico da lei natural, escreveu na sua obra-mestra Summa Theologica que "denegrir os ditames da razão é equivalente a condenar o mandamento de Deus".

Isso significa que os religiosos não têm um acesso especial à verdade moral. Tanto os que acreditam quanto os que não acreditam estão na mesma posição. Deus deu a cada um a habilidade de ouvir a razão e seguir as suas diretivas. Em um sentido apropriado, isso torna a moralidade independente da religião. A crença religiosa não afeta o cálculo do que é melhor. Os resultados da investigação moral são neutros sob o ponto de vista religioso. Mesmo que eles possam discordar sobre a religião, os que acreditam e os que não acreditam habitam o mesmo universo moral.

RELIGIÃO E QUESTÕES MORAIS PARTICULARES

Algumas pessoas religiosas vão achar as discussões precedentes insatisfatórias. Parecerá abstrato demais para ter alguma influência sobre as suas vidas reais. Para elas, a conexão entre a moralidade e a religião é uma questão imediata e prática que se concentra em questões morais específicas. Não importa se o certo e o errado são entendidos em termos da vontade de Deus ou se as leis morais são leis da natureza. O que interessa é o ensinamento moral da própria religião. As escrituras e os líderes da Igreja são vistos como autoridades. Se alguém acredita de verdade, ele tem de aceitar o que eles dizem. Muitos cristãos, por exemplo, acreditam que eles têm de ser contra o aborto porque a Igreja o condena e (eles presumem) porque as escrituras também o proíbem.

Há questões especificamente religiosas em relação às questões morais mais importantes que os crentes têm que aceitar? A retórica do púlpito sugere que sim. Mas há boas razões para pensar diferentemente.

Por um lado, muitas vezes, é difícil encontrar nas escrituras orientação moral específica. Nós enfrentamos problemas diferentes do que nossos ancestrais enfrentaram 2.000 anos atrás. Desse modo, as escrituras podem ser silentes em relação a questões que parecem importantes para nós. A Bíblia contém um certo número de preceitos gerais – por exemplo, amar o seu próximo e tratar os outros como gostaria de ser tratado. Esses são princípios bons que têm aplicação prática em nossas vidas. Porém, não é claro o que eles implicam sobre os direitos dos trabalhadores ou sobre a extinção das espécies ou sobre fundos de pesquisa médica, e assim por diante.

Um outro problema é que as escrituras e a tradição da Igreja são, frequentemente, ambíguos. As autoridades discordam, deixando aquele que acredita na posição incômoda de ter que escolher quais elementos da tradição aceitar. Por exemplo, o Novo Testamento condena ser rico e há uma longa tradição de abnegação e doações caridosas que confirmam esse ensinamento. Mas há também uma obscura figura do Antigo Testamento, chamado Jabez, que

pediu a Deus para "alargar os seus territórios" (I Crônicas 4:10), e Deus fez isso. Um livro recente instando os cristãos a adotarem Jabez como seu modelo se tornou best-seller.

Desse modo, quando as pessoas dizem que seus pontos de vista morais vêm da religião, eles estão frequentemente enganados. O que realmente acontece é o seguinte. Eles estão formando a sua ideia sobre questões morais, então eles interpretam as escrituras ou a tradição da Igreja de um modo que apoie o que eles já pensavam anteriormente. Obviamente, isso não acontece em todos os casos, mas parece justo dizer que acontece muito. A questão da riqueza é um exemplo; o aborto é outro exemplo.

No debate sobre o aborto, as questões religiosas nunca estão longe do debate. Os religiosos conservadores sustentam que o feto é uma pessoa desde o momento da concepção. Desse modo, o aborto é um homicídio. O feto, acreditam eles, não é meramente uma pessoa em potência, mas já é uma pessoa, pelo que possui o pleno direito à vida. Os liberais, naturalmente, negam isso – eles dizem que o feto é alguma coisa menos do que uma pessoa, ao menos no início da gestação.

O debate sobre o aborto é complexo, mas nós estamos interessados apenas no modo como ele se relaciona com a religião. Os conservadores afirmam, algumas vezes, que a vida do feto é sacra. É essa a visão cristã? Os cristãos têm de condenar o aborto? Para responder a essas questões, podem-se olhar as escrituras ou a tradição da Igreja.

As escrituras

É difícil derivar uma proibição contra o aborto seja das escrituras judias seja das cristãs. Certas passagens, porém, são frequentemente citadas pelos conservadores porque elas parecem sugerir que fetos têm um status humano pleno. Uma das passagens mais citadas é do primeiro capítulo de Jeremias, na qual Jeremias cita o dito de Deus: "Antes que no seio fosses formado, eu já te conhecia; antes do teu nascimento, eu já havia te consagrado". Essas palavras são apresentadas como se fossem o endosso de Deus da posição conservadora: é errado matar os não nascidos porque eles são consagrados a Deus.

Porém, no contexto da citação, essas palavras significam obviamente uma coisa diferente. Suponha que leiamos toda a passagem na qual a citação ocorre:

Foi-me dirigida nestes termos a palavra do Senhor: "Antes que no seio fosses formado, eu já te conhecia; antes do teu nascimento, eu já havia te consagrado, e te havia designado profeta das nações". E eu respondi: "Ah! Senhor JAVÉ, eu nem sei falar, pois que sou apenas uma criança". Replicou, porém, o Senhor:

“Não digas: ‘Sou apenas uma criança’, porquanto irás procurar todos aqueles aos quais te enviar, e a eles dirá o que Eu te ordenar. Não os deverás temer porque estarei contigo para livrar-te – oráculo do Senhor.”*

A santidade da vida fetal não é discutida nessa passagem. Em vez disso, Jeremias está afirmando a sua autoridade como profeta. Com efeito, ele está dizendo: “Deus me autorizou a falar por ele; mesmo eu tendo resistido, ele insistiu”. Porém, Jeremias coloca a questão mais poeticamente; ele diz que Deus o tinha designado como profeta mesmo antes de ele ter nascido.

Isso acontece frequentemente quando as escrituras são citadas em conexão com questões morais controversas. Umas poucas palavras são destacadas de uma passagem que diz respeito a algo inteiramente diferente, sendo aquelas palavras, então, construídas de um modo que favoreçam a questão moral defendida. Quando isso acontece, é acurado dizer que uma tal pessoa está “seguindo o ensinamento moral da Bíblia”? Ou é mais acurado dizer que ela pesquisou as escrituras para encontrar apoio para um ponto de vista moral que ela já acreditava e, então, leu a conclusão desejada nas escrituras? Se for esta a hipótese, ela sugere uma atitude arrogante – a atitude de que o próprio Deus tem de concordar com suas próprias posições morais!

Outras passagens bíblicas parecem apoiar um ponto de vista liberal sobre o aborto. Por três vezes a pena de morte é recomendada para mulheres que tiveram sexo fora do casamento, mesmo que a morte da mulher implique também a morte do feto (Gênesis 38:24; Levítico 21:9, Deuteronômio 22:20-21). Isso sugere que o feto não tem direito à vida. Ademais, em Êxodo 21, Deus diz para Moisés que a pena por homicídio é a morte; porém, a pena por causar um aborto é somente uma multa. A lei de Israel parece considerar o feto como alguma coisa menos do que uma pessoa.

* N. de T.: Bíblia Sagrada. 32. ed., São Paulo: Editora “Ave Maria”, 1981.

A tradição da Igreja

Atualmente, a Igreja Católica se opõe fortemente ao aborto. Quando o papa visita os Estados Unidos, onde abortos são feitos rotineiramente, sua mensagem mais importante é sempre: parem de matar crianças não nascidas. Da mesma forma, em muitas igrejas protestantes o aborto é frequentemente denunciado do púlpito. Não surpreende, então, que muitas pessoas sintam que elas devem condenar o aborto “por razões religiosas”, independentemente de como a escritura é interpretada. O que está por trás da posição atual da Igreja sobre o aborto?

Em alguma medida, o Vaticano sempre se opôs ao aborto pela mesma razão que ele sempre condenou a pílula anticoncepcional e outras formas de contracepção. Todas essas atividades frustram processos naturais. De acordo com a teoria natural, supõe-se que o sexo deva levar ao nascimento de um bebê sadio. Camisinhas e pílulas anticoncepcionais previnem que isso aconteça ao impedir a gravidez. O aborto, sempre que ele ocorre, põe um fim-feito-pelo-homem no curso natural de desenvolvimento do feto. Assim, pelas luzes do pensamento católico tradicional, o aborto é errado porque ele perturba processos naturais. Porém, esse tipo de argumento depende da teoria da lei natural, a qual, como nós vimos, é baseada em uma visão de mundo que precede a ciência moderna. Os cristãos, hoje, não precisam rejeitar a ciência moderna – o próprio papa, por exemplo, acredita tanto na teoria da evolução do século XIX de Charles Darwin quanto acredita na ideia do século XX de que o universo começou com o "Big Bang". Portanto, não se exige dos cristãos que se oponham ao aborto baseados em considerações de lei natural.

De qualquer maneira, dizer que o aborto perturba processos naturais não diz nada sobre o status moral dos fetos. O papa não somente acredita que o aborto é imoral como é imoral o uso de camisinha; ele acredita também que o aborto é um homicídio. Como essa posição se tornou dominante na Igreja Católica? Os líderes da Igreja sempre olharam o feto como possuidores de um status moral especial?

Durante a maior parte da história da Igreja – até por volta de 1200 d.C. – pouca relevância é dada à questão. Antes desta data, não havia universidades e a Igreja não era especialmente intelectualizada. As pessoas acreditavam em todo tipo de coisas e por todos os tipos de razões. Mas, no século XIII, Santo Tomás de Aquino construiu um sistema filosófico que se tornou a base do pensamento católico posterior. A questão-chave, Aquino acreditava, é se o feto tem alma: se ele tem, então o aborto é homicídio; se ele não tem, então o aborto não é homicídio. O feto tem uma alma? Aquino aceitou a ideia de Aristóteles de que ela é a "forma substancial" do homem. Não vamos nos preocupar a respeito do que isso significa exatamente. O que é importante é que se pensava que os seres humanos adquiriam uma "forma substancial" somente quando os seus corpos tomavam uma forma humana. Então, agora, a questão-chave é: quando os seres humanos começam a parecer humanos?

Quando um bebê nasce, todo mundo pode ver que ele tem uma forma humana. No tempo de Aquino, porém, ninguém conhecia quando os fetos começavam a parecer humanos – afinal, o desenvolvimento do feto ocorria no útero materno, fora da vista. Aristóteles acreditou, não por boas razões, que os homens adquiriam a alma 40 dias depois da concepção, e as mulheres, 90 dias depois.

Presumivelmente, muitos cristãos aceitaram esse ponto de vista. De qualquer modo, nos séculos seguintes, foi natural para os católicos se oporem ao aborto em qualquer estágio da gravidez, porque os fetos poderiam ter já adquirido uma forma humana e assim o aborto poderia ser um homicídio.

Contrariamente à crença popular, a Igreja Católica nunca manteve oficialmente que os fetos adquirem uma alma no momento da concepção. Por volta de 1600, porém, alguns teólogos começaram a dizer que a alma entra no corpo uns poucos dias depois da concepção, de tal modo que o aborto seria homicídio mesmo em um estágio inicial. Essa mudança monumental e importante no pensamento católico ocorreu sem um debate teológico amplo. Quiçá, pareceu sem importância porque a Igreja já se opunha ao aborto desde fases muito iniciais. Ainda assim, nós entendemos pouco sobre por que a Igreja mudou a sua posição.

Hoje nós conhecemos muito sobre o desenvolvimento fetal. Nós conhecemos por meio de microscópios e de ultrassons que os fetos não parecem humanos por várias semanas durante a gravidez. Assim, um seguidor de Aquino deveria agora dizer que os fetos não têm alma durante o primeiro ou segundo mês da gravidez. No entanto, não houve movimento dentro da Igreja Católica para adotar essa posição. Por razões que permanecem obscuras, a Igreja adotou o ponto de vista conservador sobre o status dos fetos nos anos de 1600 e tem sustentado este ponto de vista desde então.

O objetivo dessa revisão histórica não é sugerir que a posição contemporânea da Igreja está errada. Por tudo o que eu disse, isso até pode estar correto. Porém, o meu ponto é este: cada geração interpreta as suas tradições para apoiar os seus pontos de vista morais. O aborto é somente um exemplo disso. Nós poderíamos também ter discutido a mudança do ponto de vista da Igreja sobre a escravidão, sobre o status da mulher e sobre a pena de morte. Em cada um desses casos, a postura moral tomada pela Igreja não parece ser derivada da Bíblia, mas antes imposta a esta.

Os argumentos deste capítulo apontam para uma conclusão comum: certo e errado não devem ser entendido em termos da vontade de Deus; a moralidade é uma questão de razão e consciência, não de fé religiosa. De qualquer modo, considerações religiosas não providenciam soluções definitivas à maioria dos problemas morais que nós enfrentamos. Moralidade e religião são, em uma palavra, diferentes. Naturalmente, as crenças religiosas algumas vezes têm conexão com questões morais. Considere, por exemplo, a doutrina da vida eterna. Se algumas pessoas vão para o céu quando morrem – então, morrer é uma coisa boa para elas – portanto, isso pode afetar a moralidade de matar essas pessoas. Ou suponha que acreditemos, pelo estudo de profecias antigas, que o

mundo está prestes a acabar. Isso pode diminuir o nosso medo de mudança no clima. A relação entre moralidade e religião é complicada, mas é uma relação entre duas matérias diferentes.

Essa conclusão pode chocar alguns leitores por serem antirreligiosas. Porém, não se chegou a ela pelo questionamento da validade da religião. Os argumentos que nós consideramos não assumem que o cristianismo ou outro sistema teológico seja falso. Eles meramente mostram que, mesmo se tais sistemas fossem verdadeiros, a moralidade ainda assim permanece uma questão independente.

5

Egoísmo ético

A realização da própria felicidade é a finalidade mais importante para o homem.
Ayn Rand, The Virtue of Selfishness (1961)

EXISTE UM DEVER DE AJUDAR OS FAMINTOS?

A cada ano, milhões de pessoas morrem de problemas de saúde causados pela má nutrição. Frequentemente, aquelas que morrem são crianças. Todos os dias, em torno de 22.000 crianças com menos de 5 anos morrem, quase sempre de causas evitáveis. Isso chega a mais de 8 milhões de mortes a cada ano. Ainda que essa estimativa seja muito alta, o número de mortes é vertiginoso.

A pobreza levanta um problema agudo para muitos de nós que não somos pobres. Nós gastamos dinheiro conosco, não somente com necessidades, mas com luxo – DVDs, joias, tíquetes para concertos, ipods, e assim por diante. Nos Estados Unidos, mesmo pessoas com renda modesta desfrutam de tais coisas. Mas, em vez disso, poderíamos esquecer nosso luxo e dar o dinheiro para o alívio dos famintos. O fato de não fazermos isso sugere que nós olhamos nosso luxo como mais importante do que a vida dos famintos.

Por que deixamos as pessoas passarem fome quando poderíamos salvá-las? Poucos de nós realmente acreditam que nossos luxos sejam tão importantes. A maioria de nós, se lhe fosse feita uma questão direta, provavelmente ficaria um pouco embaraçado, e nós diríamos que poderíamos fazer mais para ajudar. Uma razão pela qual não fazemos mais é porque raramente pensamos sobre o problema. Vivendo as nossas próprias vidas confortáveis, nós somos isolados deles. As pessoas famintas estão morrendo a alguma distância de nós. Nós não as vemos e podemos mesmo evitar pensar sobre elas. Quando pensamos sobre elas é somente abstratamente, como estatística. Para os famintos, infelizmente, a estatística tem pouco poder de nos mover.

Nós respondemos diferentemente quando há uma “crise”, como quando um terremoto sacudiu o Japão em 2011, matando milhares, desencadeando um tsunami e causando o superaquecimento de várias usinas nucleares. Então a crise é uma grande notícia e esforços de ajuda são mobilizados. Mas, quando os necessitados estão dispersos, a situação não parece assim tão premente. Os 8 milhões de crianças que morrem todo ano provavelmente poderiam ser salvas se elas pudessem ser reunidas, digamos, em Chicago.

Mas, deixando de lado a questão de por que nós nos comportamos desse modo, qual é o nosso dever? O que devemos fazer? O senso comum pode nos dizer para balancear os nossos interesses e os interesses dos outros. É compreensível, naturalmente, que nós nos preocupemos conosco. As pessoas não podem ser censuradas por atender a suas próprias necessidades básicas. Porém, ao mesmo tempo, as necessidades dos outros são importantes, e, quando podemos ajudar os outros – especialmente com baixos custos para nós mesmos –, nós devemos ajudar. Assim, se você tem 10 dólares extras e pode doá-los para a caridade a fim de ajudar a salvar a vida de uma criança, então a moralidade do senso comum diria que você deve doar.

Esse modo de pensar pressupõe que temos deveres para com os outros simplesmente porque eles são pessoas que podem ser ajudadas ou prejudicadas pelo que nós fazemos. Se alguma ação poderia beneficiar (ou prejudicar) outras pessoas, então essa é uma razão pela qual devemos (ou não devemos) fazer tal ação. A assunção do senso comum é que os interesses das outras pessoas contam de um ponto de vista moral.

Mas o que para uns é senso comum para outros é uma banalidade ingênua. Algumas pessoas acreditam que nós não temos deveres para com os outros. No seu ponto de vista, conhecido como egoísmo ético, cada pessoa deve procurar exclusivamente o seu próprio autointeresse. Essa é a moralidade do egoísmo. Ela sustenta que o nosso único dever é fazer o que é melhor para nós. As outras pessoas importam só na medida em que elas podem nos beneficiar.

EGOÍSMO PSICOLÓGICO

Ante de discutirmos o egoísmo ético, devemos discutir uma teoria que é frequentemente confundida com ele – o egoísmo psicológico. O egoísmo ético sustenta que cada pessoa deve buscar exclusivamente o seu próprio autointeresse. O egoísmo psicológico, em contraste, sustenta que cada pessoa de fato busca exclusivamente o seu próprio autointeresse. Assim, essas teorias são muito diferentes. É uma coisa dizer que as pessoas são autointeressadas e que os nossos vizinhos não doarão para a caridade. É absolutamente outra coisa dizer que as pessoas devem ser autointeressadas e que nossos vizinhos não devem doar para a caridade. O egoísmo psicológico levanta uma pretensão sobre a natureza humana ou sobre o modo como as coisas são; o egoísmo ético levanta uma pretensão sobre a moralidade ou sobre o modo como as coisas deveriam ser.

O egoísmo psicológico não é uma teoria da ética; ao contrário, é uma teoria da psicologia humana. Mas os eticistas sempre se preocuparam com isso. Se o egoísmo psicológico fosse verdadeiro, então a própria filosofia moral seria sem

sentido. Afinal, se as pessoas irão se comportar de forma egoísta não importando o que aconteça, então qual o sentido de discutir o que elas "devem" fazer? O que quer que seja que elas "devam" fazer, elas não irão fazer. Poderia ser ingenuidade sobre nós mesmos pensarmos que nossas teorias morais podem fazer diferença no mundo real.

É o altruísmo possível?

Quando a Segunda Guerra Mundial começou, Raoul Wallenberg era um desconhecido comerciante que vivia na Suécia. A Suécia era um bom lugar para estar durante a guerra. Como um país neutro, ele nunca foi bombardeado, nunca sofreu bloqueio ou foi invadido. Ainda assim, em 1944, Wallenberg deixou voluntariamente a Suécia e passou para a Hungria, controlada pelos nazistas. Oficialmente, Wallenberg iria ser somente um outro diplomata sueco em Budapeste. Porém, a sua missão real era salvar vidas. Na Hungria, Hitler tinha começado a implementar a sua "solução final para o problema judeu": os judeus seriam reunidos, deportados e, então, mortos em campos de extermínio nazistas. Wallenberg queria parar a carnificina.

Wallenberg ajudou a persuadir o governo húngaro a parar com as deportações. Porém, o governo húngaro foi logo substituído por um regime nazista fantoche, e a matança em massa retornou. Wallenberg, então, emitiu "salvo-condutos suecos" a milhares de judeus, insistindo que todos tinham conexão com a Suécia e estavam sob a proteção do seu governo. Wallenberg ajudou muitas pessoas a se esconderem. Quando elas foram descobertas, ele se pôs entre elas e os nazistas, dizendo aos alemães que eles teriam que atirar primeiro nele. Wallenberg salvou milhares de vidas humanas. No final da guerra, quando o caos prevaleceu, ele ficou para trás, ao passo que outros diplomatas fugiram. Depois da guerra, Wallenberg desapareceu, e por um longo tempo o seu destino ficou desconhecido. Agora acreditamos que ele tenha sido morto não pelos alemães, mas pelos soviéticos que o aprisionaram depois de assumirem o controle da Hungria.

A história de Wallenberg é especialmente dramática, mas não é a única. O governo de Israel reconheceu mais de 22 mil não judeus que arriscaram as suas vidas tentando salvar os judeus da morte no holocausto. Os israelenses chamam esses homens e mulheres de "os mais justos entre as nações". E ainda que poucos de nós tenham salvado vidas, atos de altruísmo parecem ser comuns. As pessoas fazem favores entre si. Elas doam sangue. Elas constroem casas para os sem-teto. Elas fazem trabalho voluntário nos hospitais. Elas leem para os cegos. Muitas pessoas dão dinheiro para causas meritórias. Em alguns casos, o valor dado é extraordinário. Warren Buffett, um empresário americano, doou 37

bilhões de dólares para a Bill and Melinda Foundation promover saúde e educação no mundo. Zell Kravinsky, um investidor americano do ramo imobiliário, doou toda a sua fortuna de 45 milhões de dólares para a caridade. E então, por uma boa causa, Kravinsky doou um dos seus rins para um completo estranho. Oseola McCarty, uma mulher afro-americana de 87 anos de idade de Hattiesburg, Mississipi, doou 150 mil dólares para manter um fundo de bolsas de estudos da University of Southern Mississipi. Por 75 anos ela poupou dinheiro, trabalhando como uma faxineira. Ela nunca teve um carro e, com a idade de 87 anos, ainda caminhava mais de uma milha até o mercado mais próximo, empurrando o seu próprio carrinho de compras.

Esses são atos notáveis, mas devem eles ser tomados pelo que aparentam ser? De acordo com o egoísmo psicológico, nós podemos acreditar que somos nobres e abnegados, mas isso é somente uma ilusão. Na realidade, nos importamos somente conosco. Pode essa teoria ser verdadeira? Por que as pessoas acreditaram nela, mesmo em face de tanta evidência em contrário? Dois argumentos são em geral dados para o egoísmo psicológico.

O argumento de que nós sempre fazemos o que nós queremos fazer

"Todo ato que você tenha praticado desde o dia em que você nasceu foi praticado porque você queria alguma coisa." Isso foi o que escreveu Dale Carnegie, o autor do primeiro e melhor livro de autoajuda, How to Win Friends and Influence People (1936). Carnegie pensou o desejo como a chave para a psicologia humana. Assim, quando nós descrevemos a ação de uma pessoa como altruísta e a ação de outra pessoa como autointeressada, podemos estar negligenciando o fato de que em cada caso a pessoa está meramente fazendo o ela ou ele mais quer fazer. Por exemplo, se Raoul Wallenberg escolheu ir para a Hungria, então ele queria mais ir para lá do que permanecer na Suécia – e por que deveria ele ser louvado por altruísmo, quando ele estava fazendo somente o que ele queria fazer? A sua ação adveio de seus próprios desejos, do seu próprio senso do que ele queria. Assim, ele foi movido pelo seu próprio autointeresse. E porque o mesmo pode ser dito de qualquer alegado ato de bondade, podemos concluir que o egoísmo psicológico tem de ser verdadeiro.

Esse argumento, contudo, é falho. Há coisas que nós fazemos não porque nós queremos, mas porque sentimos que devemos fazer. Por exemplo, eu posso escrever uma carta para a minha avó porque eu prometi à minha mãe que o faria, mesmo que eu não queira fazer. Sugere-se, algumas vezes, que nós fazemos tais coisas porque aquilo que mais queremos é manter nossas promessas. Mas isso não é verdade. É simplesmente falso dizer que meu desejo mais forte é manter a minha promessa. O que eu mais quero é quebrar a minha

promessa, mas eu não o faço por uma questão de consciência. Por tudo o que nós conhecemos, Wallenberg estava nesta posição: talvez, ele quisesse permanecer na Suécia, mas ele sentiu que devia ir para a Hungria salvar vidas. Seja como for, do fato de ele ter escolhido ir não implica que era o que ele mais queria fazer.

O argumento tem uma segunda falha. Suponha que nós admitamos que sempre ajamos com base em nossos desejos mais fortes. Mesmo que isso fosse assim, não se seguiria que Wallenberg agiu por autointeresse. Pois, se Wallenberg quisesse ajudar os outros, mesmo com grande risco para si mesmo, então isso é precisamente o que torna o seu comportamento contrário ao egoísmo psicológico. Do mero fato de que você age com base em seus próprios desejos não significa que você esteja olhando para você mesmo. Isso depende do que você deseja. Se você se importa somente consigo e não dá importância aos outros, então você está agindo por autointeresse. Mas, se você quer que as outras pessoas sejam felizes e age com base nesse desejo, então você não está agindo por autointeresse. Para colocar a questão de uma outra maneira: para acessar se uma ação é autointeressada, a questão não é se a ação é baseada no desejo; a questão é em que tipo de desejo é baseada. Se você quer ajudar alguma outra pessoa, então o seu motivo é altruísta, não autointeressado.

Portanto, esse argumento está errado de todos os modos em que um argumento pode estar errado: a premissa não é verdadeira – nós nem sempre fazemos o que mais queremos – e, mesmo que isso fosse verdade, a conclusão não se seguiria.

O argumento de que nós sempre fazemos o que nos faz sentir bem

O segundo argumento para o egoísmo psicológico apela para o fato de que as assim chamadas ações altruístas produzem uma sensação de satisfação na pessoa que as pratica. Agir de forma "não egoísta" faz as pessoas se sentirem bem a respeito delas mesmas, sendo esse o ponto real sobre o assunto.

De acordo com um jornal do século XIX, esse argumento foi sustentado por Abraham Lincoln. Em Springfield, Illinois, Monitor registra:

O Senhor Lincoln anotou certa feita a um companheiro de viagem de um ônibus dos velhos tempos que todos os homens eram movidos pelo egoísmo a fazerem o bem. O seu companheiro de viagem estava contrariando essa posição quando eles passaram sobre uma ponte de madeira que corria sobre um lamaçal. Assim que eles passaram a ponte, avistaram uma velha porca na margem fazendo um barulho terrível porque os seus porquinhos estavam presos no lamaçal e estavam em perigo de se afogar. Assim que o velho ônibus começou a subir a montanha, o

Senhor Lincoln falou: “Condutor, você poderia parar só por um momento?”. Então o Senhor Lincoln saiu do ônibus, voltou e retirou os pequenos porquinhos da lama e da água e os colocou na margem. Quando ele voltou, os seus companheiros observaram: “Agora, Abe, onde o egoísmo aparece nesse pequeno episódio?” “Por que? Abençoada a sua alma, Ed, essa foi a essência mesma do egoísmo. Eu não teria paz de espírito todos os dias se eu tivesse partido e deixado sofrendo aquela velha porca se preocupando com os seus porquinhos. Eu fiz isso para ganhar paz de espírito, você não vê?”.

Nessa estória, Honest Abe emprega uma tática do egoísmo psicológico aceita na época: a estratégia de reinterpretar os motivos. Todo mundo conhece que as pessoas algumas vezes parecem agir altruisticamente. Porém, se olhamos em profundidade, podemos constatar que mais alguma coisa está acontecendo. Usualmente, não é difícil de descobrir que o comportamento “não egoísta” está de fato conectado com algum benefício para a pessoa que o pratica. Desse modo, Lincoln fala sobre a paz de espírito que ele obteve por resgatar os porquinhos.

Outros exemplos de alegado altruísmo podem também ser reinterpretados. De acordo com alguns amigos de Raoul Wallenberg, antes de viajar para a Hungria, ele estava tão deprimido e infeliz que a sua vida não valia muito. Então ele praticou atos que poderiam fazer dele uma figura heroica. A sua busca por uma vida mais significativa foi um sucesso espetacular – aqui estamos nós, mais de 60 anos depois de sua morte, falando sobre ele. Madre Teresa, a freira que devotou a sua vida trabalhando entre os pobres de Calcutá, é frequentemente citada como um perfeito exemplo de altruísmo – mas, naturalmente, ela acreditava que seria generosamente recompensada no céu. E para Zell Kravinsky, que doou a sua fortuna e o seu rim, os seus pais nunca lhe deram muito valor, por isso ele estava sempre tentando fazer coisas que mesmo eles iriam admirar. O próprio Kravinsky disse, assim que ele começou a doar o seu dinheiro, que passou a pensar a doação como “um deleite para comigo. Eu realmente pensei como se fosse uma coisa prazerosa”.

Apesar disso, o argumento de Lincoln é muito ruim. Pode ser verdade que os motivos de Lincoln para salvar os porquinhos foram o de preservar a sua própria paz de espírito. Mas do fato de que Lincoln tinha um motivo autointeressado não significa que ele não tinha também motivos benevolentes. De fato, o desejo de Lincoln de ajudar os porquinhos poderia ser ainda maior do que o seu desejo de preservar a sua paz de espírito. E se isso não fosse verdade no caso de Lincoln, poderia ser verdade em outros casos: se eu vejo uma criança se afogando, meu desejo de ajudar aquela criança será usualmente maior do que o desejo de evitar uma consciência culpada. Casos como esses são contraexemplos ao egoísmo

psicológico.

Em alguns exemplos de altruísmo, podemos não ter motivos autointeressados. Por exemplo, em 2007, um trabalhador de 50 anos da construção civil, chamado Wesley Autrey, estava esperando por um metrô na cidade de Nova York. Autrey viu um homem perto dele cair com o corpo em convulsão. O homem se levantou, somente para em seguida tropeçar na borda da plataforma e cair nos trilhos do metrô. Naquele momento, os faróis de um trem apareceram. “Eu tive que tomar uma decisão instantânea”, disse Autrey mais tarde. Ele, então, pulou nos trilhos e se pôs em cima do homem, pressionando-o para baixo em um espaço um pé mais profundo. Os freios do trem soaram, mas ele não pôde parar a tempo. As pessoas na plataforma gritaram. Cinco vagões passaram sobre os homens, manchando de graxa o gorro azul de Autrey. Quando os expectadores se deram conta de que ambos os homens estavam salvos, eles eclodiram em aplauso. “Eu só vi alguém que necessitava de ajuda”, disse Autrey mais tarde. Ele teria salvado a vida do homem sem nunca ter tido um pensamento em relação ao seu bem-estar.

Há uma lição geral a ser aprendida aqui, a qual tem a ver com a natureza do desejo. Nós queremos toda sorte de coisas – dinheiro, amigos, fama, um carro novo, e assim por diante – e, porque desejamos estas coisas, podemos derivar satisfação da obtenção delas. Mas o objeto de nosso desejo não é tipicamente o desejo de satisfação – isso não é o que nós buscamos. O que queremos é simplesmente o dinheiro, os amigos, a fama e o carro. É a mesma coisa com a ajuda aos outros. Nosso desejo de ajudar os outros, muitas vezes, vem em primeiro lugar. Os bons sentimentos que nós podemos obter são meramente um subproduto.

Conclusão sobre o egoísmo psicológico

Se o egoísmo psicológico fosse tão implausível, por que tem tantas pessoas inteligentes atraídas por ele? Algumas pessoas gostaram do ponto de vista cínico da teoria sobre a natureza humana. Outras podem gostar de sua simplicidade. Realmente, seria prazeroso se um único fator pudesse explicar todo o comportamento humano. Mas os seres humanos parecem ser muito complicados para isso. O egoísmo psicológico não é uma teoria verossímil.

Desse modo, a moralidade não tem nada a temer do egoísmo psicológico. Dado que podemos ser movidos pela consideração dos outros, não é sem sentido falar sobre se devemos ajudar os nossos vizinhos. A teorização moral não precisa ser um empreendimento ingênuo, baseado em um ponto de vista não realístico sobre a natureza humana.

TRÊS ARGUMENTOS PARA O EGOÍSMO ÉTICO

O egoísmo ético, mais uma vez, é a doutrina de que cada pessoa deve buscar exclusivamente o seu autointeresse. Essa não é a ideia do senso comum de que se pode promover o próprio interesse em acréscimo ao interesse dos outros. O egoísmo ético é a ideia radical de que o princípio do autointeresse responde por todas as obrigações de alguém.

Porém, o egoísmo ético não diz a você para evitar ajudar os outros. Algumas vezes os seus interesses irão coincidir com o bem-estar dos outros, assim, ajudando a si mesmo você estará ajudando os outros também. Por exemplo, se você pode convencer o seu professor a cancelar a tarefa, isso beneficiará você e os seus colegas. O egoísmo ético não proíbe tais ações. De fato, ele pode recomendá-las. A teoria insiste somente que em tais casos o benefício para os outros não é o que torna o ato correto. Em vez disso, o ato é correto porque é para a sua própria vantagem.

O egoísmo ético também não defende que na busca de seus interesses você deve sempre fazer o que você quer ou o que oferece a você o maior prazer a curto prazo. Alguém pode querer fumar cigarros ou apostar todo o seu dinheiro em corridas ou montar um laboratório em seu porão. O egoísmo ético iria reprovar tudo isso, apesar dos benefícios de curto prazo. O egoísmo ético sustenta que uma pessoa deve fazer o que realmente é do seu melhor interesse a longo prazo. Ele endossa o egoísmo, não a loucura.

Agora, vamos discutir os três argumentos mais importantes para o egoísmo ético.
O argumento de que o altruísmo é autodestrutivo
O primeiro argumento tem diversas variações:

• Cada um de nós é intimamente familiar com nossos próprios desejos e necessidades individuais. No entanto, cada um de nós está em uma posição única para buscar efetivamente tais desejos e necessidades. Ao mesmo tempo, entendemos os desejos e as necessidades das outras pessoas só de modo imperfeito e não estamos bem situados para buscá-los. Portanto, se nós tentamos ser "o que cuida de seus irmãos", iremos frequentemente fazer um mau trabalho e terminaremos trazendo mais mal do que bem.
• Ao mesmo tempo, a política de "zelar pelos outros" é uma intrusão ofen-siva na privacidade do outro; é essencialmente uma política de cuidar dos negócios alheios.
• Tornar as outras pessoas o objeto da própria "caridade" é degradá-los; é roubar a sua dignidade e autorrespeito. A oferta de caridade diz, com efeito, que eles não são competentes para cuidar de si mesmos. Essa afirmação se realiza por si

mesma. As pessoas param de ser autoconfiantes e se tornam passivamente dependentes dos outros. Eis por que os destinatários da "caridade" são, frequentemente, ressentidos, em vez de agradecidos.

Em cada caso, a política de "zelar pelos outros" é dita autodestrutiva. Se quisermos fazer o que é melhor para as pessoas, não devemos adotar políticas altruístas. Ao contrário, se cada pessoa se preocupar por seus próprios interesses, todos ficarão melhor.

É possível objetar a esse argumento a partir de diversos fundamentos. Naturalmente, ninguém gosta de estragar ou se intrometer ou privar as pessoas de seu autorrespeito. Mas é isso o que realmente acontece quando alimentamos crianças famintas? É a criança faminta da Nigéria realmente prejudicada quando nos "intrometemos" nos "seus negócios" dando-lhe comida? Dificilmente parece isso. Por ora, nós podemos pôr de lado esse ponto, pois esse modo de pensar tem um defeito ainda mais sério.

O problema é que simplesmente não é um argumento para o egoísmo ético. O argumento conclui que devemos adotar certas políticas de comportamento. Aparentemente, parecem ser políticas egoístas. Porém, a razão pela qual devemos adotar tais políticas é decisivamente não egoísta. Diz-se que a adoção de tais políticas promoveria o aperfeiçoamento da sociedade – mas, de acordo com o egoísmo ético, não devemos nos importar com isso. Dito explicitamente, o argumento diz:

1. Nós devemos fazer tudo o que melhor promoverá os interesses de todos.
2. A melhor maneira de promover os interesses de todos é cada um buscar exclusivamente o seu próprio interesse.
3. Portanto, cada um de nós deve buscar exclusivamente o seu próprio interesse.

Se aceitamos esse raciocínio, então nós não somos egoístas éticos. Mesmo que possamos nos comportar como egoístas, nosso princípio último é um princípio de beneficência – nós estamos tentando ajudar todo mundo e não somente a nós mesmos. Em vez de sermos egoístas, nós nos tornamos altruístas com um ponto de vista peculiar do que promove o bem-estar geral.

O argumento de Ayn Rand

Ayn Rand (1905-1982) não é muito lida pelos filósofos. As ideias associadas com o seu nome – que o capitalismo é um sistema econômico moralmente superior e que a moralidade demanda respeito absoluto pelos direitos dos indivíduos – são desenvolvidas de forma mais rigorosa por outros escritores. No entanto, ela era uma figura carismática que atraiu seguidores devotados durante toda a sua vida.

Hoje, cerca de 30 anos depois de sua morte, o seu trabalho ainda continua forte. O egoísmo ético é associado a ela mais do que a qualquer outro escritor do século XX.

Ayn Rand considerava o "altruísmo ético" como uma ideia completamente destrutiva da sociedade como um todo e da vida das pessoas tomadas por ele. O altruísmo, para o seu modo de pensar, leva a uma negação do valor do indivíduo. Ele diz a uma pessoa: a sua vida é meramente alguma coisa para ser sacrificada. "Se um homem aceita a ética do altruísmo", ela escreve, "a sua preocupação primeira não é como viver a sua vida, mas como sacrificá-la". Aqueles que promovem a ética do altruísmo estão além do desprezo – eles são parasitas que em vez de trabalharem para construírem e sustentar as suas próprias vidas, são sanguessugas dos que fazem isso. Rand continua:

Parasitas, vadios, saqueadores, brutos e bandidos podem ser de nenhum valor para um ser humano – nem pode ele obter qualquer benefício de viver em uma sociedade orientada para as necessidades, demandas e proteção daqueles; uma sociedade que trata o ser humano como um animal para o sacrifício e o penaliza por suas virtudes para premiálos por seus vícios, isso significa: uma sociedade baseada na ética do altruísmo.

Pelo "sacrifício de sua própria vida", Rand não quer significar alguma coisa tão dramática como morrer. A vida de uma pessoa consiste, em parte, em projetos realizados e bens adquiridos e criados. Assim, pedir que uma pessoa abandone os seus projetos ou desista de seus bens é demandar que ela "sacrifique a sua vida".

Rand também sugere que há uma base metafísica para o egoísmo ético. De alguma maneira, é a única ética que leva a sério a realidade da pessoa individual. Ela lamenta "a enormidade da extensão em que o altruísmo corrói a capacidade humana de alcançar [...] o valor de uma vida individual. Ele revela uma mente da qual a realidade da vida humana foi destruída".

O que dizer, então, a respeito da criança faminta? Pode-se dizer que o egoísmo ético também "revela uma mente da qual a realidade da vida humana foi destruída", a saber, o ser humano que está faminto. Porém, Rand cita, com aprovação, a resposta dada por um dos seus seguidores: "Uma vez, quando um estudante perguntou a Barbara Brandon: 'O que acontecerá com os pobres?', ela respondeu: 'Se você quiser ajudá-los, você não será impedido'".

Todas essas observações são partes de um argumento contínuo que se apresenta mais ou menos do seguinte modo:

1. Cada pessoa tem apenas uma vida para viver. Se valorizamos o indivíduo,

então temos que concordar que essa vida é de suprema importância. Afinal, é tudo o que alguém tem, tudo o que alguém é.

2. A ética altruísta considera a vida do indivíduo como algo que pode ser sacrificado pelo bem dos outros. Portanto, a ética do altruísmo não leva a sério o valor do indivíduo.

3. O egoísmo ético que permite a cada pessoa julgar a sua vida como sendo um valor último, leva o indivíduo a sério – ele é, de fato, a única filosofia que faz isso.

4. Portanto, o egoísmo ético é a filosofia que devemos aceitar.

Um problema com esse argumento, como você deve ter notado, é que ele assume que temos somente duas opções: ou aceitamos a ética do altruísmo ou aceitamos o egoísmo ético. A escolha, então, parece se tornar óbvia pela pintura da ética do altruísmo, como sendo uma doutrina insana que somente um idiota poderia aceitar. A ética do altruísmo é apresentada como o ponto de vista segundo o qual os próprios interesses não têm valor e que se deve estar pronto para se sacrificar completamente sempre que qualquer um pedir isso. Se essa é a alternativa, então qualquer outro ponto de vista, incluindo o egoísmo ético, parecerá bom, se com isso for comparado.

Porém, dificilmente essa é uma imagem equitativa das opções. O que nós chamamos o ponto de vista do senso comum se encontra entre os dois extremos. Ele diz que os próprios interesses de cada um e os interesses dos outros são ambos importantes e têm de ser balanceados entre si. Algumas vezes, deve-se agir no interesse dos outros; outras vezes, deve-se tomar conta de si mesmo. Assim, mesmo que possamos rejeitar a ética extrema do altruísmo, não se segue que temos de aceitar o outro extremo do egoísmo ético. Há um meio-termo.

O egoísmo ético como compatível com a moralidade do senso comum

O terceiro argumento toma uma posição diferente. O egoísmo ético é comumente apresentado como uma filosofia moral revisionista, isto é, como uma filosofia que afirma que nossos pontos de vista do senso comum moral são enganosos. É possível, contudo, interpretar o egoísmo ético como uma teoria que aceita a moralidade do senso comum.

Essa interpretação segue desse modo: a moralidade ordinária consiste em obedecer a certas regras. Nós devemos falar a verdade, cumprir nossas promessas, evitar prejudicar os outros, e assim por diante. À primeira vista, esses deveres parecem ter pouco em comum – eles são somente um amontoado de regras aleatórias. Mesmo assim, pode haver uma unidade entre elas. Os egoístas

éticos poderiam dizer que todos esses deveres são derivados, em última análise, do princípio mais fundamental do autointeresse.

Entendido desse modo, o egoísmo ético não é a tal doutrina radical. Ele não objeta à moralidade do senso comum. Ele somente tenta explicá-la e sistematizá-la. E ele faz um bom trabalho, surpreendentemente. Ele pode providenciar explicações plausíveis dos deveres mencionados acima, e ainda mais: • O dever de não prejudicar os outros: se fazemos coisas que prejudicam outras pessoas, as outras pessoas não se importarão em fazer coisas que nos prejudicam. Nós seremos afastados e desprezados. Os outros não serão nossos amigos e não irão nos ajudar quando necessitarmos. Se nossas ofensas forem sérias o suficiente, podemos terminar na cadeia. Assim, é vantajoso para nós evitar prejudicar os outros.
• O dever de não mentir: se mentimos para as outras pessoas, iremos sofrer todas as más consequências de uma má reputação. As pessoas irão desconfiar de nós e evitar fazer negócios conosco. As pessoas serão desonestas conosco uma vez que elas entendem que fomos desonestos para com elas. Assim, é vantajoso para nós sermos verazes.
• O dever de cumprir nossas promessas: é vantajoso para nós entrarmos em um acordo de benefício recíproco com as outras pessoas. Para nos beneficiarmos de tais acordos, necessitamos ser capazes de confiar que os outros manterão a sua palavra. Mas dificilmente podemos esperar que eles façam isso se nós não cumprirmos a nossa promessa em relação a eles. Portanto, do ponto de vista do autointeresse, devemos cumprir as nossas promessas.

Seguindo essa linha de raciocínio, Thomas Hobbes (1588-1679) sugeriu que o princípio do egoísmo ético conduz a nada mais do que à regra de ouro: nós devemos “fazer aos outros” porque, se nós fizermos isso, os outros, com mais probabilidade, “farão o mesmo a nós”.

Esse argumento tem sucesso em estabelecer o egoísmo ético como uma teoria viável da moralidade? Pode ser a melhor tentativa. Porém, há dois problemas sérios com ele. Primeiro, o argumento não prova tanto quanto ele necessitaria provar. Ele mostra somente que é na maior parte das vezes vantajoso para si mesmo dizer a verdade, cumprir as próprias promessas e evitar prejudicar os outros. Porém, pode acontecer uma situação na qual você teria proveito em fazer alguma coisa horrível, como matar alguém. Em tal caso, o egoísmo ético não pode explicar por que você não deveria fazer essa coisa horrível. Desse modo, isso aparece como se as nossas obrigações morais não pudessem ser derivadas do autointeresse.

Segundo, suponha que seja verdade que dar dinheiro para alívio dos famintos

seja equivalente a vantajoso para si próprio. Não se segue que essa seja a única razão para fazer isso. Poderia haver outras razões para ajudar as pessoas famintas. O egoísmo ético diz que o autointeresse é a única razão para ajudar os outros, mas nada no presente argumento fundamenta isso.

TRÊS ARGUMENTOS CONTRA O EGOÍSMO ÉTICO

O argumento de que o egoísmo ético endossa a fraqueza

Considere as seguintes ações más, tomadas de vários jornais de estórias: para fazer mais dinheiro, um farmacêutico avia uma receita para pacientes com câncer usando remédios falsificados. Um paramédico deu a pacientes de emergência injeções de água esterilizada em vez de morfina, para vender a morfina. Os pais alimentam um bebê com ácido, assim eles podem fazer um processo com a pretensão fraudulenta de que a fórmula do bebê estava contaminada. Uma enfermeira estupra dois pacientes enquanto eles estão inconscientes. Um homem de 73 anos mantém a sua filha presa em uma cela por 24 anos e tem sete crianças com ela, contra a sua vontade. Um homem de 60 anos atira em seu carteiro sete vezes porque ele tinha uma dívida de 90 mil dólares e pensou que se estivesse em uma prisão federal seria melhor do que ficar sem casa.

Suponha que alguém realmente possa se beneficiar fazendo tais coisas. Não deveria o egoísmo ético ter que aprovar tais ações? Isso parece o suficiente para desacreditar a doutrina. Porém, essa objeção poderia ser injusta para com o egoísmo ético porque, ao dizer que tais ações são más, ele assume uma concepção não egoísta da maldade. Assim, alguns filósofos tentaram mostrar que há problemas lógicos mais profundos com o egoísmo ético. Os argumentos seguintes são típicos de tais propostas.

O argumento de que o egoísmo ético é logicamente inconsistente

Em seu livro The Moral Point of View (1958), Kurt Baier argumenta que o egoísmo ético não pode ser correto por razões puramente lógicas. Baier pensa que a teoria conduz a contradições. Se isso fosse verdade, então o egoísmo ético seria realmente um engano, pois nenhuma teoria pode ser verdadeira se for autocontraditória.

Suponha, afirma Baier, que duas pessoas estejam disputando a presidência. Vamos chamá-los de “D” e “R” representando os “democratas” e os “republicanos”. Porque poderia ser no interesse de D vencer, poderia ser no interesse de D matar R. Disso se segue, para o egoísmo ético, que D deve matar R – é o dever moral de D fazer isso. Mas é também verdade que é no interesse

de D permanecer vivo. Disso se segue que R deve impedir D de matá-lo – este é o dever de R. Agora, há um problema. Quando R protege a si mesmo de D, seu ato é certo e errado – é errado porque ele evita D de cumprir o seu dever e é certo porque é no melhor interesse de R. Porém, um mesmo ato não pode ser moralmente certo e moralmente errado.

Esse argumento refuta o egoísmo ético? À primeira vista, ele parece persuasivo. Porém, é complicado, por isso, necessitamos apresentá-lo com cada um de seus passos individualmente identificados. Então estaremos em uma melhor posição para avaliá-lo. Todo o argumento pode ser assim apresentado: 1. Suponha que seja o dever de cada um fazer o que é do seu melhor

interesse.
2. É no melhor interesse de D matar R, pois assim D irá ganhar as eleições.
3. É no melhor interesse de R evitar que D o mate.
4. Portanto, o dever de D é matar R e o dever de R é impedir que D faça isso.
5. Mas é errado impedir alguém de cumprir o seu dever.
6. Portanto, é errado para R impedir D de matá-lo.
7. Portanto, é certo e errado para R impedir D de matá-lo.
8. Mas um ato não pode ser certo e errado; isso é uma contradição.
9. Portanto, a pressuposição com a qual começamos – de que é um dever de cada um fazer o que é do seu melhor interesse – não pode ser verdadeiro.

Quando um argumento é apresentado desse modo, podemos ver as suas falhas ocultas. A contradição lógica – de que é certo e errado para R impedir D de matá-lo – não se segue simplesmente do princípio do egoísmo ético como estatuído no item (1). Ela segue deste princípio em conjunto com a premissa expressada no item (5), a saber, que "é errado impedir alguém de fazer o seu dever". Ao colocar o item (5) no argumento, Baier adicionou ao mesmo a sua própria hipótese.

Portanto, não precisamos rejeitar o egoísmo ético. Em vez disso, podemos simplesmente rejeitar essa premissa adicional e, desse modo, evitar a contradição. Isso é o que, certamente, o egoísmo ético faria, pois o egoísmo ético nunca poderia dizer, sem qualificação, que é sempre errado impedir alguém de fazer o seu dever. Ele poderia dizer, em vez disso, que o dever de impedir alguém de cumprir o seu dever depende inteiramente de isso ser vantajoso para si mesmo. Independentemente de gostarmos ou não dessa ideia, é o mínimo que o egoísmo ético poderia dizer. Desse modo, é falha essa tentativa de culpar o egoísta de autocontradição.

O argumento de que o egoísmo ético é inaceitavelmente arbitrário

Este argumento pode refutar o egoísmo ético. Ele é, no mínimo, o argumento mais profundo que iremos considerar, porque ele tenta explicar por que os interesses de outras pessoas devem ter importância para nós. Mas, antes de apresentar esse argumento, precisamos ter uma visão geral sobre os valores morais.

Há toda uma família de pontos de vista morais que têm em comum o seguinte: eles dividem as pessoas em grupos e dizem que os interesses de alguns grupos contam mais do que os interesses de outros grupos. O racismo é o exemplo mais conspícuo. Os racistas dividem as pessoas em grupos de acordo com a raça e atribuem mais importância ao bem-estar de uma raça do que ao bem-estar de outras raças. Todas as formas de discriminação funcionam assim – antissemitismo, nacionalismo, discriminação por sexo, idade, e assim por diante. No oscilar de tais atitudes, as pessoas, na verdade, irão pensar: "Minha raça conta mais" ou "Aqueles que acreditam na minha religião contam mais" ou "Meu país conta mais", e assim por diante.

Podem tais ideias ser defendidas? As pessoas que aceitam tais pontos de vista, em geral, não fornecem argumentos de defesa – racistas, por exemplo, raramente tentam oferecer uma justificação racional para o racismo. Mas suponha que eles ofereçam. O que eles poderiam dizer?

Há um princípio geral que se põe no caminho de qualquer justificação. Vamos chamá-lo de princípio do igual tratamento: nós devemos tratar as pessoas do mesmo modo, a não ser que haja uma boa razão para não fazê-lo. Por exemplo, suponha que estejamos considerando a admissão de dois estudantes para a faculdade de direito. Se ambos os estudantes se formaram na universidade com louvor e passaram no exame de ingresso – se ambos são igualmente qualificados –, então seria meramente arbitrário admitir um e não o outro. Porém, se um se graduou com louvor e teve um bom resultado no teste de admissão ao passo que o outro desistiu da universidade e nunca fez o teste de admissão, então, é aceitável admitir o primeiro estudante, mas não o segundo.*

Na raiz, o princípio do igual tratamento é um princípio que requer equidade no tratamento com os outros: casos iguais devem ser tratados igualmente e somente casos diferentes podem ser tratados desigualmente. Dois pontos devem ser estabelecidos a respeito do princípio. O primeiro é que tratar as pessoas do mesmo modo nem sempre significa assegurar o mesmo resultado para elas. Durante a guerra do Vietnam, jovens americanos queriam evitar a constrição para as forças armadas, assim, o governo teve que decidir a ordem na qual as pessoas seriam chamadas. Em 1969, o primeiro "sorteio militar" foi televisionado para uma audiência nacional. Eis como ele funcionava: os dias do

ano foram escritos em 366 folhas de papel (uma folha para o dia 29 de fevereiro), as quais foram inseridas em cápsulas de plástico azuis. Então, uma por uma, as cápsulas foram retiradas. A primeira foi a de 14 de setembro – jovens com aquela data de aniversário, entre 18 e 26 anos, seriam alistados por primeiro. Os vencedores da loteria, na verdade os últimos, foram os nascidos em 8 de junho. Esses homens nunca foram alistados. Nos dormitórios das universidades, grupos de estudantes olhavam a loteria da vida e era fácil de dizer aqueles aniversários que tinham saído – pela reação daquele que tinha lamentado ou praguejado. Obviamente, os resultados foram diferentes: no fim, algumas pessoas foram alistadas e outras não. Porém, o processo foi equitativo. Dando a mesma chance a todo mundo na loteria, o governo tratou todo mundo do mesmo modo.

* N. de T.: Nos Estados Unidos, o estudante que quiser fazer o curso de direito terá que atender o requisito de já ter um curso universitário, qualquer que seja. Por isso, o exemplo menciona que os candidatos já se formaram na universidade.

Um segundo ponto concerne ao escopo do princípio ou a quais situações ele se aplica. Suponha que você não vá usar o seu ingresso para o grande jogo, portanto você o dá para um amigo. Fazendo isso, você está tratando o seu amigo melhor do que todos os outros aos quais você poderia dar o ingresso. A sua ação viola o princípio do igual tratamento? A ação em questão precisa justificação? A filosofia moral discorda em relação a essa questão. Alguns pensam que o princípio não se aplica em casos como esse. O princípio se aplica somente em "contextos morais", e o que você deve fazer com o seu ingresso não é importante o suficiente para contar como uma questão moral. Outros pensam que a sua ação requer justificação, e várias justificações poderiam ser oferecidas. A sua ação poderia ser justificada pela natureza da amizade ou pelo fato de que seria impossível para você fazer um sorteio no último minuto para todos os fãs sem título ou pelo fato de que você é o dono do ingresso, de tal forma que você poderia fazer o que quisesse com ele. De nosso ponto de vista, não interessa se o princípio do igual tratamento se aplica somente aos chamados "contextos morais". É suficiente dizer que todos aceitam o princípio sob uma interpretação ou outra. Todo mundo acredita em tratar as pessoas de forma similar, a menos que os fatos demandem outro tratamento.

Vamos agora aplicar esse princípio ao racismo. Pode o racista apontar para alguma diferença, por exemplo, entre pessoas brancas e negras, que poderia justificar tratá-las diferentemente? No passado, os racistas tentaram algumas vezes fazer isso pintando os negros como preguiçosos, não inteligentes e

ameaçadores. Fazendo isso, os racistas mostraram que mesmo eles aceitavam o princípio do igual tratamento – o ponto de tais estereótipos é fornecer "boas razões" necessárias para justificar diferenças de tratamento. Se tais acusações fossem verdadeiras, então o tratamento diferenciado poderia ser justificado em algumas circunstâncias. Mas, naturalmente, elas não são verdadeiros. Não existem tais diferenças entre as raças. Portanto o racismo é uma doutrina arbitrária – ela advoga que se trate as pessoas diferentemente mesmo que não haja boas razões para fazer isso.

O egoísmo ético é uma teoria moral do mesmo tipo. Ele advoga a divisão do mundo em duas categorias de pessoas – nós e todos os demais – e insta-nos a olhar os interesses daqueles no primeiro grupo como mais importantes do que os interesses daqueles no segundo grupo. Porém, cada um de nós pode perguntar: qual é a diferença entre mim e todos os demais que justifica me colocar nessa categoria especial? Eu sou mais inteligente? São as minhas realizações maiores? Eu aproveito melhor a vida? São as minhas necessidades e habilidades diferentes das necessidades e habilidades dos outros? Em resumo, o que me torna especial? Falhando a resposta, isso equivale a dizer que o egoísmo ético é uma doutrina arbitrária, do mesmo modo que o racismo é arbitrário. Ambas as doutrinas violam o princípio do igual tratamento.

Portanto, devemos nos importar com os interesses das outras pessoas porque as suas necessidades e desejos são comparáveis aos nossos. Considere, uma última vez, as crianças famintas que poderíamos alimentar deixando de lado alguns de nossos luxos. Por que devemos nos importar com elas? Naturalmente, nós nos importamos conosco – se estivéssemos famintos, nós faríamos qualquer coisa ou quase qualquer coisa para conseguir comida. Mas qual é a diferença entre nós e elas? A fome as afeta menos? São elas menos merecedoras do que nós? Se não podemos encontrar diferença relevante entre nós e elas, então temos que admitir que, se nossas necessidades devem ser satisfeitas, então também as delas devem ser satisfeitas. Essa compreensão – de que estamos em paridade com os outros – é a razão pela qual a nossa moralidade tem de reconhecer as necessidades dos outros. E essa é a razão pela qual, em última análise, o egoísmo ético é falho como uma teoria moral.

6

A Teoria do Contrato Social

Onde quer que a lei termine, a tirania começa... John Locke, The Second Treatise of Government (1690)

O ARGUMENTO DE HOBBES

Suponha que sejam retirados todos os adereços tradicionais para a moralidade. Assuma, primeiro, que não haja Deus para emitir comandos e recompensar a virtude. Em seguida, suponha que não haja "desígnio natural" – os objetos na natureza não têm funções inerentes ou usos projetados. Finalmente, assuma que os seres humanos sejam naturalmente egoístas. De onde, então, poderia a moralidade provir? Se não podemos apelar para Deus, para o desígnio natural ou para o altruísmo, resta algo em que basear a moralidade?

Thomas Hobbes, o filósofo britânico mais importante do século XVII, tentou mostrar que a moralidade não depende de nenhuma das coisas mencionadas. Em vez disso, a moralidade deveria ser entendida como a solução para problemas práticos que ocorrem para seres humanos autointeressados. Nós queremos viver tão bem quanto possível, mas, para prosperar, necessitamos de uma ordem social cooperativa e pacífica. E não podemos ter uma tal ordem sem regras. Tais regras são as regras morais; a moralidade consiste em preceitos que nós necessitamos seguir para obter os benefícios da vida social. Isso – não Deus, fins inerentes ou altruísmo – é a chave para entender a ética.

Hobbes começa por perguntar como seria se não houvesse maneira de obrigar a cumprir regras sociais. Suponha que não houvesse instituições governamentais – não houvesse leis, polícia, judiciário. Nessa situação, cada um de nós seria livre para fazer o que quisesse. Hobbes chama isso de "o estado de natureza". Como ele seria? Hobbes pensou que seria terrível. No estado de natureza, ele diz:

> Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; consequentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.*

O estado de natureza seria horrível, pensou Hobbes, devido a quatro fatos básicos

sobre a vida humana:

• Há igualdade de necessidade. Cada um de nós precisa das mesmas coisas básicas para sobreviver – comida, roupa, habitação, e assim por diante. Ainda que possamos diferir em algumas de nossas necessidades (diabéticos necessitam de insulina e outros não precisam), nós somos essencialmente semelhantes.
• Há escassez. Nós não vivemos no Jardim do Éden onde o leite corre pelos córregos e cada árvore arca com o peso das frutas. O mundo é um lugar inóspito e difícil, no qual as coisas de que precisamos não vêm em abundância. Nós temos que trabalhar pesado para produzi-las e ainda assim elas podem ser escassas.
• Há a igualdade essencial dos poderes humanos. Quem irá pegar os bens escassos? Ninguém pode simplesmente pegar o que quer. Ainda que algumas pessoas sejam mais inteligentes e resistentes do que outras, mesmo o mais forte pode ser derrubado quando aqueles que são menos fortes agem juntos.
• Finalmente, há altruísmo limitado. Se não podemos prevalecer por nossas próprias forças, que esperança nós temos? Podemos nós confiar na boa vontade dos outros? Não, nós não podemos. Mesmo que as pessoas não sejam totalmente egoístas, elas se preocupam mais consigo mesmas e não podemos pressupor que elas irão se pôr de lado quando seus interesses conflitarem com os nossos.

Juntos, esses fatos pintam uma imagem cruel. Todos nós necessitamos das mesmas coisas básicas, e não há o suficiente para não se importar com isso. Portanto teremos que competir por elas. Porém, ninguém pode prevalecer nessa competição; ninguém – ou quase ninguém – irá se preocupar com as necessidades de seus vizinhos. O resultado, como Hobbes coloca, é um "estado constante de guerra de todos contra todos". E é uma guerra que ninguém pode vencer. Quem quiser sobreviver tentará pegar aquilo de que precisa e se preparará para defender isso do assalto dos outros. Entrementes, outros estarão a fazer a mesma coisa. A vida no estado de natureza seria insuportável.

* N. de T.: A citação é feita de acordo com a tradução seguinte: HOBBES, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil] 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979, cap. XIII.

Hobbes não pensou que isso fosse mera especulação. Ele apontou que isso é o que realmente ocorre quando os governos colapsam durante rebeliões civis. As pessoas estocam comida, se armam e fecham as portas para seus vizinhos. Outrossim, as próprias nações se comportam desse modo quando o direito internacional é fraco. Sem uma autoridade superior e forte para manter a paz, os

países vigiam suas fronteiras, fortalecem seus exércitos e alimentam seu povo em primeiro lugar.

Para escapar do estado de natureza, nós temos que encontrar uma maneira de trabalhar juntos. Em uma sociedade estável e cooperativa, podemos produzir mais bens essenciais e distribuí-los de uma maneira racional. Porém, estabelecer uma tal sociedade não é fácil. As pessoas têm que concordar com as regras para governar as suas interações. Elas têm de concordar, por exemplo, em não causar dano umas às outras e em não quebrar as suas promessas. Hobbes chama tal acordo de "o contrato social". Como uma sociedade, nós seguimos certas regras e temos maneiras de compelir ao seu cumprimento. Algumas dessas maneiras envolvem o direito – se você assalta alguém, a polícia pode prendê-lo. Outras maneiras envolvem "o tribunal da opinião pública" – se você é visto como um mentiroso, então as pessoas podem virar as costas para você. Todas essas regras, tomadas em conjunto, formam o contrato social.

É somente no contexto do contrato social que podemos nos tornar seres beneficentes, porque o contrato cria as condições sob as quais podemos ter recursos para ajudar os outros. No estado de natureza é cada um por si; seria loucura para qualquer um se preocupar com os outros e colocar seus próprios interesses em risco. Entretanto, em sociedade, o altruísmo se torna possível. Aliviando-nos do "medo contínuo da morte violenta", o contrato social nos torna livres para cuidar dos outros. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) chegou a dizer que nos tornamos criaturas de uma espécie diferente quando entramos em relações civilizadas com os outros. Em O contrato social (1762), ele escreve:

A passagem do estado de natureza para o estado civil produz uma mudança notável no homem [...] É somente então que, quando a voz do dever toma o lugar dos impulsos físicos [...] o homem, que até então só tinha considerado a si mesmo, descobre que ele é forçado a agir por princípios diferentes e, assim, consulta a razão em vez de ouvir as suas inclinações [...] As suas faculdades são, desse modo, estimuladas e desenvolvidas [...] os seus sentimentos são, assim, enobrecidos e toda a sua alma melhorada, de tal forma que, não fossem os abusos dessa nova condição tão frequentemente o degradarem abaixo daquela que ele deixou, ele estaria obrigado a bendizer continuamente o momento feliz que o retirou para sempre daquele estado, fazendo-o um ser inteligente e um homem.

O que "a voz do dever" requer que esse novo homem faça? Ele requer que ele ponha de lado seus desígnios autocentrados em favor de regras que beneficiem a todos. Contudo, ele está apto a fazer isso somente porque os outros concordaram em fazer a mesma coisa – esta é a essência do "contrato".

A Teoria do Contrato Social explica a finalidade do governo e da moralidade. O propósito da moralidade é tornar a vida social possível; a finalidade do governo é compelir regras morais vitais. Nós podemos resumir a concepção moral do contrato social como segue: a moralidade consiste em um conjunto de regras que governam o comportamento, as quais serão aceitas por pessoas racionais sob a condição de que os outros também as aceitem. Pessoas racionais irão aceitar uma regra somente se eles puderem esperar ganhar com ela. Portanto, a moralidade diz respeito ao benefício mútuo; você e eu somos moralmente obrigados a seguir uma regra somente se pudermos ficar melhor em uma sociedade na qual tal regra seja seguida habitualmente.

O DILEMA DO PRISIONEIRO

O argumento de Hobbes é um modo de chegar à Teoria do Contrato Social. Um outro argumento faz uso do Dilema do Prisioneiro – um problema inventado por Merrill M. Flood e Melvin Dresher por volta de 1950. É assim que o problema pode ser apresentado.

Suponha que você viva em uma sociedade totalitária e um dia, para seu espanto, você é preso e acusado de traição. A polícia afirma que você estava conspirando contra o governo com um homem chamado Smith, o qual também foi preso e está sendo mantido em uma cela separada. O investigador pede para você confessar. Você protesta por sua inocência; você nem mesmo conhece Smith. Porém, isso não lhe ajuda. Logo se torna claro que seus captores não estão interessados na verdade; eles querem somente condenar alguém. Eles oferecem a você o trato seguinte:

• Se Smith não confessar, mas você confessar e testemunhar contra ele, então eles o libertarão. Você poderá sair livre, ao passo que Smith será preso por 10 anos.
• Se Smith confessar e você não confessar, a situação será a inversa – ele sairá livre, ao passo que você pegará 10 anos.
• Se vocês dois confessarem, cada um será sentenciado a 5 anos.
• Se nenhum dos dois confessar, então não haverá evidência suficiente para condenar qualquer de vocês. Eles poderão segurar você por um ano, mas, então, eles terão que deixar vocês dois irem.

Finalmente, eles dizem a você que o mesmo trato está sendo oferecido para Smith. Contudo, você não pode se comunicar com ele e você não tem como saber o que ele fará.

O problema é este: assumindo que o seu único objetivo é ficar o menor tempo

possível na cadeia, o que você deveria fazer? Confessar ou não confessar? Para os propósitos desse problema você pode esquecer a respeito de manter a sua dignidade ou lutar por seus direitos. O problema não é sobre isso. Você pode esquecer também sobre querer ajudar Smith. Esse problema é estritamente sobre calcular qual é o seu melhor interesse. O que o tornaria livre o mais rápido possível?

Em uma primeira visão parece que a questão não pode ser respondida a não ser que você conheça o que Smith fará. Porém, essa é uma ilusão. O problema tem uma solução clara: não importa o que Smith faça, você tem que confessar. Isso pode ser demonstrado como segue:

1. Ou Smith confessa ou ele não confessa.
2. Suponha que Smith confesse. Então, se você confessar, você irá pegar 5 anos, ao passo que, se você não confessar, você pegará 10 anos. Portanto, se ele confessar, você ficará melhor confessando.
3. Por outro lado, suponha que Smith não confesse. Então, se você confessar, você sairá livre, ao passo que, se você não confessar, você pegará um ano. Portanto, se Smith não confessar, você ainda ficará melhor confessando.
4. Portanto, você deve confessar. Isso o colocará fora da cadeia o mais cedo possível, não importando o que Smith faça.

Até esse ponto, sem problemas. Porém, lembre-se de que está sendo oferecido o mesmo trato para Smith. Desse modo, ele também irá confessar. O resultado será que vocês dois pegarão uma sentença de 5 anos. No entanto, se vocês dois tivessem feito o contrário, ambos poderiam sair em um ano somente. É uma situação curiosa: porque você e Smith agem egoisticamente, ambos terminam em uma situação pior.

Agora, suponha que você possa se comunicar com Smith. Nesse caso, você pode fazer um acordo com ele. Vocês podem acordar que nenhum dos dois irá confessar; assim, vocês dois pegariam um ano de detenção. Cooperar não irá trazer para vocês o resultado ótimo – liberdade imediata – mas tornará a situação de vocês melhor do que conseguiriam sozinhos.

No entanto, é vital que qualquer acordo entre você e Smith seja obrigatório, porque, se ele renegar e confessar ao passo que você mantiver a barganha, você terminará preso pelo tempo máximo de 10 anos e ele sairá livre. Portanto, você precisa estar seguro de que Smith manterá o fim acordado.

Amoralidade como solução para problemas do tipo Dilema do Prisioneiro

O Dilema do Prisioneiro não é somente um dilema inteligente. Ainda que a estória que ele conta seja fictícia, o modelo que ele exemplifica acontece frequentemente na vida real. Considere, por exemplo, a escolha entre duas estratégias de vida. Você pode buscar exclusivamente seus próprios interesses – em qualquer situação você pode fazer o que quer que seja que o beneficiará, não importando ninguém mais. Vamos chamar isto de "agindo egoisticamente". Por outro lado, você pode ter cuidado em relação aos outros, balanceando seus interesses em relação aos próprios interesses e, algumas vezes, deixando de lado seus próprios interesses por causa deles. Vamos chamar esta estratégia de "agindo benevolentemente".

Porém, não é somente você que deve decidir como viver. Outras pessoas também devem escolher qual estratégia adotar. Há quatro possibilidades:

a) você pode ser egoísta e os outros benevolentes; b) os outros podem ser egoístas e você benevolente; c) todos podem ser egoístas; e
d) todo mundo pode ser benevolente.

Como você vai se arranjar em cada uma dessas situações? Puramente do ponto de vista do seu próprio bem-estar, você pode acessar as possibilidades desse modo:

• Você poderia ficar melhor se você fosse egoísta ao passo que as outras pessoas seriam benevolentes. Você ganharia os benefícios de sua generosidade sem ter que lhes retornar o favor. (Nesta situação, você seria um free rider.*)

• A segunda melhor opção seria todos serem benevolentes. Você não mais teria as vantagens que adviriam de ignorar os interesses das outras pessoas, mas você poderia ser bem tratado pelos outros. (Esta é a situação da "moralidade comum".)
• Uma situação ruim, mas não a pior, seria uma em que todos fossem egoístas. Você tentaria proteger os seus próprios interesses, mas você obteria pouca ajuda dos outros. (Este é o "estado de natureza" de Hobbes.)
• A sua pior situação seria se você fosse benevolente e os outros fossem egoístas. As outras pessoas poderiam apunhalar você pelas costas quando elas bem entendessem, mas você nunca poderia fazer o mesmo. Você sempre poderia chegar ao fim a cada momento. (Este é o "pagamento do otário".)

Essa situação tem a mesma estrutura do Dilema do Prisioneiro. De fato, é o Dilema do Prisioneiro, mesmo que não envolva prisioneiros. Novamente, nós podemos provar que você deveria adotar a estratégia egoísta:

1. Ou as outras pessoas irão respeitar os seus interesses ou elas não irão.
2. Se elas respeitarem os seus interesses, você estará melhor não as respeitando, ao menos quando isso fosse para sua própria vantagem. Essa seria a situação ótima – você se torna um free rider.
3. Se elas não respeitarem os seus interesses, então seria loucura para você respeitar os delas. Isso conduziria você à pior situação possível – você é levado para o pagamento do otário.
4. Portanto, não importando o que as outras pessoas fizerem, você estará melhor adotando a política de cuidar de você mesmo. Você deveria ser egoísta.

Agora chegamos ao ponto: as outras pessoas, naturalmente, podem raciocinar da mesma maneira e o resultado seria aquele no qual nós terminamos no estado de natureza de Hobbes. Todo mundo seria egoísta, disposto a esfaquear todo mundo que se pusesse no seu caminho. Nessa situação, cada um de nós ficaria pior do que se todos nós cooperássemos.

* N. de T.: Há várias traduções para essa expressão: "parasita", "viajar sem pagar a passagem", etc., por isso decidiu-se manter a forma original, até porque há uso frequente da expressão em inglês.

Para escapar do dilema, necessitamos de um outro acordo obrigatório, desta vez feita para obedecer as regras de uma respeitosa vida social mútua. Como antes, a cooperação não iria fornecer o resultado ótimo para cada indivíduo, mas levaria a um resultado melhor do que a não cooperação. Nós necessitamos, nas palavras de David Gauthier, "barganhar nosso caminho para a moralidade". Nós podemos fazer isso estabelecendo leis e costumes sociais que protegem os interesses de todos os envolvidos.

ALGUMAS VANTAGENS DA TEORIA DO CONTRATO SOCIAL

A moralidade, nessa teoria, consiste nas regras que pessoas racionais aceitariam, sob a condição de que os outros também as aceitassem. A força dessa teoria é devida, em grande parte, ao fato de que ela providencia respostas plausíveis para algumas questões difíceis.

1. Quais regras morais somos obrigados a seguir e como tais regras são justificadas? As regras moralmente vinculantes são aquelas que facilitam uma vida social harmoniosa. Nós não poderíamos todos viver em paz se permitíssemos o homicídio, o assalto, o roubo, a mentira, a quebra das promessas e assim por diante. As regras que proíbem tais atos são, portanto, justificadas pela sua tendência de promover harmonia e cooperação. Por outro lado, "regras morais" que condenam a prostituição, sodomia e promiscuidade sexual não

podem ser justificadas por esse fundamento. Como poderia ser a vida social impedida por atividades sexuais privadas e voluntárias? Como elas nos beneficiariam se concordássemos com tais regras? O que as pessoas fazem dentro de quatro paredes está fora do escopo do contrato social. Tais regras, portanto, não nos obrigam.

2. Por que é racional para nós seguir as regras morais? Nós concordamos em seguir as regras morais porque nos beneficiamos da vida em um lugar onde as regras são aceitas. No entanto, aceitamos seguir as regras – nós mantemos nossa finalidade da barganha – porque as regras serão coativamente impostas, sendo racional para nós evitar a punição. Por que você não sequestra o seu chefe? Porque você pode ser pego.

Mas e se você pensar que não será pego? Então por que seguir as regras? Para responder a essa questão, note, primeiramente, que você não quer que as outras pessoas desrespeitem as regras quando elas pensarem que poderão evitar a punição – você não quer que as outras pessoas cometam homicídio, assalto e assim por diante somente porque elas pensam que podem ir em frente com isso. Afinal, elas podem matar ou assaltar você. Por essa razão, queremos que os outros aceitem o contrato mais do que em um sentido frívolo ou descomprometido. Nós queremos que elas formem uma intenção firme de cumprir a sua finalidade da barganha; queremos que elas se tornem o tipo de pessoa que não será tentada a se desviar. Naturalmente, elas demandarão o mesmo de nós, como parte de nosso acordo. Porém, uma vez que tenhamos esta intenção firme, é racional agir de acordo com ela. Por que você não sequestra o seu chefe quando você pensa que não será pego? Porque você tomou a firme decisão de não ser esse tipo de pessoa.

3. Sob que circunstâncias é racional descumprir as regras? Nós concordamos em obedecer as regras sob a condição de os outros também obedecê-las. Porém, quando alguém descumpre as regras, ele nos libera de nossas obrigações em relação a ele. Por exemplo, suponha que alguém se recuse a ajudá-lo em circunstâncias tais nas quais ele deveria ajudar. Se mais tarde ele precisar de sua ajuda, você poderá sentir corretamente que não tem o dever de ajudá-lo.

O mesmo ponto explica por que punir criminosos é aceitável. Descumpridores da lei são tratados diferentemente de outros cidadãos – punindo-os, nós tratamo-los de maneira que é normalmente proibida. Por que podemos fazer isso? Relembre que as regras se aplicam a você somente se as outras pessoas também as seguirem. Portanto, você pode desconsiderar tais regras quando está tratando com alguém que não as segue. Ao descumprir as regras, o criminoso abre o flanco para retaliação. Isso explica por que é legítimo para o governo impor a lei

coercitivamente.

4. Quanto a moralidade pode exigir de nós? A moralidade parece requerer de nós que sejamos imparciais, isto é, que não demos mais peso aos nossos interesses do que aos interesses dos outros. Mas suponha que você enfrente uma situação na qual você tenha de escolher entre a sua própria morte e a morte de outras cinco pessoas. A imparcialidade, parece, requereria que você escolhesse a sua própria morte; afinal, há cinco outras vidas e somente uma que é a sua. Está você moralmente obrigado a se sacrificar?

Os filósofos frequentemente se sentiram desconfortáveis a respeito desse tipo de exemplo; instintivamente eles sentiram que de algum modo há limites com relação ao que a moralidade pode exigir de nós. Por isso, tradicionalmente, eles têm afirmado que tais ações heroicas são super-rogatórias – isto é, estão acima e além do chamado do dever, admirável quando elas acontecem, mas não são moralmente exigidas. Não obstante, é difícil de explicar por que tais ações não são requeridas. Se a moralidade demanda comportamento imparcial e é melhor que uma pessoa morra em vez de cinco, então deveria ser exigido de você sacrificar a sua vida.

O que a Teoria do Contrato Social diz sobre isso? Suponha que a questão seja: se houvesse a regra "se você pode salvar muitas vidas sacrificando a sua própria vida, então você tem que fazer isso". Seria racional aceitar esta regra, sob a condição de que todo mundo a aceitasse? Presumivelmente seria. Afinal, cada um de nós provavelmente se beneficiaria mais dessa regra do que seria ferido por ela – provavelmente, você teria mais chances de estar entre aqueles que seriam salvos do que ser aquela e única pessoa que sacrificaria a sua vida. Assim, poderia parecer que a Teoria do Contrato Social requer o heroísmo moral.

Mas não é assim. Na Teoria do Contrato Social, a moralidade consiste nas regras que pessoas racionais aceitam sob a condição de que os outros também as aceitem. No entanto, não seria racional fazer um acordo que nós não esperamos que os outros vão seguir. Podemos esperar que as outras pessoas sigam essa regra de autossacrifício – podemos nós esperar que estranhos dêem as suas vidas por nós? Não, nós não podemos. A maioria das pessoas não serão tão benevolentes, mesmo se elas prometeram ser. Podemos esperar que a ameaça de punição fá-los-á tão benevolentes? Novamente, nós não podemos; o medo que as pessoas têm da morte provavelmente se sobreporá a qualquer medo que elas possam ter da punição. Assim, há um limite natural à quantidade de autossacrifício que o contrato social pode requerer: pessoas racionais não concordarão com regras tão exigentes que os outros não seguirão. Desse modo, a Teoria do Contrato Social explica um aspecto da moralidade sobre o qual as outras teorias podem ter que

permanecer silentes.

O PROBLEMA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

As teorias morais nos ajudam a entender questões morais concretas. Em particular, a Teoria do Contrato Social pode nos ajudar a entender questões referentes às instituições sociais – afinal, explicar a função própria de tais instituições é um dos maiores objetivos da teoria. Desse modo, vamos considerar de novo a nossa obrigação de obedecer a lei. Estamos nós alguma vez justificados a descumprir a lei? Se estamos, quando estamos?

Os grandes exemplos modernos de desobediência civil são tomados do mo

Os grandes exemplos modernos de desobediência civil são tomados do mo -1948) e do movimento pelos direitos civis liderado por Martin Luther King Jr. (1929-1968). Ambos os movimentos foram caracterizados pela recusa pública, consciente e não violenta de cumprir a lei. Em 1930, Gandhi e seus seguidores marcharam para a cidade costeira de Dandi, onde eles desafiaram a lei britânica destilando sal da água salgada. Os britânicos tinham controlado a produção de sal, assim eles podiam forçar os camponeses indianos a comprá-lo a preços altos. Nos Estados Unidos, Dr. King liderou o Montgomery Bus Boycott, o qual começou depois que Rosa Parks foi presa em 1º de dezembro de 1955 por se recusar a ceder o seu assento no ônibus a um homem branco. Parks estava desafiando uma das leis de "Jim Crow" destinadas a tornar coativa a segregação racial no sul. Gandhi e King, os dois maiores proponentes da não violência no século XX, foram ambos mortos por arma de fogo.

Seus movimentos tinham finalidades diferentes e importantes. Gandhi e seus seguidores não reconheciam o direito dos britânicos governarem a Índia; eles queriam substituir a lei britânica por um sistema inteiramente diferente. King e seus seguidores, porém, não questionavam a legitimidade do governo americano. Em vez disso, eles questionavam somente leis particulares e políticas sociais que eles sentiam serem injustas – tão injustas, de fato, que eles se recusaram a obedecê-las.

Em sua "Letter from the Birmingham City Jail" (1963), King descreve a frustração e a raiva que surgem

quando você viu turbas perversas linchando seus pais e mães à vontade e afogando seus irmãos e irmãs por capricho; quando você viu policiais cheios de ódio ofenderem, chutarem, brutalizarem, e mesmo matarem impunemente seus irmãos e irmãs negros; quando você vê a vasta maioria dos 20 milhões de seus

irmãos negros sufocando em uma gaiola fechada de pobreza no meio de uma sociedade opulenta; quando você de repente encontra a sua língua dobrada e a sua fala gaguejar quando você tenta explicar para sua filha de seis anos de idade porque ela não pode ir ao parque de diversão público sobre o qual a televisão fez propaganda há pouco e você vê lágrimas em seus pequenos olhos quando lhe é dito que Funtown é proibida para crianças de cor, e vê as depressivas nuvens da inferioridade tomando forma em seu pequeno céu mental.

O problema não foi só que a segregação racial, com todos os seus males presentes, foi tornada coativa pelos costumes sociais; era também uma questão de leis, leis cuja formulação não tinha dado voz aos cidadãos negros. Quando instado a confiar nos processos democráticos ordinários, King apontou que to-das as tentativas de usar esses procedimentos falharam. E quanto à "democracia," ele disse, esta palavra não tem sentido para os negros do sul: "Por todo o Estado de Alabama, todos os tipos de métodos coniventes são usados para evitar que os negros se registrem para votar, e há alguns municípios sem nenhum negro registrado para votar, a despeito do fato de os negros se constituírem na maioria da população". King acreditava, portanto, que os negros não tinham outra escolha senão desafiar as leis injustas e aceitar as consequências de irem para a prisão.

Hoje nós lembramos de King como um grande líder moral. Ao mesmo tempo, porém, a sua estratégia de desobediência civil foi altamente controversa. Muitos liberais expressaram simpatia pela sua causa, mas não concordaram com sua tática de desobedecer a lei. Um artigo no New York State Bar Journal em 1965 expressou as preocupações típicas. Depois de assegurar aos seus leitores que "muito antes do nascimento do Dr. King, eu sustentei, e ainda sustento, a causa dos direitos civis para todas as pessoas", Louis Waldman, um eminente advogado de Nova York, argumentou:

Aqueles que reivindicam direitos com base na Constituição e sob leis feitas com base nela devem ser obedientes a Constituição e à lei, para que a Constituição sobreviva. Eles não podem escolher; eles não podem dizer que irão cumprir aquelas leis que eles pensam que é justa e recusar a cumprir aquelas leis que eles pensam que são injustas...
O país, portanto, não pode aceitar a doutrina do Dr. King, de que ele e seus seguidores escolherão que leis seguir, sabendo que é ilegal fazer isso. Eu afirmo não só que tal doutrina é ilegal, e só por esta razão deveria abandonada, mas que é também imoral, destrutiva dos princípios do governo democrático e um dano também para os direitos civis que o Dr. King quer promover.

Waldman tinha um ponto: se nosso sistema legal é decente em sua base, então desafiar a lei na superfície é uma coisa má porque, aberta a possibilidade de

desobedecer a leis específicas, enfraquece o respeito das pessoas pelas leis em geral. Para enfrentar essa objeção, King, algumas vezes, disse que os males aos quais ele se opunha eram tão sérios, numerosos e difíceis de combater que a desobediência era justificada como um último recurso. O fim justifica os meios, ainda que os meios sejam lamentáveis. Esse argumento pode ser suficiente para responder as objeções de Waldman, porém há disponível uma réplica mais profunda.

De acordo com a Teoria do Contrato Social, somos obrigados a obedecer a lei porque cada um de nós participa em um sistema social que promete mais benefícios do que encargos. Os benefícios são aqueles da vida social: escapamos do estado de natureza e vivemos em uma sociedade na qual temos segurança e usufruímos de direitos básicos. Para obter esses benefícios, concordamos em apoiar as instituições que os tornam possíveis. Isso significa que temos que obedecer a lei, pagar os impostos e assim por diante – estes são os encargos que aceitamos em troca.

E se os direitos básicos forem negados a alguns cidadãos? E se a polícia é brutal e mesmo os mata com impunidade? E se para alguns grupos de pessoas são negados uma educação decente, ao mesmo tempo em que eles e suas famílias "sufocam em uma gaiola fechada de pobreza"? Em tais circunstâncias, o contrato social não é para ser honrado. Pedir para os grupos desfavorecidos obedecerem a lei e respeitarem as instituições sociais é pedir para eles aceitarem os encargos da vida social sem os seus benefícios.

Essa linha de raciocínio sugere que a desobediência civil não é um indesejável "último recurso" para grupos marginalizados. Em vez disso, é o meio mais natural e razoável de expressar protesto. Pois, quando aos grupos desfavorecidos são negados os benefícios da vida social, eles são liberados do contrato que em outras circunstâncias exigiria deles seguirem as regras sociais. Esse é o argumento mais profundo para a desobediência civil, e a Teoria do Contrato Social apresenta-o clara e energicamente.

DIFICULDADES PARA A TEORIA

A Teoria do Contrato Social é uma das principais opções na filosofia moral contemporânea, ao lado do Utilitarismo, Kantismo e Ética das Virtudes. É fácil de ver por quê; a teoria parece explicar um grande acordo sobre a vida moral. Não obstante, duas objeções principais são feitas contra ela.

Primeira, diz-se que a Teoria do Contrato Social é baseada em uma ficção histórica. Nós somos instados a imaginar que as pessoas viviam isoladas umas das

outras, que elas acharam isso intolerável e que elas, ao final, se reuniram e concordaram em seguir regras sociais de benefício mútuo. Porém, nada disso nunca ocorreu. É somente uma fantasia. Assim, qual a relevância disso? Certamente, se as pessoas tivessem ficado juntas desse modo, nós poderíamos explicar suas obrigações recíprocas como a teoria sugere: elas seriam obrigadas a obedecer as regras que elas concordaram em obedecer. Mesmo assim, haveria problemas. O acordo foi unânime? Se não foi, como ficam as pessoas que não o assinaram – elas não estão obrigadas a agir moralmente? E se o contrato foi feito há muito tempo por nossos ancestrais, por que nós estaríamos vinculados a ele? Seja como for, nunca houve um tal contrato e, portanto, nada pode ser explicado apelando para ele. Segundo a piada de um crítico, o contrato social "não tem valor, pois o papel está em branco".

Certamente, nenhum de nós nunca assinou um contrato "real" – não há uma folha de papel com nossas assinaturas. Imigrantes que prometem obedecer a lei quando lhes é conferida a cidadania são a exceção. Os teóricos do contrato social poderiam dizer, contudo, que disposições como as descritas existem para todos nós: há um conjunto de regras que todos reconhecem como vinculantes, e todos nós nos beneficiamos do fato de estas regras serem comumente seguidas. Cada um de nós aceita os benefícios conferidos por esta organização. Mais que isso, nós esperamos e encorajamos outras pessoas a observarem as regras. Essa é uma descrição do mundo real; não é uma ficção. E, pela aceitação dos benefícios dessa organização, incorremos na obrigação de fazer a nossa parte – o que significa que, no mínimo, devemos seguir as regras. Assim, somos vinculados por um contrato social implícito. Ele é "implícito" porque nós nos tornamos uma parte dele, não fazendo uma promessa explícita, mas pela aceitação dos benefícios da vida social.

Desse modo, a estória do "contrato social" não precisa ter a pretensão de descrever eventos históricos. Antes, é uma ferramenta analítica útil, baseada na ideia de que podemos entender as nossas obrigações morais como se elas tivessem ocorrido desse modo. Considere a situação seguinte: suponha que você se depara com um grupo de pessoas jogando um jogo complexo. Ele parece divertido e você se junta a ele. Depois de um tempo, contudo, você começa a desobedecer algumas de suas regras porque isso parece mais divertido. Quando os outros jogadores protestam, você diz que nunca prometeu seguir as regras; no entanto, ao se juntar ao jogo, cada pessoa implicitamente concordou em cumprir as regras que tornam o jogo possível. É como se todos eles tivessem concordado. A moralidade é assim. O "jogo" é a vida social; as regras que tornam o jogo possível são as regras da moralidade.

Porém, essa resposta à primeira objeção é ineficaz. Quando um jogo está em

andamento e você se junta a ele, é óbvio que você escolhe se juntar a ele, porque você poderia simplesmente ter passado ao lado. Por essa razão, você deve respeitar as regras do jogo ou você será corretamente olhado como um incômodo. Em contraste, alguém que nasce no grande mundo cooperativo de hoje não escolhe se juntar a ele; ninguém escolhe nascer. Então, quando a pessoa cresce, os custos de desobedecer um tal mundo são severos. Como você pode optar em sair desse mundo? Você pode aderir á economia de subsistência e nunca usar eletricidade, estradas ou o serviço de água e assim por diante. Porém, isso implica um grande incômodo. Por outro lado, você poderia deixar o país. Mas e se você não gostar das regras sociais que existem em todos os outros países? Ademais, como David Hume (1711-1776) observou, muitas pessoas "não são livres para deixar o país" em um sentido significativo:

Podemos nós dizer com seriedade que um camponês pobre [...] tem a liberdade de escolha de deixar o seu país quando ele não conhece uma outra língua estrangeira ou outros costumes e vive dia a dia com um pequeno salário que ele ganha? Da mesma forma, podemos afirmar que um homem, ao permanecer [em um navio], consente livremente com a dominação do capitão, ainda que ele tenha sido levado para o navio quando estava dormindo e tenha de saltar no oceano e perecer no momento em que deixar o navio.

Desse modo, a vida não é como se juntar a um jogo, cujas regras você pode rejeitar se afastando dele. Antes, a vida é como ser empurrado em um jogo do qual você não pode se afastar. Os teóricos do contrato social não explicaram por que se deve obedecer as regras de um tal jogo.

Essa primeira objeção refuta a Teoria do Contrato Social? Eu penso que não. O teórico do contrato social pode dizer isto: participar de um esquema social sensato é racional; ele é realmente no melhor interesse de alguém. Esta é a razão pela qual as regras são válidas – porque elas beneficiam aqueles que vivem de acordo com elas. Se alguém não concorda com as regras, elas ainda se aplicam a ele; ele está exatamente sendo irracional. Suponha, por exemplo, que o partidário da economia de subsistência esqueça os benefícios da vida social. Pode ele, então, se recusar a pagar os seus impostos? Ele não pode porque ainda assim seria melhor para ele pagar seus impostos e usufruir dos benefícios da água tratada, estradas pavimentadas, água encanada e assim por diante. O partidário da economia de subsistência pode querer não jogar o jogo, mas ainda assim as regras se aplicam a ele, porque seria verdadeiramente de seu interesse se juntar a ele.

Essa defesa da Teoria do Contrato Social abandona a ideia de que a moralidade é baseada em um acordo. Porém, ela se agarra à ideia de que a moralidade

consiste em regras para o benefício mútuo. Ela também concorda com a definição da teoria que apresentamos anteriormente: a moralidade consiste em um conjunto de regras que governam o comportamento, as quais serão aceitas por pessoas racionais sob a condição de que os outros também as aceitem. Pessoas racionais concordarão com os benefícios mútuos das regras.

A segunda objeção é mais incômoda. Alguns indivíduos podem não nos beneficiar. Assim, de acordo com a Teoria do Contrato Social, esses indivíduos não podem ter pretensões em relação a nós, e nós podemos ignorar os seus interesses quando escrevemos as regras da sociedade. As regras morais permitir-nos-iam, portanto, tratar esses indivíduos de qualquer maneira. Essa implicação da teoria é inaceitável.

Haveria pelo menos quatro grupos vulneráveis:

• Crianças
• Animais não humanos
• Gerações futuras
• Populações oprimidas

Suponha, por exemplo, que um sádico queira atormentar um gato ou uma criança pequena. Ele não se beneficiaria de um sistema de regras que proibisse a tortura de crianças e animais, afinal, as crianças e os gatos não podem beneficiá-lo e ele quer praticar o seu comportamento cruel. Naturalmente, os pais da criança e os donos de gatos sofreriam danos indiretos sob um tal sistema e eles poderiam querer retaliar contra o sádico. Porém, suponha que o sádico encontre algumas crianças abandonadas ou alguns gatos perdidos na floresta. Agora, a Teoria do Contrato Social não pode condená-lo mesmo que ele cometa atos da maior crueldade.

Senão, considere as futuras gerações. Elas não podem nos beneficiar. Nós estaremos mortos antes mesmo de elas nascerem. Mas nós podemos nos aproveitar às suas expensas. Por que não deveríamos nós elevar a dívida nacional? Por que não deveríamos nós poluir os lagos e cobrir os céus com dióxido de carbono? Por que não poderíamos nós estocar lixo tóxico em contêineres que iriam se desintegrar em cem anos? Não seria contra o nosso interesse permitir tais ações; somente iria causar dano a nossos descendentes. Portanto, poderíamos fazer isso. Ou considere populações oprimidas. Quando os europeus colonizaram novas terras, por que não lhes era permitido escravizar os habitantes nativos? Afinal, os habitantes nativos não tinham armas para fazer uma boa luta. Os europeus poderiam se beneficiar mais pela criação de uma sociedade na qual os habitantes nativos seriam os seus escravos.

Essa objeção não diz respeito a um aspecto menor da teoria. Ela chega direto na raiz da árvore. A Teoria do Contrato Social é fundamentada no autointeresse e na reciprocidade; desse modo, ela parece inapta para reconhecer os deveres morais que nós temos para com indivíduos que não podem nos beneficiar.

7

A abordagem utilitarista

A maior felicidade para o maior número é o fundamento da moral e da legislação. Jeremy Bentham, Collected Works (1843)

A REVOLUÇÃO NA ÉTICA

O século XVIII tardio e o século XIX testemunharam uma série surpreendente de levantes: o moderno Estado-nação emergiu da Revolução Francesa e dos destroços do império napoleônico. As revoluções de 1848 mostraram o poder transformador das ideias de "liberdade, igualdade e fraternidade". No novo mundo, os Estados Unidos nasceu, ostentando um novo tipo de Constituição. A Guerra Civil Americana (1861-1865) terminaria com a escravidão na civilização ocidental. Durante todo esse tempo, a revolução industrial estava fazendo uma completa reestruturação da sociedade.

Não surpreende que novas ideias sobre a ética tenham emergido durante essa era. Em particular, Jeremy Bentham (1748-1832) produziu um poderoso argumento para uma nova concepção de moralidade. A moralidade, ele insiste, não é sobre agradar a Deus, nem é sobre ser fiel a regras abstratas. Em vez disso, a moralidade é sobre fazer o mundo tão feliz quanto possível. Bentham acreditava em um princípio moral último, a saber, o princípio da utilidade. Este princípio requer de nós, em todas as circunstâncias, produzir a maior felicidade que nós pudermos.

Bentham foi o líder de um grupo de filósofos radicais, cujo objetivo era reformar as leis e instituições da Inglaterra segundo uma linha utilitarista. Um de seus seguidores era James Mill, o distinto filósofo, historiador e economista escocês. O filho de James Mill, John Stuart Mill (1806-1873) se tornaria o advogado líder da teoria moral utilitarista. A advocacia de John Stuart foi ainda mais elegante e persuasiva do que a de Bentham. O pequeno livro de Mill, Utilitarianism (1861), é ainda hoje uma leitura requerida para estudantes sérios de ética. À primeira vista, o princípio da utilidade não parece ser a tal ideia radical. De fato, pode parecer óbvio demais para mencionar. Quem não acredita que devemos nos opor ao sofrimento e promover a felicidade? Ainda assim, a seu próprio modo, Bentham e Mill foram tão revolucionários como os outros dois grandes inovadores intelectuais do século XIX, Darwin e Marx.

Para entender por que o princípio da utilidade foi tão radical, considere o que ele deixa fora da moralidade: sumiram todas as referências a Deus ou a regras

morais abstratas “escritas nos céus”. A moralidade não é mais concebida como fidelidade a algum código de origem divina ou a algum conjunto de regras inflexíveis. Como Peter Singer (1946-) mais tarde coloca, a moralidade não é “um sistema de proibições puritanas vis [...] com a finalidade de impedir as pessoas de se divertirem”. Antes, o ponto da moralidade é a felicidade de seres neste mundo, e nada mais. É-nos permitido – mesmo requerido – fazer tudo o que for necessário para promover a felicidade. Esta foi uma ideia revolucionária.

Como eu disse, os utilitaristas foram reformadores sociais, bem como filósofos. Eles pretenderam fazer diferença com a sua doutrina, não somente em pensamento, mas na prática. Para ilustrar isso, iremos examinar brevemente as implicações de suas ideias para três questões práticas: eutanásia, maconha e o tratamento de animais não humanos. Estas questões não exaurem as aplicações práticas do utilitarismo nem são necessariamente aquelas que os utilitaristas poderiam achar mais prementes. Mas elas nos dão um bom sentido de como os utilitaristas abordavam questões morais.

PRIMEIRO EXEMPLO: EUTANÁSIA

Sigmund Freud (1856-1939), o legendário psicólogo, foi diagnosticado com câncer na boca depois de uma vida fumando charuto. Durante seus últimos anos, a saúde de Freud teve altos e baixos, mas, no início de 1939, um grande inchaço se formou no fundo de sua boca; ele não teria mais bons dias a partir de então. O câncer de Freud era ativo e inoperável. Ele estava sofrendo também de insuficiência cardíaca. Conforme seus ossos se deterioravam, eles espalhavam um cheiro horrível, afugentando seu cão favorito. Um mosquiteiro teve que ser posto em sua cama para manter as moscas longe.

Em 21 de setembro, com a idade de 83 anos, Freud pegou o seu amigo e médico pessoal, Max Schur, pela mão e disse: “Meu caro Schur, você certamente relembra de nossa primeira conversa. Você me prometeu, na época, não me desamparar quando meu tempo chegasse. Agora não é senão tortura e não faz mais qualquer sentido”. Quarenta anos antes Freud tinha escrito: “O que vem a ser do indivíduo [...] se já não mais se ousa expor que é a vez deste ou daquele homem morrer?”. Dr. Schur disse que ele entendera o pedido de Freud. Ele injetou uma droga em Freud com a finalidade de terminar a sua vida. “Ele logo sentiu alívio”, escreveu o Dr. Schur, “e caiu em um sono cheio de paz”.

O Dr. Max Schur fez alguma coisa errada? Por um lado, ele foi motivado por sentimentos nobres – ele amava o seu amigo e queria aliviar a sua miséria. Acima de tudo, Freud tinha pedido para morrer. Tudo isso arrazoa no sentido de um julgamento clemente. Por outro lado, o que Schur fez foi moralmente errado

de acordo com a tradição moral dominante em nossa cultura.

Esta tradição é a cristandade. A cristandade sustenta que a vida humana é um presente de Deus e que somente este pode decidir terminá-la. A Igreja dos primeiros tempos proibiu todas as mortes, acreditando que o ensinamento de Jesus não permitia exceções à regra. Mais tarde, a Igreja reconheceu algumas exceções, como a pena capital e matar na guerra. Mas suicídio e eutanásia permaneceram proibidos. Para resumir a doutrina da Igreja, os teólogos formularam a regra: a morte intencional de uma pessoa inocente é sempre errada. Esta ideia, mais do que qualquer outra, deu forma às atitudes ocidentais sobre a moralidade de matar. Assim, nós podemos relutar em escusar Max Schur, ainda que ele tenha agido por motivos nobres. Ele matou intencionalmente uma pessoa inocente. Portanto, de acordo com a nossa tradição, o que ele fez foi errado.

O utilitarismo toma uma perspectiva muito diferente. Ele pergunta: qual ação disponível a Max Schur poderia ter produzido o maior saldo de felicidade sobre a infelicidade? A pessoa cuja felicidade mais estava em questão era a de Sigmund Freud. Se Schur não o tivesse matado, Freud poderia ter vivido com uma dor miserável. Quanta infelicidade isso teria envolvido? É difícil de dizer precisamente. A condição de Freud era tão ruim que ele preferiu a morte. Matá-lo deu um fim à sua agonia. Portanto, os utilitaristas concluíram que, em tal caso, a eutanásia é moralmente correta.

Ainda que o argumento seja muito diferente dos argumentos da tradição cristã, os utilitaristas clássicos não pensaram que eles estivessem advogando uma filosofia ateísta ou antirreligiosa.

Bentham pensava que o crente poderia endossar o ponto de vista utilitarista, mas somente se eles vissem Deus como benevolente. Ele escreve: Os ditames da religião coincidiriam, em todos os casos, com aqueles da utilidade, se o Ser que é o objeto da religião fosse universalmente considerado como sendo benevolente, assim como se supõe que ele seja sábio e poderoso [...] Mas entre os [advogados] da religião [...] parece haver muito poucos [...] que sejam realmente crentes na sua benevolência. Eles o chamam de benevolente com palavras, mas eles não querem dizer que ele seja assim na realidade.

A moralidade da morte por compaixão poderia ser um exemplo com relação a esse assunto. Como, perguntaria Bentham, um Deus benevolente poderia proibir a morte de Sigmund Freud? Se alguém fosse dizer: “Deus é cuidadoso e amoroso – mas ele nos proíbe de terminar com a miséria de Freud”, isso seria exatamente o que Bentham quer denotar com a expressão “chamam de benevolente com

palavras, mas eles não querem dizer que ele seja assim na realidade".

A maioria das pessoas religiosas discorda de Bentham. Não somente a nossa tradição moral, mas também a nossa tradição jurídica, se desenvolveram sob a influência do cristianismo. Entre as nações ocidentais, a eutanásia é legal somente em um punhado de países. Nos Estados Unidos, ela é homicídio, simplesmente, e um médico que mata intencionalmente um paciente pode passar o resto de sua vida na prisão. O que diria o utilitarismo a respeito? Se a eutanásia é moral, sob o ponto de vista utilitarista, deveria ela ser também legal?

Em geral, não queremos declarar ilegal comportamentos moralmente aceitáveis. Bentham foi treinado no direito. Ele pensou o princípio da utilidade como um guia para os legisladores e para as pessoas comuns. O objetivo da lei, ele pensou, é promover o bem-estar dos cidadãos. Tendo em vista esse objetivo, a lei deveria restringir o mínimo possível a liberdade das pessoas. Em particular, nenhuma atividade deveria ser declarada ilegal a não ser que ela causasse dano ou fosse perigosa aos outros. Bentham se opôs, por exemplo, a leis para regular a conduta sexual consentida de adultos. Mas foi Mill que deu a esse princípio a sua expressão mais eloquente, no seu livro On Liberty (1859):

A única finalidade pela qual o poder pode ser corretamente exercido sobre os membros de comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para evitar dano aos outros. O seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma justificação suficiente [...] Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano.

Portanto, para o utilitarismo clássico, leis contra a eutanásia são restrições injustificadas sobre a capacidade das pessoas controlarem as suas próprias vidas. Quando Max Schur matou Sigmund Freud, ele estava ajudando Freud a pôr um fim em sua vida da maneira que Freud tinha escolhido. Nenhum dano foi causado a ninguém mais e, portanto, não dizia respeito a mais ninguém. Diz-se que o próprio Bentham pediu a eutanásia nos seus últimos dias. Porém, nós não sabemos se o pedido foi atendido.

SEGUNDO EXEMPLO: MACONHA

William Bennett foi o primeiro "czar da droga" americano. De 1989 a 1991, como o maior assessor do presidente George H. W. Bush sobre a política de drogas, ele advogou o cumprimento agressivo das leis americanas sobre drogas. Bennett, que era doutor em filosofia, disse: "O fato simples é que o uso de drogas é errado. O argumento moral, ao final, é o argumento que mais compele". O "argumento moral" de Bennett, parece, é a simples asserção de que o uso de drogas é errado por sua própria natureza. O que pensariam os utilitaristas sobre isso? Para eles, não há "fatos simples" como este da imoralidade do uso de

drogas. Em vez disso, o argumento moral tem de tratar da questão complexa se o uso de drogas aumenta ou diminui a felicidade. Vamos pensar sobre uma droga em particular: a maconha. O que diria um utilitarista sobre a ética da maconha?

As pessoas têm sentimentos fortes sobre esse tópico. Pessoas jovens que usam drogas podem ficar na defesa e negar que a maconha cause qualquer tipo de dano. Pessoas com mais idade que não usam drogas podem ser judiciosas, muito embora falhem em distinguir a maconha de drogas mais pesadas como a cocaína e a metanfetamina. Um bom utilitarista iria ignorar tais sentimentos. Quais são os prós e contras da maconha, de acordo com o utilitarismo?

O maior benefício da maconha é o prazer que ela traz. Não somente a maconha é altamente relaxante como pode aumentar enormemente o prazer de atividades sensoriais, como comer, ouvir música e fazer sexo. Esse fato quase nunca é mencionado nas discussões públicas. As pessoas parecem assumir que o prazer é irrelevante para a moralidade. O utilitarismo, porém, discorda. Para os utilitaristas, toda a questão é se a maconha aumenta ou diminui a felicidade. Os utilitaristas não acreditam em "prazeres ruins". Se alguma coisa parece boa, então ela é boa, ao menos nessa medida.

Quão prazerosa é a maconha? Algumas pessoas amam-na. Outras pessoas não gostam. Para muitas outras depende de ela ser usada em um ambiente confortável. Assim, é difícil generalizar. Os fatos sugerem que muitas pessoas apreciam ficar chapadas. A maconha é a droga ilícita mais popular nos Estados Unidos: um terço dos americanos experimentaram-na; 6% usaram-na no último mês; os americanos gastam mais de 10 bilhões de dólares por ano nisso, apesar da ameaça de prisão.

Qual a infelicidade que a maconha causa? Algumas das acusações feitas contra ela são infundadas. Primeiro, a maconha não causa violência. A maconha tende a tornar as pessoas passivas, não agressivas. Segundo, a maconha não é uma "porta de entrada para drogas" que leva as pessoas a necessitarem e a usarem drogas mais pesadas. Frequentemente, as pessoas usam maconha antes de usar drogas mais pesadas, mas isso é porque ela é amplamente disponível. Em regiões onde o crack é mais fácil de obter, as pessoas em geral experimentam primeiro o crack. Terceiro, a maconha não é altamente viciante. De acordo com os especialistas, é menos viciante do que a cafeína. Os utilitaristas não querem basear as suas estimativas em informação falsa.

Porém, a maconha tem algumas desvantagens reais que os utilitaristas têm de balancear em relação aos benefícios. Primeiro, algumas pessoas se tornam viciadas. Ainda que deixar a maconha não seja tão traumático como, digamos,

deixar a heroína, parar de usar causa desprazer para o viciado. Segundo, uso pesado a longo prazo pode causar danos cognitivos moderados, que podem diminuir a felicidade. Terceiro, ficar chapada todo o tempo poderia tornar uma pessoa improdutiva. Quarto, fumar maconha é ruim para o sistema respiratório. Um baseado pode ser tão ruim para os seus pulmões quanto seis cigarros. Porém, ingerir maconha de outros modos – por exemplo, pondo em bolinhos para comer – não seria ruim para os seus pulmões, de maneira alguma.

O que os utilitaristas concluem de tudo isso? Quando nós olhamos para os danos e benefícios, o uso ocasional de maconha dificilmente parece ser uma questão moral, absolutamente. Não há desvantagens conhecidas. Assim, os utilitaristas consideram o uso casual como uma questão de preferência pessoal. Uso pesado de maconha levanta questões mais complexas. O prazer conseguido pelo uso pesado e a longo prazo se sobrepõe às desvantagens? Provavelmente dependa de cada pessoa. De qualquer modo, a questão é tão difícil que os utilitaristas podem discordar na resposta.

Até aqui discutimos a decisão individual sobre o uso da maconha. E o direito? Deveria a maconha ser ilegal de acordo com o utilitarismo? De acordo com o utilitarismo, o fato de muitas pessoas gostarem de ficar chapadas é uma razão forte para legalizar a droga. Que outros fatores são relevantes?

Se a maconha fosse legal, outras pessoas poderiam usá-la, sendo que várias preocupações advêm desse fato: a sociedade como um todo pode se tornar menos produtiva; os contribuintes podem sentir o peso de pagar as despesas médicas daqueles que usam muita droga; mais pessoas podem dirigir quando drogadas. Deve-se observar, contudo, que a maconha somente prejudica ligeiramente a habilidade de dirigir, porque as pessoas que estão drogadas dirigem com precaução e defensivamente.

De outro lado, a sociedade seria melhor se a maconha substituísse o álcool como uma droga de abuso: cidadãos drogados são improdutivos, mas alcoólicos perdem ainda mais dias de trabalho devido à ressaca do dia seguinte; o alcoolismo é especialmente caro em termos de cuidados médicos; o álcool prejudica a habilidade de dirigir muito mais do que a maconha; e, finalmente, bêbados são mais violentos do que maconheiros. Portanto, um benefício da legalização da maconha poderia ser um menor número de alcoólicos, ainda que pudesse haver mais maconheiros.

Ademais, há dois custos grandes para manter as leis atuais. O primeiro é a perda de recursos para a sociedade. Com a maconha ilegal, a sociedade gasta dinheiro na execução penal. Com a legalização da maconha, a sociedade poderia coletar

dinheiro pela tributação. Legalizar a maconha nos Estados Unidos economizaria em torno de 7,7 bilhões de dólares por ano em custos de execução penal e poderia gerar entre 2,4 a 6,4 bilhões de dólares em tributos, dependendo de ela ser tributada normalmente ou a um índice mais alto, como o álcool e o tabaco são agora tributados.

Porém, o maior custo é o dano causado aos transgressores. Nos Estados Unidos, mais de 700 mil pessoas são presas a cada ano por posse de maconha e mais de 44 mil pessoas estão atualmente na prisão por uso de maconha. Não somente ser preso e encarcerado é horrível, como ex-condenados têm dificuldade em encontrar empregos decentes. Os utilitaristas se importam com esses danos, mesmo que eles sejam infligidos sobre os que desrespeitam a lei sabendo que podem ser punidos.

Desse modo, quase todos os utilitaristas apoiam a legalização da maconha. No seu conjunto, a maconha é menos prejudicial do que o álcool ou os cigarros, que as sociedades ocidentais já toleram. Porém, os utilitaristas têm que ser flexíveis. Se novas evidências emergirem, mostrando que a maconha é mais danosa do que previamente se tinha pensado, então o ponto de vista utilitarista pode mudar.

TERCEIRO EXEMPLO: ANIMAIS NÃO HUMANOS

O tratamento dos animais tem sido visto como uma questão trivial. Os cristãos acreditam que só o homem é feito à imagem de Deus e que os animais não têm alma. Assim, pela ordem natural das coisas, podemos tratar os animais do modo como quisermos. São Tomás de Aquino (1225-1274) sumariou o ponto de vista tradicional quando escreveu:

Por esse meio é refutado o erro daqueles que dizem que é pecaminoso um homem matar animais brutos, pois eles foram destinados pela divina providência para o uso do homem na ordem natural. Portanto, não é errado para o homem fazer uso deles, seja matando-os seja usando-os de qualquer outro modo.

Mas não é errado ser cruel para com os animais? Aquino admite que é, mas, ele diz, a razão tem a ver com o bem-estar humano, não com o bem-estar dos animais:

E se algumas passagens da Sagrada Escritura parecem nos proibir de sermos cruéis para com os animais brutos – por exemplo, matar um pássaro com seus filhotes –, isso ou é para remover os pensamentos dos homens de serem cruéis com outros homens, pois que sendo cruel com os animais alguém poderia se tornar cruel para com seres humanos, ou é porque o dano a um animal conduz à dor temporal do homem, seja do autor da ação seja de um outro.

Portanto, pessoas e animais estão em categorias morais separadas. Animais não têm porte moral por si mesmos. Nós estamos liberados para tratá-los de qualquer modo que queiramos.

Posto assim abruptamente, a doutrina tradicional nos deixa um pouco nervosos: ela parece extrema em sua falta de consideração por animais não humanos, muitos dos quais são, afinal, criaturas inteligentes e sensíveis. Ainda assim, somente um pouco de reflexão é necessária para ver o quanto a nossa conduta realmente é guiada por essa doutrina. Nós comemos animais. Nós os usamos como objeto de experiência em nossos laboratórios. Nós usamos a sua pele para fazer roupas e suas cabeças como ornamentos de parede. Nós fazemos deles objetos de nossa diversão em circos e rodeios. Nós os caçamos e os matamos por esporte.

Se alguém não está confortável com a "justificação" teológica dessas práticas, a filosofia ocidental tem oferecido várias justificações de caráter secular. Os filósofos disseram que os animais são irracionais, que lhes falta a habilidade de falar ou que eles simplesmente não são humanos. Tudo isso é fornecido como razões pelas quais os seus interesses residem fora da esfera de preocupação moral.

Os utilitaristas, porém, não sustentariam nada disso. Em seu ponto de vista, o que importa não é se um animal tem uma alma, é racional ou algumas outras das coisas mencionadas. Tudo o que importa é se eles podem experimentar felicidade e infelicidade. Se um animal pode sofrer, então temos um dever de levar isso em consideração quando decidimos o que fazer. De fato, Bentham argumenta que se um animal é humano ou não humano é tão irrelevante como se o animal é preto ou branco. Ele escreve:

Poderá chegar o dia em que o resto das criaturas animais poderão adquirir aqueles direitos que nunca poderiam ter sido retirados deles senão pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o negrume da pele não é uma razão pela qual um ser humano possa ser abandonado, sem reparos, ao capricho de um algoz. Pode ser que um dia venha a ser reconhecido que o número de pernas, de velosidades da pele ou da terminação do os sacrum sejam todas razões igualmente insuficientes para abandonar uma criatura sensível ao mesmo destino. O que mais poderia traçar a linha insuperável? Seria a faculdade da razão ou talvez a faculdade do discurso? Mas um cavalo adulto ou um cachorro é, sem comparação, um animal mais racional, bem como mais conversável, do que uma criança de um dia, uma semana ou mesmo um mês de idade. Mas suponha que fossem diferentes, qual seria o proveito? A questão não é "Podem

eles raciocinar?" nem "Podem eles falar?", mas "Podem eles sofrer ?".

Se um ser humano é torturado, por que isso é errado? Porque essa pessoa sofre. Similarmente, se um não humano é atormentado, ele também sofre. Se é um humano ou um animal que sofre é simplesmente irrelevante. Para Bentham e para Mill, essa linha de raciocínio foi conclusiva. Humanos e não humanos são igualmente titulares de consideração moral.

Esse ponto de vista parece extremo em uma direção oposta, como é extremo o ponto de vista tradicional que não garante nenhum status moral aos animais. Devem os animais realmente ser vistos como iguais aos humanos? Em algum sentido, Bentham e Mill pensaram assim, mas eles não acreditavam que animais e humanos tinham de ser tratados sempre do mesmo modo. Há diferenças fatuais entre eles que frequentemente justificarão diferenças de tratamento. Por exemplo, por causa de suas capacidades intelectuais, humanos podem ter prazer em coisas que os não humanos não podem desfrutar – matemática, literatura, jogos de estratégia, e assim por diante. Similarmente, a capacidade superior dos humanos os torna capazes de frustrações e desapontamentos que outros animais não podem experimentar. Assim, nosso dever de promover a felicidade implica um dever de promover tais desfrutes para os humanos, bem como prevenir alguns danos especiais que eles podem sofrer. Ao mesmo tempo, porém, temos um dever moral de levar em consideração o sofrimento dos animais, sendo que o seu sofrimento conta tanto quanto qualquer sofrimento similar experimentado por humanos.

Em 1970, o psicólogo britânico Richard D. Ryder cunhou o termo "especismo" para se referir à ideia de que os interesses dos animais contam menos do que os interesses humanos. Os utilitaristas acreditam que o especismo é discriminação contra outras espécies, tanto como racismo é discriminação contra outras raças. Ryder se admira como nós poderíamos possivelmente justificar a permissão de experimentos como estes:

• Em Maryland, em 1996, os cientistas usaram cachorros beagle para es - tudar choque céptico. Eles fizeram buracos nas gargantas dos cachorros e colocaram coágulos infectados com E. coli dentro de seus estômagos. Em três semanas, a maioria dos cachorros morreu.
• Em Taiwan, em 1997, cientistas jogaram pesos nas espinhas dos ratos para estudar danos na coluna. Os pesquisadores descobriram que danos maiores foram causados pela queda dos pesos de alturas maiores.
• Desde 1990, chimpanzés, macacos, cachorros, gatos e roedores têm sido usados para estudar alcoolismo. Depois de viciarem os animais em álcool, os cientistas observaram sintomas como vômito, tremor, ansiedade e apreensão. Quando os

animais ficam abstêmios, os cientistas induziram convulsões levantando-os por seus rabos, dando choques elétricos e injetando químicos em seus cérebros.

O argumento utilitarista é suficiente, simplesmente. Nós devemos julgar as ações certas ou erradas segundo elas causem mais felicidade ou infelicidade. Obviamente, foram causados sofrimentos terríveis aos animais nesses experimentos. Houve algum ganho compensador em felicidade que justificaria isso? Foi uma maior infelicidade evitada para outros animais ou para humanos? Se não houve isso, então os experimentos foram moralmente inaceitáveis.

Esse estilo de argumento não implica que todos os experimentos com animais sejam imorais. Em vez disso, ele sugere que cada experimento seja julgado segundo o seu mérito. Não obstante, o princípio utilitarista implica que experimentos que causam muita dor requerem uma justificação significativa. Nós não podemos simplesmente assumir um vale-tudo no tratamento com não humanos.

Mas criticar experimentos animais é muito fácil para a maioria de nós. Nós podemos nos sentir sobranceiros ou superiores porque não fazemos tais pesquisas. Porém, todos nós estamos envolvidos com a crueldade quando comemos carne. Os fatos sobre a produção de carne são mais perturbadores do que quaisquer fatos sobre a experimentação animal.

Muitas pessoas acreditam, de uma maneira vaga, que matadouros são desagradáveis, mas que animais criados para comer são, ao contrário, tratados humanamente. De fato, animais de fazendas vivem em condições repugnantes antes de serem levados para o matadouro. Vitelos, por exemplo, passam 24 horas por dia em redis tão pequenos que eles não podem se virar, deitar confortavelmente ou mesmo torcer as suas cabeças para espantar parasitas. Os produtores os põem em pequenos redis para economizar dinheiro e deixar a sua carne macia. As vacas sentem falta de suas mães e, como as crianças humanas, elas querem alguma coisa para sugar, assim, elas tentam em vão sugar os cantos das madeiras de seus estábulos. Os bezerros são, também, alimentados com uma dieta deficiente em ferro e forragem, a fim de manter a sua carne descorada e saborosa. A sua ânsia por ferro se torna tão forte que eles lamberiam a sua própria urina, se eles pudessem se virar – o que normalmente eles nunca poderão fazer. Sem forragem, os bezerros não podem formar o bolo alimentar para ruminar. Por essa razão, eles não podem receber uma cama de palha, porque eles a comeriam, na tentativa de consumir forragem. Desse modo, para esses animais, o matadouro não é um fim desagradável para uma existência satisfeita.

O vitelo é somente um exemplo. Galinhas, perus, porcos e vacas adultas vivem

todos em condições horríveis, antes de serem abatidos. O argumento utilitarista nessas questões é simples. O sistema de produção de carne causa sofrimento enorme para os animais sem benefícios compensadores. Portanto, devemos abandonar esse sistema. Nós deveríamos ou nos tornar vegetarianos ou então tratar nossos animais humanamente antes de matá-los.

O que é mais revolucionário em tudo isso é simplesmente a ideia de que os interesses dos animais não humanos contam. Nós normalmente assumimos que somente os seres humanos são merecedores de consideração moral. O utilitarismo desafia essa assunção e insiste que a comunidade moral tem que ser expandida para incluir todas as criaturas cujos interesses possam ser afetados pelo que nós fazemos. Os seres humanos são especiais de muitos modos. Uma moralidade adequada tem que reconhecer isso. Mas não somos os únicos animais deste planeta, e uma moralidade adequada também tem que reconhecer este fato.

8

O debate sobre o utilitarismo

O credo que aceita [...] o princípio da maior felicidade [...] sustenta que as ações são corretas [...] quando elas tendem a promover a felicidade e erradas quando elas tendem a produzir o inverso da felicidade. John Stuart Mill, Utilitarianism (1861)

O homem não luta por felicidade; somente o homem inglês faz isso. Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols (1889)

A VERSÃO CLÁSSICA DA TEORIA

O utilitarismo clássico pode ser resumido em três proposições: (a) a moralidade de uma ação depende somente das suas consequências, nada mais interessa; (b) as consequências de uma ação importam somente na medida em que envolvem uma maior ou menor felicidade dos indivíduos; (c) no tratamento das consequências, a felicidade de cada indivíduo recebe "igual consideração". Isso significa que quantidades iguais de felicidade sempre contam igualmente; o bem-estar de ninguém importa mais somente porque é rico, vamos dizer, ou poderoso ou bonito. De acordo com o utilitarismo clássico, uma ação é correta se ela produz a maior soma possível de felicidade sobre a infelicidade.

O utilitarismo clássico foi desenvolvido e defendido por três dos maiores filósofos do século XIX na Inglaterra: Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) e Henry Sidgwick (1838-1900). Graças em parte a seu trabalho, o utilitarismo tem tido uma influência profunda no pensamento moderno. A maioria dos filósofos morais, contudo, rejeitam a teoria. A seguir, discutiremos algumas das objeções que tornaram a teoria impopular. Ao examinar esses argumentos, ponderaremos também algumas das questões mais profundas da teoria ética. O PRAZER É TUDO O QUE IMPORTA?

A questão "Quais coisas são boas?" é diferente da questão "Quais ações são justas?". O utilitarismo responde a segunda questão em referência à primeira. Ações justas são as que produzem o maior bem. Mas o que é o bem? A resposta utilitarista é: a felicidade. Como Mill apresenta: "A doutrina utilitarista é que a felicidade é desejável e é a única coisa desejável como um fim. Todas as outras coisas só são desejáveis como um meio para esse fim".

Mas o que é a felicidade? De acordo com os utilitaristas clássicos, a felicidade é prazer. Os utilitaristas entendem o "prazer" de forma ampla, para incluir todos os estados mentais sentidos como sendo bons. Um sentido de realização, um gosto

delicioso e a consciência intensa que advém no clímax de um filme de suspense são todos exemplos de prazer. A tese de que o prazer é o bem último – e a dor o mal último – é conhecida desde a antiguidade como hedonismo. A ideia de que as coisas são boas ou más em razão de como as sentimos sempre teve seguidores na filosofia. No entanto, uma pequena reflexão parece revelar falhas nessa teoria.

Considere estes dois exemplos:

• Você pensa que alguém é seu amigo, mas ele ridiculariza você pelas costas. Ninguém lhe informa isso, assim, você nunca saberá. É isso desventurado para você? Os hedonistas teriam que dizer que não é, porque nunca lhe seria causada dor alguma. Ainda assim, nós acreditamos que há alguma coisa que não vai bem. Você está sendo maltratado, ainda que você não esteja ciente disso e não sofra infelicidade.
• As mãos de uma pianista promissora são feridas em um acidente de carro, de tal forma que ela não pode mais tocar piano. Por que isso é ruim para ela? Os hedonistas diriam que é ruim porque lhe causa dor e elimina uma fonte de alegria para ela. Mas suponha que ela encontre alguma outra coisa que a alegre tanto quanto – suponha, por exemplo, que ele obtenha tanto prazer assistindo à televisão quanto ela obtinha tocando piano. Por que o seu acidente seria uma tragédia? O hedonista somente pode dizer que ela se sentirá frustrada e triste quando ela pensar em como poderia ter sido, sendo essa a sua desventura. Mas essa explicação faz as coisas andarem para trás. Não é como se pela sensação de tristeza ela transformasse uma situação neutra em uma situação ruim. Ao contrário, a situação ruim é o que a faz infeliz. Ela poderia ter se tornado uma grande pianista e agora ela não se tornará. Nós não podemos eliminar a tragédia pondo-a para ver televisão e animando-a.

Esses exemplos têm base em uma mesma ideia: nós valorizamos outras coisas além do prazer. Por exemplo, valorizamos a amizade e a criação artística. Essas coisas nos fazem felizes, mas não é esta a única razão pela qual nós as valorizamos. Parece como uma desgraça perdê-las, mesmo que não haja perda da felicidade.

Por essa razão, a maioria dos utilitaristas da atualidade rejeitam a assunção clássica do hedonismo. Alguns deles ignoram a questão do que é bom, dizendo somente que as ações justas são aquelas que têm os melhores resultados, não importando a medida na qual eles são medidos. Outros utilitaristas, como é o caso do filósofo inglês G. E. Moore (1873-1958), compilaram listas de coisas para serem vistas como valiosas em si mesmas. Moore sugere que há três bens intrínsecos óbvios – prazer, amizade e fruição estética. Assim, as ações justas são

aquelas que aumentam o suprimento mundial de tais coisas. Outros, ainda, dizem que devemos agir de tal modo a maximizar a satisfação das preferências das pessoas. Nós não discutiremos os méritos e deméritos dessas teorias do bem. Eu as menciono somente para notar que, mesmo o hedonismo tendo sido amplamente rejeitado, utilitaristas contemporâneos não encontraram dificuldade para seguir em frente.

AS CONSEQUÊNCIAS SÃO TUDO O QUE IMPORTA?

Para determinar se uma ação é correta, os utilitaristas acreditam que devemos olhar para o que acontece como resultado da ação. Esta ideia é central para a teoria. Se outras coisas além das consequências são importantes para determinar o que é correto, então o utilitarismo seria incorreto. Aqui, há três argumentos que atacam a teoria justamente nesse ponto.

Justiça

Em 1965, ao escrever no clima radicalmente carregado do movimento americano pelos direitos civis, H. J. McCloskey pede-nos para considerar o seguinte exemplo:

Suponha que um utilitarista estivesse de visita em uma área na qual houve luta racial e que, durante a sua visita, um negro estupre uma mulher branca e que motins raciais ocorram como um resultado do crime [...] Suponha também que nosso utilitarista esteja na área do crime quando é cometido o crime de tal forma que o seu testemunho poderia levar à condenação de [qualquer um que ele acuse]. Se ele soubesse que uma prisão rápida pararia os motins e linchamentos, certamente, como um utilitarista, ele teria que concluir que ele teria o dever de sustentar falso testemunho para levar à punição uma pessoa inocente.

Tal acusação teria consequências ruins – o homem inocente poderia ser condenado – mas haveria boas consequencias suficientes para pesar mais do que aquelas ruins: os motins e linchamentos poderiam parar e muitas vidas poderiam ser salvas. Desse modo, o melhor resultado seria alcançado pela sustentação de falso testemunho. Portanto, de acordo com o utilitarismo, mentir seria a coisa certa a fazer. Mas, continua o argumento, seria errado levar à condenação uma pessoa inocente. Portanto, o utilitarismo tem que ser incorreto.

De acordo com os críticos do utilitarismo, esse argumento ilustra uma das mais sérias deficiências da teoria, nomeadamente, que ela é incompatível com o ideal de justiça. A justiça requer que nós tratemos as pessoas equitativamente, de acordo com os méritos de suas situações particulares. No exemplo de McCloskey, o utilitarismo requer que tratemos alguém de forma não equitativa. Portanto, o

utilitarismo não pode ser correto.

Direitos
Aqui é um exemplo de um tribunal americano de apelação. No caso York v. Story (1963), advindo da Califórnia:

Em outubro de 1958, a apelante [Senhorita Angelynn York] foi ao departamento de polícia de Chino para fazer um boletim de ocorrência em relação a um assalto que tinha sofrido. O apelado, Ron Story, um policial do departamento de polícia, sob os trajes de sua autoridade, avisou a apelante de que era necessário tirar algumas fotos dela. Então Story levou a apelante até uma sala na central de polícia, chaveou a porta e ordenou que ela tirasse a roupa, o que ela fez. Story, então, ordenou à apelante que assumisse várias posições indecentes e a fotografou nessas posições. Essas fotografias não foram feitas para qualquer finalidade legal ou legítima.

A apelante objetou para se despir. Ela disse a Story que não havia necessidade de tirar fotografias dela nua ou nas posições em que ela foi ordenada a fazer porque a lesão não apareceria em nenhuma fotografia [...].

Mais tarde naquele mês, Story avisou à apelante que as fotos não tinham saído e que ele as tinha destruído. Em vez disso, Story circulou as fotografias entre o pessoal do departamento de polícia de Chino. Em abril de 1960, dois outros policiais daquele departamento, apelado Louis Moreno e o acusado Henry Grote, agindo sob o manto de sua autoridade e usando o equipamento de fotografia da polícia da central de política, fizeram fotos adicionais tiradas por Story. Moreno e Grote, então, circularam essas fotos entre o pessoal do departamento de polícia de Chino.

A Senhorita York moveu um processo contra esses policiais e ganhou. Seus direitos legais tinham sido claramente violados. Porém, o que dizer sobre a moralidade do comportamento dos policiais? Os utilitaristas dizem que as ações são defensáveis se elas produzirem uma balança favorável entre a quantidade de infelicidade causada a York e o prazer que as fotografias deram ao policial Story e aos outros. É ao menos possível que mais felicidade do que infelicidade tenha sido criada. Neste caso, a conclusão utilitarista deveria ser que as suas ações foram moralmente aceitáveis. Mas isso parece perverso. Por que o prazer de Story e de seus amigos deveria ter alguma importância? Eles não tinham o direito de tratar York desse modo, e o fato de eles terem desfrutado da ação dificilmente parece relevante.

Considere um caso relacionado a esse. Suponha que um voyeur espionou uma

mulher através da janela de seu banheiro e fez fotos, secretamente, dela nua. Suponha que ele nunca seja descoberto e que nunca mostre as fotos para mais ninguém. Nessas circunstâncias, a única consequência de sua ação parece ser um aumento de sua felicidade. A ninguém mais, incluindo a mulher, é causada qualquer infelicidade. Como, então, poderia o utilitarismo negar que a ação do voyeur é correta? O utilitarismo, novamente, parece ser inaceitável.

O ponto-chave do utilitarismo é que ele está em desacordo com a ideia de que as pessoas têm direitos que não podem ser pisoteados meramente porque se antecipam bons resultados. Nesses exemplos, o direito da mulher à privacidade é violado. Mas nós podemos pensar em casos similares em que outros direitos estão em questão – o direito de culto livre, o direito de falar o que se tem em mente ou mesmo o direito de viver. Sob o ponto de vista do utilitarismo, os direitos de um indivíduo podem sempre ser pisoteados se um número suficiente de pessoas se beneficiarem do pisoteamento. Assim, o utilitarismo tem sido acusado de apoiar a "tirania da maioria": se a maioria das pessoas tivessem prazer no abuso dos direitos de alguém, então se deveria abusar dele, porque o prazer da maioria suplanta o sofrimento de uma pessoa. Porém, nós não pensamos que nossos direitos individuais devam significar tão pouco, moralmente. A noção de um direito individual não é uma noção utilitarista. É totalmente o contrário: é uma noção que põe limites em como um indivíduo pode ser tratado, independentemente do bem que poderia ser conseguido.

Razões do passado

Suponha que você tenha prometido fazer alguma coisa – digamos, você prometeu encontrar a sua amiga em um bar esta noite. Mas, quando o tempo está para chegar, você não quer mais ir. Você precisa recuperar o atraso de algum trabalho e preferiria ficar em casa. Você tenta ligar para ela para cancelar, mas ela não está respondendo ao telefone celular. O que você deve fazer? Suponha que você julgue que a utilidade de ter o seu trabalho feito tenha uma leve vantagem sobre a irritação que a sua amiga poderia experimentar. Pela aplicação do padrão utilitarista, você poderia concluir que ficar em casa seria melhor do que manter a sua promessa. Porém, isso não parece correto. O fato de você ter prometido impõe uma obrigação sobre você da qual você não pode escapar tão facilmente. Naturalmente, se algo importante estivesse em questão – se, por exemplo, você tivesse que levar a sua mãe para o hospital – você estaria justificado em quebrar a promessa. Mas um pequeno ganho de felicidade não pode se sobrepor à obrigação criada pela sua promessa. A obrigação deveria significar alguma coisa, moralmente. Assim, o utilitarismo, mais uma vez, parece equivocado.

Essa crítica é possível porque o utilitarismo considera somente as consequências de nossas ações. Porém, nós pensamos que também considerações sobre o passado são importantes. Você fez uma promessa para a sua amiga. Esse é um fato sobre o passado. O utilitarismo parece falho porque ele exclui tais razões do passado.

Uma vez que entendemos esse ponto, podemos pensar em outros exemplos de razões do passado. O fato de alguém ter cometido um crime é uma razão para puni-lo. O fato de alguém ter feito um favor para você na última semana é uma razão para você fazer a ele um favor na próxima semana. O fato de você ter machucado alguém ontem é uma razão para fazer as pazes com ele hoje. Todos estes são fatos do passado que são relevantes para determinar nossas obrigações. Mas o utilitarismo torna o passado irrelevante e por isso ele parece falho.

NÓS DEVERÍAMOS TER CONSIDERAÇÃO POR TODOS, IGUALMENTE?

A última parte do utilitarismo diz que devemos tratar a felicidade de cada pessoa como igualmente importante – ou, como Mill coloca, nós temos que ser "tão estritamente imparciais quanto um espectador desinteressado e benevolente". Estabelecido de forma abstrata, isso parece plausível, porém tem implicações problemáticas. Um problema é que a exigência de "igual consideração" põe uma demanda demasiada sobre nós. Outro problema é que isso rompe nossas relações pessoais.

A acusação de que o utilitarismo é exigente demais

Suponha que você esteja a caminho do cinema quando alguém lhe assinala que o dinheiro que você está prestes a gastar poderia ser usado para alimentar os famintos ou providenciar vacinas para crianças do terceiro mundo. Certamente, tais pessoas precisam de comida e remédios mais do que você tem necessidade de ver Brad Pitt e Angelina Jolie. Assim, você esquece o seu entretenimento e doa o seu dinheiro para a caridade. Mas isso ainda não é o fim. Pelo mesmo raciocínio, você não pode comprar roupas novas, um carro, um iPhone ou um Playstation. Provavelmente, você deveria mudar para um apartamento mais barato. Afinal, o que é mais importante – você ter esses luxos ou aquelas crianças terem comida?

De fato, a fiel adesão ao padrão utilitarista requereria de você doar a sua riqueza até que você ficasse tão pobre quanto as pessoas que você está ajudando. Ou melhor, você necessitaria ficar somente com o suficiente para manter o seu emprego, pois assim você poderia continuar a doar. Ainda que possamos admirar alguém que faz isso, não pensamos que tal pessoa está somente "fazendo o seu

dever". Em vez disso, vê-la-íamos como uma pessoa santa, cuja generosidade foi além do que chamamos de dever. A filosofia chama tais ações de super-rogatórias. Mas o utilitarismo parece incapaz de reconhecer essa categoria moral.

O problema não é meramente que o utilitarismo requereria de nós doar a maior parte de nossas coisas. Ele também nos impediria de continuar com nossas vidas. Nós todos temos objetivos e projetos que tornam as nossas vidas significativas. Porém, uma ética que requer de nós promover o bem-estar geral nos forçaria a abandonar tais esforços. Suponha que você seja um webdesigner, que não fica rico, mas tem uma vida decente. Você tem duas crianças que você ama. Nos finais de semana, você gosta de atuar em um grupo de teatro amador. Em acréscimo, você gosta de ler história. Como poderia haver alguma coisa errada com isso? Mas, julgado pelo padrão utilitarista, você está levando uma vida imoral. Afinal, você poderia produzir uma quantidade de bem maior se você usasse o seu tempo de outros modos.
A acusação de que o utilitarismo perturba as nossas relações pessoais

Na prática, ninguém de nós está disposto a tratar a todos igualmente porque isso exigiria desistir de nossos laços com amigos e família. Nós todos somos profundamente parciais quando a nossa família e os amigos estão em questão. Nós os amamos e vamos muito longe para ajudá-los. Para nós, eles não são somente membros da grande multidão da humanidade – eles são especiais. Mas tudo isso é inconsistente com a imparcialidade. Quando você é imparcial, você perde a intimidade, o amor, a afeição e a amizade.

Nesse ponto, o utilitarismo parece ter perdido todo o contato com a realidade. O que seria de alguém considerar o seu cônjuge não mais do que considerar completos estranhos? A simples ideia é absurda. Não somente é contrária às emoções humanas normais, como relações amorosas nem mesmo poderiam existir à parte das obrigações e responsabilidades especiais. Novamente, como seria tratar as próprias crianças com não mais amor do que se tem por estranhos? Como John Cottingham colocou: "Um pai que deixa a sua criança queimar" porque "o prédio contém alguma outra pessoa cuja contribuição ao bem-estar geral promete ser maior, não é um herói; ele é (corretamente) um objeto de desprezo moral, um leproso moral".

A DEFESA DO UTILITARISMO

Juntas, essas objeções parecem decisivas. O utilitarismo parece não ter consideração com a justiça e com os direitos individuais. Acima de tudo, ele não dá conta das razões passadas. Se vivêssemos de acordo com a teoria, nos

tornaríamos pobres e teríamos que parar de amar a nossa família e os nossos amigos.

Por esse motivo, a maioria dos filósofos abandonou o utilitarismo. Porém, alguns filósofos continuam a defendê-lo. Eles fazem isso de três modos diferentes.
A primeira defesa: contestando as consequências

A maioria dos argumentos contra o utilitarismo é como este: a situação é descrita; então afirma-se que algumas ações particulares (vis!) poderiam ter consequências melhores sob tais circunstâncias; então o utilitarismo é julgado falho por advogar tal ação. Esses argumentos, porém, somente são bem-sucedidos se a ação que eles descrevem realmente tiverem as melhores consequências. Teriam eles? De acordo com a primeira defesa, eles não teriam.

Considere, por exemplo, o argumento de McCloskey no qual o utilitarismo apoiaria prender uma pessoa inocente para parar um motim racial. No mundo real, sustentar falso testemunho desse modo realmente teria boas consequências? Provavelmente não. O mentiroso poderia ser descoberto e, então, a situação poderia ser pior do que antes. E mesmo que o mentiroso fosse bem-sucedido, o verdadeiro culpado permaneceria à solta e poderia cometer mais crimes, ao que se seguiriam mais motins. Além disso, se a parte culpada fosse mais tarde pega, o que é sempre possível, o mentiroso poderia estar com problemas graves e a confiança na justiça criminal poderia ser corroída. A moral da história é que embora se possa pensar que seja possível acarretar as melhores consequências com tal comportamento, de fato, a experiência ensina o contrário: a utilidade não funciona prendendo-se pessoas inocentes.

O mesmo se passa para os outros argumentos. Mentir, violar os direitos das pessoas, quebrar as promessas e cortar as relações íntimas, tudo isso tem más consequências. Somente na imaginação dos filósofos é diferente. No mundo real, voyeurs são pegos, tanto quanto o policial Story foi pego, e suas vítimas pagaram o preço. No mundo real, quando as pessoas mentem, as suas reputações sofrem e outras pessoas ficam machucadas. Quando as pessoas quebram as suas promessas e não fazem favores em troca, elas perdem os seus amigos.

Portanto, essa é a primeira defesa. Desafortunadamente, ela não é muito efetiva. Ainda que seja verdade que a maioria dos atos de falso testemunho e assemelhados tenham más consequências, não se pode dizer que todos eles tenham más consequências. Pelo menos de vez em quando pode-se chegar a um bom resultado fazendo algo repugnante ao senso comum moral. Portanto, ao menos em alguns casos reais da vida, o utilitarismo conflitará com o senso comum. Ainda mais, mesmo que os argumentos antiutilitaristas tenham que se

basear em exemplos ficcionais, tais exemplos retêm o seu poder. Teorias como a utilitarista se supõem aplicáveis a todas as situações, incluindo situações que são meramente hipotéticas. Assim, mostrar que o utilitarismo tem implicações inaceitáveis em casos inventados é um modo válido de criticá-lo. A primeira defesa, portanto, é fraca.

A segunda defesa: o princípio da utilidade é um guia para escolher regras, não atos

Revisar uma teoria é um processo de dois passos: primeiro, você identifica qual o aspecto da teoria que precisa ser trabalhado; segundo, você muda somente aquele aspecto, deixando intacto o resto da teoria. Qual o aspecto do utilitarismo clássico que causa o problema?

A assunção problemática é aquela de que cada ação individual deve ser julgada pelo padrão utilitarista. A análise do caráter errado da mentira em uma situação particular depende das consequências de dizer aquela mentira em particular; se você deve manter uma promessa em particular, depende das consequências de manter aquela promessa em particular; e assim para cada um dos exemplos que consideramos. Se aquilo com que nós nos preocupamos é com as consequências das ações particulares, então podemos sempre inventar circunstâncias nas quais uma ação horrível teria as melhores consequências.

Portanto, a nova versão do utilitarismo modifica a teoria de tal forma que as ações em particular não são mais julgadas pelo princípio da utilidade. Em vez disso, nós primeiro perguntamos qual conjunto de regras é ideal de um ponto de vista utilitarista. Em outras palavras, que regras deveríamos nós seguir para maximizar a felicidade? Atos em particular seriam, então, julgados de acordo com a sua conformidade a essas regras. Esta nova versão da teoria é chamada de “utilitarismo de regra”, para distingui-lo da teoria original, agora comumente chamada de “utilitarismo de ato”.

O utilitarismo de regra foi uma resposta fácil aos argumentos antiutilitaristas. Um utilitarista de ato incriminaria o homem inocente no exemplo de McCloskey porque as consequências daquele ato em particular seriam boas. Mas o utilitarista de regra não raciocinaria desse modo. Ele primeiro perguntaria quais regras de conduta tenderiam a promover a maior felicidade? Uma boa regra seria: “Não cometas falso testemunho contra o inocente”. Esta regra é simples, fácil de lembrar e de seguir. Quase sempre ela aumenta a felicidade. Apelando a ela, o utilitarista de regra pode concluir que, no exemplo de McCloskey, nós não devemos testemunhar contra o homem inocente.

Raciocínio similar pode ser usado para estabelecer regras contra a violação dos direitos das pessoas, quebrar promessas, mentir, trair os amigos, e assim por diante. Nós devemos aceitar tais regras porque segui-las como uma prática regular promove a felicidade geral. Assim, nós não mais julgamos atos pela sua utilidade, mas pela sua conformidade com essas regras. Portanto, o utilitarismo de regra não pode ser condenado por violar o nosso senso comum moral. Ao mudar a ênfase da justificação dos atos para a justificação das regras, o utilitarismo foi posto em acordo com nossos julgamentos intuitivos.

Porém, um problema sério com o utilitarismo de regras se levanta quando perguntamos se as regras ideais têm exceções. As regras têm que ser seguidas não importa o que aconteça? E que tal se um ato "proibido" pudesse aumentar grandemente o bem geral? O utilitarista de regra pode dar qualquer uma das três respostas seguintes.

Primeira, se ele disser que em tais casos podemos violar as regras, então isso seria como se ele quisesse avaliar as ações caso a caso. Isso é utilitarismo de ato, não utilitarismo de regra.

Segunda, ele pode sugerir que formulemos as regras de tal modo que a sua violação nunca aumentará a felicidade. Por exemplo, em vez de usar a regra "não cometa falso testemunho contra o inocente", nós poderíamos usar a regra "não cometa falso testemunho contra o inocente, a menos que fazendo isso realize algum bem maior". Se mudamos todas as regras desse modo, então, na prática, o utilitarismo de regra seria exatamente como o utilitarismo de ato: as regras que seguimos sempre diriam para escolhermos o ato que promove a maior felicidade. Mas, agora, o utilitarismo de regra não providencia uma resposta para os argumentos antiutilitaristas. Assim como o utilitarismo de ato, o utilitarismo de regra também nos diz para incriminar o inocente, quebrar nossas promessas, espionar as pessoas em suas casas, e assim por diante.

Finalmente, o utilitarismo de regra pode afirmar o seu fundamento e dizer que nunca devemos quebrar as regras, mesmo para promover a felicidade. J. J. C. Smart (1920-) diz que uma tal pessoa sofre de um "culto da regra" irracional. O que quer que se possa pensar disso, essa versão do utilitarismo de regra não é realmente uma teoria utilitarista. O utilitarismo se importa somente com a felicidade e com as consequências, porém essa teoria se importa com seguir regras. Assim, a teoria é uma mistura de utilitarismo e de alguma outra coisa completamente diferente. Para parafrasear um escritor, este tipo de utilitarismo de regra é como uma espécie de patinho de borracha: assim como um patinho de borracha não é uma espécie de pato, esse tipo de utilitarismo de regra não é uma espécie de utilitarismo. Desse modo, não podemos defender o utilitarismo

apelando a esse tipo.

A terceira defesa: o “senso comum” está errado

Finalmente, alguns utilitaristas ofereceram uma resposta bem diferente às objeções. Uma vez dito que o utilitarismo conflita com o senso comum, eles respondem: “E daí?”. Analisando a sua própria defesa do utilitarismo, J. J. C. Smart escreve:

Admitidamente, o utilitarismo tem consequências que são incompatíveis com a consciência moral comum, mas eu tendo a tomar o ponto de vista “tanto pior para a consciência moral comum”. Isto é, eu estou inclinado a rejeitar a metodologia comum de testar princípios éticos gerais analisando como eles se ajustam aos nossos sentimentos em casos particulares.

Essa espécie de utilitarismo – intransigente e sem remorso – pode oferecer três respostas aos argumentos antiutilitaristas.
A primeira resposta: todos os valores têm uma base utilitarista

Os críticos do utilitarismo dizem que a teoria não pode dar sentido a alguns de nossos valores mais importantes – como o valor que atribuímos a dizer a verdade, manter promessas, respeitar a privacidade dos outros e amar nossas crianças. Considere, por exemplo, mentir. A maior razão para não mentir, os críticos dizem, não tem nada a ver com consequências ruins. A razão é que mentir é desonesto, trai a confiança das pessoas. Este fato não tem nada a ver com o cálculo utilitarista de benefícios. A honestidade tem um valor sobre e acima de qualquer valor que o utilitarismo possa reconhecer. O mesmo é verdade sobre manter as promessas, respeitar a privacidade dos outros e amar as nossas crianças.

Mas, de acordo com filósofos como Smart, devemos pensar sobre esses valores cada um a seu tempo e considerar por que eles são importantes. Quando as pessoas mentem, as mentiras são frequentemente descobertas, e aqueles que são traídos se sentem feridos e com raiva. Quando as pessoas quebram as suas promessas, elas irritam os seus vizinhos e afastam os seus amigos. Alguém cuja privacidade é violada pode se sentir humilhado e querer se afastar dos outros. Quando as pessoas não consideram mais as suas crianças do que elas consideram pessoas estranhas, as suas crianças não se sentem amadas e um dia elas também podem se tornar pais que não amarão. Todas essas coisas reduzem a felicidade. Longe de estar em oposição com a ideia de que devemos ser honestos, fidedignos, respeitosos e amorosos com nossas crianças, o utilitarismo explica por que tais coisas são boas.

Além disso, esses deveres só parecem fazer sentido segundo a explicação utilitarista. O que poderia ser mais estranho do que dizer que mentir é errado "em si mesmo", independentemente de qualquer dano que possa causar? Como podem as pessoas ter um "direito à privacidade" a menos que o respeito a tal direito lhes dê algum benefício? Segundo esse modo de pensar, o utilitarismo não é incompatível com o senso comum, ao contrário, o utilitarismo justifica os valores do senso comum que nós temos.

A segunda resposta: nossas reações viscerais não são confiáveis quando os casos são excepcionais

Ainda que alguns casos de injustiça possam servir ao bem comum, tais casos são exceções. Mentir, quebrar promessa e violar a privacidade, em geral, levam à infelicidade, não à felicidade. Essas observações formam a base de uma outra resposta utilitarista.

Considere de novo o exemplo de McCloskey da pessoa tentada a prestar falso testemunho. Por que nós imediata e intrinsecamente acreditamos que é errado prestar falso testemunho contra uma pessoa inocente? A razão, dizem alguns, é que durante toda a nossa vida vimos mentiras trazerem miséria e desgraça. Assim, nós instintivamente condenamos todas as mentiras. Mas, quando condenamos mentiras que são benéficas, nossas faculdades intuitivas falham. A experiência nos ensinou a condenar as mentiras porque elas reduzem a felicidade. Agora, porém, estamos condenando mentiras que aumentam a felicidade. Quando nos confrontamos com casos não usuais, como o exemplo de McCloskey, talvez devêssemos confiar mais no princípio de utilidade do que em nossas reações viscerais.

A terceira resposta: nós devemos focalizar em todas as consequências

Quando somos solicitados a considerar a "desprezível" ação que maximiza a felicidade, a ação é frequentemente apresentada de um modo que nos encoraja a focalizar nos seus efeitos ruins, em vez de nos seus efeitos bons. Se, em vez disso, nós focalizarmos em todos os efeitos do ato, o utilitarismo parece mais plausível.

Considere ainda uma vez o exemplo de McCloskey, que diz que seria errado condenar um homem inocente porque isso seria injusto. Mas e as outras pessoas inocentes que serão feridas se os motins e linchamentos continuarem? E sobre a dor que deverão amargar aqueles que serão espancados e torturados pela multidão? E as mortes que ocorrerão se o homem não mentir? Crianças irão perder os seus pais e pais irão perder as suas crianças. Naturalmente, nós nunca queremos enfrentar uma situação como essa. Mas, se tivermos que escolher

entre evitar a condenação de uma pessoa inocente e permitir as mortes de várias pessoas inocentes, é tão desarrazoado pensar que a primeira opção é preferível?

Considere de novo a objeção de que o utilitarismo é exigente demais porque ele nos diz para usar os nossos recursos para alimentar as crianças famintas em vez de usar tais recursos para nós mesmos. Se focalizarmos os nossos pensamentos sobre aqueles que irão passar fome, a demanda do utilitarismo parece desarrazoada? Não é ser condescendente conosco mesmos dizer que o utilitarismo é "exigente demais", em vez de dizer que deveríamos fazer mais para ajudar?

Essa estratégia funciona melhor para alguns casos do que para outros. Considere o voyeur. O utilitarista sem remorso nos dirá para considerar o prazer que ele tem ao espionar as mulheres que não sabem da espionagem. Se ele vai embora sem mais, que dano ele causou? Por que a sua ação tem que ser condenada? A maioria das pessoas condenará o seu comportamento, apesar dos argumentos utilitaristas. O utilitarismo, como sugere Smart, não pode ser totalmente reconciliado com o senso comum. Se a teoria necessita ser reconciliada com o senso comum permanece uma questão aberta.

PENSAMENTOS CONCLUSIVOS

Se consultarmos o que Smart chama de nossa "consciência moral comum", muitas considerações para além da utilidade parecem moralmente importantes. Mas Smart está correto em nos advertir de que não se pode confiar no "senso comum". Essa pode ser a maior contribuição do utilitarismo. As dificuldades do senso comum moral se tornam óbvias se nós pensamos um pouco. Muitas pessoas brancas pensaram outrora que havia uma diferença importante entre brancos e negros, de tal forma que os interesses dos brancos eram de alguma forma mais importantes. Foi confiando no "senso comum" de seus dias que eles puderam insistir em que uma teoria moral adequada deveria acomodar esse "fato". Atualmente, ninguém que valha a pena ouvir diria tal coisa, mas quem sabe quantos outros preconceitos irracionais são ainda parte de nosso senso comum moral? No final de seu estudo clássico sobre as relações raciais, An American Dilemma, o prêmio Nobel Gunnar Myrdal (1898-1987) relembra-nos:

Deve haver ainda outros erros incontáveis do mesmo tipo que nenhum homem vivo pode ainda detectar, devido à névoa na qual o nosso tipo de cultura ocidental nos envolve. Influências culturais têm construído as pressuposições da mente, do corpo e do universo no qual nós começamos; põem as questões que nós perguntamos; influenciam os fatos que nós procuramos; determinam a interpretação que nós damos desses fatos; e dirige a nossa reação a essas

interpretações e conclusões.

Será que as gerações futuras não olharão para trás com repugnância para o modo como pessoas ricas no século XXI aproveitavam as suas vidas confortáveis enquanto crianças do terceiro mundo morriam de doenças facilmente evitáveis? Ou para o modo como nós confinamos e abatemos animais indefesos? Em caso afirmativo, elas poderiam notar que os filósofos utilitaristas estavam à frente de seu tempo em condenar tais coisas.

9

Há regras morais absolutas?

Você não pode fazer o mal, mesmo que venha para o bem.* São Paulo, Carta aos Romanos (50 d.C., aproximadamente)

HARRY TRUMAN E ELIZABETH ANSCOMBE

Harry S. Truman sempre será lembrado como o homem que tomou a decisão de lançar bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Quando ele se tornou presidente, em 1945, após a morte de Franklin D. Roosevelt, Truman não conhecia nada sobre a bomba. Os assessores de Roosevelt tiveram que informá-lo. Os aliados estavam vencendo a guerra no Pacífico, eles disseram, mas a um custo terrível. Tinham sido feitos planos para uma invasão do Japão, mas a batalha poderia ser mais sangrenta do que tinha sido aquela do Dia-D na Normandia. Usando a bomba atômica em uma ou duas cidades japonesas poderia levar a guerra a um fim rápido, tornando a invasão desnecessária.

Em um primeiro momento, Truman ficou relutante em usar a nova arma. O problema é que cada bomba iria destruir uma cidade inteira – não somente os alvos militares, mas os hospitais, escolas, casas, mulheres, crianças, pessoas idosas e outros não combatentes poderiam ser aniquilados junto com o pessoal militar. Os aliados tinham bombardeado cidades anteriormente, mas Truman sentiu que a nova arma tinha tornado a questão dos não combatentes mais aguda. Além disso, os Estados Unidos tinham registros condenando ataques de alvos civis. Em 1939, antes de os Estados Unidos terem entrado na guerra, o presidente Roosevelt tinha enviado uma mensagem aos governos da França, Alemanha, Itália, Polônia e Grã-Bretanha denunciando, em termos fortes, o bombardeio de cidades. Ele tinha chamado isso de um "barbarismo desumano":

* N. de T.: A citação referida é: "Então, por que não faríamos o mal para que dele venha o bem [...]" [Rm 3: 8. Bíblia Sagrada. 32. ed., São Paulo: Editora "Ave Maria", 1981].

O bombardeio aéreo impiedoso de civis [...] que resultou na mutilação e na morte de centenas de homens, mulheres e crianças indefesos, tem adoecido os corações de cada homem e mulher civilizados e tem chocado profundamente a consciência da humanidade. Se houver recurso a essa forma de barbarismo desumano durante o período de conflagração trágica com o qual o mundo é agora confrontado, centenas de milhares de seres humanos inocentes que não têm responsabilidade por isso, e que não são nem mesmo remotamente

participantes das hostilidades que agora eclodiram, perderão as suas vidas.

Truman expressou pensamentos similares quando ele decidiu autorizar os bombardeios. Ele escreveu em seu diário: “Eu disse ao secretário de guerra, Senhor Stimson, para usar os bombardeios de tal forma que objetivos militares, soldados e marinheiros sejam o alvo e não mulheres e crianças [...] O alvo será puramente militar”. É difícil de saber o que fazer com isso, visto que Truman sabia que as bombas iriam destruir cidades inteiras. Não obstante, é claro que estava preocupado com a questão dos não combatentes.

É claro, também, que Truman estava seguro de sua decisão. Winston Churchill, o líder da Grã-Bretanha durante o tempo da guerra, encontrou-se com Truman um pouco antes de as bombas serem lançadas. Mais tarde, ele escreveu: “A decisão de usar ou não usar a bomba atômica para compelir a rendição do Japão nunca nem mesmo esteve em questão. Houve acordo unânime, automático e inquestionado na nossa reunião”. Depois de assinar a ordem final, selando o destino de Hiroshima, Truman disse, mais tarde, que “dormiu como um bebê”.

Elizabeth Anscombe, que morreu em 2001, era uma estudante de 20 anos na Oxford University quando a Segunda Guerra Mundial começou. Na época, ela foi coautora de um controverso panfleto argumentando que a Bretanha não deveria fazer guerra porque países em guerra inevitavelmente terminam combatendo por meio injustos. A “Senhorita Anscombe”, como sempre foi conhecida
– apesar de seu casamento de 59 anos e de suas sete crianças –, estaria entre os mais distintos filósofos do século XX, e a maior filósofa da história.

A Senhorita Anscombe foi também católica, e sua religião foi central em sua vida. Os seus pontos de vista éticos refletem ensinamentos católicos tradicionais. Em 1968, após o Papa Paulo VI afirmar que a Igreja bania a contracepção, ela escreveu um panfleto explicando por que o controle de natalidade artificial é imoral. Mais tarde em sua vida, ela foi presa enquanto protestava nas portas de uma clínica britânica de aborto. Ela também aceitou o ensinamento da Igreja sobre a conduta ética na guerra, o que a levou ao conflito com Truman.

Harry Truman e Elizabeth Anscombe cruzaram seus caminhos em 1956. A Oxford University estava planejando dar a Truman o título de doutor honoris causa em agradecimento pela ajuda dos Estados Unidos durante o tempo da guerra. Aqueles que propuseram a honra pensaram que seria incontroverso. Porém, Anscombe e dois outros membros da faculdade se opuseram à ideia. Ainda que eles tenham perdido, forçaram uma votação para o que teria sido uma unanimidade. Então, enquanto o grau estava sendo conferido, Anscombe ficou

rezando de joelhos em frente do salão.

Anscombe escreveu um outro panfleto, desta feita explicando que Truman era um assassino porque ele tinha ordenado o bombardeio de Hiroshima e Nagasaki. Truman, naturalmente, pensou que os bombardeios foram justificados – eles encurtaram a guerra e salvaram vidas. Para Anscombe, isso não era suficiente. "Pois o fato de homens escolherem matar um inocente como um meio para seus fins", escreveu ela, "é sempre assassinato". Ao argumento de que os bombardeios salvaram mais vidas do que mataram, ela replicou: "Convenhamos: se você tivesse que escolher entre ferver um bebê e deixar algum desastre terrível acontecer a mil pessoas – ou a um milhão de pessoas, se um mil não é suficiente
– o que você faria?".

O exemplo de Anscombe é inteligente. A onda da bomba de Hiroshima, que queimou pássaros no ar, levou à fervura de bebês: pessoas morreram em rios, lagos e cisternas tentando, em vão, escapar do calor. O ponto de Anscombe era que algumas coisas não devem ser feitas, não importa o quê. Não interessa se podemos alcançar um bem maior fervendo um bebê. É errado, simplesmente. Anscombe acreditava em uma multidão de tais regras. Sob nenhuma circunstância, ela disse, nós podemos matar pessoas inocentes, adorar ídolos, fazer uma falsa profissão de fé, praticar sodomia ou adultério, punir uma pessoa pelos atos de outro ou cometer traição, que ela descreve como "obter a confiança de alguém em uma questão grave prometendo-lhe amizade e, então, entregá-lo aos seus inimigos".

O marido de Anscombe, Peter Geach (1916-) concordou com isso. Anscombe e Geach foram os maiores filósofos do século XX a defenderem a doutrina de que as regras morais são absolutas.

O IMPERATIVO CATEGÓRICO

A ideia de que as regras morais não têm exceções é difícil de defender. É fácil de explicar por que nós devemos descumprir uma regra – nós podemos simplesmente apontar para casos nos quais seguir a regra poderia ter consequências terríveis. Mas como podemos defender o não descumprimento da regra em tais casos? É uma tarefa assustadora. Nós podemos dizer que as regras morais são comandos invioláveis de Deus. O que se pode dizer a mais do que isso?

Antes do século XX, houve um grande filósofo que acreditou que as regras morais são absolutas. Immanuel Kant (1724-1804) defendeu que mentir é erra-

do sob qualquer circunstância. Ele não apela a considerações teológicas, em vez disso, ele sustenta que a razão sempre proíbe a mentira. Para ver como ele chegou a essa conclusão, nós necessitamos olhar para a sua teoria ética em geral.

Kant observou que a palavra dever é frequentemente usada de forma não moral:

• Se você quiser se tornar um jogador de xadrez melhor, você deve estudar os jogos de Garry Kasparov.
• Se você quiser ir para a faculdade, você deve fazer o vestibular.

Muitas das nossas condutas são governadas por tais "deveres". O modelo é este: temos um certo desejo (se tornar um jogador de xadrez melhor, ir para a faculdade); reconhecemos que um curso de ação nos ajudará a conseguir o que queremos (estudar os jogos de Kasparov, fazer o vestibular); então seguimos o plano indicado.

Kant chamou-os de "imperativos hipotéticos" porque eles nos dizem o que fazer desde que nós tenhamos o desejo relevante. Uma pessoa que não queira melhorar o seu xadrez não teria razão para estudar os jogos de Kasparov; alguém que não queira ir para a faculdade não teria razão para fazer o vestibular. A força vinculante do "dever" depende de ter o desejo. Nós podemos escapar da sua força deixando de lado o desejo. Assim, por exemplo, eu posso evitar fazer o vestibular decidindo que não quero ir para a faculdade.

As obrigações morais, em contraste, não dependem de desejos particulares. A forma de uma obrigação moral não é "se você quiser isto e aquilo, então você deverá fazer tal e tal coisa". Em vez disso, os requerimentos morais são categóricos: eles têm a forma "você deve fazer tal e tal coisa, ponto". A regra moral não é, por exemplo, que você deve ajudar as pessoas se você se importa com elas ou se você quer ser uma boa pessoa. Em vez disso, a regra é que você deve ajudar as pessoas não interessando quais sejam os seus desejos. Por isso, não se pode escapar das obrigações morais simplesmente dizendo: "Mas eu não me importo com isso".

"Deveres" hipotéticos são fáceis de se entender. Eles meramente nos dizem o que é necessário para atingirmos os nossos objetivos. Como nós podemos ser obrigados a nos comportar de um certo modo, a despeito de nossos objetivos? Kant tem a resposta. Assim como "deveres" hipotéticos são possíveis porque temos desejos, "deveres" categóricos são possíveis porque temos razão. Deveres categóricos, Kant diz, são derivados de um princípio que toda pessoa racional tem que aceitar: o imperativo categórico. Na sua Fundamentação da metafísica dos costumes (1785), Kant expressa o imperativo categórico como segue:

Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.*

Este princípio fornece um modo de dizer se um ato é moralmente permissível. Quando você está pensando em fazer alguma coisa, pergunte que regra você seguiria se você realmente fizesse aquilo. Essa regra será a "máxima" do seu ato. Então pergunte se você está querendo que a sua máxima se torne uma lei universal. Em outras palavras, você permitiria que a sua regra fosse seguida por todas as pessoas durante todos os tempos? Se sim, então a sua máxima é acertada e a sua ação é aceitável. Mas, se não, então a sua ação é proibida.

Kant dá vários exemplos de como isso funciona. Suponha, ele diz, um ho - mem que necessita de dinheiro. Ninguém lhe emprestará o dinheiro a menos que ele prometa devolver – o que ele sabe que não será capaz de fazer. Deve ele fazer uma falsa promessa para obter o empréstimo? Se fizesse, a sua máxima seria: Se você precisar de um empréstimo, prometa devolvê-lo, mesmo que você saiba que não poderá devolvê-lo. Agora, pode ele querer que esta regra se torne uma lei universal? Obviamente que não, porque ela seria autodestrutiva. Uma vez que essa regra se tornasse uma prática universal, ninguém mais iria acreditar em tais promessas, e ninguém faria empréstimos baseado nelas.

Kant dá um outro exemplo, sobre a ajuda. Suponha, ele diz, que eu me recuse a ajudar outras pessoas em necessidade dizendo para mim mesmo: "O que me importa? Deixa cada um se virar por si mesmo". Isso, novamente, é uma regra que eu não posso querer que se torne uma lei universal. Pois, em algum momento no futuro, eu próprio precisarei da ajuda dos outros e eu não quererei que eles se recusem.

O ARGUMENTO DE KANT SOBRE MENTIR

De acordo com Kant, então, nosso comportamento deve ser guiado por leis uni - versais, as quais são leis morais verdadeiras em quaisquer circunstâncias. Kant acreditava em muitas de tais regras excepcionais. Nós focalizaremos em regras contra mentir, em relação às quais, especialmente, Kant tinha sentimentos fortes. Ele disse que mentir, sob qualquer circunstância, é a "obliteração da própria dignidade como um ser humano".

* N. de T.: KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785], p. 421 [GMS, AA 04: 421].

Kant ofereceu dois argumentos para uma regra absoluta contra mentir.

1. O seu maior argumento reside no imperativo categórico. Nós não podemos querer uma lei universal que nos permita mentir, disse Kant, porque uma tal lei seria autodestrutiva. Tão logo mentir se tornasse comum, as pessoas parariam de acreditar umas nas outras. Mentir não teria, então, finalidade, e, em algum sentido, seria impossível, porque ninguém prestaria atenção no que você diria. Portanto, raciocinou Kant, mentir não pode ser permitido. Desse modo, é proibido sob qualquer circunstância.

Esse argumento tem uma falha que se tornará clara com um exemplo. Suponha que seja necessário mentir para salvar a vida de alguém. Você deveria fazer isso? Kant nos faria raciocinar do seguinte modo:

a) Nós devemos fazer somente aquelas ações que se conformam a regras que nós possamos querer que sejam adotadas universalmente.
b) Se você fosse mentir, você estaria seguindo a regra "É permitido mentir".
c) Esta regra não poderia ser adotada universalmente porque seria autodestrutiva: as pessoas parariam de acreditar umas nas outras e, então, não seria nada bom mentir.
d) Portanto, você não deve mentir.

Embora Anscombe concorde com a conclusão de Kant, ela muito rapida - mente apontou um erro no seu raciocínio. A dificuldade reside no passo (b). Por que nós devemos dizer que, se você mentiu, você estava seguindo a regra "É permitido mentir"? Talvez, a sua máxima pudesse ser: "Eu mentirei para salvar a vida de alguém". Tal regra não seria autodestrutiva. Ela poderia se tornar uma lei universal. Assim, em razão da própria teoria de Kant, seria totalmente correto para você mentir. Desse modo, a crença de Kant de que mentir é sempre errado não parece ser apoiada pela sua própria teoria moral.

2. Muitos dos contemporâneos de Kant pensaram que a sua insistência em regras absolutas era estranha e eles disseram não. Um crítico o desafiou com o seguinte exemplo: suponha que alguém esteja fugindo de um assassino e diz a você que vai entrar em sua casa para se esconder. Então o assassino chega e pergunta a você onde está o homem. Você acredita que se disser a verdade para ele você estará ajudando em um assassinato. Ademais, o assassino já está no caminho certo, então, se você permanecer silente, o pior resultado é provável. O que você deve fazer? Vamos chamar este exemplo de o caso da pergunta do assassino. Sob essas circunstâncias, a maioria de nós pensa que você deveria mentir. Afinal, o que é mais importante: dizer a verdade ou salvar a vida de alguém?

Kant respondeu em um ensaio com um título charmoso à moda antiga "Sobre um suposto direito de mentir por humanidade", no qual ele oferta um segundo

argumento contra mentir. Talvez, ele diz, o homem em fuga na realidade já tenha deixado a sua casa e, dizendo a verdade, você levaria o assassino a procurar no lugar errado. Porém, se você mente, o assassino pode se afastar e descobrir o homem deixando a área, caso em que você seria responsável por sua morte. Quem quer que minta, diz Kant, "tem que responder pelas consequências, não importando o quão imprevisível elas eram, e tem que pagar a penalidade por elas". Kant estabelece a sua conclusão no tom de um professor rigoroso: "Ser verí-dico [...] em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não é limitado por quaisquer conveniências".*

Esse argumento pode ser estatuído em uma forma geral: nós somos tentados a fazer exceções à regra contra mentir porque, em alguns casos, pensamos que as consequências da honestidade serão ruins e as consequências de mentir serão boas. Os resultados de mentir podem ser inesperadamente ruins. Portanto, a melhor política é evitar o mal conhecido – mentir – e deixar as consequências advirem como poderiam advir. Mesmo que as consequências sejam ruins, elas não seriam nossa falta, pois teríamos feito o nosso dever.

Um argumento similar poder-se-ia aplicar à decisão de Truman de lançar as bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki. As bombas foram lançadas na esperança de que a guerra pudesse rapidamente terminar. Mas Truman não sabia com certeza que isso poderia ocorrer. Os japoneses poderiam ter resistido e a invasão ainda seria necessária. Assim, Truman estava apostando centenas de milhares de vidas na mera esperança de que bons resultados poderiam se seguir.

O problema com esse argumento é óbvio o suficiente – de fato, tão óbvio que é surpresa que um filósofo do calibre de Kant não tenha sido mais sensível a ele. Em primeiro lugar, o argumento depende de um ponto de vista pessimista não razoável do que nós conhecemos. Algumas vezes, podemos ter uma confiança absoluta sobre quais serão as consequências de nossas ações, caso em que não necessitamos hesitar por causa da incerteza. Ademais – e isso é filosoficamente mais significativo – Kant parece assumir que poderíamos ser moralmente responsáveis por quaisquer consequências ruins de se mentir e que nós não seríamos responsáveis por quaisquer consequências ruins de dizer a verdade. Suponha, como sendo o resultado de nosso dizer a verdade, que o assassino encontre a vítima e a mate. Kant parece assumir que não seríamos culpados. Mas podemos nós escapar tão facilmente da responsabilidade? Afinal, nós ajudamos o assassino. Então esse argumento não é convincente.

* N. de T.: KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir. [Trad. Artur

Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1797]. [http://www.lusosofia.net/ Original disponível em: http://www.zeno.org/]

Portanto, Kant falhou em provar que mentir é sempre errado. O caso da pergunta do assassino mostra a situação difícil que Kant escolheu para tratar. Ao passo que Kant acredita que qualquer mentira é uma "obliteração da própria dignidade como um ser humano", o senso comum diz que há algumas mentiras que não causam dano. De fato, nós temos um nome para elas: mentiras inocentes. São mentiras inocentes aceitáveis – ou mesmo requeridas – quando elas são usadas para salvar alguém? Isso aponta para a dificuldade maior da crença em regras absolutas: não deveria uma regra ser desrespeitada quando segui-la poderia ser desastroso?

CONFLITO DE REGRAS

Suponha que se sustente ser absolutamente errado fazer X em qualquer circunstância e também que seja errado fazer Y em qualquer circunstância. Então como ficaria o caso no qual uma pessoa tivesse que escolher entre fazer X e fazer Y? Essa espécie de conflito parece mostrar que regras morais não podem ser absolutas.

Há algum modo pelo qual possamos enfrentar essa objeção? Um modo é negar que tais conflitos realmente ocorram. Peter Geach tomou este ponto de vista, apelando à providência divina. Nós podemos descrever casos fictícios nos quais não há maneira de evitar a violação de uma das regras absolutas, mas Deus não irá permitir que tais circunstâncias aconteçam. Geach escreve:

Se Deus é racional, ele não comanda o impossível; se Deus governa todos os eventos pela sua providência, ele pode ver que não ocorrem as circunstâncias nas quais um homem tem, sem culpa, que enfrentar uma escolha entre atos proibidos. Naturalmente, tais circunstâncias [...] são descritíveis de forma consistente, mas a providência divina pode assegurar que elas de fato não ocorrem. Ao contrário do que frequentemente dizem os que não acreditam, a crença na existência de Deus faz uma diferença em relação ao que se espera que aconteça.

Tais casos realmente ocorrem? Não há duvida de que regras morais importantes algumas vezes colidem. Durante a Segunda Guerra Mundial, pescadores holandeses levavam para a Inglaterra, clandestinamente, em seus barcos, judeus refugiados. Algumas vezes, eles eram parados por patrulhas nazistas. O capitão nazista poderia chamar e perguntar ao capitão holandês para onde ele estava indo, quem estava a bordo, e assim por diante. Os pescadores poderiam mentir e

ter permissão para passar. Claramente, os pescadores tinham somente duas opções: ou eles mentiam ou eles deixavam todo mundo em seus barcos serem mortos. Não havia uma terceira alternativa disponível. Eles não podiam, por exemplo, permanecer em silêncio ou fugir dos nazistas. Assim, Geach parece ter sido ingênuo. Dilemas terríveis ocorrem no mundo real.

Se tais dilemas ocorrem, isso não desautoriza a existência de regras morais absolutas? Suponha, por exemplo, que as duas regras seguintes sejam tomadas de forma absoluta: "É errado mentir" e "É errado facilitar o assassinato de pessoas inocentes". Os pescadores holandeses teriam que fazer umas dessas duas coisas. Portanto, o ponto de vista moral que proíbe de forma absoluta ambas é incoerente.

Esse tipo de argumento é impressionante, mas é também limitado. Ele se aplica apenas a pares de regras morais absolutas. Duas regras precisam criar o conflito. O argumento não impede alguém de acreditar que há somente uma regra absoluta, o que, de algum modo, todo mundo acredita. "Faça o que é certo" é um princípio moral no qual todos nós acreditamos e que não admite exceções. Nós sempre devemos fazer o que é certo. Porém, essa regra é tão formal que ela é trivial – acreditamos nela porque na verdade ela realmente não diz nada. Não é o tipo de regra moral absoluta que Kant, Geach e Anscombe queriam sustentar.

O *INSIGHT* DE KANT

Poucos filósofos contemporâneos defenderiam o imperativo categórico de Kant. Mesmo assim, poderia ser errado repudiá-lo tão rapidamente. Como Alasdair MacIntyre (1929-) observa, "para muitos que nunca ouviram falar de filosofia, para não citar Kant, a moralidade é, grosso modo, o que Kant disse que ela era" – isto é, um sistema de regras que se deve seguir pelo senso do dever. Há alguma ideia básica subjacente ao imperativo categórico que nós podemos aceitar, mesmo que não acreditemos em regras morais absolutas? Eu penso que há.

Relembre que Kant viu o imperativo categórico como vinculante para os agentes racionais, simplesmente porque eles são racionais. Em outras palavras, uma pessoa que rejeitasse esse princípio seria culpada não somente de ser imoral, mas também de ser irracional. Esta é uma ideia que compele. Mas o que isso significa exatamente? Em que sentido seria irracional rejeitar o imperativo categórico?

Note que um julgamento moral tem que ser construído segundo boas razões – se é verdade que você deve (ou não deve) fazer tal e tal coisa, então tem que haver uma razão pela qual você deve (ou não deve) fazer isso. Por exemplo, você pode

pensar que não deve atear fogo em florestas porque a propriedade poderia ser destruída e pessoas poderiam morrer. A guinada de Kant é apontar que se você aceita quaisquer considerações como razões em um caso, você tem que também aceitá-las em outros casos. Se houver um outro caso em que a propriedade poderia ser destruída e pessoas morrerem, você teria que aceitar isso como uma razão também nesse caso. Não é bom dizer que você aceita razões algumas vezes, mas não sempre; ou que outras pessoas têm que respeitá-las, mas não você. Razões morais, se elas forem de alguma forma válidas, são vinculantes para todas as pessoas, sempre. Esta é uma exigência de consistência, e Kant estava correto em pensar que nenhuma pessoa racional poderia negá-la.

Isso pode ter algumas implicações importantes. Ela implica que uma pessoa não pode se olhar como especial de um ponto de vista moral: ela não pode pensar de forma consistente que pode agir de modos que são proibidos para os outros ou que os seus interesses são mais importantes do que os interesses das outras pessoas. Como observou um comentador, eu não posso dizer que está tudo bem em eu tomar a sua cerveja e reclamar quando você bebe a minha. Além disso, implica que há restrições racionais sobre o que podemos fazer: podemos querer fazer alguma coisa – por exemplo, tomar a cerveja de uma outra pessoa – mas temos que reconhecer que não podemos consistentemente fazer isso porque não podemos ao mesmo tempo aceitar a implicação de que ele pode tomar a nossa cerveja. Se Kant não foi o primeiro a reconhecer isso, ele foi o primeiro a fazer disso a pedra angular de um sistema elaborado e completo da moral.

Mas Kant deu um passo além e disse que a consistência requer regras que não tenham exceções. Nós podemos ver como este insight o empurrou nessa direção. Porém, o passo adicional não era necessário e causou problemas para a sua teoria. Regras, mesmo dentro da arquitetônica kantiana, não necessitam ser absolutas. Tudo o que a ideia kantiana requer é que, quando nós violamos uma regra, façamos isso por uma razão que seria passível de ser aceita por todos. No caso da pergunta do assassino, isso significa que podemos violar a regra de não mentir somente se pudermos querer que todo mundo possa mentir nas mesmas circunstâncias. A maioria de nós iria prontamente concordar com isso.

O presidente Truman poderia também dizer que qualquer um em sua posição estaria justificado em lançar a bomba. Assim, mesmo que Truman estivesse errado, o argumento de Kant não prova isso. Poder-se-ia dizer que lançar a bomba foi errado porque Truman tinha opções melhores. Talvez ele devesse ter mostrado aos japoneses o poder da bomba lançando-a em uma área despovoada – negociações poderiam ter sido bem-sucedidas. Ou, quem sabe, os aliados poderiam ter simplesmente declarado vitória naquela altura da guerra, mesmo sem uma rendição japonesa. Porém, dizer coisas como estas é muito diferente

de dizer que aquilo que Truman fez violou uma regra absoluta.

10

Kant e o respeito pelas pessoas

Há alguém que não admire o homem? Giovanni Pico Della Mirandola, Oration on the Dignity of Man (1486)
AS IDEIAS CENTRAIS DE KANT

Immanuel Kant pensou que os seres humanos ocupam um lugar especial na cria - ção. Naturalmente, ele não estava sozinho ao pensar assim. Desde os tempos antigos, os seres humanos se consideraram como sendo essencialmente diferentes das outras criaturas – e não só diferentes, mas melhores. De fato, os seres humanos se consideram como sendo absolutamente fabulosos. Kant certamente pensou. Sob este ponto de vista, os seres humanos têm "um valor intrínseco" ou "dignidade" que os torna valiosos "acima de todo preço".

Os outros animais, pensou Kant, só têm valor na medida em que servem a finalidades humanas. Em suas Lições sobre ética (1779), Kant escreveu: "No que diz respeito aos animais, nós não temos deveres diretos. Animais [...] estão aí somente como meios para um fim. Este fim é o homem". Portanto, nós podemos usar os animais de qualquer modo que nos agrade. Nós nem mesmo temos um "dever direto" de não torturá-los. Kant condenou o abuso dos animais, mas não porque os animais seriam feridos. Antes, nós nos preocupamos conosco mesmos: "Aquele que é cruel para com os animais, também se torna insensível no seu trato com os homens".

Quando Kant disse que os seres humanos valem "acima de todo preço", isso não era mera retórica. Kant quis dizer que as pessoas eram insubstituíveis. Se uma criança morre, isso é uma tragédia, e permanece trágico mesmo que uma outra crianças nasça no seio da mesma família. Por outro lado, "meras coisas" são substituíveis. Se a sua impressora quebra, então tudo fica bem na medida em que você pode conseguir uma outra impressora. Pessoas, Kant acreditava, têm uma "dignidade" que meras coisas não têm.
Dois fatos sobre as pessoas, Kant pensava, apoiam esse julgamento. Primeiro, porque as pessoas têm desejos, as coisas que satisfazem tais desejos

somente podem ter valor para as pessoas. Em contraste, "meras coisas" somente têm valor na medida em que promovem fins humanos. Assim, se você quer se tornar um jogador de pôquer melhor, um livro sobre pôquer terá valor para você, mas, afora tais fins, tais livros são sem valor. Ou, se você quer ir para algum lugar, um carro terá valor para você, mas, afora tais desejos, os carros não têm valor.

Meros animais, pensou Kant, são primitivos demais para ter desejos e fins autoconscientes. Desse modo, eles são "meras coisas". Kant não pensava, por exemplo, que o leite tenha valor para o gato que o quer tomar. Mas atualmente nós estamos mais impressionados do que Kant com a vida mental dos animais. Nós acreditamos que animais têm desejos e objetivos. Portanto, talvez, haja fundamentos kantianos para dizer que os animais não são "meras coisas".

Porém, a segunda razão de Kant não se aplicaria aos animais. As pessoas, Kant disse, têm "um valor intrínseco, isto é, dignidade" porque elas são agentes racionais, isto é, agentes livres capazes de tomar as suas próprias decisões, estabelecer seus próprios fins e guiar a sua conduta pela razão. O único modo pelo qual a bondade moral pode existir é para criaturas racionais agirem por uma vontade boa – isto é, apreender o que elas devem fazer e agir por um senso do dever. Os seres humanos são os únicos agentes racionais que existem na terra. Os animais não humanos não têm vontade livre. Eles não "guiam as suas condutas pela razão" porque as suas capacidades racionais são muito limitadas. Este segundo fato sobre as pessoas é especialmente importante para Kant.

Desse modo, acreditou Kant, os seres humanos não são meramente uma coisa valorosa entre outras. Os humanos são os únicos que realizam a valoração, sendo as suas ações conscientes que têm valor moral. Seres humanos estão acima do reino das coisas.

Esses pensamentos são centrais para o sistema moral de Kant. Kant acre - ditou que todos os nossos deveres podem ser derivados de um princípio último que ele chamou de imperativo categórico. Kant deu diferentes formulações a este princípio, mas, em uma ocasião, ele o expressou deste modo:

Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*

* N. de T.: KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785], p. 421 [GMS, AA 04: 429].

Porque as pessoas são tão valiosas, a moralidade requer que nós as tratemos "sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio". O que isto significa e por que alguém deve acreditar nisto?

Tratar as pessoas "como um fim" significa, no nível mais superficial, tratá-las bem. Nós devemos promover o seu bem-estar, respeitar os seus direitos, evitar

lhes causar dano, e, em geral, "esforçar-nos, tanto quanto podemos, para promover os fins dos outros". Mas a ideia de Kant tem também uma implicação profunda. Tratar as pessoas como fins requer tratá-las com respeito. Assim, nós não podemos manipular as pessoas, ou "usar" as pessoas para conseguirmos os nossos objetivos, não importando quão bons tais objetivos possam ser. Kant dá este exemplo: suponha que você precisa de dinheiro e que você quer um empréstimo, mas você sabe que não poderá devolvê-lo. Desesperado, você considera a possibilidade de dizer à sua amiga que você irá reembolsá-la a fim de conseguir o dinheiro. Pode você fazer isso? Talvez você precise do dinheiro por uma boa razão – tão boa, de fato, que você pode se convencer de que mentir seria justificado. No entanto, você não deve mentir para a sua amiga. Se você fizesse isso, você poderia estar manipulando-a e usando-a "meramente como um meio".

Por outro lado, como seria tratar a sua amiga "como um fim"? Suponha que você lhe diga a verdade – você lhe diz por que precisa do dinheiro e você lhe diz que não poderá reembolsá-la. Então a sua amiga pode tomar a sua decisão se ela dá a você ou não o empréstimo. Ela pode consultar os seus próprios valores e vontade, exercitar o seu próprio poder de raciocínio e tomar uma decisão livre. Se ela, então, decide dar a você o dinheiro para a sua finalidade exposta, ela estará escolhendo tornar aquele objetivo o seu objetivo. Assim, você não a estará usando como um mero meio para conseguir os seus objetivos, pois será também o objetivo dela. Desse modo, para Kant, tratar as pessoas como fins é tratá-las "como seres que [podem] contêm em si mesmos o fim daquela mesma ação".

Quando você diz a verdade para a sua amiga e ela lhe dá dinheiro, você a está usando como um meio para conseguir dinheiro. Porém, Kant não objeta que se trate alguém como um meio; ele objeta que se trate alguém só como um meio. Considere outro exemplo: suponha que a pia do seu banheiro entupiu. Seria bom chamar um encanador – "usar" o encanador como um meio para desentupir o cano? Kant não teria problema com isso. O encanador, afinal, entende a situação. Você não o está enganando ou manipulando. Ele pode escolher livremente desentupir a pia em troca de pagamento. Embora você esteja tratando o bombeiro como um meio, você o está tratando também com dignidade, como um "fim em si mesmo".

Tratar as pessoas como fins e respeitar as suas capacidades racionais têm outras implicações. Nós não podemos forçar adultos a fazerem coisas contra a sua vontade. Em vez disso, devemos deixá-los tomar suas próprias decisões. Nós devemos, portanto, ser cautelosos em relação a leis que visam a proteger as pessoas delas mesmas – por exemplo, leis que requerem as pessoas usarem cintos de segurança ou capacetes para motos. Também não devemos esquecer

que respeitar as pessoas requer respeitar a nós mesmos. Eu tenho que cuidar bem de mim mesmo, eu tenho que desenvolver os meus talentos, eu tenho que fazer mais do que somente me omitir.

O sistema moral kantiano não é fácil de compreender. Para entendê-lo melhor, vamos considerar como Kant aplicou as suas ideias à prática da punição criminal. O resto do capítulo será dedicado a este exemplo.

RETRIBUIÇÃO E UTILIDADE NA TEORIA DA PUNIÇÃO

Jeremy Bentham (1748-1832) disse que "toda punição é um dano: toda punição é em si mesma um mal". Bentham tinha razão. A punição, por sua natureza, sempre envolve infligir algum dano na pessoa que é punida. Como uma sociedade, nós punimos as pessoas fazendo-as pagar multas ou indo para a prisão ou mesmo, algumas vezes, matando-as. Como pode ser correto tratar as pessoas desse modo?

A resposta tradicional é que a punição é justificada como um modo de "dar o troco" ao ofensor pelo seu ato mau. Aqueles que cometeram um crime merecem ser tratados de maneira ruim. É uma questão de justiça: se você fere outras pessoas, a justiça requer que você também seja ferido. Como afirma o antigo dito: "Olho por olho e dente por dente". De acordo com a doutrina da retribuição, esta é a maior justificação da punição.

O retributivismo, segundo Bentham, era uma ideia completamente insatisfatória porque advogava infligir sofrimento sem um ganho de felicidade em compensação. O retributivismo faria aumentar, não diminuir, a quantidade de miséria no mundo. Kant era um retributivista e ele abraçou abertamente esta implicação. Na Crítica da razão prática (1788), ele escreve:

Mas, se com alguém que gosta de provocar e perturbar pessoas amantes da paz as coisas acabam indo mal e ele é despedido com uma boa dose de golpes, então isto certamente é um mal, mas qualquer um o aprova e o considera em si bom, mesmo que nada decorresse ulteriormente dele.*

* N. de T.: KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. [Trad. Valério Rohden: Kritik der praktischen Vernunft]. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1788] [KpV, AA 05: 61, A 107].

Desse modo, punir as pessoas pode aumentar a quantidade de miséria no mundo, mas isso é completamente correto, pois o sofrimento extra é sofrido por aqueles que o merecem.

O utilitarismo faz uma abordagem completamente diferente. De acordo com o utilitarismo, o nosso dever é fazer tudo o que aumentará a quantidade de felicidade no mundo. A punição, aparentemente, é "um mal" porque ele torna a pessoa punida infeliz. Portanto, Bentham, um utilitarista, disse: "Se [a punição] deve enfim ser admitida, ela deve ser admitida na medida em que promete excluir algum mal maior". Em outras palavras, a punição somente pode ser justificada se ela promove bem suficiente para sobrelevar o mal. Tradicionalmente, o utilitarismo pensou que a punição faz isso. Se alguém desrespeita a lei, então punir tal pessoa pode ter vários benefícios.

Primeiro, a punição providencia conforto e gratificação às vítimas e a suas famílias. As pessoas sentem fortemente que alguém que assaltou, estuprou ou roubou não deve ficar solto. As vítimas também vivem com medo quando sabem que seus ofensores não foram pegos. Os filósofos algumas vezes ignoram esta justificação da punição, mas ela desempenha um papel proeminente no nosso sistema legal. Juízes, advogados e jurados frequentemente querem saber o que as vítimas querem. Realmente, se a polícia fará uma prisão e se o ministério público fará persecução penal, isso com frequência depende da vontade das vítimas.

Segundo, prendendo criminosos ou os executando, nós os retiramos das ruas. Com poucos criminosos na rua, haverá menos crimes. Desse modo, as prisões protegem a sociedade e, assim, reduzem a infelicidade. Naturalmente, essa justificação não se aplica a punições nas quais o ofensor permanece livre, como quando um criminoso é sentenciado à liberdade condicional com prestação de serviços à comunidade.

Terceiro, a punição reduz o crime detendo os possíveis criminosos. Alguém que é tentado a cometer um crime pode não fazê-lo se ele sabe que poderá ser punido. Obviamente, a ameaça da punição não é sempre eficaz. Algumas vezes, as pessoas desrespeitam a lei de qualquer modo. Mas haverá menos condutas ruins com a ameaça da punição. Imagine o que ocorreria se a polícia parasse de prender ladrões. Certamente, haveria um número muito maior de furtos. Desse modo, deter o crime previne a infelicidade.

Quarto, um sistema bem ordenado de punição pode ajudar a reabilitar os malfeitores. Os criminosos têm, frequentemente, problemas mentais e emocionais. Frequentemente, eles não têm educação, são iletrados e não permanecem nos empregos. Por que não responder ao crime pelo ataque aos problemas que o causam? Se alguém é perigoso, nós podemos encarcerá-lo. Mas, enquanto nós o mantemos atrás das grades, por que não tratar de seus problemas com terapia psicológica, oportunidades educacionais e preparação para o trabalho? Se um dia ele puder retornar à sociedade como um cidadão

produtivo, então ele e a sociedade se beneficiarão.

Nos Estados Unidos, a visão utilitarista sobre a punição já foi dominante. Em 1954, a American Prison Association mudou o seu nome para “American Correctional Association” e aconselhou as prisões a se tornarem “estabelecimentos correcionais”. As prisões foram convidadas a “corrigir” os internos, não “puni-los”. A reforma de prisões for comum nos anos de 1950 e 1960. As prisões ofereciam aos internos programas de tratamento de drogas, aulas de treinamento vocacional e sessões grupais de aconselhamento, na esperança de torná-los bons cidadãos.

Porém, isso foi há muito tempo. Nos anos de 1970, o novo anúncio da “guerra às drogas” levou a sentenças cada vez mais longas para traficantes. Essa mudança na justiça americana foi mais de natureza restributivista do que utilitarista e resultou em um número muito maior de prisioneiros. Hoje, os Estados Unidos têm em torno de 2,3 milhões de prisioneiros, dando-lhes de longe o primeiro lugar no índice de encarceramento em relação a qualquer outro país. A maioria dos presos está nas prisões estaduais, não em prisões federais. Os Estados que têm que operar tais estabelecimentos estão precisando de dinheiro. Como resultado disso, a maioria dos programas que visavam à reabilitação ou foram reduzidos ou eliminados. A mentalidade da reabilitação dos anos de 1960 foi, desse modo, substituída por uma mentalidade de depósito, marcada por superlotação das prisões e pela praga da falta de recursos. Essa nova realidade, que é menos prazerosa para os próprios presos, sugere uma vitória do retributivismo.

O RETRIBUTIVISMO DE KANT

A teoria utilitarista da punição tem muitos oponentes. Alguns críticos dizem que a reabilitação prisional não funciona. A Califórnia teve o programa mais vigoroso de reabilitação nos Estados Unidos, ainda assim, os seus prisioneiros estavam especialmente propensos a cometer crimes depois de sua soltura. A maior parte da oposição, porém, é baseada em considerações teóricas que vão pelo menos até Kant.

Kant desprezava “os meandros do utilitarismo” porque, ele disse, a teoria é incompatível com a dignidade humana. Em primeiro lugar, ele tem nos feito calcular como usar as pessoas como meios para nossos fins. Se aprisionamos o criminoso para manter a sociedade segura, nós o estamos usando meramente para o benefício dos outros. Isso viola a crença de Kant de que “nunca nenhum homem deve ser tratado meramente como um meio subserviente ao objetivo de um outro”

Ademais, a reabilitação é na verdade somente a tentativa de moldar as pessoas segundo aquilo que nós queremos elas sejam. Como tal, isso viola o seu direito de decidir por si mesmas que tipo de pessoas elas querem ser. Nós temos o direito de responder à sua maldade "dando-lhes o troco" por isso, mas não temos o direito de violar a sua integridade tentando manipular as suas personalidades.

Assim, Kant não compartilha das justificações utilitaristas. Em vez disso, ele defende que a punição deve ser governada por dois princípios. Primeiro, as pessoas devem ser punidas simplesmente porque elas cometeram crimes e por nenhuma outra razão. Segundo, a punição tem que ser proporcional à seriedade do crime. Punições pequenas são suficientes para crimes pequenos, mas punições grandes são necessárias para crimes grandes:

Mas que espécie e que grau de punição adota a justiça pública como princípio e como medida? Não pode ser outro senão o da igualdade (na posição de fiel da balança da justiça), o não inclinar-se mais para um lado do que para o outro. Portanto: qualquer mal imerecido que causas a um outro no povo causa-lo a ti próprio; se o injurias é a ti próprio que injurias; se o roubas é a ti próprio que roubas; se o agrides é a ti próprio que agrides; se o matas é a ti próprio que matas. Só a lei de retribuição (ius talionis), mas, bem entendido, na condição de se efetuar perante a barra do tribunal (não no teu juízo privado), pode indicar de maneira precisa a qualidade e a quantidade da pena; todos os demais oscilam aqui e acolá e, porque se imiscuem outras considerações, não têm adequação ao veredicto da justiça pura e rigorosa.*

O segundo princípio leva-o a endossar a pena capital, pois, em resposta a um homicídio, somente a morte é apropriada. Em uma famosa passagem Kant diz:

Mesmo que se dissolvesse a sociedade civil com o assentimento de todos os seus membros (por exemplo, se um povo que habita uma ilha decidisse separar-se e espalhar-se pelo mundo inteiro), teria antes que ser executado o último assassino que se encontrasse na prisão, para que a cada um aconteça aquilo que os seus atos merecem e o sangue derramado não seja responsabilidade do povo que não exigiu este castigo: pois pode ser considerado como cúmplice desta violação pública da justiça.**

* N. de T.: KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797], p. 332 [RL, AA 06: 332].

** N. de T.: KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797], p. 333 [RL, AA 06: 333].

Ainda que um kantiano tenha de apoiar a pena de morte na teoria, ele pode se opor na prática. A preocupação, na prática, é que pessoas inocentes podem ser mortas por engano. Nos Estados Unidos, em torno de 130 presos no corredor da morte foram soltos da prisão depois de provarem a sua inocência. Nenhuma dessas pessoas foram realmente mortas. Mas, com tantos não sendo por pouco mortos, é quase certo que alguma pessoa inocente tenha sido morta. Os advogados da reabilitação apontam para exemplos específicos e problemáticos. Assim, para decidir apoiar a política da pena capital, os kantianos têm que balancear a injustiça de enganos mortais ocasionais em relação à injustiça de deixar assassinos viverem.

Os dois princípios de Kant descrevem uma teoria geral da punição: mal - feitores têm que ser punidos, e a punição tem que ser adequada ao crime. Essa teoria é profundamente oposta à ideia cristã de oferecer a outra face. No sermão da montanha, Jesus confessou: "Tendes ouvido o que foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: Não resistais ao mau. Se alguém te ferir a face direita, oferece-lhe também a outra".* Para Kant, esta resposta ao mal não é só imprudente, mas injusta.

Quais argumentos podem ser ofertados para o retributivismo de Kant? Nós notamos que Kant vê a punição como uma questão de justiça. Ele diz que, se o culpado não é punido, a justiça não é feita. Este é um argumento. Também, nós discutimos por que Kant rejeita o ponto de vista utilitarista sobre a punição. Mas ele providencia também outro argumento, baseado na ideia de tratar as pessoas como "fins em si mesmas". Este argumento adicional é a contribuição de Kant para a teoria da retribuição.

Em face disso, é difícil que nós possamos descrever a punição de alguém como "respeitando-o como uma pessoa" ou "tratando-o como um fim". Como pode o envio de alguém para a prisão ser um modo de respeitar este alguém? Ainda de forma mais paradoxal, como pode a execução de alguém ser um modo de tratá-lo como um ser racional que é responsável pelo seu comportamento. Assim, agora, podemos perguntar: o que significa ser um ente responsável?

Considere, primeiro, o que significa não ser um tal ente. Meros animais, que não têm razão, não são responsáveis por suas ações, nem o são as pessoas mentalmente doentes e que não se controlam. Em tais casos, seria absurdo "considerá-los responsáveis". Nós não poderíamos, de forma apropriada, sentir gratidão ou ressentimento em relação a eles, porque não são responsáveis por qualquer bem ou mal que causem. Além disso, não podemos esperar que eles entendam por que nós os tratamos assim, assim como não podemos esperar que eles entendam por que eles se comportam de tal modo. Desse modo, nós não

temos outra escolha senão manipulá-los, em vez de tratá-los como indivíduos racionais. Quando nós ralhamos com um cachorro ao comermos fora da mesa, nós estamos meramente tentando "treiná-lo".

* N. de T.: Bíblia Sagrada. 32. ed., São Paulo: Editora "Ave Maria", 1981, MT 5: 38-39.

Por outro lado, um ser racional pode livremente decidir o que fazer, baseado em sua própria concepção do que é melhor. Seres racionais são responsáveis por seu comportamento e, portanto, eles são responsáveis por aquilo que fazem. Nós podemos sentir gratidão quando eles se comportam bem e ressentimento quando eles se comportam mal. Recompensa e punição – não "treinamento" e outras manipulações – são as expressões naturais de gratidão e ressentimento. Portanto, punindo as pessoas, nós as estamos considerando responsáveis pelas suas ações de um modo no qual nós não podemos considerar os meros animais responsáveis. Nós estamos respondendo a eles não como pessoas que estão "doentes" ou que não têm controle sobre si mesmas, mas como pessoas que escolheram livremente seus atos maus.

Ademais, ao tratar com agentes responsáveis, podemos permitir com propriedade que a sua conduta determine, ao menos em parte, como nós respondemos a eles. Se alguém foi amável com você, você pode responder sendo generoso, e se alguém é torpe com você, você pode levar isso em conta e decidir como responder. Por que você não deveria? Por que você deveria tratar todo mundo igualmente, independentemente de como eles escolheram se comportar?

Em relação a este último ponto, Kant faz uma guinada notável. Há, em seu ponto de vista, uma razão profunda para responder a outras pessoas na "mesma moeda". Quando escolhemos fazer alguma coisa, depois de consultar os nossos próprios valores, estamos dizendo, na verdade, esse é o tipo de coisa que deve ser feita. Na terminologia de Kant, nós estamos sugerindo que nossa conduta se torne uma "lei universal". Portanto, quando um ser racional decide tratar as pessoas de um certo modo, ele decreta que, a seu juízo, esse é o modo como as pessoas serão tratadas. Se ele trata mal os outros e nós o tratamos mal, nós estamos aquiescendo com a sua própria decisão. Nós estamos, em um sentido perfeitamente claro, respeitando o seu julgamento, permitindo que isso controle como nós o tratamos. Desse modo, Kant diz do criminoso que "seu próprio ato mal desenha a punição sobre si mesmo".

Este último argumento pode certamente ser questionado. Por que devemos adotar o princípio de ação do criminoso, em vez de seguir nossos próprios

princípios? Deveríamos nós tentar ser “melhores do que eles”? No final das contas, o que pensamos da teoria kantiana pode depender de nosso ponto de vista sobre o comportamento criminoso. Se virmos os criminosos como vítimas das circunstâncias que, em última análise, não controlam as suas próprias ações, então o modelo utilitarista será atrativo para nós. A resolução desse grande debate pode, assim, se transformar na questão se nós acreditamos que os seres humanos têm liberdade da vontade ou se nós acreditamos que forças externas impactam o comportamento humano tão profundamente que fazem da nossa liberdade uma ilusão. O debate sobre a liberdade da vontade, porém, é tão complexo e tão afetado por questões fora da ética que nós não o discutiremos aqui. Essa espécie de situação dialética é comum na filosofia: quando você estuda uma matéria profundamente, você frequentemente percebe que ela depende de alguma coisa a mais. E, desafortunadamente, essa outra coisa com frequência é tão difícil como o conjunto de problemas com os quais nós começamos.

11

Feminismo e a ética do cuidado

Mas é óbvio que os valores das mulheres diferem, muito frequentemente, dos valores que foram elaborados pelo outro sexo; naturalmente, isso é assim. No entanto, são os valores masculinos que prevalecem. Virginia Woolf, A Room of One's Own (1929)

AS MULHERES E OS HOMENS REALMENTE PENSAM A ÉTICA DIFERENTEMENTE?

A ideia de que mulheres e homens pensam de forma diferente tem sido usada tradicionalmente para justificar a discriminação contra as mulheres. Aristóteles disse que as mulheres não eram racionais como os homens e, assim, elas eram naturalmente governadas pelos homens. Immanuel Kant concordou, adicionando que as mulheres "não têm personalidade civil" e não devem ter voz na vida pública. Jean-Jacques Rousseau tentou dar uma fisionomia melhor a isso enfatizando que as mulheres e os homens meramente possuem virtudes diferentes. Mas, naturalmente, era o caso de que as virtudes dos homens os qualificavam para a liderança, ao passo que as virtudes das mulheres as qualificavam para o lar e a família.

Com base nesse fundamento, não surpreende que o movimento das mulheres dos anos de 1960 e 1970 negou que as mulheres e os homens diferiam psicologicamente. A concepção dos homens como racionais e das mulheres como emocionais foi repudiada como um mero estereótipo. Foi dito que a natureza não fez distinção mental ou moral entre os sexos. Quando parece haver diferenças, é somente porque as mulheres foram condicionadas por um sistema opressivo a se comportarem de maneira "feminina".

Porém, em tais dias, a maioria das feministas acreditavam que na verdade as mulheres pensavam diferentemente dos homens. Mas, elas acrescentavam, os modos de pensar das mulheres não são inferiores aos dos homens, nem as diferenças justificam qualquer espécie de preconceito. Ao contrário, os modos femininos de pensar produziram insights que haviam sido perdidos em áreas de dominação masculina. Assim, prestando atenção à abordagem característica das mulheres, nós podemos fazer progressos em matérias que foram paralisadas. Diz-se que a ética seria a candidata principal para esse tratamento.

Os estágios do desenvolvimento moral de Kohlberg

Considere o problema seguinte, idealizado pelo psicólogo da educação Lawrence Kohlberg (1927-1987). A esposa de Heinz estava à beira da morte. A sua úni-ca esperança era um remédio que tinha sido descoberto por um farmacêutico que o estava agora vendendo por um preço escandalosamente alto. O custo para produzir o remédio era de 200 dólares. O farmacêutico estava vendendo por 2 mil dólares. Heinz poderia levantar apenas a metade desse valor. O farmacêutico disse que a metade do valor não era o suficiente. Quando Heinz prometeu pagar a outra metade mais tarde o farmacêutico ainda assim recusou. Desesperado, Heinz considerou a possibilidade de roubar o remédio. Seria isso errado?

Esse problema, conhecido como o Dilema de Heinz, era usado por Kohlberg no estudo do desenvolvimento moral de crianças. Kohlberg entrevistou crianças de várias idades, apresentando-lhes uma série de dilemas e perguntando-lhes questões destinadas a revelar o seu pensamento. Analisando as suas respostas, Kohlberg concluiu que havia seis estágios de desenvolvimento moral. Nesses estágios, a criança ou o adulto concebem o "correto" em termos de

• obediência à autoridade e prevenção da punição (estágio 1);
• satisfação dos próprios desejos e deixar os outros fazerem o mesmo, por meio de trocas equitativas (estágio 2);
• cultivo dos relacionamentos e performance dos deveres dos papéis sociais próprios (estágio 3);
• obediência à lei e manutenção do bem-estar do grupo (estágio 4);
• apoio aos direitos básicos e valores da própria sociedade (estágio 5);
• conformidade com princípios morais universais abstratos (estágio 6).

Assim, se tudo corre bem, nós começamos a vida com um desejo autocentrado de evitar a punição e terminados a vida com um conjunto de princípios morais abstratos. Porém, Kohlberg acreditava que somente uma pequena mino-ria de adultos chegaria ao estágio 5.

O Dilema de Heinz foi apresentado para um menino de 11 anos de idade chamado Jake, o qual considerou óbvio que Heinz deveria roubar o remédio. Jake explicou:

Por um lado, uma vida humana vale mais do que dinheiro, e se o farmacêutico somente ganha mil dólares, ele ainda continuará vivo, ao passo que, se Heinz não roubar o remédio, a sua esposa irá morrer.

(Por que a vida vale mais do que dinheiro?)

Porque o farmacêutico poderá, mais tarde, ganhar milhares de dólares de pessoas ricas com câncer, mas Heinz não poderá ter a sua esposa de volta.

(Por que não?)
Porque todas as pessoas são diferentes e, desse modo, você não poderá ter a esposa de Heinz de volta.

Porém, Amy, também de 11 anos, viu a questão de forma diferente. Deveria Heinz roubar o remédio? Comparada com Jake, Amy parece hesitante e evasiva:

Bem, eu penso que não. Eu penso que pode haver outros meios ao lado de roubar o remédio, como pedir o dinheiro emprestado, ou fazer um financiamento, ou alguma coisa assim, mas ele realmente não pode roubar o remédio – porém, a sua esposa não deve morrer [...] Se ele roubar o remédio, ele poderia, então, salvar a sua esposa, mas se ele fizer isso, ele poderá ir para a cadeia e, então, a sua esposa poderá ficar doente de novo e ele não poderia conseguir mais remédio e isso não seria bom. Portanto, eles deveriam realmente apenas falar sobre isso e encontrar algum outro meio de conseguir o dinheiro.

O entrevistador faz mais algumas questões para Amy, mas ela não muda a sua posição. Ela se recusa a aceitar o problema nos termos em que ele foi formulado. Em vez disso, ela reformula a questão como um conflito entre Heinz e o farmacêutico que tem de ser resolvido por discussões ulteriores.

Em termos dos estágios de Kohlberg, Jake parece ter avançado além de Amy. A resposta de Amy é típica de pessoas operando no estágio 3, no qual relações pessoais são predominantes – Heinz e o farmacêutico têm de resolver as coisas entre eles. Jake, por outro lado, apela a princípios impessoais – "uma vida humana vale mais do que dinheiro". Jake parece operar em um dos últimos estágios.

A objeção de Gilligan

Kohlberg começara a estudar o desenvolvimento moral nos anos de 1950. Até en - tão, os psicólogos quase sempre estudavam o comportamento e não os processos de pensamento. Os psicólogos pesquisadores pensavam como se fossem homens de jaleco branco que olhavam ratos correndo em labirintos. A abordagem cognitiva e humanista de Kohlberg buscou o conhecimento de uma forma mais atraente. Porém, a sua ideia central era falha. Se é legítimo estudar como as pessoas pensam em idades diferentes – se as crianças pensam diferentemente aos 5, 10 e 15 anos –, certamente é algo que vale a pena ser conhecido. É certamente de valor também identificar as melhores maneiras de pensar. Porém, esses são projetos diferentes. Um deles envolve observar como as crianças de fato pensam; o outro envolve avaliar modos de pensar como sendo melhores ou piores. Espécies diferentes de evidência são relevantes para cada

tipo de investigação. Não há razão para presumir com antecedência que os resultados irão combinar. Contrariamente à opinião de pessoas mais velhas, poderia ser o caso de que a idade não trouxesse sabedoria.

A teoria de Kohlberg tem sido criticada também de uma perspectiva femi - nista. Em 1982, Carol Gilligan escreveu um livro chamado In a Different Voice, no qual ela objeta o que Kohlberg diz a respeito de Jake e Amy. As duas crianças pensam diferentemente, ela diz, mas o modo de pensar de Amy não é inferior. Quando confrontada com o Dilema de Heinz, Amy responde aos aspectos pessoais da situação, como as mulheres fazem geralmente, ao passo que Jake, pensando como um homem, vê somente "um conflito entre a vida e a propriedade que pode ser resolvido por uma dedução lógica". A resposta de Jake será julgada como "um nível mais elevado" somente se for assumido, como Kohlberg assume, que uma ética de princípios é superior a uma ética da intimidade e do cuidado. Mas por que nós devemos admitir isso? Sabidamente, a maioria dos filósofos favoreceu uma ética de princípios, mas isso pode ser porque a maioria dos filósofos tem sido homens.

O "modo de pensar masculino" – o apelo a princípios impessoais – abstrai dos detalhes que dão a cada situação o seu sabor especial. Mulheres, afirma Gilligan, acham difícil ignorar tais detalhes. As preocupações de Amy, "se ele roubar o remédio, ele poderia, então, salvar a sua esposa, mas se ele fizer isso, ele poderá ir para a cadeia e, então, a sua esposa poderá ficar doente de novo e ele não poderia conseguir mais remédio". Jake, ao reduzir a situação a "uma vida humana vale mais do que dinheiro", ignora tudo isso.

Gilligan sugere que a orientação moral básica das mulheres é a de cuidado: "cuidar" dos outros é um modo pessoal, e não somente estar preocupado com a humanidade em geral. Isso explica por que a resposta de Amy parece, em um primeiro momento, confusa e incerta. Sensibilidade às necessidades dos outros conduz as mulheres a "prestar a atenção a vozes que não as suas próprias e a incluir em seus julgamentos outros pontos de vista". Desse modo, Amy não poderia simplesmente rejeitar o ponto de vista do farmacêutico. Em vez disso, ela queria falar com ele e tentar acomodá-lo. De acordo com Gilligan, "a fraqueza moral das mulheres, manifesta na aparente dispersão e confusão dos julgamentos, é inseparável da força moral das mulheres, uma preocupação importante com relacionamentos e responsabilidades".

Outras feministas tomaram essas ideias e as moldaram em um ponto de vista ético distinto. Virginia Held (1929-) sumariza a ideia central: "Cuidar, ter empatia, sentir com os outros, ser sensível aos sentimentos uns dos outros, tudo isso pode ser um guia melhor para o que a moralidade requer em contextos reais

do que podem ser princípios abstratos da razão, ou cálculos racionais, ou ao menos eles podem ser componentes necessários de uma moralidade adequada".

Antes de discutir essa ideia, podemos pausar para considerar como o "feminino" realmente é. Os homens e as mulheres realmente pensam diferentemente sobre a ética? E se eles pensam, por que eles pensam?

É verdade que mulheres e homens pensam diferentemente?

Desde o aparecimento do livro de Gilligan, os psicólogos têm conduzido centenas de estudos sobre o gênero, as emoções e a moralidade. Esses estudos revelam algumas diferenças entre homens e mulheres. Mulheres tendem a registrar um escore mais alto do que os homens em testes que medem a empatia. Ademais, exames do cérebro revelam que as mulheres têm uma tendência menor do que os homens a se deleitar com a visão de pessoas punindo quem as trataram injustamente – talvez, porque as mulheres tenham mais empatia, mesmo com aqueles que as tenham prejudicado. Finalmente, parecem se importar mais com relacionamentos pessoais íntimos, ao passo que os homens se importam mais com redes de comunicação mais amplas de relacionamentos superficiais. Como exposto por Roy Baumeister, "as mulheres se especializam na esfera estrita dos relacionamentos íntimos. Os homens se especializam em grupos amplos".

Mulheres e homens provavelmente pensam diferentemente sobre ética. Essas diferenças, porém, não podem ser muito grandes. Não é como se as mulheres fizessem julgamentos que seriam incompreensíveis para os homens ou vice -versa. Os homens podem entender o valor das relações de cuidado, mesmo que, algumas vezes, eles tenham que ser lembrados disso. Os homens podem concordar com Amy sobre qual seria a melhor solução para os dois homens resolverem o Dilema de Heinz. Por seu turno, as mulheres dificilmente discordariam que a vida humana vale mais do que dinheiro. Quando olhamos para os indivíduos, nós descobrimos que alguns homens são especialmente preocupados com o cuidado, ao passo que algumas mulheres realmente se fiam em princípios abstratos. Claramente, os dois sexos não habitam universos morais diferentes. Um artigo especializado analisou 180 estudos e concluiu que os homens são apenas mais levemente orientados para a justiça do que as mulheres. No entanto, mesmo essa conclusão fluida leva-nos à questão: por que seriam as mulheres, na média, mais voltadas ao cuidado do que os homens?

Parece haver duas possibilidades. Em primeiro lugar, podemos buscar uma explicação social. Talvez as mulheres cuidem mais por causa dos papéis sociais que ocupam. Tradicionalmente, se esperou das mulheres que fizessem o trabalho do lar e cuidassem das crianças. Ainda que esta expectativa seja sexista,

permanece o fato de que as mulheres frequentemente cumpriram essas funções. Assim, é fácil ver como cuidar de uma família poderia levar alguém a adotar uma ética do cuidado. Desse modo, a perspectiva do cuidado poderia ser parte do condicionamento psicológico que as meninas recebem.

Por outro lado, nós podemos procurar uma explicação genética. Algumas diferenças entre homens e mulheres se mostram muito cedo. Meninas de um ano gastarão mais tempo olhando para um filme com rostos do que um filme sobre carros, ao passo que meninos de um ano preferirão os carros. Mesmo meninas de um dia, mas não os meninos de um dia de idade, gastarão mais tempo olhando para um rosto amigável do que objetos mecânicos do mesmo tamanho. Isso sugere que as mulheres poderiam ser mais sociáveis do que os homens. Se isso fosse verdade, por que seria verdade?

A teoria da evolução de Charles Darwin poderia providenciar alguns insights. Nós poderíamos pensar a "luta pela sobrevivência" do darwinismo como uma competição para passar o número máximo dos próprios genes para a próxima geração. Traços que ajudam a realizar isso serão preservados na próxima geração, ao passo que traços que não ajudam a esse objetivo tenderão a desaparecer. Nos anos de 1970, pesquisadores da área de psicologia evolutiva começaram a aplicar essas ideias à psicologia humana. A ideia é a de que as pessoas hoje têm as tendências emocionais e comportamentais que permitiram aos seus ancestrais sobreviver e se reproduzirem no passado distante.

Desse ponto de vista, a diferença-chave entre homens e mulheres é que os homens podem gerar centenas de crianças, ao passo que as mulheres podem dar à luz apenas uma vez a cada nove meses e meio, até a menopausa. Isso significa que homens e mulheres têm estratégias reprodutivas diferentes. Para os homens, a melhor estratégia é engravidar tantas mulheres quanto possível. Sendo dado que o homem não pode devotar muito tempo a nenhuma criança em particular. Para as mulheres, a melhor estratégia é investir pesadamente em cada criança e ter sexo somente com aqueles homens que estão dispostos a ficar por perto. Isso cria uma tensão entre homens e mulheres e pode explicar por que os sexos desenvolveram atitudes diferentes. Isso explica, notoriamente, por que os homens têm um impulso sexual maior do que as mulheres. Isso também explica por que as mulheres podem ser mais atraídas do que os homens pelos valores da família nuclear – em particular ao valor do cuidado.

Esse tipo de explicação é muitas vezes mal entendido. O ponto não é que as pessoas conscientemente calculam como propagar os seus genes. Ninguém faz isso. O ponto também não é que as pessoas deveriam calcular desse modo. De um ponto de vista ético, elas não deveriam fazer isso. O ponto é somente explicar

o que observamos.

IMPLICAÇÕES PARA O JULGAMENTO MORAL

Nem todas as filósofas mulheres são feministas e nem todas as feministas abraçam a ética do cuidado. Mesmo assim, a ética do cuidado é intimamente identificada com a filosofia feminista moderna. Como explicou Annette Baier (1929-), "'cuidado' é a nova palavra da moda".

Um modo de entender um ponto de vista ético é perguntar qual a diferença que poderia fazer na prática. A ética do cuidado tem implicações diferentes do que a abordagem "masculina" da ética? Aqui há três exemplos.

Família e amigos

Teorias tradicionais da obrigação são notoriamente inadequadas para descrever a vida entre amigos e familiares. Tais teorias tomam a noção de o que nós devemos fazer como fundamental, moralmente. Mas, como observa Baier, quando tentamos construir "ser um pai amável" como um dever, encontramos problemas. Um pai amável é motivado pelo amor, não pelo dever. Se os pais se importam com suas crianças somente porque eles sentem que este é o seu dever, as crianças sentirão isso e perceberão que elas não são amadas.

Além disso, as ideias de igualdade e imparcialidade que permeiam as teorias da obrigação parecem profundamente antagônicas aos valores do amor e da amizade. John Stuart Mill (1806-1873) disse que um agente moral tem de ser "tão imparcial quanto um expectador desinteressado e benevolente". Porém, esse não é o ponto de vista de um pai ou um amigo. Nós não olhamos nossa família ou amigos somente como membros da grande multidão da humanidade. Nós os pensamos como sendo especiais.

A ética do cuidado, de outro lado, é perfeitamente adaptada para descrever tais relações. A ética do cuidado não toma "obrigação" ou "dever" como fundamentais, nem requer que nós promovamos imparcialmente os interesses de todos indistintamente. Em vez disso, ela começa com uma concepção da vida moral como uma rede de relações com pessoas específicas, e vê o "viver bem" como cuidado por tais pessoas, respondendo às suas necessidades e mantendo a sua confiança.

Essas perspectivas conduzem a julgamentos diferentes sobre o que nós podemos fazer. Posso eu devotar meu tempo e recursos para cuidar de meus amigos e família, mesmo se isso significar ignorar as necessidades de outras pessoas? De um ponto de vista imparcial, o nosso dever é promover os interesses de todos

igualmente. Porém, poucos de nós aceitam esse ponto de vista. A ética do cuidado afirma a prioridade que nós naturalmente damos à nossa família e aos nossos amigos, assim, ela parece mais plausível do que uma ética de princípios. Naturalmente, não é surpresa que a ética do cuidado pareça desempenhar um bom trabalho na explicação da natureza de nossas relações morais com amigos e família. Afinal, tais relações são a sua inspiração primária.

Crianças com HIV

Ao redor do mundo, cerca de 2,5 milhões de crianças com menos de 15 anos têm HIV, o vírus que pode causar AIDS. Agora, somente um quarto dessas crianças conseguem cuidado médico decente, ao passo que somente a metade das mulheres grávidas que têm HIV estão tomando medidas para proteger do vírus suas crianças não nascidas. Organizações como o UNICEF trabalham para melhorar esses números, mas eles nunca têm dinheiro suficiente. Contribuindo com o seu trabalho, nós poderíamos salvar vidas.

Uma ética tradicional de princípios, como o utilitarismo, poderia concluir a partir do que foi exposto antes que nós temos um dever substancial de apoiar o UNICEF. O raciocínio é direto: quase todos nós gastamos dinheiro com luxo. O luxo não é tão importante como proteger as crianças da AIDS. Portanto, devemos doar ao menos uma parte de nosso dinheiro para o UNICEF. Naturalmente, esse argumento poderia se tornar complicado se tentássemos preenchê-lo em todos os detalhes. Porém, a ideia básica é suficientemente clara.

Poder-se-ia pensar que uma ética do cuidado poderia chegar a uma conclusão similar – afinal, não deveríamos nós nos importar com tais crianças menos favorecidas? Porém, o ponto não é esse. Uma ética do cuidado foca em uma escala menor, aquela das relações pessoais. Se não houver tais relações, "cuidar" não pode ter lugar. Nel Noddings (1929-) explica que a relação de cuidado somente pode existir se o "que é cuidado" puder interagir com o "cuidador". No mínimo, o "que é cuidado" tem de receber e reconhecer o cuidado em um encontro pessoal face a face. Caso contrário, não haverá obrigação: "Nós não somos obrigados a agir como cuidadores se não houver a possibilidade de complemento no outro". Assim, Noddings conclui que nós não temos obrigação de ajudar "os necessitados em regiões distantes da terra".

Muitas feministas veem o ponto de vista de Noddings como muito radical. Tornar as relações pessoais o todo da ética, como ela faz, parece tão errado quanto ignorá-las completamente. Uma abordagem melhor poderia ser dizer que a vida ética inclui ambos, relações de cuidado e uma preocupação benevolente pelas pessoas na sua generalidade. A nossa obrigação de apoiar o UNICEF poderia,

então, ser vista como advinda de nossas obrigações de benevolência. Se nós tomamos essa abordagem, podemos interpretar a ética do cuidado como complemento das teorias tradicionais, em vez de substituí-las. Annette Baier parece ter isso em mente quando ela escreve que, afinal, "teóricas mulheres necessitarão conectar a sua ética do amor com o que tem sido a preocupação dos teóricos homens, a saber, a obrigação".

Animais

Nós temos obrigações em relação a animais não humanos? Devemos nós, por exemplo, evitar comê-los? Um dos argumentos a partir de uma ética de princípios é que o modo como criamos os animais para comida causa-lhes grande sofrimento, portanto, nós deveríamos nos alimentar sem a crueldade. Desde que o movimento moderno pelos direitos dos animais começou nos anos de 1970, esse tipo de argumento tem persuadido muitas pessoas a se tornarem vegetarianas.

Noddings sugere que essa é uma boa questão "para testar as noções básicas nas quais repousa uma ética do cuidado". Quais são essas noções básicas? Primeiro, uma tal ética apela para a intuição e os sentimentos em vez de princípios. Isso conduz a uma conclusão diferente sobre o vegetarianismo, pois a maioria das pessoas não sente que comer carne seja errado ou que o sofrimento dos animais criados para comer seja importante. Noddings observa que nossas respostas emocionais aos humanos são diferentes de nossas respostas aos animais.

Uma segunda "noção básica sobre a qual uma ética do cuidado repousa" é a primazia das relações pessoais. Essas relações, como percebemos, sempre envolvem o que é cuidado interagindo com o cuidador. Noddings acredita que as pessoas têm esse tipo de relação com seus animais de estimação:

Quando se tem familiaridade com um animal de família, chega-se a reconhecer suas formas características de trato. Gatos, por exemplo, levantam suas cabeças e as esticam em direção àqueles a que estão se endereçando [...] Quando eu entro em minha cozinha pela manhã e minha gata me saúda de seu canto favorito no balcão, eu entendo o seu pedido. Esse é o canto no qual ela se senta e "fala" com seu chiado tentando comunicar seu desejo por um prato de leite.

Um relacionamento é estabelecido, e uma atitude de cuidado tem de ser convocada. No entanto, não se tem tal relação com a vaca no matadouro e, assim, conclui Noddings, não temos a obrigação de não comê-la.

O que nós devemos fazer com isso? Se usarmos essa questão para "testar as noções básicas nas quais se assenta uma ética do cuidado", tal ética falha ou

passa no teste? Os argumentos contrários são impressionantes. Em primeiro lugar, intuições e sentimentos não são guias confiáveis. Ao mesmo tempo, as intuições das pessoas lhes diziam que a escravidão era aceitável e que a subordinação das mulheres aos homens era o plano de Deus. Em segundo lugar, mesmo que o animal possa estar em uma posição na qual responder "pessoalmente" a você possa ter muito a ver com a satisfação que você obtém ajudando-o, isso não tem nada a ver com as necessidades dos animais. Similarmente, o fato de uma criança distante poder sofrer pelo fato de ser soropositiva não tem nada a ver com ela poder agradecer a você pessoalmente por ajudá-la a evitar a infecção. Esses argumentos, naturalmente, apelam para princípios os quais são pensados como sendo típicos do raciocínio masculino. Portanto, se a ética do cuidado é tomada como sendo toda a moralidade, tais argumentos serão ignorados. Por outro lado, se cuidar é somente uma parte da moralidade, os argumentos de princípio terão força considerável. Os animais de criação podem vir a estar sob a esfera da preocupação moral, não por causa de nossa relação de cuidado em relação a eles, mas por outras razões.

IMPLICAÇÕES PARA A TEORIA ÉTICA

É fácil ver a influência da experiência masculina nas teorias éticas que os homens criaram. Historicamente, eles têm dominado a vida pública, onde as relações são, em geral, impessoais e contratuais. Na política e nos negócios, as relações podem até ser conflituosas quando interesses colidem. Assim, nós negociamos, barganhamos e fazemos acordos. Ademais, na vida pública nossas decisões podem afetar um grande número de pessoas que não conhecemos. Desse modo, podemos tentar calcular quais decisões terão o melhor resultado global para a maioria das pessoas. Nesse sentido, o que as teorias dos homens enfatizaram? Deveres impessoais, contratos, o balanceamento de interesses em competição e o cálculo de custos e benefícios.

Não é de estranhar, portanto, que a teorias feministas acusem a filosofia moral de terem um viés masculino. As preocupações com a vida privada são quase totalmente ausentes, e a "voz do diferente", da qual Carol Gilligan fala, é silente. Uma teoria moral adaptada para as preocupações das mulheres poderia parecer muito diferente. No mundo de escala menor de amigos e família, negociar e calcular desempenham um papel muito menor, ao passo que amar e cuidar dominam. Uma vez que este ponto é admitido, não se pode negar que a moralidade tem de encontrar um lugar para ele.

Porém, a vida privada não é fácil de acomodar nas teorias tradicionais. Como notamos, "ser um pai amoroso" não diz respeito a calcular como alguém deve se comportar. O mesmo pode ser dito sobre ser um amigo leal ou ser um colega de

trabalho confiável. Ser amoroso, leal e confiável é ser uma certa espécie de pessoa, o que é bem diferente de “fazer o seu dever” imparcialmente.

O contraste entre “ser uma certa espécie de pessoa” e “fazer o seu dever” reside no coração de um grande conflito entre duas espécies de teoria ética. A ética da virtude vê o ser uma pessoa moral como ter certos traços de caráter: ser gentil, generoso, corajoso, justo, prudente e assim por diante. Teorias da obrigação, por outro lado, enfatizam deveres imparciais: elas retratam o agente moral como alguém que ouve a razão, calcula a coisa certa a fazer e a faz. Um dos maiores argumentos para a ética da virtude é que ela parece bem talhada para acomodar os valores da vida pública e privada. As duas esferas simplesmente requerem virtudes diferentes. A vida pública requer justiça e beneficência, ao passo que a vida privada requer amor e cuidado.

A ética do cuidado, portanto, pode ser melhor entendida como uma parte da ética da virtude. Muitas filósofas feministas viram-na sob esta luz. Ainda que a ética da virtude não seja um projeto exclusivamente feminista, é tão conectada com as ideias feministas que Annette Baier alcunha os seus defensores masculinos como “mulheres honorárias”. O veredicto sobre a ética do cuidado pode depender, em última análise, da viabilidade de uma teoria das virtudes mais ampla.

12

Ética da virtude

A excelência dos porcos é a gordura; a dos homens, a virtude. Benjamin Franklin, Poor Richard's Almanack (1736)

A ÉTICA DA VIRTUDE E A ÉTICA DA AÇÃO CORRETA

Ao pensar sobre qualquer assunto, são muito importantes as questões com as quais começamos. Na Ética a Nicômaco (aproximadamente 325 a.C.), as questões centrais são sobre o caráter. Aristóteles começa se perguntando: "O que é o bem do homem?", e sua resposta é: "Uma atividade da alma em conformidade com a virtude". Ele, então, discute virtudes como coragem, autocontrole, generosidade e sinceridade. A maioria dos pensadores antigos chegou à ética perguntando: "Quais traços de caráter fazem de alguém uma pessoa boa?". Como resultado, "as virtudes" ocuparam o palco central em suas discussões.

Conforme o tempo passou, contudo, este modo de pensar foi negligenciado. Com o advento do cristianismo, um novo conjunto de ideias emergiu. Os cristãos, como os judeus, viam Deus como um legislador, assim, eles viam a obediência à lei como a chave para a vida correta. Para os gregos, a vida virtuosa era inseparável da vida da razão. Porém, Santo Agostinho, o influente pensador cristão do século IV, suspeitava da razão e acreditava que a bondade moral dependia de subordinar o próprio eu à vontade de Deus. Portanto, quando os filósofos medievais discutiam as virtudes, faziam-no no contexto da lei divina, e as "virtudes teologais" da fé, esperança, caridade e obediência ocupavam o lugar central.

Depois do período da renascença (1400-1650), a filosofia moral se tornou novamente mais secular, porém os filósofos não retornaram ao modo grego de pensar. Em vez disso, a lei divina foi substituída por alguma coisa chamada a "lei moral". A lei moral, que se dizia advir da razão humana e não da vontade de Deus, era um sistema de regras que especificava o que era correto. Dizia-se que nosso dever como pessoas morais seria seguir tais regras. Assim, os filósofos morais modernos abordaram seu tema perguntando uma questão fundamentalmente diferente daquela perguntada pelos antigos. Em vez de perguntar: "Quais traços de caráter fazem de alguém uma pessoa boa?", eles perguntaram: "Qual é a coisa correta a fazer?". Isso os levou a uma direção diferente. Eles foram levados a desenvolver teorias, não de virtude, mas de correção e obrigação:

• Egoísmo ético: cada pessoa deve fazer seja o que for que melhor promova seus próprios interesses.
• A Teoria do Contrato Social: a coisa correta a fazer é seguir as regras que pessoas racionais, autointeressadas, concordariam em seguir para seu benefício mútuo.
• Utilitarismo: deve-se fazer o que conduzirá à maior felicidade.
• A teoria de Kant: nosso dever é seguir regras que poderiam ser aceitas como leis universais – isto é, regras que se poderia querer que todos seguissem em todas as circunstâncias.

Essas são as teorias que dominaram a filosofia moral a partir do século XVII. Deveríamos nós retornar para a ética da virtude?

Todavia, recentemente, um certo número de filósofos avançaram uma ideia radical. A filosofia moral, dizem eles, está falida, e nós devemos retornar ao modo aristotélico de pensar.

Isso foi sugerido por Elizabeth Anscombe em seu artigo "Modern Moral Philosophy" (1958). Anscombe acreditava que a filosofia moral moderna é mal direcionada porque ela se baseia na noção incoerente de uma "lei" sem um legislador. Os verdadeiros conceitos de obrigação, dever e correção, ela afirma, são inseparáveis de tal noção autocontraditória. Portanto, devemos parar de pensar sobre obrigação, dever, correção, e retornar para a abordagem de Aristóteles. As virtudes deveriam, uma vez mais, tomar o lugar central.

Na esteira do artigo de Anscombe, uma enchente de livros e ensaios apareceram discutindo as virtudes, e a ética da virtude logo se tornou uma opção maior novamente. No que segue, nós iremos dar uma olhada sobre o que é a ética da virtude. Depois, iremos considerar algumas razões para preferir essa teoria a outras maneiras mais modernas de abordar a questão. Finalmente, iremos considerar se um retorno à ética da virtude seria desejável.

AS VIRTUDES

Uma teoria da virtude deveria ter vários componentes: uma declaração do que é a virtude, uma lista das virtudes, uma explicação de por que tais qualidades são boas. Em acréscimo, a teoria deve nos dizer se as virtudes são as mesmas para todas as pessoas ou se elas diferem de pessoa para pessoa ou de cultura para cultura.

O que é uma virtude?

Aristóteles disse que a virtude é um traço de caráter manifestado em uma ação habitual. A palavra "habitual" aqui é importante. A virtude da honestidade, por

exemplo, não é possuída por alguém que diz a verdade somente ocasionalmente ou somente quando o beneficia. A pessoa honesta é confiável de forma rotineira. Suas ações "decorrem de caráter firme e imutável".

Mas isso não distingue virtudes de vícios, pois vícios são também traços de caráter que se manifestam na ação habitual. A outra parte da definição é avaliativa: virtudes são boas, ao passo que vícios são maus. Assim, uma virtude é um traço de caráter louvável manifesta em ação habitual. Dizer isso, naturalmente, não nos informa quais traços de caráter são bons ou maus. Mais tarde, iremos explicar isso discutindo os modos nos quais algumas virtudes em particular são boas. Por ora, podemos perceber que as qualidades virtuosas são aquelas qualidades que nos farão procurar a companhia dos outros. Como Edmund L. Pincoffs (1919-1991) colocou a questão, "alguns tipos de pessoas nós preferimos; outras nós evitamos. As propriedades em nossa lista [de virtudes ou vícios] podem servir como razões para preferir ou evitar".

Nós procuramos pessoas para diferentes propósitos, e isso afeta quais virtudes são relevantes. Na procura por um mecânico, procuramos alguém que é habilidoso, honesto e consciencioso. Na procura por um professor, queremos alguém que é conhecedor, articulado e paciente. Portanto, as virtudes de alguém que conserta carros é diferente das virtudes de ensinar. Mas também avaliamos as pessoas como pessoas, em um sentido mais geral, logo, nós também temos o conceito de uma pessoa boa. As virtudes morais são as virtudes das pessoas enquanto são pessoas. Assim, podemos definir uma virtude moral como um traço de caráter, manifestado na ação habitual, que é bom para qualquer um ter. Quais são as virtudes?

Quais são, então, as virtudes? Quais traços de caráter devem ser nutridos em seres humanos? Não há respostas fáceis, mas a seguir eis uma lista parcial: benevolência equidade paciência civilidade amizade prudência compaixão generosidade razoabilidade consciência honestidade autodisciplina cooperação industriosidade autoconfiança segurança moderação tolerância

Essa lista pode ser expandida, naturalmente.
No que consistem essas virtudes?

É uma coisa dizer, em geral, que devemos ser conscienciosos, compassivos e tolerantes. É uma outra coisa dizer exatamente o que esses traços de caráter são. Cada uma das virtudes tem seus próprios aspectos distintivos e levantam seus próprios problemas distintivos. Consideremos quatro exemplos.

1. Coragem. De acordo com Aristóteles, virtudes são pontos medianos entre

extremos: uma virtude é "uma mediania por referência a dois vícios: um de excesso e outro de deficiência". Coragem é uma mediania entre os dois extremos da covardia e da temeridade – é covardia correr de qualquer perigo, ao passo que é temeridade arriscar demais.

Às vezes se afirma que a coragem é uma virtude militar porque os soldados obviamente precisam tê-la. Porém, os soldados não são os únicos que necessitam de coragem. Nós todos necessitamos de coragem e não somente quando enfrentamos um perigo pré-existente, tal como um soldado inimigo ou um urso pardo. Algumas vezes precisamos da coragem para criar uma situação que será desprazerosa para nós. É necessário coragem para pedir desculpas. Se uma amiga está de luto, é necessário coragem para perguntá-la diretamente como está se sentindo. É necessário coragem para se prontificar a fazer alguma coisa distintiva que você realmente não quer fazer.

Se nós considerarmos somente casos comuns, a natureza da coragem parece não problemática. Mas circunstâncias não usuais apresentam casos mais perturbadores. Considere os 19 sequestradores que assassinaram quase 3 mil pessoas em 11 de setembro de 2001. Eles enfrentaram a morte certa, evidentemente sem vacilo, mas a serviço de uma causa má. Eles foram corajosos? O comentador político americano Bill Maher sugeriu que eles foram – e, desse modo, ele perdeu seu show de televisão Politically Incorrect. Mas Maher estava correto? O filósofo Peter Geach não pensaria assim. "Coragem em uma causa sem valor", ele diz, "não é virtude; menos ainda é coragem em uma causa má. De fato, eu prefiro não chamar esse enfrentamento não virtuoso do perigo de 'coragem'."

É fácil de ver o ponto de Geach. Chamar um terrorista de "corajoso" parece elogiar a sua performance, e nós não queremos fazer isso. Porém, por outro lado, não parece totalmente correto dizer que ele não é corajoso – afinal, olhe como ele se comportou em face do perigo. Para resolver esse dilema, talvez devamos somente dizer que ele mostra duas qualidades de caráter, uma admirável (firmeza no enfrentamento do perigo) e uma detestável (uma prontidão para matar pessoas inocentes). Ele é corajoso, como Maher sugeriu, sendo a coragem uma coisa boa. Mas, em razão de sua coragem se manifestar em tal causa má, o seu comportamento é em sua totalidade extremamente perverso.

2. Generosidade. Generosidade é a disposição de doar aos outros. Pode-se ser generoso com qualquer um dos próprios recursos – com o próprio tempo, por exemplo, ou com o próprio dinheiro ou com o próprio conhecimento. Aristóteles diz que a generosidade, como a coragem, é um meio entre dois extremos: ela se encontra entre mesquinhez e extravagância. Uma pessoa mesquinha doa muito

pouco; a pessoa extravagante doa demais; a pessoa generosa doa exatamente a quantia certa. Porém, qual é a quantia certa?

Um outro professor da antiguidade, Jesus de Nazaré, disse que temos de dar tudo o que temos aos pobres. Jesus considerara errado possuir riquezas quando outras pessoas estavam morrendo de fome. Aqueles que ouviram Jesus falando julgaram que seu ensinamento era exigente demais e, em geral, eles o rejeitaram. A natureza humana não mudou muito nos últimos 2 mil anos: hoje poucas pessoas seguem o conselho de Jesus, mesmo entre aqueles que professam admirá-lo.

Nesse particular, os utilitaristas modernos são descendentes morais de Jesus. Eles sustentam que em cada circunstância é nosso dever fazer tudo o que tenha a melhor consequência para cada envolvido. Isso significa que nós devemos ser generosos com nosso dinheiro até que doá-lo nos prejudicasse tanto quanto ajudaria os outros. Em outras palavras, deveríamos doar até que nós mesmos nos tornássemos beneficiários merecedores de qualquer dinheiro remanescente em nossas mãos. Se fizéssemos isso, então nos tornaríamos pobres.

Por que as pessoas resistem a essa ideia? A maior razão pode ser o autointeresse. Nós não queremos nos tornar desamparados. Mas isso é mais do que uma questão de dinheiro: é também sobre tempo e energia. Adotar uma tal diretriz nos impediria de viver vidas normais. Nossas vidas consistem em projetos e relacionamentos que requerem um considerável investimento de dinheiro, tempo e esforço. Um ideal de "generosidade" que demandasse demais de nós poderia exigir que abandonássemos nossa vida cotidiana. Nós teríamos que viver como santos.

Uma interpretação razoável da generosidade poderia, portanto, ser alguma coisa como o que segue: nós devemos ser tão generosos quanto podemos com nossos recursos, ao mesmo tempo levando nossa vida normal. Porém, mesmo essa interpretação nos deixa com uma questão difícil. As "vidas normais" de algumas pessoas são absolutamente extravagantes – pense em uma pessoa rica que se criou acostumada com grandes luxos. Certamente, uma tal pessoa não pode ser generosa, a menos que ela esteja disposta a vender o seu iate para alimentar os famintos. A virtude da generosidade, pareceria, não pode existir no contexto de uma vida que é opulenta demais. Portanto, para tornar essa interpretação da generosidade "razoável", nossa concepção de vida moral não tem de ser extravagante demais.

3. Honestidade. A pessoa honesta é alguém, em primeiro lugar, que não mente. Mas é isso suficiente? Mentir não é o único modo de enganar pessoas. Geach nos

conta a estória de Santo Atanásio, que "estava remando em um rio quando os seus perseguidores vinham remando na direção oposta: 'Onde está o traidor Atanásio?' 'Não muito longe', respondeu elegantemente o santo, e remou passando por eles de forma insuspeita".

Geach aprova o engano do santo, ainda que ele desaprovasse o santo dizer uma mentira completa. Mentir, de acordo com Geach, é sempre proibido: alguém que possua a virtude da honestidade nunca irá nem mesmo considerá-la. Pessoas honestas não mentem. Portanto, elas têm de encontrar outros meios de obter seus objetivos. Atanásio encontrou tal meio, mesmo estando em apuros. Ele não mentiu a seus perseguidores; ele "meramente" os enganou. Porém, enganar não é desonesto? Por que algumas formas de enganar as pessoas são desonestas, ao passo que outras não são?

Para responder a tal questão, vamos pensar sobre por que a honestidade é uma virtude com a qual se deve começar. Por que a honestidade é boa? Parte da razão é de larga escala: a civilização depende dela. Nossa habilidade de viver juntos em comunidades depende de nossa habilidade de comunicar. Nós falamos uns com os outros, lemo-nos reciprocamente, trocamos informações e opiniões, expressamos nossos desejos uns aos outros, fazemos promessas, perguntamos e respondemos, e muito mais. Sem esses tipos de intercâmbios a vida social seria impossível. Porém, as pessoas têm de ser honestas para tais intercâmbios funcionarem.

Em uma escala menor, quando levamos a sério o que as pessoas dizem, nos tornamos vulneráveis frente a elas. Aceitando o que elas dizem e modificando o nosso comportamento de forma adequada, colocamos o nosso bem-estar em suas mãos. Se elas falam de forma verdadeira, tudo está bem. Mas, se elas mentem, então nós terminamos com crenças falsas, e se agimos com base em tais crenças, então fazemos coisas tolas. Nós confiamos nelas, e elas traem nossa confiança. A desonestidade é manipulativa. Em contraste, pessoas honestas tratam as outras com respeito.

Se essas ideias dão conta de por que a honestidade é uma virtude, então mentiras e "verdades enganadoras" são ambas desonestas. Afinal, ambos os tipos de engano são desonestos pelas mesmas razões. Ambos têm o mesmo objetivo: o objetivo de mentir e enganar é fazer o ouvinte adquirir uma crença falsa. No exemplo de Geach, Atanásio teria mentido para seus perseguidores, e não meramente os enganado, portanto as suas palavras serviram para a mesma finalidade. Em razão de ambas as ações visarem a uma crença falsa, ambas podem romper o funcionamento frágil da sociedade, e ambas violam a confiança. Se você acusa alguém de mentir para você, e esse alguém responde

dizendo que não mentiu – que "meramente" enganou você –, então você não ficaria impressionado. De um modo ou de outro, esse alguém se aproveitou de sua confiança e manipulou você para acreditar em alguma coisa falsa. A pessoa honesta não irá mentir ou enganar.

Porém, a pessoa honesta nunca mentirá? O exemplo de Geach levanta a questão de se a virtude requer aderir a regras absolutas. Vamos distinguir dois pontos de vista:

1. Uma pessoa honesta nunca mentirá ou enganará.
2. Uma pessoa honesta nunca mentirá ou enganará, exceto em circunstâncias raras quando houver razões que levem a fazer isso.

Apesar do protesto de Geach, há boas razões para favorecer o segundo ponto de vista, incluso com relação à mentira.

Primeiro, relembre que a honestidade não é a única coisa a considerar. Em uma situação específica, outros valores podem ganhar prioridade – por exemplo, o valor da autopreservação. Suponha que Santo Atanásio tenha mentido e dito: "eu não sei onde o traidor está", e, como resultado, os perseguidores se vão para uma caça de gansos selvagens. Desse modo, o santo poderia ganhar um outro dia de vida. Se isso tivesse ocorrido, a maior parte de nós continuaria a olhar para Santo Atanásio como sendo honesto. Nós iríamos meramente dizer que ele valorou a sua própria vida mais do que dizer uma mentira.

No entanto, se nós considerarmos por que a honestidade é boa, então podemos ver que Atanásio poderá estar justificado em mentir a seus perseguidores. Obviamente, aquela mentira em particular não iria romper o frágil funcionamento da sociedade. Mas não teria ele pelo menos violado a confiança das pessoas que o estavam perseguindo? A resposta é que, se a mentira é uma violação da confiança, então, para mentir ser imoral, a pessoa para quem você está mentindo tem de merecer a sua confiança. Porém, nesse caso, os perseguidores do santo não mereciam a sua confiança, porque eles o estavam perseguindo injustamente. Portanto, mesmo uma pessoa honesta pode mentir algumas vezes ou enganar de forma totalmente justificada.

4. Lealdade aos amigos e à família. A amizade é essencial para se ter uma boa vida. Como afirma Aristóteles, "ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo que ele tivesse todos os outros bens".

Como pode a prosperidade ser salvaguardada e preservada sem amigos? Quanto maior a nossa prosperidade, maiores são os riscos que ela traz. Da mesma

forma, na pobreza e em todas as outras espécies de infortúnios, os homens acreditam que seu único refúgio consiste em seus amigos. Os amigos ajudam os jovens a evitar o erro; aos velhos eles dão o cuidado e a ajuda necessários para suprir o definhar dos poderes para ação que a enfermidade traz.

Os benefícios da amizade, naturalmente, vão muito além da assistência material. Psicologicamente, nós estaríamos perdidos sem os nossos amigos. Nossos triunfos parecem tornar-se ocos sem os amigos com quem os partilhar, e nós necessitamos dos amigos ainda mais quando falhamos. Nossa autoestima depende, em larga medida, da segurança dos amigos: pela retribuição de nossos afetos, eles confirmam nosso valor como seres humanos.

Se nós necessitamos de amigos, então necessitamos das qualidades que nos possibilitam sermos amigos. Próximo ao topo da lista está a lealdade. Amigos podem ser contados. Você fica junto com seus amigos mesmo quando as coisas vão mal e mesmo quando, objetivamente falando, você deveria abandoná-los. Amigos fazem concessões recíprocas: eles perdoam ofensas e se contêm de fazer julgamentos severos. Há, naturalmente, limites – algumas vezes, somente um amigo pode nos dizer a dura verdade sobre nós mesmos. Porém, a crítica dos amigos é aceitável porque sabemos que eles não estão nos rejeitando.

Nada disso significa negar que tenhamos deveres para com outras pessoas, mesmo em relação a estranhos. Porém, tais deveres são associados com virtudes diferentes. A beneficência generalizada é uma virtude que pode demandar muita coisa, mas não requer o mesmo nível de consideração com os estranhos como para os amigos. A justiça é uma outra virtude. Ela requer o tratamento imparcial de todos. Porém, os amigos são leais uns aos outros, de tal forma que as demandas de justiça são mais fracas quando os amigos estão envolvidos.

Nós estamos ainda mais próximos aos membros da família do que estamos dos amigos, assim, nós podemos mostrar ainda mais lealdade e parcialidade aos membros da família. No Eutífron de Platão, Sócrates ensina que Eutífron foi à justiça para acusar seu próprio pai por assassinato. Sócrates expressa surpresa com isso e quer saber se um filho deve fazer acusações contra seu pai. Eutífron não vê impropriedade nisso: para ele, o seu pai é um assassino. Eutífron tem um argumento, mas ainda podemos ficar chocados com alguém que possa tomar a mesma atitude em relação a seu pai e em relação a um estranho. Um membro próximo da família, nós podemos pensar, não necessita ser envolvido em tal questão legal. Esse ponto é reconhecido na lei americana: nos Estados Unidos, não se pode compelir alguém a testemunhar na justiça contra seu esposo ou esposa.

Por que as virtudes são importantes?

Nós dissemos que as virtudes são traços de caráter que são bons para as pessoas terem. Isso levanta a questão de por que as virtudes são boas. Por que uma pessoa deve ser corajosa, generosa, honesta ou leal? A resposta pode depender da virtude em questão. Assim:

• A coragem é boa porque nós necessitamos dela para lutar contra o perigo.
• A generosidade é desejável porque sempre haverá pessoas que necessitarão de ajuda.
• A honestidade é necessária porque sem ela as relações entre as pessoas dariam erradas de todas as maneiras.
• A lealdade é essencial para a amizade; amigos lutam uns pelos outros mesmo quando outros os abandonariam.

Essa lista sugere que cada virtude é valiosa por uma razão diferente. Porém, Aristóteles oferece uma resposta geral à nossa questão – ele diz que as virtudes são importantes porque a pessoa virtuosa irá se sair melhor na vida. A questão não é que o virtuoso será sempre mais rico; a questão é que nós necessitamos das virtudes para nos realizarmos.

Para ver aquilo a que Aristóteles quer chegar, considere quem somos e como vivemos. Em um nível mais geral, somos criaturas sociais que querem a companhia dos outros. Assim, vivemos em comunidades entre família, amigos e concidadãos. Nesse conjunto, qualidades como lealdade, equidade e honestidade são necessárias para interagir de forma bem-sucedida com os outros. Em um nível mais individual, podemos ter um emprego e buscar interesses particulares. Tais esforços podem clamar por outras virtudes, como perseverança e industriosidade. Finalmente, é parte de nossa condição humana comum que tenhamos de, algumas vezes, enfrentar perigo e tentação, portanto coragem e autocontrole são necessários. Assim, todas as virtudes têm uma espécie de mesmo valor geral: elas são todas qualidades necessárias para uma vida de sucesso.

As virtudes são as mesmas para todos?

Finalmente, nós podemos perguntar se um único conjunto de traços é desejável para todas as pessoas. Devemos nós falar de a pessoa boa, como se todas as pessoas boas viessem de um mesmo molde? Friedrich Nietzsche (1844-1900) pensou que não. Com seu modo exagerado, Nietzsche observa:

Quão ingênuo é dizer de modo geral: "O homem deve ser tal e tal!". A realidade nos mostra uma encantadora riqueza de tipos, a abundância de um profuso jogo e

mudança de formas – e algum vil preguiçoso moralista comenta: “Não! O homem deve ser diferente”. Ele até mesmo conhece como o homem deve ser, esse vil beato e puritano: ele pinta a si mesmo na parede e comenta: “Ecce homo!” [Eis o homem!”].

Obviamente, há nisso algo de certo. O soldado profissional e o estudioso que devota a sua vida para entender a literatura medieval são espécies de pessoas verdadeiramente diferentes. Uma mulher vitoriana que nunca exporia uma perna em público e uma mulher que toma banho de sol em uma praia de nudismo têm padrões de modéstia muito diferentes. E, apesar disso, tudo pode ser admirável a seu próprio modo.

Há, então, um sentido óbvio em que as virtudes podem diferir de pessoa para pessoa. Porque as pessoas levam formas diferentes de vida, têm diferentes tipos de personalidades e ocupam papéis sociais diferentes, as qualidades de caráter que as ajudam a se autorrealizar podem diferir.

É tentador ir ainda mais além e dizer que as virtudes diferem de sociedade para sociedade. Afinal, o tipo de vida que é possível depende dos valores e instituições que dominam a região. A vida de um estudioso é possível somente onde há instituições como universidades que tornam a investigação intelectual possível. O mesmo poderia ser dito sobre ser um atleta, um padre, uma gueixa, ou um guerreiro samurai. Os traços de caráter que são necessários para ocupar tais papéis podem diferir, e, portanto, os traços de caráter necessários para viver uma vida de sucesso podem diferir. Assim, as virtudes seriam diferentes.

A isso pode ser respondido que certas virtudes serão necessárias para todas as pessoas em todos os tempos. Este era o ponto de vista de Aristóteles e, provavelmente, ele estava certo. Aristóteles acreditava que todos têm muito em comum, apesar de suas diferenças. “Pode-se observar”, ele afirma, “em viagens a países distantes, os sentimentos de reconhecimento e afiliação que ligam cada ser humano a outro ser humano”. Mesmo nas sociedades mais diferentes, as pessoas enfrentam os mesmos problemas básicos e têm as mesmas necessidades básicas. Assim:

• Todos necessitam de coragem porque ninguém (nem mesmo o estudioso) pode sempre evitar o perigo. Ademais, todos necessitam da coragem para correr riscos ocasionais.
• Em toda sociedade haverá algumas pessoas que serão mais desfavorecidas do que outras. Portanto, a generosidade será sempre estimada.
• A honestidade é sempre uma virtude porque não pode existir sociedade sem comunicação fidedigna.

• Todos necessitam de amigos e, para ter amigos, deve-se ser amigo, portanto, todos necessitam de lealdade.

Esse tipo de lista poderia ir além – e, nas mãos de Aristóteles, ela vai além. Por conseguinte, para resumir, pode ser verdade que em sociedades diferentes se dê interpretações diferentes às virtudes, e pode-se considerar que ações diferentes satisfaçam tais virtudes. Pode ser verdade que o valor de um traço de caráter variará de pessoa para pessoa e de sociedade para sociedade. Mas não é correto dizer que são os costumes sociais que determinam se um traço de caráter é uma virtude. As virtudes principais decorrem de nossa condição humana comum.

DUAS VANTAGENS DA ÉTICA DA VIRTUDE

Frequentemente se diz que a ética da virtude tem duas vantagens. **1.** Motivação moral. A ética da virtude é atrativa porque ela proporciona um tratamento natural e atrativo da motivação moral. Considere o seguinte: Você está no hospital se recuperando de uma longa enfermidade. Você está entediado e impaciente, por isso você se alegra quando Smith vem visitá-lo. Você passa um tempo agradável conversando com ele. A visita dele realmente o alegra. Depois de um tempo, você diz a Smith o quanto você aprecia vê-lo – ele realmente é um bom amigo ao enfrentar o transtorno de vir vê-lo. Mas Smith diz que ele está meramente fazendo o seu dever. Em um primeiro momento você pensa que ele está sendo apenas modesto, porém, conforme a conversa avança, torna-se mais claro que ele está falando a verdade literal. Ele não o está visitando porque ele quer ou porque ele gosta de você, mas somente porque ele pensa que deve "fazer a coisa certa". Ele sente que é o seu dever visitar você, talvez porque você é o que está em pior situação do que qualquer outro que ele conheça.

Esse exemplo foi sugerido pelo filósofo americano Michael Stocker (1940-). Como apontou Stocker, você ficaria muito desapontado em saber o motivo de Smith. Agora, a visita dele lhe parece fria e calculista. Você pensava que ele fosse seu amigo, mas agora você entende de outro modo. Comentando o comportamento de Smith, Stocker afirma: "Certamente, há alguma coisa faltando aqui – uma falta de mérito ou de valor moral".

Naturalmente, não há nada de errado com o que Smith fez. O problema é por que ele fez. Nós valorizamos a amizade, o amor, o respeito, e queremos que nossas relações sejam baseadas em consideração mútua. A ação segundo um senso abstrato do dever ou do desejo de "fazer a coisa certa" não é a mesma coisa. Nós não gostaríamos de viver em uma comunidade de pessoas que agissem somente por tais motivos, nem gostaríamos de ser tal tipo de pessoas. Portanto, assim prossegue o argumento, teorias que focam na ação correta não podem providenciar um tratamento completamente satisfatório da vida moral.

Por essa razão, nós necessitamos de uma teoria que enfatiza as qualidades pessoais como amizade, amor e lealdade, em outras palavras, uma teoria das virtudes.

2. Dúvidas sobre o "ideal" de imparcialidade. Um tema dominante na filosofia moral moderna tem sido a imparcialidade – a ideia de que todas as pessoas são moralmente iguais e que devemos tratar os interesses de todos como igualmente importantes. A teoria utilitarista é típica nesse sentido. O "utilitarismo", escreve John Stuart Mill, "requer [que o agente moral] seja tão estritamente imparcial quanto um espectador desinteressado e benevolente". O livro que você está lendo agora também trata a imparcialidade como uma exigência ética fundamental: no primeiro capítulo, a imparcialidade foi incluída na "concepção mínima" de moralidade.

Não obstante, pode-se duvidar se a imparcialidade é realmente um ideal tão nobre. Considere nossas relações com a família e os amigos. Devemos nós ser imparciais quando seus interesses estão em questão? Uma mãe ama suas crianças e cuida delas de um modo que ela não cuida de outras crianças. Ela é inteiramente parcial em relação a elas. Mas há alguma coisa errada com isso? Não é esse exatamente o modo como uma mãe deve ser? Novamente, nós amamos nossos amigos e estamos dispostos a fazer coisas por eles que não faríamos pelos outros. O que há de errado com isso? Relacionamentos de amor são essenciais para uma vida boa. Mas qualquer teoria que enfatize a imparcialidade terá dificuldades em dar conta disso.

Porém, uma teoria moral que enfatiza as virtudes pode facilmente dar conta disso. Algumas virtudes são parciais e algumas não são. A lealdade envolve parcialidade em relação aos que se ama e aos amigos; a beneficência envolve igual consideração por todos. O que é necessário não é uma exigência geral de imparcialidade, mas um entendimento de como essas virtudes se relacionam entre si.

VIRTUDE E CONDUTA

Como nós vimos, as teorias que enfatizam a ação correta parecem incompletas porque elas negligenciam a questão do caráter. A ética da virtude remedeia esse problema tornando o caráter a sua preocupação central. Mas, como resultado, a ética da virtude corre o risco de ser incompleta em uma outra direção. Os problemas morais, frequentemente, são problemas sobre o que fazer. O que uma teoria da virtude pode nos dizer sobre a avaliação, não do caráter, mas da ação?

A resposta vai depender do espírito no qual a ética da virtude é proposta. De um

lado, podemos combinar os melhores aspectos da abordagem da ação correta com insights desenhados pela abordagem das virtudes – nós podemos tentar melhorar o utilitarismo e o kantismo, por exemplo, suplementando-os com uma teoria do caráter moral. Isso parece sensato. Se for assim, então podemos avaliar a ação correta simplesmente confiando no utilitarismo ou no kantismo.

Por outro lado, alguns escritores acreditam que a ética da virtude deveria ser entendida como uma alternativa a outras teorias. Esses escritores acreditam que a ética da virtude é uma teoria moral completa em si mesma. Nós podemos chamar isso de ética da virtude radical. O que diria uma tal teoria sobre a ação correta? Ou ela necessitaria simplesmente se desfazer da noção de "ação correta" ou teria que fornecer alguma consideração da ideia derivada da concepção de caráter virtuoso.

Poderia parecer loucura, mas alguns filósofos argumentaram que nós deveríamos nos desfazer de conceitos tais como "ação moralmente correta". Anscombe afirma que "seria uma grande melhoria" se parássemos de usar tais noções. Nós ainda poderíamos avaliar a conduta como melhor ou pior, ela afirma, mas faríamos isso em outros termos. Em vez de dizer que uma ação foi "moralmente errada", nós poderíamos dizer que ela foi "intolerante" ou "injusta" ou "covarde"
– termos derivados do vocabulário da virtude. Em seu ponto de vista, tais termos permitem dizer tudo o que necessitamos dizer.

Porém, os defensores da ética da virtude radical não necessitam rejeitar noções como "moralmente correto". Essas ideias podem ser preservadas, mas com uma nova interpretação nos termos da estrutura da virtude. Nós ainda podemos avaliar ações com base em razões que podem ser ofertadas contra ou a favor. No entanto, as razões citadas serão todas razões conectadas com as virtudes. Assim, as razões para fazer alguma ação particular poderiam ser: é honesto, ou generoso, ou equitativo; ao passo que as razões contra fazer tal ação poderiam ser: é desonesto, ou mesquinho, ou não equitativo. Nessa abordagem, a coisa certa a fazer é qualquer coisa que uma pessoa virtuosa faria.

O PROBLEMA DA INCOMPLETUDE

O maior problema com a ética da virtude radical é que ela é incompleta. Ela parece incompleta de três maneiras.

Primeiro, a ética da virtude radical não pode explicar tudo o que deveria explicar. Considere uma virtude típica, tal como a confiança. Por que eu devo ser confiável? Claramente, nós necessitamos de uma resposta a essa questão que vá além da simples observação de que ser confiável é uma virtude. Nós queremos

saber por que a confiabilidade é uma virtude. Nós queremos saber por que ela é boa. Explanação possível seria que ser confiável é vantajoso para si mesmo, ou que ser confiável promove o bem-estar geral, ou que ser confiável é necessário para aqueles que têm de viver juntos e contar uns com os outros. A primeira explanação parece suspeita como o egoísmo ético; a segunda é utilitarista e a terceira evoca a Teoria do Contrato Social. Mas nenhuma dessas explanações descansa em termos de virtudes. Qualquer explicação de por que uma virtude particular é boa, parece, teria que nos levar para além dos confins estritos da ética da virtude radical.

Se a ética da virtude radical não explica por que alguma coisa é uma virtude, então ela não está apta a nos dizer se as virtudes se aplicam em casos difíceis. Considere a virtude de ser beneficente ou de ser amável. Suponha que eu escute alguma notícia que perturbaria você. Talvez eu tenha sabido que alguém que você conhecia morreu em um acidente de carro. Se eu não disser isso a você, você nunca saberia. Suponha, também, que você seja o tipo de pessoa que queira ser informada. Se eu conheço tudo isso, devo eu dizer a você a notícia? Qual seria a coisa amável a fazer? É uma questão difícil porque o que você preferiria – ser informado – conflita com aquilo que faria você se sentir bem – não ser informado. Uma pessoa amável se importaria mais com o que você quer ou mais com o que o faz se sentir bem? A ética da virtude radical não pode responder a essa questão. Ser amável é ter em vista os melhores interesses de alguém, porém a ética da virtude radical não diz a você quais são os melhores interesses de alguém. Portanto, o segundo modo no qual a teoria é incompleta é que ela não pode dar uma interpretação completa das virtudes. Ela não pode dizer exatamente quando elas se aplicam.

Finalmente, a ética da virtude radical é incompleta porque ela não pode nos ajudar a tratar de casos de conflito moral. Suponha que eu tenha há pouco cortado o cabelo – em formato de mullet do tipo que não se via desde 1992 – e eu coloco você na situação embaraçosa perguntando o que você pensa. Você pode ou me dizer a verdade ou dizer que eu fiquei bem. Honestidade e amabilidade são ambas virtudes e, portanto, há boas razões contra e a favor de ambas as alternativas. Mas você tem de fazer uma ou outra – você tem de ou dizer a verdade e ser não amável, ou não dizer a verdade e ser amável. O que você deve fazer? Se alguém dissesse a você: "Bem, você deve agir virtuosamente nessa situação", isso não ajudaria você a decidir o que fazer. Isso somente deixaria você querendo saber qual virtude seguir. Claramente, nós necessitamos de orientação para além dos recursos da ética da virtude radical.

Por si mesma, parece, a ética da virtude radical se limita a lugares-comuns: seja amável, seja paciente, seja generoso, e assim por diante. Lugares-comuns são

vagos e quando eles conflitam nós temos que olhar para além deles para buscar orientação. A ética da virtude radical necessita dos recursos de uma teoria mais ampla.

CONCLUSÃO

Parece melhor olhar a ética da virtude como parte de nossa teoria geral da ética e não como sendo uma teoria completa em si mesma. A teoria total incluiria uma avaliação de todas as considerações que figuram na tomada de uma decisão prática, juntamente com suas argumentações subjacentes. A questão é se tal teoria pode acomodar uma adequada concepção da ação correta e a correlata concepção do caráter virtuoso.

Eu não vejo por que não. Suponha, por exemplo, que aceitemos a teoria utilitarista da ação correta – nós acreditamos que alguém deve fazer qualquer coisa que conduza à maior felicidade. De um ponto de vista moral, preferiríamos uma sociedade na qual todos levam vidas felizes e satisfatórias. Nós podemos, então, perguntar por quais ações, quais políticas sociais, e quais qualidades de caráter mais provavelmente conduziriam a tal resultado. Uma investigação sobre a natureza da virtude poderia, então, ser conduzida a partir de tal moldura mais ampla.

13

Como seria uma teoria moral satisfatória?

Algumas pessoas acreditam que não pode haver progresso na ética, visto que tudo já foi dito [...] Eu acredito no contrário [...] Comparada com as outras ciências, a ética não religiosa é a mais jovem e menos avançada. Derek Parfit, Reasons and Persons (1984)

MORALIDADE SEM EXCESSOS

A filosofia moral tem uma história fascinante e rica. Os estudiosos abordaram o assunto de muitas perspectivas diferentes, produzindo teorias que atraem e repelem o leitor atento. Quase todas as teorias clássicas contêm elementos plausíveis, os quais dificilmente surpreendem, pois foram divisados por filósofos de gênio indubitável. Ainda assim, as várias teorias conflitam umas com as outras, e a maioria delas é vulnerável a objeções mutiladoras. Ficamos querendo saber no que acreditar. Qual é, em última análise, a verdade? Naturalmente, filósofos diferentes responderiam a essa questão de maneiras diferentes. Alguns podem se recusar a dar uma resposta, sob o fundamento de que nós não conhecemos o suficiente para chegar à "análise final". A esse respeito, a filosofia moral não está muito pior do que qualquer outra matéria – nós não conhecemos a verdade final sobre a maior parte das coisas. Mas conhecemos muito, e não seria precipitado dizer alguma coisa sobre como deveria ser uma teoria moral satisfatória.

Uma concepção modesta dos seres humanos

Uma teoria satisfatória seria realista sobre o lugar dos seres humanos no grande esquema das coisas. O Big Bang ocorreu há 13,7 bilhões de anos. A Terra foi formada em torno de 4,5 bilhões de anos atrás. A vida na Terra se desenvolveu lentamente, a maior parte de acordo com os princípios da seleção natural. Quando os dinossauros se tornaram extintos há 65 milhões de anos, isso deixou mais espaço para a evolução dos mamíferos. Há uns poucos 100 mil anos, uma linha da evolução nos produziu. Em termos do tempo geológico, nós chegamos apenas ontem.

Mas, tão logo nossos ancestrais chegaram, eles começaram a se pensar como a coroa da criação. Alguns deles chegaram mesmo a imaginar que todo o universo foi feito para seu benefício. Assim, quando eles começaram a desenvolver teorias do certo e do errado, eles sustentaram que a proteção de seus próprios interesses tinha uma espécie de valor último e objetivo. O resto da criação, eles

raciocinavam, foi planejado para seu uso. Mas agora nós conhecemos melhor. Nós agora sabemos que existimos por um acidente da evolução, como uma espécie entre milhões, em uma partícula pequena de um inimaginável vasto cosmos. Os detalhes dessa pintura são revisados a cada ano à medida que mais se descobre. Porém, as grandes linhas estão bem estabelecidas. Algumas das velhas histórias permanecem: os seres humanos ainda são os animais mais inteligentes que nós conhecemos e os únicos que usam linguagem. Tais fatos, no entanto, não podem justificar uma inteira visão de mundo que nos põe no centro.

Como a razão origina a ética

Os seres humanos se desenvolveram como seres racionais. Porque nós somos racionais, somos capazes de tomar alguns fatos como razões para nos comportarmos de um modo ou de outro. Nós podemos articular tais razões e pensar sobre elas. Desse modo, se uma ação nos ajudar a satisfazer nossos desejos, necessidades e assim por diante – em resumo, se promover nossos interesses –, então nós a tomamos como uma razão para fazê-la.

A origem de nosso conceito de "dever" pode ser encontrada nesses fatos. Se fôssemos incapazes de considerar razões, não teríamos uso para tais noções. Como os outros animais, agiríamos por instinto ou hábito. Mas o exame das razões introduz um novo fator. Agora nós nos encontramos dirigidos a agir de certos modos como um resultado de deliberação – como um resultado de pensar sobre nosso comportamento e suas consequências. Nós usamos a palavra deve para marcar esse novo elemento da situação: nós devemos fazer aquilo que tem as razões mais fortes para se fazer.

Tão logo nós vejamos a moralidade como uma questão de agir com base na razão, um outro ponto importante emerge. Raciocinando sobre o que fazer, podemos ser consistentes ou inconsistentes. Um modo de ser inconsistente é aceitar um fato como uma razão em uma ocasião, mas rejeitá-la como uma razão em uma ocasião similar. Isso acontece quando alguém põe o interesse de sua própria raça acima dos interesses de outras raças, a despeito da ausência de qualquer razão para fazê-lo assim. O racismo é uma ofensa contra a moralidade porque é uma ofensa contra a razão. Observações similares se aplicam a outras doutrinas que dividem a humanidade entre os moralmente favorecidos e desfavorecidos, como nacionalismo, sexismo e classismo. O resultado é que a razão requer imparcialidade: nós devemos agir de tal forma a promover o interesse de todos igualmente.

Se o egoísmo psicológico fosse verdadeiro – se pudéssemos só considerar a nós mesmos –, isso significaria que a razão demandaria mais de nós do que aquilo

que podemos controlar. Mas o egoísmo psicológico não é verdadeiro. Ele apresenta uma falsa imagem da natureza humana e da condição humana. Nós nos desenvolvemos como criaturas sociais, vivendo juntos em grupos, querendo a companhia uns dos outros, necessitando de cooperação recíproca e sendo capazes de considerar o bem-estar uns dos outros. Assim, há um agradável "ajuste" entre

a) o que a razão requer, a saber, imparcialidade;
b) as exigências da vida social, a saber, aderência a regras que servem aos interesses de cada um, se equitativamente aplicadas; e
c) nossa inclinação natural de considerar os outros, ao menos em um grau modesto.
Todos os três itens trabalham juntos para tornar a moralidade não somente possível, mas natural para nós.

TRATANDO AS PESSOAS COMO ELAS MERECEM

A ideia de que devemos "promover os interesses de cada um igualmente" é atrativa quando é usada para refutar o fanatismo. Porém, algumas vezes, há boas razões para tratar as pessoas diferentemente – algumas vezes, as pessoas merecem ser tratadas melhor ou pior do que as outras. Os seres humanos são agentes racionais que podem fazer escolhas livres. Aqueles que escolhem tratar os outros bem também merecem ser tratados bem; aqueles que escolhem tratar os outros mal merecem tratamento mau.

Isso parece cruel até considerarmos exemplos. Suponha que Smith sempre tenha sido generosa, ajudando você sempre que podia. Agora, ela está em dificuldades e necessitada da sua ajuda. Agora, você tem uma razão especial para ajudá-la, para além da obrigação geral que você tem de ajudar todos. Ela não é simplesmente um membro da grande multidão da humanidade. Ela ganhou o seu respeito e sua gratidão por meio de sua conduta.

Em contraste, considere alguém com a história contrária. Seu vizinho Jones sempre se recusou a ajudar você. Um dia, por exemplo, seu carro não pegou e ele não quis dar a você uma carona até o trabalho – ele simplesmente não podia ser incomodado. Algum tempo mais tarde, porém, ele tem um problema com o carro dele e pede a você uma carona. Agora, Jones merece se arranjar por si mesmo. Se você lhe der uma carona apesar de seu comportamento passado, você estará escolhendo tratá-lo melhor do que ele merece.

Tratar as pessoas como elas escolheram tratar os outros não é simplesmente uma questão de recompensar amigos e sustentar rancor contra os inimigos. É uma questão de tratar as pessoas como agentes responsáveis que merecem respostas

particulares, baseadas em sua conduta passada. Há uma diferença importante entre Smith e Jones: um deles merece nossa gratidão; o outro merece nosso ressentimento. Como seria se nós não nos importássemos com tais coisas?

Por um lado, poderíamos estar negando às pessoas a capacidade de aprender boas maneiras nas mãos dos outros. Isso é importante. Porque vivemos em comunidades, como cada um de nós se sente depende não somente do que nós fazemos, mas também, igualmente, do que os outros fazem. Para nos autorrealizarmos, necessitamos que os outros nos tratem bem. Um sistema social no qual merecimentos são reconhecidos nos dá uma maneira de fazer isso. É uma maneira de garantir às pessoas o poder de determinar seus próprios destinos.

Ausente isso, o que vamos fazer? Nós podemos imaginar um sistema no qual uma pessoa pode obter bom tratamento somente pela força, ou por sorte, ou como uma questão de caridade. Mas a prática de reconhecer merecimentos é diferente. Ela dá às pessoas controle sobre se os outros irão tratá-las mal ou bem. A prática diz a elas: "Se você se comportar bem, você merecerá um bom tratamento pelos outros. Você terá ganhado isso". Reconhecer merecimentos é, em última análise, sobre tratar as outras pessoas com respeito.

UMA VARIEDADE DE MOTIVOS

Há outros modos nos quais a ideia de "promover os interesses de todos igualmente" aparentemente falha em capturar o todo da vida moral. (Eu digo "aparentemente" porque eu irei perguntar mais tarde se realmente ela captura ou não.) Certamente, as pessoas devem algumas vezes ser motivadas por consideração imparcial pelos outros. Mas há outros motivos moralmente louváveis:

• Uma mãe ama e cuida de suas crianças. Ela não quer "prover os seus interesses" simplesmente porque elas são pessoas que ela pode ajudar. A sua atitude em relação a elas é inteiramente diferente de sua atitude em relação a outras crianças. Ao passo que ela quer ajudar outras crianças quando ela pode, tal sentimento benevolente vago não é nada como o amor que ela tem pelas suas próprias crianças.

• Um homem é leal a seus amigos. Novamente, ele não tem preocupação com seus interesses somente como parte de sua preocupação pelas pessoas em geral. Eles são seus amigos e, portanto, eles são especiais para ele.

Somente um filósofo louco quereria eliminar o amor, a lealdade e coisas semelhantes do entendimento de nossa vida moral. Se tais motivos fossem eliminados e simplesmente as pessoas calculassem o que seria melhor, nós

poderíamos ficar em uma situação bem pior. Seja como for, quem quereria viver em um mundo sem amor e amizade? Naturalmente, as pessoas podem ter muitos outros motivos valiosos:

• Uma compositora tem preocupação, acima de tudo o mais, de finalizar a sua sinfonia. Ela busca isso, mesmo que ela pudesse fazer "mais bem" alguma outra coisa.
• Um professor devota grande esforço para preparar suas aulas, mesmo que mais bem pudesse ser feito direcionando suas energias alhures.

Ainda que esses motivos usualmente não sejam considerados "morais", nós não devemos querer eliminá-los da vida humana. Ter orgulho do próprio emprego, querer criar alguma coisa de valor e muitas outras intenções nobres contribuem para a felicidade pessoal e para o bem-estar geral. Tanto nós não podemos querer eliminá-los, quanto não podemos querer eliminar amor e amizade.

UTILITARISMO MULTIESTRATÉGIA

Acima, eu dei uma justificação esquemática do princípio de que "devemos agir de tal forma a promover os interesses de todos igualmente". Mas, então, eu observei que essa não pode ser toda a estória sobre nossas obrigações morais porque algumas vezes devemos tratar as pessoas diferentemente, de acordo com seus merecimentos individuais. Então discuti alguns motivos moralmente importantes que parecem não relacionados com a promoção imparcial dos interesses.

Ainda assim, pode ser possível ver essas preocupações diversas como inter-relacionadas. À primeira vista, parece que tratar as pessoas de acordo com seus merecimentos individuais é absolutamente diferente de tentar promover os interesses de todos igualmente. Porém, quando perguntamos por que merecimentos são importantes, a resposta foi a de que nós poderíamos todos ficar em uma situação pior se o reconhecimento de merecimentos não fosse parte de nosso esquema social. E quando nós perguntamos por que o amor, a amizade, a criatividade artística e o orgulho com o próprio trabalho são importantes, a resposta é que as nossas vidas poderiam ser tão mais pobres sem tais coisas. Isso sugere que há um padrão único operando em nossas avaliações.

Talvez, então, o padrão moral único seja o bem-estar humano. O importante é que as pessoas sejam tão felizes quanto possível. Esse padrão pode ser usado para avaliar uma ampla variedade de coisas, incluindo ações, políticas, costumes sociais, leis, regras, motivos e traços de caráter. Mas isso não significa que devemos sempre pensar em termos de fazer as pessoas tão felizes quanto

possível. Nossas vidas diárias serão melhores se, em vez disso, nós simplesmente amarmos nossas crianças, gostarmos de nossos amigos, tivermos orgulho de nosso trabalho, mantivermos nossas promessas e assim por diante. Uma ética que valoriza "os interesses de todos igualmente" endossará essa conclusão.

Essa não é uma ideia nova. Henry Sidgwick (1838-1900), o grande teórico utilitarista da era vitoriana, chegou à mesma conclusão:

A doutrina segundo a qual a felicidade universal é o padrão último não deve ser entendido como implicando que a benevolência universal é o único motivo correto ou sempre o melhor motivo para ação [...] não é necessário que o fim que dá o critério da correção deva sempre ser o fim ao qual nós conscientemente visemos: e, ainda, se a experiência mostra que a felicidade geral será mais satisfatoriamente obtida se os homens com frequência agirem por outros motivos que não a filantropia universal pura, é óbvio que esses outros motivos serão razoavelmente preferidos com base em princípios utilitaristas.

Essa passagem tem sido citada em apoio de um ponto de vista chamado "utilitarismo do motivo". De acordo com tal ponto de vista, nós devemos agir pelos motivos que melhor promovam o bem-estar geral.

Ainda mais, o ponto de vista mais plausível desse tipo de utilitarismo não foca exclusivamente nos motivos. Nem foca inteiramente em atos ou regras, como outras teorias têm feito. A teoria mais plausível pode ser chamada de utilitarismo multiestratégia. Essa teoria é utilitarista porque o objetivo último é maximizar o bem-estar geral. Porém, a teoria reconhece que podemos usar diversas estratégias para buscar tal objetivo. Algumas vezes, visamos diretamente ao objetivo. Por exemplo, uma senadora pode apoiar uma lei porque ela acredita que assim irá aumentar o padrão de vida para todos, ou um indivíduo pode enviar dinheiro para a Cruz Vermelha Internacional porque ele acredita que isso fará mais bem do que qualquer outra ação que ele possa fazer. Mas, em geral, simplesmente não pensamos no bem-estar geral. Em vez disso, simplesmente cuidamos de nossas crianças, trabalhamos em nossos empregos, obedecemos a lei, mantemos nossas promessas e assim por diante.

Ação correta como viver de acordo com o melhor plano
Nós podemos tornar um pouco mais específica a ideia por trás do utilitarismo multiestratégia.

Suponha que tivéssemos uma lista específica completa de virtudes, motivos e métodos de tomada de decisão que poderia permitir uma pessoa ser feliz e contribuir para o bem-estar dos outros. Suponha, em acréscimo, que essa é a lista

ótima para tal pessoa. Não há outra combinação de virtudes, motivos e métodos de tomada de decisão que poderia fazer melhor o trabalho. A lista incluiria ao menos o seguinte:

• As virtudes que são necessárias para fazer a vida ir bem.
• Os motivos pelos quais agir.
• Os compromissos que terá para com amigos, família e outras pessoas.
• Os papéis sociais que irá ocupar, com as responsabilidades e demandas que vêm juntas com isso.
• Os deveres e preocupações associados com os projetos que irá empreender, tais como se tornar um DJ, ou um soldado, ou um empreendedor.
• As regras diárias que seguirá usualmente sem mesmo nem pensar.
• Uma estratégia ou grupo de estratégias sobre quando considerar fazer exceções às regras e os fundamentos nos quais tais exceções são feitas.

A lista poderia também especificar as relações entre os diferentes itens da lista – o que tem prioridade sobre o quê, como julgar conflitos e assim por diante. Seria muito difícil construir tal lista. Como uma questão prática, seria mesmo impossível. Mas poderíamos estar corretamente seguros de que ela incluiria o endosso da amizade, da honestidade e de outras virtudes familiares. Ela nos diria para manter nossas promessas, mas não sempre, e para nos refrearmos de causar dano às pessoas, mas não sempre, e assim por diante. Ainda mais, nos diria, provavelmente, para parar de viver no luxo quando milhões de crianças morrem de doenças evitáveis.

Em qualquer caso, há alguma combinação de virtudes, motivos e métodos de tomada de decisão que é melhor para mim, dadas as minhas circunstâncias, personalidade e talentos – "melhor" no sentido de que irá otimizar as chances de eu ter uma vida boa, ao mesmo tempo otimizando as chances de as outras pessoas terem vidas boas também. Chamemos essa combinação ótima de meu melhor plano. A coisa certa para eu fazer é agir de acordo com meu melhor plano.

Meu melhor plano pode ter muito em comum com o seu. Presumivelmente, ambos irão incluir regras contra mentir, roubar e matar, juntamente com um entendimento sobre quando fazer exceções a essas regras. Ambos incluiriam virtudes como a paciência, a amabilidade e o autocontrole. Ambos poderiam conter instruções de como criar as crianças, incluindo quais virtudes fomentar nelas.

Porém, nossos melhores planos não precisam ser idênticos. As pessoas têm talentos e personalidades diferentes. Uma pessoa pode encontrar realização

como um padre, ao passo que outra nunca poderia viver uma vida assim. Portanto, nossas vidas podem incluir diferentes tipos de relações pessoais, e nós poderíamos cultivar virtudes diferentes. As pessoas também vivem em circunstâncias diferentes e têm acesso a recursos diferentes – algumas são ricas, algumas são pobres, algumas são privilegiadas, algumas são oprimidas. Assim, a estratégia ótima para viver diferirá.

Em cada caso, no entanto, a identificação do plano como o melhor plano será uma questão de avaliar quão bem ele promove os interesses de cada um igualmente. Portanto, a teoria geral é utilitarista, ainda que ela possa frequentemente endossar motivos que simplesmente não parecem utilitaristas.

A COMUNIDADE MORAL

Como agentes morais, devemos ter preocupação com todos cujo bem-estar possa ser afetado pelo que nós fazemos. Isso pode ser visto como uma banalidade piedosa, mas, na verdade, pode ser uma doutrina sólida. Ao redor do mundo, uma criança em cada cinco não recebe vacinas essenciais, resultando em torno de 2 milhões de mortes desnecessárias a cada ano. Cidadãos dos países ricos poderiam facilmente reduzir esse número pela metade, mas não fazem isso. As pessoas, sem dúvida, fariam mais se as crianças em sua própria vizinhança estivessem morrendo, porém a localização das crianças não deveria importar: todos estão incluídos na comunidade de concernidos morais. Se os interesses de todas as crianças, não importando onde elas vivam, fossem tomados seriamente, isso forçar-nos-ia a mudar nossos modos.

Se a comunidade moral não é limitada a pessoas de um lugar, tampouco é limitada por pessoas em qualquer tempo. Se pessoas serão afetadas por nossas ações agora ou no futuro, é irrelevante. Nossa obrigação é considerar todos os seus interesses igualmente. Uma consequência disso diz respeito a armas nucleares. Tais armas não somente têm o poder de mutilar e matar pessoas inocentes, mas também podem envenenar o ambiente por centenas de anos. Se ao bem
-estar de gerações futuras se der o peso apropriado, é difícil imaginar qualquer circunstância na qual tais armas deveriam ser usadas. Mudança climática é uma outra questão que afeta os interesses de nossos descendentes. Se nós falharmos em reverter os efeitos do aquecimento global, nossas crianças sofrerão ainda mais do que nós sofreremos.

Há um outro modo no qual nossa concepção de comunidade moral tem de ser expandida. Humanos não estão sozinhos nesse planeta. Outros animais sencientes – isto é, animais capazes de sentimento de prazer e dor – também têm interesses.

Quando abusamos deles ou os matamos, eles são prejudicados, tanto quanto humanos podem ser prejudicados de tais modos. Bentham e Mill estavam corretos em insistir que os interesses de animais não humanos têm de ser incluídos em nossos cálculos morais. Como apontou Bentham, excluir criaturas de consideração moral por causa de sua espécie não é menos justificado do que as excluir por causa de sua raça, nacionalidade ou sexo. Assim, o padrão moral único não é o bem-estar humano, mas o bem-estar senciente.

JUSTIÇA E EQUIDADE

O utilitarismo tem sido criticado como sendo injusto e não equitativo. Podem as complicações que nós introduzimos ajudar?

Uma crítica diz respeito à punição. Nós podemos imaginar casos nos quais prender uma pessoa inocente promoveria o bem-estar geral. Um tal ato seria flagrantemente injusto, porém o utilitarismo poderia requerê-lo. De forma mais geral, como apontou Kant, os utilitaristas acham apropriado "usar" criminosos para consecução dos fins da sociedade. Ainda que tais fins valham a pena – como a redução de crimes futuros –, nós poderíamos ficar desconfortáveis com uma teoria que endossasse a manipulação como uma estratégia moral legítima.

No entanto, a nossa teoria toma um ponto de vista sobre a punição diferente do que os utilitaristas usualmente tomaram. De fato, nossos pontos de vista são próximos aos de Kant. Punindo alguém, nós o estamos tratando pior do que tratamos os outros. Porém, isso é justificado pelos próprios atos passados da pessoa: é uma resposta ao que ela fez. É por isso que não é correto prender uma pessoa inocente. A pessoa inocente não fez nada para merecer tal tratamento.

A teoria da punição, contudo, é somente um aspecto da justiça. Questões de justiça advêm todas as vezes que uma pessoa é tratada diferentemente de outra. Suponha que um empregador tenha de escolher qual promover entre dois empregados. O primeiro candidato tem trabalhado arduamente, fazendo hora extraordinária, deixando tempo de férias e assim por diante. O segundo candidato, por outro lado, nunca deu mais do que ele deveria dar. Obviamente, os dois empregados serão tratados de forma muito diferente: um irá ter a promoção; o outro não a terá. Entretanto, isso está completamente correto, de acordo com a nossa teoria. O primeiro empregado ganhou a promoção; o segundo não.

As ações voluntárias de uma pessoa podem justificar um afastamento da política do "tratamento igual", mas nada mais pode. Isso depõe contra o ponto de vista comum sobre o assunto. Frequentemente, as pessoas pensam que é correto indivíduos serem recompensados por beleza física, inteligência superior e outras

qualidades que são devidas, em grande parte, a ter o DNA certo e a ser criado pelos pais certos. Na prática, as pessoas frequentemente têm melhores empregos e mais dinheiro somente porque elas nasceram com talentos naturais maiores e em famílias mais ricas. Porém, na reflexão, isso não parece correto. As pessoas não merecem seus talentos nativos. Elas têm-nos somente como o resultado do que John Rawls (1921-2002) chama de "a loteria natural". Considere que o primeiro empregado de nosso exemplo não tenha ganhado a promoção, apesar de seu trabalho árduo, porque o segundo empregado tinha alguma habilidade natural que era mais útil na nova posição. Ainda que o empregador pudesse justificar essa decisão em termos das necessidades da empresa, o primeiro empregado poderia corretamente se sentir enganado. Ele trabalhou mais arduamente, mas, mesmo assim, o outro está ganhando a promoção e os benefícios que advirão disso, em razão de alguma coisa que ele não fez nada para ganhar. Isso não é equitativo. Em uma sociedade justa, as pessoas podem melhorar as suas circunstâncias por meio de trabalho árduo, porém eles não irão se beneficiar de um nascimento afortunado.

CONCLUSÃO

Como seria uma teoria moral satisfatória? Eu delineei a possibilidade que parece mais plausível para mim: de acordo com o utilitarismo multiestratégia, devemos maximizar os interesses de todos os seres sencientes, vivendo de acordo com o melhor plano para nós. Entretanto, modéstia é requerida quando se faz uma tal proposta. Ao longo dos séculos, os filósofos têm articulado e defendido uma ampla variedade de teorias morais, sendo que a história sempre encontrou falhas em suas concepções. Todavia, há esperança, se não por sugestão minha, então por alguma outra proposta no caminho. A civilização tem somente alguns milhares de anos. Se nós não a destruirmos, então o estudo da ética tem um futuro brilhante.

Notas sobre as fontes

CAPÍTULO 1: O que é a moralidade?

Os comentários dos eticistas sobre o Bebê Theresa são de uma Associated Press referida por David Briggs, "Baby Theresa Case Raises Ethics Questions", Champaign-Urbana News-Gazette, 31 de março de 1992, p. A-6.

A votação sobre separação das gêmeas siamesas é do Ladies' Home Journal, março de 2001. O comentário do juiz sobre Jodie e Mary são do Daily Telegraph, 23 de setembro de 2000.

A informação sobre o caso Tracy Latimer é do The New York Times, 1º de dezembro de 1997, National Edition, p. A-3. A citação é do Canadian Broadcasting Corporation, 19 de janeiro de 2001.

CAPÍTULO 2: O desafio do relativismo cultural

A estória dos gregos e dos galatianos é de Heródoto, The Histories, traduzido por Aubrey de Selincourt, revisado por A. R. Burn (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972), p. 219–220. As citações de Heródoto em direção ao final do capítulo são da mesma fonte.

As informações sobre os esquimós são de Peter Freuchen, Book of the Eskimos (New York: Fawcett, 1961), e de E. Adamson Hoebel, The Law of Primitive Man (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), capítulo 5. A estimativa de como o infanticídio de meninas afeta a relação de homens e mulheres na população esquimó é da obra de Hoebel.

A citação de William Graham Sumner é de seu Folkways (Boston: Ginn, 1906), p. 28.
A série The New York Times sobre mutilação genital feminina incluiu artigos (principalmente de Celia W. Dugger) publicados em 15 de abril, 25 de abril, 2 de maio, 3 de maio, 8 de julho, 11 de setembro, 5 de outubro, 12 de outubro e 28 de dezembro de 1996. Eu aprendi também sobre Fauziya Kassindja de sua entrevista em PBS; ver http://www.pbs.org/speaktruthtopower/fauziya.html. As figuras das "28 nações africanas" e "sobre 135 milhões" vieram da World Health Organization's "An Update on WHO's Work on Female Genital Mutilation" (2011), p. 1.
A história sobre a mulher nigeriana sentenciada à morte vem dos artigos de Associated Press em 20 de agosto de 2002 e 25 de setembro de 2003. A história sobre a mulher australiana condenada por acusação de drogas provém de um artigo do The New York Times em 27 de maio de 2005. A história sobre a mulher saudita que foi sentenciada ao açoite vem do The New York Times (artigos de 16 de novembro e de 18 de dezembro de 2007).
A citação de Dan Savage sobre monogamia é de Mark Oppenheimer, "Married, with Infidelities", The New York Times Magazine, 3 de julho de 2011, p. 22– 27, 46 (citação da p. 23).

CAPÍTULO 3: Subjetivismo na ética

As citações de Matt Foreman são do The New York Times, 25 de junho de 2001. A informação Gallup Poll é de www.gallup.com.
"If you're involved in the gay and lesbian lifestyle, it's bondage." Michele

Bachmann, falando em 6 de novembro de 2004 na EdWatch National Education Conference. Eu me informei sobre a clínica de Bachmann em Anderson Cooper 360, "Keeping Them Honest" (13 de julho de 2011), http://ac360.blogs.cnn.com/2011/07/13/video-ex-patient-speaks-about-clinics-therapy/.

O ponto de vista católico sobre a homossexualidade é citado do Catechism of the Catholic Church (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994), p. 566.
Charles L. Stevenson, Ethics and Language (New Haven, CT: Yale University Press, 1944). Desentendimento na crença/desentendimento na atitude, p. 2–4; "Any statement about any matter of fact[...]", p. 114.
A história sobre Katie Shelton e Mark Friedrich é do website de Carnegie Hero Fund Commission: www.carnegiehero.org.
"This is a very serious matter[...]": Michele Bachmann, no programa de rádio "Prophetic Views Behind the News" (organizado por Jan Markell), KKMS 980-AM, 20 de março de 2004.
A citação de James Dobson é de abril de 2004 Focus on the Family Newsletter, que ele leu no rádio em 24 de março de 2004.
Nanette Gartrell e Henny Bos, "U.S. National Longitudinal Lesbian Family Study: Psychological Adjustment of 17-Year-Old Adolescents", Pediatrics 126, no. 1 (Julho de 2010), p. 1–9.
O General Accounting Office (que mais tarde se tornou o Government Accountability Office) estimou em 2004 que o Defense of Marriage Act (DOMA) afeta a implementação de 1.138 leis federais (fonte: General Accounting Office, Defense of Marriage Act: Update to Prior Report, GAO-04-353R [January 23, 2004]). Essas leis afetam em geral benefícios de empregados. Gays que se casaram sob a lei estadual são inelegíveis porque DOMA define o casamento como sendo entre um homem e uma mulher e, na América, a lei federal tem precedência sobre a lei estadual.
Sexo gay é ilegal em 76 países: ver o "Harper's Index" in Harper's Magazine (fonte: International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association) de novembro de 2010.
Heather Elise Murphy, Suicide Risk among Gay, Lesbian, and Bisexual College Youth (PhD Dissertation, University of Washington, 2007).

CAPÍTULO 4: A moralidade depende da religião?

Setenta e sete por cento dos americanos apoiam o juiz Roy Moore: Gallup Poll, setembro de 2003. Oitenta por cento dos americanos acreditam em Deus, e outros 12% acreditam em um poder superior: Gallup Poll, maio de 2010. Quarenta e um por cento acreditam que Jesus Cristo retornará à Terra por volta de 2050: Pew Research Center for the People & the Press, junho de 2010. Eu me informei sobre o papel do clero na atribuição de classificação de filmes do

documentário This Film Is Not Yet Rated (2006).

A citação de Bertrand Russell é do seu ensaio "A Free Man's Worship", in Mysticism and Logic (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, n.d.), p. 45-46.
Antony Flew faz a observação sobre talentos filosóficos em seu God and Philosophy (New York: Dell, 1966), p. 109.
As palavras exatas de Hamlet foram: "Para os senhores não será uma prisão a Dinamarca, porque o bem ou o mal não existem senão quando assim o julgamos. Para mim é".* (2º ato, cena 2, linhas 254–256 de The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark, in The Complete Works of William Shakespeare [USA: Octopus Books, 1985, p. 844].)
As citações de Aristóteles são de: The Basic Works of Aristotle, editado por Richard McKeon (New York: Random House, 1941), p. 249; The Politics, tradução de T. A. Sinclair (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1962), p. 40.

* N. de T.: SHAKESPEARE, William. Hamlet. [Trad. de Luís I Rei de Portugal]. Project Gutenberg, 2008. [Disponível em http://www.gutenberg.org/ebooks/25667]. "Why, then 'tis none to you; for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so: to me it is a prison."

As citações de São Tomás são da Summa Theologica, III Quodlibet, 27, tradução de Thomas Gilby in St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts (New York: Oxford University Press, 1960).

A passagem que se supõe seja sobre o aborto é de Jeremias 1:4–8. Eu citei da tradução "English Standard Version", The Holy Bible (2001).
Sobre a história do pensamento católico, ver John Connery, SJ, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective (Chicago: Loyola University Press, 1977) (a Igreja jamais disse que o feto adquire uma alma na concepção: p. 308). Eu sou grato a Steve Sverdlik por me tutorar nessa área.
A aceitação pelo Papa Benedito XVI da evolução e da teoria do Big Bang é confirmada por muitas fontes. Por exemplo: Lorenzago di Cadore, "Pope: Creation vs. Evolution Clash an 'Absurdity'" (msnbc.com news services, 25 de julho de 2007), http://www.msnbc.msn.com/id/19956961/ns/world_news-europe/t/pope
-creation-vs-evolution-clash-absurdity/#.TjoyRb8sU50; e "Pope: God behind -creation-vs-evolution-clash-absurdity/#.TjoyRb8sU50; e "Pope: God behind -501465_162-20027781-501465.html.

CAPÍTULO 5: Egoísmo ético A cada dia, morrem 22 mil crianças com menos

de cinco dias: 2010 Annual Report, UNICEF/United States Fund, p. 1.

Para informação sobre Raoul Wallenberg, ver John Bierman, The Righteous Gentile (New York: Viking Press, 1981). Para informação sobre gentios que arriscaram suas vidas para proteger judeus, ver http://www.yadvashem.org.

A informação sobre Zell Kravinsky vem de "The Gift", um artigo de Ian Parker no New Yorker (2 de agosto de 2004). A informação sobre Oseola McCarty vem de Bill Clinton, Giving: How Each of Us Can Change the World (New York: Alfred A. Knopf, 2007), p. 26.

Dale Carnegie, How to Win Friends and Influence People (New York: Simon and Schuster, 1981; primeira publicação em 1936), p. 31.
A estória sobre Abraham Lincoln é de Springfield Monitor, citado por Frank Sharp em seu Ethics (New York: Appleton Century, 1928), p. 75.
A estória do homem que saltou sobre os trilhos de trem é da edição de 3 de janeiro de 2007 do The New York Times.
As citações de Ayn Rand são do seu livro The Virtue of Selfishness (New York: Signet, 1964), p. 27, 32, 80, e 81.
As estórias dos jornais são de: The Baltimore Sun, 28 de agosto de 2001; The Miami Herald, 28 de agosto de 1993, 6 de outubro de 1994, e 2 de junho de, 1989; The New York Times, 28 de abril de 2008; e Macon Telegraph, 15 de julho de 2005.
Para o argumento de Kurt Baier, ver o seu livro The Moral Point of View (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958), p. 189–190.

CAPÍTULO 6: A Teoria do Contrato Social

A epígrafe do capítulo é do capítulo 18, seção 202, do Second Treatise de Locke. A sentença completa revela um sentido diferente daquele da passagem parcial: "Wherever laws ends, tyranny begins if the law be transgressed to another's harm".

As estimativas de Hobbes sobre o estado de natureza é do seu Leviathan, Oakeshott edition (Oxford: Blackwell, 1960), capítulo 13. Ver p. 82.
A citação de Rousseau é de The Social Contract and Discourses, tradução de G. D. H. Cole (New York: Dutton, 1959), p. 18–19.
Que Flood e Dresher tenham formulado por primeiro o Dilema do Prisioneiro por volta de 1950 é mencionado em Richmond Campbell, "Background for the Uninitiated", Paradoxes of Rationality and Cooperation, editado por Richmond Campbell e Lanning Sowden (Vancouver: University of British Columbia Press, 1985), p. 3.

As citações de King e Waldman podem ser encontradas em Civil Disobedience: Theory and Practice, editado por Hugo Adam Bedau (New York: Pegasus Books, 1967), p. 76–78, 106-107.
A citação de Hume é de "Of the Original Contract", reimpresso em Hume's Moral and Political Philosophy, editado por Henry D. Aiken (New York: Hafner, 1948), p. 363.

CAPÍTULO 7: A abordagem utilitarista

"Priestley was the first (unless it was Beccaria) who taught my lips to pronounce this sacred truth: – That the greatest happiness of the greatest number is the foundation of morals and legislation." (Jeremy Bentham, "Extracts from Bentham's Commonplace Book", Collected Works, vol. 10 [Edinburgh: publicado sob a supervisão de John Bowring e impresso por William Tait, 1843], p. 142).
Peter Singer afirma que a moralidade não é um sistema de sórdidas proibições puritanas: Practical Ethics, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 1.

A consideração sobre a morte de Freud foi retirada de: Ronald W. Clark, Freud: The Man and the Cause (New York: Random House, 1980), p. 525–527; Paul Ferris, Dr. Freud: A Life (Washington, DC: Counterpoint, 1997), p. 395–397.

As citações de Bentham são do seu livro An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1ª ed. (impresso em 1780; publicado em 1789), p. 125 (sobre Deus) e p. 311 (sobre os animais), disponível em muitas reimpressões.
Bentham discute a ética sexual em "Offences Against One's Self", escrito por volta de 1785 e publicado postumamente.

As citações de On Liberty (1859) de Mill é do parágrafo 9 do capítulo 1 "Introductory".
Muitas das informações sobre a maconha vêm de Pot Politics: Marijuana and the Costs of Prohibition, editado por Mitch Earleywine (Oxford: Oxford University Press, 2007). Os ensaios citados abaixo são desse livro, a não ser que tenha sido indicado de forma diversa.
De Mitch Earleywine, "Thinking Clearly about Marijuana Policy", p. 3–16: um terço dos americanos experimentaram maconha (p. 4); sobre a teoria da porta de entrada (p. 7–8); quando o crack é mais amplamente disponível (p. 8); a citação de William Bennett (p. 9); maconha não causa violência (p. 10). Maconha não causa crime: ver Eric Blumenson e Eva Nilsen, "Liberty Lost: The Moral Case for Marijuana Law Reform", Indiana Law Journal 85 (Winter 2010), p. 279–300 (p. 284).
Em 2007, 5,8% dos americanos a partir dos 12 anos de idade usaram maconha

nos últimos meses: “Results from the 2007 National Survey on Drug Use and Health: National Findings”, http://oas.samhsa.gov/ nsduh/2k7nsduh/2k7results.cfm, p. 1.

Americanos gastam mais de 10 bilhões de dólares por ano com maconha: o Office of National Drug Control Policy’s 2008 Marijuana Sourcebookdá somente a imagem antiga de que os americanos gastaram 10,5 bilhões de dólares em 2000 (p. 11).

De Robert Gore e Mitch Earleywine, “Marijuana’s Perceived Addictiveness: A Survey of Clinicians and Researchers”, p. 176–186: maconha é menos viciante do que cafeína (p. 179). Gore e Earleywine analisaram 746 conselheiros sobre abuso de drogas.

De Wayne Hall, “A Cautious Case for Cannabis Depenalization”, p. 91–112: sobre dirigir (p. 92); sobre o sistema respiratório (p. 92–93); sobre danos cognitivos (p. 95); sobre a teoria da porta de entrada (p. 96–97); sobre as dificuldades de ex -condenados encontrarem emprego (p. 102). Também, de acordo com o Pew Charitable Trusts, as chances de um americano ir acima dos 20% superiores da economia com 20 anos depende pesadamente se ele é um ex-condenado: se ele for, então as chances são de uma 1 em 50; se ele não for, então as chances são de 1 em 7 (Harper’s Magazine, “Harper’s Index”, agosto de 2011).

De Kevin A. Sabet, “The (Often Unheard) Case against Marijuana Le-niency”, p. 325–352: um baseado é como seis cigarros (p. 328, citando o British Lung Foundation de 2002).

De Anthony Liguori, “Marijuana and Driving: Trends, Design Issues, and Future Recommendations”, p. 71–90: ver especialmente p. 83.

De Daniel Egan e Jeffrey A. Miron, “The Budgetary Implications of Marijuana Prohibition”, p. 17–39: sobre custos de execução e possíveis ganhos com impostos (p. 29).

Mais de 700 mil pessoas são presas a cada ano por posse de maconha: Blumenson e Nilsen, “Liberty Lost”, p. 280. Em 2007, houve em torno de 872.720 (total) prisões por maconha: Crime in the United States, 2007 (Department of Justice/Federal Bureau of Investigation), combinando informação da página “Persons Arrested” (http://www.fbi.gov/ucr/cius2007/arrests/index.html) e “Table 29” (http://www.fbi.gov/ucr/cius2007/data/table_29.html). A figura 44,000+ é baseada no informe governamental sobre o número de transgressores em relação a drogas presos e a porcentagem de tais transgressores cumprindo pena por crimes relacionados à maconha.

Ser preso sob a acusação de maconha é horrível, mesmo que alguém não seja encarcerado: Blumenson e Nilsen, “Liberty Lost”, p. 289–291. As citações de São Tomás sobre os animais são da Summa Contra Gentiles, livro 3, capítulo 112. Ver Basic Writings of St. Thomas Aquinas, editado por Anton C. Pegis (New

York: Random House, 1945), vol. 2, p. 222.
Richard D. Ryder, "Speciesism in the Laboratory", in In Defense of Animals: The Second Wave, editado por Peter Singer (Oxford: Blackwell, 2006). Ryder cunhou o termo "especismo": p. ix; os experimentos: p. 91–92.

CAPÍTULO 8: O debate sobre o utilitarismo
"The utilitarism doctrine is that happiness is desirable[...]": John Stuart Mill, Utilitarianism (1861; disponível em várias reimpressões), capítulo 4, parágrafo 2. G. E. Moore discute o que tem valor intrínseco no último capítulo de seu Principia Ethica (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

O exemplo de McCloskey da tentação utilitarista de prestar falso testemunho é de seu escrito "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", Inquiry 8 (1965), p. 239–255.

"As strictly impartial as a desinterested and benevolent spectator": John Stuart Mill, Utilitarianism (1861; disponível em várias reimpressões), capítulo 2, parágrafo 18.

A citação de John Cottingham é do seu artigo "Partialism, Favouritism and Morality", Philosophical Quarterly 36 (1986), p. 357.
A citação de Smart é de J. J. C. Smart e Bernard Williams, Utilitarianism: For and Against (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 68. "Regra de veneração" é discutida na p. 10.
Frances Howard-Snyder, "Rule Consequentialism Is a Rubber Duck", American Philosophical Quarterly 30 (1993), p. 271–278.
Ver Gunnar Myrdal, An American Dilemma: The Negro Problem and American Democracy (1944; disponível em várias reimpressões).

CAPÍTULO 9: Há regras morais absolutas?

A citação de Franklin Roosevelt é de sua comunicação The President of the United States to the Governments of France, Germany, Italy, Poland and His Britannic Majesty, 1º de setembro de 1939.

Os excertos do diário de Truman são de Robert H. Ferrell, Off the Record: The Private Papers of Harry S. Truman (New York: Harper and Row, 1980), p. 55–56.

A citação de Churchill é de Winston S. Churchill, The Second World War, vol. 6: Triumph and Tragedy (New York: Houghton Mifflin Company, 1953), p. 553.

O panfleto de Anscombe de 1939 "The Justice of the Present War Examined",

bem como seu panfleto de 1956 “Mr Truman’s Degree”, podem ser encontrados em G. E. M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, vol. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981). Ver p. 64-65. Também nesse volume está sua “Modern Moral Philosophy”, p. 26–42 (originalmente publicado em Philosophy 33, no. 124 [janeiro de 1958], p. 1–19). Ver p. 27 (crítica de Kant) e p. 34 (exemplos de regras morais absolutas).

Os detalhes escabrosos sobre Hiroshima são de Richard Rhodes, The Making of the Atomic Bomb (New York: Simon and Schuster, 1986), p. 715 (pássaros queimando em pleno ar), e p. 725–726 (pessoas morrendo na água).

A formulação kantiana do imperativo categórico é de sua Foundations of the Metaphysics of Morals, traduzida por Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), p. 39.

O texto kantiano “On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives” pode ser encontrado em Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy, traduzido por Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949). A citação é da p. 348.

A citação de Peter Geach é do seu God and the Soul (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 128.
A observação de MacIntyre está no início do capítulo sobre Kant em sua A Short History of Ethics (New York: Macmillan, 1966).

CAPÍTULO 10: Kant e o respeito pelas pessoas

As observações de Kant sobre os animais são de suas Lectures on Ethics, traduzidas por Louis Infield (New York: Harper and Row, 1963), p. 239–240. Eu alterei uma sentença sem alterar o seu significado: “Aquele que é cruel com os animais também se torna áspero no seu tratamento com os homens” (não “torna-se áspero também”).

A segunda formulação do imperativo categórico em termos de tratar as pessoas como fins está na Foundations of the Metaphysics of Morals, traduzida por Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), p. 47. As observações sobre “dignidade” e “preço” estão na p. 53.

A declaração de Bentham “Toda punição é dano” é de The Principles of Morals and Legislation (New York: Hafner, 1948), p. 170.
As citações de Kant sobre a punição são de The Metaphysical Elements of Justice, traduzido por John Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), p. 99–107, exceto pela citação sobre “bom castigo de direito” que é da Critique of Practical

Reason, traduzida por Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 170.
Sobre a mudança na terminologia de "prisões" para "estabelecimentos correcionais", ver Blake McKelvey, American Prisons: A History of Good Intentions (Montclair, NJ: Patterson Smith, 1977), p. 357.
Os Estados Unidos têm em torno de 2,3 milhões de presos: website do Bureau of Justice Statistics, http://bjs.ojp.usdoj.gov/index.cfm?ty=pbdetail&iid=2200. O mais alto índice de encarceramento do mundo: Pocket World in Figures, 2011 Edition (The Economist) (London: Profile Books, 2010), p. 101; website do International Centre for Prison Studies, http://www.prisonstudies.org/info/worldbrief/wpb_stats.php?area=all&category=wb_poprate. Sobre mudanças no sistema prisional americano entre os anos de 1960 e 1990, ver Eric Schlosser, "The Prison-Industrial Complex", Atlantic Monthly, dezembro de 1998. Em 22 de dezembro de 2006 uma estória na National Public Radio citou autoridades da Califórnia dizendo que a Califórnia tem os índices mais altos de reincidência do país.
Jesus fala sobre "oferecer a outra face" em Mateus 5:38–39. Eu usei a tradução "English Standard Version" da The Holy Bible (2001).

CAPÍTULO 11: Feminismo e a ética do cuidado

O Dilema de Heinz é explicado em Lawrence Kohlberg, Essays on Moral Development, vol. 1: The Philosophy of Moral Development (New York: Harper and Row, 1981), p. 12. Em relação aos seis estágios de desenvolvimento moral, ver a mesma obra nas p. 409–412.

Amy e Jake são citados por Carol Gilligan em seu In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), p. 26, 28. As outras citações de Gilligan são das p. 16–17, 31.

A citação de Virginia Held é do seu "Feminist Transformations of Moral Theory", Philosophy and Phenomenological Research 50 (1990), p. 344.
O escore mais alto das mulheres em relação aos testes de empatia: M. H. Davis, "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach", Journal of Personality and Social Psychology 44, no. 1 (janeiro de 1983), p. 113–126; P. E. Jose, "The Role of Gender and Gender Role Similarity in Readers' Identification with Story Characters", Sex Roles 21, nos. 9–10 (novembro de 1989), p. 697–713.
Ultrassonografia do cérebro e punição: Tania Singer et al., "Empathetic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of Others", Nature, 26 de

janeiro de 2006, p. 466–469.
Roy F. Baumeister, “Is There Anything Good about Men?”, American Psychological Association, 2007 (citação da p. 9).
Mulheres são apenas levemente mais orientadas para o cuidado do que os homens: Sara Jaffee e Janet Shibley Hyde, “Gender Differences in Moral Orientation: A Meta-Analysis”, Psychological Bulletin 126, no. 5 (2000), p. 703–726.
Diferenças entre o masculino e o feminino aparecem em uma idade precoce: Larry Cahill, “His Brain, Her Brain”, Scientific American, 25 de abril de 2005 (8 p.), citando o trabalho de Simon Baron-Cohen e Svetlana Lutchmaya.
“‘Care’ is the new buzzword”: Annette Baier, Moral Prejudices (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 19. As outras citações de Baier são da p. 4 (“connect their ethics of love”) e p. 2 (“honorary women”).
As figuras sobre HIV são do Global Report: UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic/2010: 2,5 milhões de crianças têm HIV (p. 23); em torno de um quarto conseguem cuidado médico adequado (p. 97–98); em torno da metade das mulheres grávidas estão protegendo as suas crianças (p. 78).
As citações de Nel Noddings são do seu livro Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 149–155.

CAPÍTULO 12: Ética da virtude

As citações de Aristóteles são do livro 2 da Nicomachean Ethics, traduzido por Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), exceto pela citação sobre a amizade que é do livro 8 e da citação sobre visita a países distantes que é da tradução de Martha C. Nussbaum em seu artigo “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, in Midwest Studies in Philosophy, vol. 13: Ethical Theory: Character and Virtue, editado por Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., e Howard K. Wetts-tein (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), p. 32–53.

A sugestão de Pincoffs sobre a natureza da virtude aparece em seu livro Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics (Lawrence: University of Kansas Press, 1986), p. 78.

A observação de Peter Geach sobre a coragem é de seu livro The Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. xxx. A estória sobre Santo Atanásio está na p. 114.

Jesus diz que nós devemos doar tudo que nós temos para ajudar os pobres em Mateus 19:21–24, Marcos 10:21–25 e Lucas 18:22–25.

O Euthyphro de Platão está disponível em várias traduções, incluindo a de Hugh Tredennicke Harold Tarrant in Plato: The Last Days of Socrates (New York: Penguin Books, 2003).
A citação de Nietzsche é do Twilight of the Idols, "Morality as Anti-Nature", pt. 6, traduzido por Walter Kaufmann in The Portable Nietzsche (New York: Viking Press, 1954), p. 491.
O exemplo de Michael Stocker é do seu artigo "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", Journal of Philosophy 73 (1976), p. 453–466.
A citação de John Stuart Mill é do capítulo 2 do seu Utilitarianism (1861; disponível em várias reimpressões).
Elizabeth Anscombe rejeita a noção de "moralmente correto" em seu artigo "Modern Moral Philosophy", Philosophy 33 (1958), p. 1–19, reimpresso em Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, vol. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), p. 26–42 ("it would be a great improvement": p. 33).

CAPÍTULO 13: Como seria uma teoria moral satisfatória?

A idade do universo é tomada dos dados da "WMAP" como se apresentam no website da NASA. "WMAP" é o Wilkinson Microwave Anisotropy Probe, que foi lançado em 2001 e coletou dados até 2010.

A citação de Sidgwick é de Henry Sidgwick, The Methods of Ethics, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), p. 413.
Um quinto das crianças não recebem as vacinas, resultando em 2 milhões de mortes por ano: 2010 Annual Report, UNICEF/United States Fund, p. 15.
John Rawls discute a "loteria natural" na p. 74 de A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) e na p. 64 da edição revisada do livro, publicada em 1999.

Índice

A

Aborto, 54-55, 69-73
humanidade do feto, 73-74 Jeremias, 70-72
religião 70-74
tradição da igreja, 71-74

Ações Heroicas, 101-102
Agente moral consciente, 25 Agostinho, Santo, 67-68, 167 Altruísmo, 18-19, 83, 94
Amabilidade, 181

América. Ver Estados Unidos Amizade, 173-174
Animais, 115-119

Bentham, 116-117
comunidade moral, e, 190-191
condições de vida, 117-118 e, Kant, 146-148

ética do cuidado, 164-165
experimentação, 117-118
responsabilidade por ações, especismo, 117-118 Tomás de Aquino, 115-116
Anscombe, Elizabeth, 135-137 Antissemitismo, 89-90
Argumento da diferença cultural, 29-31
Argumento da ladeira
escorregadia, 21-22 Argumento de que nós não devemos usar as
pessoas como meios, 15-16
Argumento de que nós sempre fazemos o que nós queremos fazer, 78-79
Argumento de que nós sempre fazemos o que nos faz sentir bem, 79-80
Argumento dos "valores da família", 58
Argumento moral, 113
Aristóteles, caráter, 167
amizade, 173-174
racionalidade das
mulheres, 156
semelhança cultural, 177
teoria da lei natural, 65-67
virtudes, 167, 169, 170, 174-175
Armas nucleares, 190-191 As leis de Jim Crow, 103 Assassinato, 34-35
Atanásio, 171-174
Ato de defesa do casamento (DOMA), 195
Autrey, Wesley, 81

B

Bachmann, Michele, 44, 45, 56-57
Baier, Annette, 161-162, 164
Barbarismo desumano,
135-136
Barnard, Christiaan, 17
Baumeister, Roy, 159-160
Bebê Theresa, 13-17
argumento do benefício, 15 errado matar, 16-17
Benedict, Ruth, 26

Benedito XVI, 72-73, 195-196
Beneficência generalizada, 174-175
Beneficência, 67, 84, 166, 174, 179
Bennett, William, 112-113
Bens intrínsecos, 122
Bentham, Jeremy, animais e comunidade moral, 190-191
Deus benevolente, 111-112 felicidade, 109
fundador do utilitarismo, 120
moralidade, punição,
149-151
retribuição, 149-150
seus dias finais, 112-113
Bomba atômica, 135-136

C

Caráter, 179
Carnegie, Dale, 78
Carta aos romanos (São Paulo),

109, 135

Caso extraconjugal, 71-72 Catecismo da igreja católica, 45 Churchill, Winston,
135-136 Ciência moderna, 68-69
Circuncisão feminina, 35-36 Classismo, 185
Clero, 61-62
Collected Works (Bentham),

109
Comendo os mortos, 40-41 Comunidade moral, 190-191 Concepção mínima de

moralidade, 25

Conduta como lei universal, 154-155
Confiança, 54-55
Conhecimento moral, 68-69
Contrabando pescadores
holandeses, refugiados judeus, 142-143
Coragem, 170-171, 174-175
Corredor da morte, 153
Cottingham, John, 126-127
Crianças anencéfalas, 13-15, 17
Crianças com deficiência física, Bebê Theresa, 13-17 Jodie e Mary, 17-19

Latimer, Tracy, 19-22
Critique of Practical Reason (Kant), 149-150
Cuidado. Ver feminismo e ética do cuidado

D

Dario, 26
Darwin, Charles, 160-161 Desejo, 78-79
Desenvolvimento fetal, 73-74 Desenvolvimento moral

(Kohlberg), 157-158 Desobediência civil, 102-105 Desonestidade, 173
Dever de beneficência, 67-68 Dever de cumprir nossas

promessas, 86-87

Dever de não causar dano aos outros, 86
Dever de não mentir, 86-87,
"Deveres" hipotéticos,
138-139
Diferenças culturais/
mesmidade, Aristóteles, 177
certo e errado, 36-38
crítica de outras culturas, 37-38
relativismo cultural, 27-43 sociedades diferentes/ códigos morais
diferentes,
38-40
valores, 34-36
Dilema americano (Myrdal), 133
Dilema de Heinz, 157-159
Dilema do prisioneiro, 96-100
Direitos, 123-125
Discordância em atitude, 48-49
Discordância na crença, 48-49
Discriminação, 89-90
Dizer a verdade. Ver também mentir
Dobson, James, 57-58
DOMA, 195
Doutrina da vida eterna, 74
Dresher, Melvin, 96
Escrituras, Ver também Bíblia Especismo, 117-118
Esquimós, adoção, 33-34
costumes, 26-27

infanticídio, 26-27, 32-34 proteção de crianças, 33-35 Estado de natureza, 93-95
Estados Unidos
corredor da morte, 153 homossexualidade, 58-59 modéstia no vestir, 40-41
movimento dos direitos civis, 102-104
opinião pública/relações gays, 44
país religioso, 61-62
prisões, mentalidade de depósito, 151-152
recuperação de presos, 151-152
testemunho compulsório de cônjuges na justiça, 174-175
Estágios de desenvolvimento moral de Kohlberg, 157-158
Estratégia de reinterpretação dos motivos, 80
Estratégia reprodutiva, 160-162
Ethics and Language
(Stevenson), 52-53
Ética a Nicômaco (Aristóteles), 167
Ética da virtude radical,
179-181
Ética da virtude, 167-182 amizade, 173-174
Aristóteles, 167, 169-170, 174-175
beneficência, 181
caráter, 30-31
conclusões, 181-182
confiabilidade, 179-180 conflito moral, 181
coragem, 170, 171
generosidade, 171-172, 174-175
honestidade, 171-175
imparcialidade, 178-179 incompletude, 180-181 lealdade, 173-174, 179
motivação moral, 177-178 pessoa moral, traços de caráter, 166
radical, 179-181
vantagens, 177-179
vida privada/pública, 166 virtude, definida, 169
virtude, listada, 170
virtudes, as mesmas para todos?, 176-177
virtudes, por que
importantes, 174-175
Ética do cuidado. Ver
feminismo e a ética do cuidado
Eutanásia
Latimer, Tracy, 19-22 utilitarismo, 110-113
Eutífro (Platão), 62-63, 174-175
Excisão, 35-37

E

Egoísmo ético, 75-77, 82-92, 168, 180, 196
arbitrariedade, 89-92

argumento contra/a favor, 82-92
conclusão, 181-182
egoísmo psicológico, 76-82
ideia principal, 76, 82
impiedade, e, 86-88
inconsistência lógica, 88-89
moralidade do senso
comum, e, 86-87
o argumento de Ayn Rand, 84-86
Egoísmo psicológico, 76-82, 185
Emotivismo, 48-52
Empatia, 159-160
Engano, 173
Equidade, 190-192
Escravidão, 32-33

F

Família e amigos, 162-163 Fato, 23
Felicidade, 121
Feminismo e ética do cuidado,

156-166
animais, 164-165
ética do cuidado, 161-162 família e amigos, 162-163 Gilligan, 157-160
dilema de Heinz, 157-159 Held, 159-160
HIV, crianças com, 163-164 diferenças entre feminino e

masculino, 159-162 relacionamentos, 159-160 teoria da virtude, 166 mulheres e pensamento,

156-157
Fertilização in vitro, 21-22 Filosofia moral, 166
Flew, Antony, 63-64
Flood, Merril M., 96
Focado na família, 58
Folkways, 30-31
Foreman, Matt, 44, 46-47 Foundations of the

Metaphysics of Morals (Kant),
138-139

Franklin, Benjamin, 167
Freud, Sigmund, 110-112 Friedrich, Mark, 51-52

G

Galatianos, 26, 40-41
Gandhi, Mohandas K., 102-103 Gauthier, David, 99-100
Geach, Peter, 136-137, 141-142,

171-173
Gêmeos siameses, 17-19
Gênero. Ver feminismo e ética

do cuidado, mulheres

Generosidade, 171-172,
174-175
Gilligan, Carol, 157-160
Gregos e galatianos, 26
Guerra contra as drogas,
151-152
Guerra do Vietnam, 89-91

H

Hamlet, 63-64
Hedonismo, 121, 122-123 Held, Virginia, 159-160, Heródoto, 26, 40-43
Hiroshima, 135-137
History (Heródoto), 26
Hobbes, Thomas

egoísmo ético, 86-87
escassez, 94
estado de natureza, 93-95 igualdade de necessidade,

94
igualdade essencial
humana de poder, 94 teoria do contrato
social,93-96

Homossexualidade, 56-60
argumento da não
naturalidade, 56-58
valores da família, 58
Bíblia, 59
Estados Unidos, nos, 58-59 National Longitudinal
Lesbian Family Study,
58
opinião pública americana,
44
ponto de vista católico, 45 suicídio, 59
Honestidade, 171-174
How to Win Friends &
Influence People
(Carnegie), 78
Hume, David, 44, 46-47, 53-54,
67-68, 106-107

I

Igualdade de necessidade, 94 Imparcialidade, 14-25,
101-102

Imperativo categórico, 138-139, 143-144, 148
Imperativo divino, (Brunner), 61
Imperativos hipotéticos,
137-138
In a Different Voice (Gilligan), 158-159
Incêndio em florestas, 143-144
Inconsistência, 185
Infanticídio das meninas, 34
Infanticídio, 27, 29, 34, 37, 193
Is There Anything Good about Men? (Baumeister), 202

J

Jabez, 69-71
Jackson, Janet, 40-41
Jake e Amy (dilema de Heinz),

157-159
Jeremias, 70-72,

Jesus de Nazaré, 153-154, 171 Jodie e Mary, gêmeas siamesas,

17-19

Juiz dos dez mandamentos (Roy Moore), 61
Justiça, 122-123
Justos entre as nações, 78 K

Kant, Immanuel, 146-155 “dever,” 137-138
animais, 146-147
conduta como lei universal,

154-155
consistência, 144-145
ideias centrais, 146-150 ideias centrais, 146-150

139, 143-144, 148
imperativos hipotéticos,
137-138
mentira, 139-142
mulheres,156
natureza absoluta dos direitos morais, 137-138 pessoas, 148
punição, 152-154
pena capital, 111, 152-154 retributivismo, 151-155 seres humanos, 146-147
tratado as pessoas como fins em si mesmas,
148-150, 153-154
utilitarismo, 152-153,
190-191
violação de uma regra,
144-145
Kassindja, Fauziya, 35-36 King, Martin Luther, Jr., 31-32,
102-104
Kravinsky, Zell, 78, 80-81

L

Latimer, Robert, 19-21
Latimer, Tracy, 19-22
Lealdade, 173-175, 179 Lectures on Ethics (Kant),

146-147
Lei moral, 167-168
Lésbicas. Ver

homossexualidade, Letter from the Birmingham
City Jail" (King),
103-104
Lincoln, Abraham, 80
Linguagem, 48-49
Locke, John, 93
Loteria natural, 191-192 "Luta pela sobrevivência"
darwiniana, 161 eutanásia, 19-22, 110-113 gêmeos siameses, 18
Mather, Bill, 170
Mau tratamento das mulheres,
39
infanticídio das meninas,
34
excisão, 35-37
fumando maconha/punição
excessiva, 38-39
mãe solteira/apedrejada até
a morte, 38-39
mulher somente com
homem/açoite, 38-40 sexo fora do casamento/
pena de morte, 71-72 McCarty, Oseola, 78
McCloskey, H. J., 122-123,
127-128
Mentalidade de depósito
(prisões), 151-152 Mente aberta, 42
Mentira
consequências, 86-87 Geach, 171-172
Kant, 139-142
Meu melhor plano, 188-190 Mill, James, 109
Mill, John Stuart
agente moral, 162
advogado líder da teoria
moral utilitarista, 109 doutrina utilitarista, 121 felicidade, 121
imparcialidade, 178
restringindo a liberdade
das pessoas, 110-111 Utilitarianism, 109
Mirandola, Giovanni Pico
Della, 146-147
Miyamoto, Musashi, 61
Modern Moral Philosophy
(Anscombe), 168,

203-204
Modéstia no vestir, 40-41 Monogamia, 41-42
Moore, G. E., 122-123
Moore, Roy, 61
Moral Point of View,
The(Baier), 88
Moralidade
Bentham, 109
concepção mínima, 25 consciência, 73-74
culturas (considerações
internacionais), 26-28 internacionais), 26-28
100
imparcialidade, 24-25,
73-74
natureza absoluta, ver
regras morais absolutas razão, 22-24, 101-102 religião, e, 61-63
teoria do comando divino,
64-65
teoria do contrato social, 102-103, 106-107
teorias dominantes, 168 Morte, 17
Movimento de independência
da Índia, 102-104
Movimento pelos direitos civis,
102-104
Mudança climática, 190-191 Mulheres
Aristóteles, 156
controle de natalidade
161-162
cuidado, 159-161
empatia, 159-160
Kant, 156
mau tratamento. Ver mau
tratamento da mulheres pensando, 156-157
punição, 159-160
racional vs. emocional, 156 relacionamentos, 159-160 Rousseau, 95, 156
Mutilação genital feminina,
36
Myrdal, Gunnar, 133

M

Má nutrição, 75

MacIntyre, Alasdair, 142-143 Maconha, 112-115
Madre Teresa, 80
Matadouro, 118-119
Matar por misericórdia

Latimer, Tracy, 19-22
utilitarismo, 110-113
Matar, caráter errado
Bebê Theresa, 16-17

N

Nacionalismo, 89-90, 185 Nagasaki, 135-137
Não natural, 56-58
Nascimento afortunado, 192 National Longitudinal Lesbian

Family Study, 58
Nietzsche, Friedrich, 120, 176 Noddings, Nel, 163-165
Notas (notas de fim), 193-204 Notas de fim, 193-204

O

Montgomery Bus Boycott, 103 O caso da investigação
criminal, 140-142, 144-145
O culto do homem livre, A, (Russel), 61-62
Obrigações morais, 138
On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives (Kant), 140-141
On Liberty (Mill), 112, 198
Oration on the Dignity of Man (Mirandola), 146-147

P

Parfit, Derek, 183
Parks, Rosa, 102-103
dPartialism, Favouritism and

Morality (Cottingham), 199-200

Patterns of Culture (Benedict), 26
Paulo VI, 135-136
Pearson, Theresa Ann Campo (Bebê Theresa), 13-17
Peeping Tom, 133
Pena capital, 111, 152-154

Pena de morte, 152-154
Pensamento moral, 60
Pensamento racional, 55-56
Personalidade maliciosa, 67-68
Pessoa moral, traços de caráter, 166
Pessoas famintas, 75
Pessoas mentalmente doentes, 154-155
Pincoffs, Edmund L., 169
Platão, 62-63, 174-175
Pobreza, 75
Poliamor, 41-42
Poor Richard's Almanack
(Franklin), 167
Práticas funerárias, 31, 41
Prazer, 121-123
Prender uma pessoa inocente, 191-192
Formas de contracepção, 72
Princípio do igual tratamento, 89-92
Prisões, 151-152
procura por razões de fundo, 124-126
Progresso moral, 32
Projeto de loteria (Guerra do Vietnam), 90-91
Promessas, 86-87
Proteção de crianças, 34-35
Provas, 53-56
Psicologia evolutiva, 160-161
Psicopata, 67-68
Punição criminal. Ver punição
Punição
benefício, 150-151
Bentham, 149-150
execução governamental da lei, 199-200
justificação, 101-102,
191-192
Kant, 152-154
utilitarismo, 150-152, 190-192

R

Raciocínio moral, 22-24
Racismo, 90-91, 185
Rand, Ayn, 75, 84, 85

Rasmussen, Knud, 26-27 Razão, 22-24, 51-54, 60, 73-74,

185
Reabilitação mental (prisões),
151-152
Reações viscerais, 132
Reasons and Persons (Partif),
183
Refugiados judeus e
pescadores holandeses,
142-143
Regra de ouro, 86-87
Russell, Bertrand, 61-62 Ryder, Richard D., 117-118

Regras morais absolutas,
135-145
bomba atômica, 135-137 conflitos entre regras,

141-143

141-143

139, 143-144
Kant sobre a mentira,
139-142
pescadores holandeses refugiados judeus,
142-143
violação de regras, 144-145 Regras morais vinculantes,
100-101
Relacionamentos, 159-160,
164-165
Relações gays. Ver
homossexualidade, Relações pessoais, 159-160,
164
Relativismo cultural, 26-43 diferenças entre as culturas,
28-31
código moral da própria sociedade/status não especial, 39-40
consequências, 31-32
essência do relativismo cultural, 31
infalibilidade moral das sociedades, 39-40
lições a serem aprendidas,
40-43

padrões objetivos para julgar os códigos das sociedades, 39-40
sociedades diferentes
têm códigos morais diferentes,
38-40
tolerância de outras
culturas, 39-40
Religião, 61-74
aborto, 54-55, 69, 70-74 clero, 61-62
conclusões do autor, 73-74 guia moral específico, 69-70 homossexualidade, 45
moralidade, 61-63
natureza ambígua, 69-71 nos Estados Unidos, 61-62 teoria da lei natural, 65-70
teoria do comando divino,
62-66
vida humana, 110-111 Republica de Platão, 13
Retributivismo kantiano,
151-155
Rebeliões civis, 95
Room of One's Own, A(Woolf),
156
Roosevelt, Franklin D.,
135-136
Rousseau, Jean-Jacques,
95, 156

S

Santidade da vida humana, 19 São Paulo, 135
Savage, Dan, 41-42
Schizophrenia of Modern

Ethical Theories, The (Stocker), 203-204 Schur, Max, 110-111
Second Treatise of Government
(Locke), 93
Seleção natural, 68, 183
Sentimentos, 22, 23, 60
Seres humanos
agentes racionais, 146-147,
184, 185
concepção modesta de,
183-184
criaturas sociais, 185
Kant, 148-150, 153-154 valor intrínseco, 146-147,

199
Seres racionais, 154-155, 184 Sermão da montanha, 153-154 Sexismo, 90, 185
Sexo fora do casamento/pena
de morte, 71-72
Shelton, Katie, 51, 94
Sidgwick, Henry, 120, 187-188 Síndrome da personalidade
antissocial, 67-68
Singer, Peter, 110
Smart, J. J. C., 129-131, 133 Desordem da personalidade
antissocial, 67
Sócrates, 13-14, 62-63, 174-175 Stevenson, Charles L., 48-53 Stocker, Michael,
178
Subjetivismo ético. Ver
subjetivismo na ética Subjetivismo na ética, 44-60 ideia básico, 44-45
emotivismo, 48-52
evolução da teoria, 45-52 homossexualidade. Ver
homossexualidade provas na ética, 54-56 razão, 51-54
subjetivismo simples, 46-49 Subjetivismo simples, 46-49 Summa Theologica
(Tomás de
Aquino), 68-69
Super-rogatório, 101, 126

T

Talentos naturais, 192
Teoria da lei natural, 66-69, 72 Teoria do mandamento divino,

63-66
Teoria do contrato social,
93-108
desobediência civil, 102-105 descumprir as regras, 101 descumprir as regras, 101
100
ficção histórica, 105-106 gerações futuras, 107, 134,
191
grupos vulneráveis, 107-108 moralidade, 102-103
o argumento de Hobbes,
93-96
objeções/criticas, 105-108 obrigação de obedecer a lei,
104
populações oprimidas,
107-108
racionalidade de seguir as regras morais, 100-101 regras morais vinculantes,

100-101
tema central, 100-103,
106-107
vantagens, 100-102
Teoria moral satisfatória,
183-193
comunidade moral,
189-191
conclusão do autor, 193 justiça e equidade, 191-192 lista ótima de virtudes,
motivos, métodos de tomas de decisão,
188-189
meu melhor plano, 188-190 multiplicidade de motivos, 186-187
tratar as pessoas como elas merecem, 185-186 utilitarismo multiestratégia, 186-190, 193
Teorias da obrigação, 162, 166
Terra, idade, 183-184
Terremoto japonês/tsunami, 76 Testemunho compulsório de cônjuges na justiça, 174-175
The Social Contract (Rousseau), 95
Tiananmen Square, 30-31 Timberlake, Justin, 41
Tomás de Aquino, 65-69,
72-73, 115-116
Transplante, 14-17
Trasformações feministas da teoria moral (Held), 201-202
Tratando as pessoas como elas merecem, 185-186 Treatise of Human Nature, A(Hume), 44
Truman, Harry, 135-137
Twilight of the Idols
(Nietzsche), 120, 203

U

UNICEF, 163
Utilitarianism (Mill), 110, 120 Utilitarismo de ato, 129-130 Utilitarismo de regra, 129-130 Utilitarismo do motivo, 188 Utilitarismo multiestratégia,

187-190, 192
Utilitarismo
animais, 116-119
consideração igual de todos, 125-127
direitos, 123-124
eutanásia, 110-112

felicidade, 150-151
fundadores, 120
generosidade, 171
guia para escolher ações, não atos, 128-130 imparcialidade, 178
justiça, 122-123
Kant, 152-153, 190-191 maconha, 112-115
motivo, 187-188
multiestratégia, 187-192 natureza exigente, 125-127 Peeping Tom, 133
prazer, 121-123
procura por razões de fundo, 124-126
punição, 150-151, 190-192 reações viscerais, 132 relações pessoais, e,
126-127, 163-164, 190 todas as consequências, 131-133
UNICEF, 163
valores, 131

V

Vacinações, 189-190
Valores, partilhados por todas as culturas, 34-36,

utilitarismo, 130-132 Vida privada, 166
Violar a regra, 144-145
Virtude moral, 169
Virtudesteológicas, 167
Virtue of Selfishness,

The (Rand), 75
Vitela, 118-119
Vida pública, 165-166
Voz do dever, 95-96

W

Waldman, Louis, 104 Walker, Robert, 19
Wallenberg, Raoul, 77, 80 Woolf, Virginia, 156

Y
York v. Story, 123-124