

**RAZÕES PARA O UTILITARISMO:
UMA AVALIAÇÃO COMPARATIVA DE
PONTOS DE VISTA ÉTICOS**

Claudio F. Costa (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

oidalc@digi.com.br

Abstract: The paper presents the three main ethical views, namely virtue ethics, deontology and consequentialism, which are predominant in moral philosophy nowadays. It sorts out the main features of each theory pointing to the main advantages as well as to the main disadvantages of each approach. Afterwards, it argues for a consequentialist account of morals, that is, a particular form of utilitarianism.

Resumo: O trabalho apresenta os três principais pontos de vista éticos que são predominantes, hoje, nas discussões da filosofia moral, a saber, a ética de virtudes, a deontologia e o consequencialismo. Ele revela os principais traços de cada teoria apontando os seus pontos positivos e negativos. Posteriormente, ele argumenta em favor de um enfoque consequencialista, isto é, por uma forma particular de utilitarismo.

É comum que da boa intenção se siga a boa ação e que desta última se siga um bom resultado e *vice-versa*. Por causa disso, teorias éticas podem identificar o *locus* primário do valor moral nas disposições de caráter do agente, das quais emerge a sua intenção, no tipo de ação que ela produz, ou na consequência resultante da ação. No primeiro caso temos as éticas *da virtude*, no segundo as éticas *deontológicas* ('deon' = dever) e no terceiro as éticas *teleológicas* ('telos' = objetivo, fim) ou *consequencialistas*, como mostra o esquema:

<i>Disposições de caráter do agente</i> →	<i>Tipos de ação</i> →	<i>Conseqüências da ação</i>
↑	↑	↑
ÉTICA DA VIRTUDE	ÉTICA DEONTOLÓGICA	ÉTICA TELEOLÓGICA OU CONSEQÜENCIALISTA

No que se segue quero expor e discutir brevemente e de forma comparativa cada um desses sistemas éticos, acabando por defender uma forma de consequencialismo como a teoria que mais plausivelmente identifica a fonte última do valor moral.

1. Éticas da Virtude

A ética da virtude teve a sua origem entre os filósofos gregos, principalmente em Aristóteles(1), tendo sido redescoberta contemporaneamente por filósofos como G. E. M. Anscombe(2) e Alasdair McIntyre(3). Ela deixa de localizar o centro irradiador do valor moral no *agir* para localizá-lo no *ser* daquele que age. Ela se resume no dito “O que vale é a intenção”. O que vale não é o que o agente faz, mas as disposições de caráter que determinam motivos ou intenções das quais resultam as ações que possibilitam às pessoas viverem bem em uma sociedade. Essas disposições chamam-se virtudes. Virtudes podem ser morais e não-morais. Virtudes morais são a bondade, o senso de justiça, a sinceridade, a honestidade, a fidelidade, a lealdade... E virtudes não-morais são a coragem, a força de vontade. Muitos consideraram a *bondade* e o *senso de justiça* as duas virtudes morais cardinais(4). Essas duas virtudes parecem, ademais, ser interdependentes, pois uma boa pessoa, para escolher as boas ações, precisará possuir senso de justiça e ninguém deseja o zelo justiceiro sem magnanimidade de um inquisidor. Virtudes morais podem depender de virtudes não-morais; embora uma virtude como a coragem não seja em si mesma moral, possuí-la é importante para o próprio exercício das virtudes morais. Uma pessoa pode sentir-se indignada contra uma injustiça, mas poderá precisar de coragem para clamar publicamente contra ela. Aristóteles via a virtude como um justo meio entre um extremo de excesso e outro de falta em relação a cada situação. Assim, ser corajoso é bom porque é um meio termo entre a covardia e a temeridade. A adequação da disposição de caráter à circunstância era, para Aristóteles, resultado de hábito, podendo ser aprendida. Ele comparava a virtude à habilidade de acertar flechas no alvo; não é algo que dependa de teoria, mas de uma prática.

Mesmo reconhecendo a importância da virtude, é difícil admitir a tese dos defensores da ética da virtude, segundo a qual as qualidades de caráter têm prioridade sobre o agir(5). Meu argumento para mostrar que as virtudes são em última análise definidas pelas ações e por seus efeitos depende de uma distinção prévia entre o valor moral da intenção do agente (o qual se deriva da virtude) e o valor moral da ação por ele realizada. Normalmente o valor da ação concorda com o da intenção: a uma boa intenção costuma seguir-se uma boa ação e *vice-versa*. Mas há exceções. Imagine o caso de um médico que

de forma responsável e com a melhor das intenções, ministra ao paciente uma droga que piora o seu estado; ou então imagine o caso de alguém que tenta envenenar um doente, mas que ao fazer isso casualmente o cura. No primeiro caso não culparemos o médico, que não deixará por isso de ser virtuoso; já no segundo caso continuaremos a acusar a pessoa que tentou envenenar o doente, pois o que nos importa não é o resultado, mas a sua verdadeira intenção. Defensores da ética da virtude, que pretendem priorizar o valor moral da intenção, são pessoas que se fixam nesses casos excepcionais, nos quais o valor da intenção diverge do valor da ação e seu efeito; tais casos parecem mostrar que avaliamos a virtude na independência da ação que dela resulta, priorizando a primeira, posto que aquilo que está essencialmente em julgamento é certamente o valor do agente. Mas não é assim. Pois embora o valor da intenção e o valor da ação possam divergir em casos isolados, não podemos conceber que eles divirjam em todos os casos, ou seja, que todas as ações das pessoas boas e justas tenham conseqüências más e injustas, ou *vice-versa*. Não é simplesmente possível imaginarmos um mundo no qual as pessoas virtuosas sempre realizem ações que, a despeito de suas boas intenções, são más ou *vice-versa*. Se em casos isolados é possível que consideremos a intenção *I* boa mas a ação *A* má, isso é porque na maioria dos casos a intenção *I* boa leva a uma ação *A* boa ou porque isso é inferido com base em outras correlações majoritárias entre virtudes e ações. Pois se não fosse assim, com que *critério* poderíamos avaliar as pessoas como sendo boas e justas? Parece muito claro, pois, que o critério pelo qual identificamos virtudes morais de pessoas ou grupos de pessoas é o *conjunto* de suas ações e seus resultados e não o contrário. Esse raciocínio pode ser levado um passo adiante: não só o conjunto das ações é a medida da presença da virtude no agente, mas ele é a medida de quais as qualidades de caráter que se definem como disposições virtuosas! É o sucesso das ações de quem possui uma certa disposição de caráter que nos leva a identificar essa mesma disposição como sendo uma virtude. Posso ilustrar isso lembrando-me de um filme a que uma vez assiti, no qual um veleiro milionário no início do século XX, devido a uma tempestade, naufragou junto a uma ilha tropical desabitada, forçando os passageiros a viverem dez anos isolados nessa ilha, onde conseguiram se organizar como sociedade. O inesperado é que a pessoa que se tornou o corajoso líder e organizador dessa sociedade foi um dos garçons do navio, uma pessoa que antes do naufrágio sequer seria notada pelos passageiros. Uma das coisas que essa história

sugere é que as novas circunstâncias reclamam com mais força certas disposições de caráter identificáveis como virtudes e talvez até mesmo a sua especificidade própria. Concluo, pois, que o valor moral dos traços de caráter das pessoas acaba por ser *definido* com base no valor moral do conjunto das ações deles resultantes, e não o contrário. Por conseguinte, a prioridade encontra-se ao nível da ação e de seus efeitos, pois é a isso que as virtudes morais ultimadamente servem.

2. Éticas Deontológicas

O centramento do valor moral ao nível do agir nos leva a examinar as éticas ditas deontológicas, segundo as quais o centro do valor moral está nas regras morais. Essas éticas, que enfatizam as regras envolvidas nas ações, se tornaram predominantes durante a Idade Média e na modernidade, em razão da influência do monoteísmo judaico-cristão com o seu Deus legislador e normatizador da conduta humana. Para o deontologista, a fonte do bem está nas ações corretas ou boas, que são aquelas que seguem as regras ou normas de ação moral; já o mal está nas ações incorretas ou más, que são aquelas que violam as regras morais. Um exemplo trivial de moral normativa são os dez mandamentos. Ao enviar um presente de aniversário para os seus pais, um filho está aplicando a lei moral “Honrar pai e mãe”, donde essa é uma boa ação. Ao roubar um livro da biblioteca uma pessoa está contrariando a lei moral “Não roubar”, donde essa é uma má ação.

Uma moral deontológica como a expressa pelos dez mandamentos é demasiado rígida e simplificadora. Há casos em que roubar é justificado, como o de alguém que rouba uma arma para impedir que uma outra pessoa cometa um crime. Kant foi um filósofo que fez algo no sentido de construir uma ética deontológica mais racional, que não é constituída por uma simples lista de regras de polegar, mas por um princípio que permite inferir se uma dada ação é moralmente correta e se a regra nela envolvida é moral. Esse princípio, que Kant chama de *imperativo categórico*, é uma regra de segunda ordem⁽⁶⁾. Quando ele se deixa aplicar a uma dada ação, ela é moralmente correta; se não, ela pode deixar de sê-lo. Kant apresenta o seu imperativo categórico em duas versões básicas, que são o princípio da *universalização* e o *princípio dos fins*. Chamando de máxima uma regra considerada válida apenas para o agente, o princípio da universalização pode ser assim formulado:

PU: *uma ação é moralmente correta quando podemos querer que a máxima que ela envolve se torne uma lei universal, válida para todos os agentes.*

Segundo o princípio da universalização, cumprir uma promessa é algo moralmente correto, posto que o agente pode universalizar a máxima envolvida, querendo que *todos* cumpram as suas promessas. Mas considere ações como a de roubar ou mentir. Não podemos consistentemente querer que todos roubem e que todos mintam, pois nós mesmos logo estaríamos sendo roubados e enganados.

A segunda versão do imperativo categórico (que na verdade é um outro princípio independente) é o princípio dos fins, que pode ser assim formulado:

PF: *uma ação é moralmente correta quando com ela se trata as outras pessoas também como fins em si mesmos.*

Esse princípio serve para prevenir o uso, a manipulação e a exploração das outras pessoas. A palavra ‘também’ é importante na formulação desse princípio, pois é perfeitamente correto que também usemos as pessoas como meios, especialmente quando isso serve aos nossos interesses mútuos: quando tomo um táxi eu uso o taxista como um meio para certos fins; mas não o estou enganando ao fazer isso.

O problema com o imperativo categórico é que existem muitos casos em que ele não parece funcionar em uma ou em outra versão. No caso de PU, suponha que João peça emprestado uma arma ao seu vizinho. No outro dia o seu vizinho enlouquece e vem ao seu encontro dizendo que precisa da arma para matar alguém. O princípio da universalização diz que João deve devolver a arma, mesmo que isso conduza a um assassinato. Mas o bom senso diz que João não deve nesse caso devolver o que pediu emprestado, mesmo que isso contrarie o princípio da universalização. Quanto a PF, suponha que durante a Segunda Guerra um judeu apresente ao oficial da alfândega um falso passaporte para poder deixar a Lituânia invadida pelos alemães. Intuitivamente parece perfeitamente correto que ele engane o oficial da alfândega comprometido com o nazismo. Mas para Kant ele está errado, pois está usando a boa fé do oficial como um meio para sair do país. O certo seria que ele

dissesse algo como “Esse documento é falsificado, mas quem sabe o senhor não me deixa passar?”, o que seria ridículo. O problema maior com o imperativo categórico encontra-se, assim, na falta de universalidade de sua aplicação, que quando forçada acaba por se evidenciar injusta ou arbitrária. Não estou negando que a proposta de Kant seja engenhosa e contenha importantes *insights*. Contudo, ainda que kantianos façam malabarismos no esforço de salvá-la, parece-me justa a opinião de J. R. Searle, para quem o imperativo categórico é um hipopótamo, morto há muito tempo e cercado de pessoas muito inteligentes que tentam em vão ressuscitá-lo através de respiração boca a boca.

Talvez a versão da ética deontológica mais resistente a contra-exemplos seja a de Sir David Ross(7). Ele acha que há certos deveres que são parte da natureza fundamental do universo, adicionando uma estratégia para resolver os casos onde as normas que os prescrevem parecem exigir violação. Ross distingue entre deveres *aparentes* ou *prima facie* e deveres *reais*. Em casos como o do vizinho que procura João para pedir a arma de volta para matar alguém, o que existe é um conflito entre dois deveres, um deles *prima facie* e o outro real. O dever *prima-facie* é o de devolver o objeto emprestado. Mas o dever real, que na situação predomina, é o de proteger a vida, o que faz com que se torne moralmente correta a não-devolução da arma. A questão que surge aqui é: o que nos permite distinguir o dever *prima facie* do dever real? A resposta, para Ross, é que temos uma *intuição* disso. Mas essa é uma resposta insuficiente, pois a intuição pode variar de pessoa para pessoa, o que termina por tornar também essa uma solução demasiado vaga.

Há uma maneira de verificarmos se um dever é real ou somente aparente, ou mesmo se PU ou PF se aplicam realmente a um caso dado, que é apelando para o princípio utilitarista de que a ação moralmente correta é a que tem como consequência um bem maior para as pessoas envolvidas. Com isso entendemos porque PU não funciona no caso do vizinho que pede que sua arma seja devolvida, posto que nesse caso a sua aplicação não produz um bem maior aos envolvidos, pois não seguiu-lo pouparia ao menos uma vida. Também por isso entendemos porque PF não vale no caso do judeu que tenta escapar da Lituânia, pois nesse caso, seguir o princípio dos fins produziria uma injustiça, um mal maior. E com isso também encontramos uma explicação para o fato do dever de proteger a vida ser intuitivamente mais real do que o dever *prima facie* de devolver objetos emprestados, posto que a sua aplicação produz um bem maior. Contudo, se raciocinamos

nesses termos estaremos abandonando a ética deontológica em favor de uma ética consequencialista, que enxerga a fonte última do valor moral nas consequências da ação.

Passo agora ao meu argumento em defesa da prioridade moral da consequência da ação sobre a própria ação. Ele é equivalente ao que apresentei em defesa da prioridade moral da ação sobre a disposição de caráter da qual ela se derivou. Assim como lá havíamos distinguido entre o valor da intenção e o valor da ação, agora precisamos distinguir entre o valor da ação e o valor de sua consequência. Geralmente esses dois valores concordam: dá-se uma moeda a um mendigo (boa ação) e ele compra um pão (boa consequência). Mas eles podem eventualmente divergir. Uma boa ação pode ter consequências desastrosas e *vice-versa*. Por exemplo: José decide presentear o seu filho com um papagaio. O animal está contaminado com o vírus da psitacose, transmitindo essa doença para o seu filho. A consequência é má, mas a ação em si mesma é boa. Contudo, essa divergência entre o valor moral da ação e o valor moral do seu resultado só pode ocorrer em casos excepcionais. Para evidenciar isso, imagine que em uma comunidade o ato de presentear sempre fosse seguido de consequências más, digamos, que isso trouxesse má sorte a quem quer que recebesse o presente. Nesse caso o ato de presentear se tornaria uma má ação e as intenções e disposição de caráter das pessoas que presenteariam seriam consideradas más. É pelo fato de o ato de presentear geralmente ter boas consequências que dizemos que ele é moralmente bom. A conclusão que parece se impor é a de que aprendemos a identificar um tipo de ação (ex: presentear) como sendo boa, quando as consequências do tipo de ação são geralmente boas. Como um tipo de ação pode ser sempre pensado como envolvendo uma regra de ação, podemos dizer que é o fato de o conjunto das consequências de um tipo de ação ser bom que nos permite defini-lo como bom e identificar a regra nele envolvida como moralmente recomendável. E quando as consequências de um tipo de ação são em seu conjunto más, reconhece-se que a própria ação precisa ser definida como má, originando-se daí o dever de evitá-la. Com isso continuamos a admitir como justificada a existência de normas morais, mas passamos a buscar o seu fundamento último em um outro lugar que não nelas mesmas.

Conjugando os dois argumentos chegamos à conclusão de que o fundamento último do valor moral, a sua fonte originadora, o seu *locus* primário, é a consequência da ação: é o valor moral do conjunto das consequências de um tipo de ação que acaba por

definir o valor moral da regra envolvida nesse tipo de ação, e é esse mesmo conjunto das conseqüências, geralmente expresso no seguimento das regras envolvidas, que acaba por definir o que conta como disposição virtuosa de caráter. Em razão disso passo agora a considerar as éticas conseqüencialistas.

3. Conseqüencialismos

A tese fundamental do conseqüencialismo é a de que uma ação é moralmente correta se os seus resultados forem mais bons do que maus. Há três espécies de conseqüencialismo: o *egoísmo ético*, o *altruísmo ético* e o *utilitarismo*. Quero argumentar no sentido de mostrar que as duas primeiras são insustentáveis, e que a espécie mais plausível de conseqüencialismo é uma forma de utilitarismo.

Vejamos o caso do egoísmo ético. Seu princípio é

PE: uma ação é moralmente correta quando ela tem conseqüências boas para o agente que a realiza, independentemente do que ela possa trazer para as outras pessoas.

Há poucos filósofos que defenderam essa doutrina. Exemplos foram Ayn Rand(8), *Kultfigur* de empresários norte-americanos, e Nietzsche(9), que acreditava que o egoísmo era justo ao permitir a ascensão de pessoas dotadas de “virtudes nobres” como força, coragem e individualismo.

Há, contudo, dificuldades que parecem fatais a essa doutrina. Primeiro, os seres humanos são naturalmente dotados de disposições altruístas que se manifestam nas virtudes morais como a benevolência e o sentimento de justiça, além de disposições para o amor, a amizade, a lealdade, a compaixão etc. Contudo, nada disso poderia ter lugar em uma sociedade de egoístas éticos. Em uma tal sociedade cada um agiria em defesa de seus próprios interesses sem a menor consideração pelos demais, pois tal constrangimento culposo implicaria na posse de valores morais altruístas. O resultado disso seria a criação de uma sociedade cruel, sem amizade, sem lealdade, sem compaixão etc., uma sociedade onde as pessoas se chocariam umas contra as outras como bolas de bilhar. Conseqüentemente, o egoísmo ético revela-se uma teoria contraditória, pois no objetivo,

comum a todas as éticas, de conduzir à felicidade social, acabaria por produzir uma sociedade profundamente infeliz.

Mas há outra objeção: por não pressupor disposições altruístas, uma sociedade de egoístas éticos teria dificuldades para estabelecer níveis eficazes de *cooperação* social. Considere a preocupação ambiental com o futuro do planeta. Em uma sociedade de egoístas éticos tal preocupação não seria justificada, pois seria altruísmo preocupar-se com um mundo no qual o egoísta não estará mais vivo. Considere agora a crença de um eleitor de que o político que ele elege é uma pessoa imbuída de ideais altruístas e fiel aos seus eleitores. Em uma sociedade de egoístas éticos não haveria lugar para tais crenças. O sistema mais apto a funcionar seria talvez o de um déspota autoritário que forçasse a colaboração altruísta no objetivo de satisfazer a sua vontade pessoal. Na verdade, receio que o cenário final seja bem pior, e que o exemplo real mais próximo de uma sociedade de egoístas éticos seja o de uma comunidade de celerados, que por natureza possuem muito pouca vocação altruísta e muitas disposições egoístas, como foi, por exemplo, a de presídios como o da Ilha Grande. Mas quem gostaria de viver em semelhante sociedade?

O contraponto do egoísmo ético é o altruísmo ético, cujo princípio é

PA: uma ação é moralmente correta quando produz um bem maior para os outros, independentemente do bem ou mal que ela possa trazer para o agente que a realiza.

O cristianismo, com o mandamento de oferecer a outra face e amar os inimigos, possui um forte elemento de altruísmo ético. Um problema básico do altruísmo é que ele só daria eventualmente certo em uma sociedade de pessoas igualmente altruístas. O exemplo real mais próximo de sociedade altruísta é o de comunidades autônomas religiosas, como a dos Quakers. Mas em uma sociedade mista, que incluísse pessoas menos altruístas ou egoístas éticos, os altruístas acabariam sendo alijados ou usados para satisfazer os interesses dos últimos, o que faria com que eles acabassem inferiorizados e eliminados do jogo competitivo. A sociedade dos altruístas só poderia defender-se se os altruístas fossem a maioria e reprimissem os egoístas. Mas nesse caso eles deixariam de agir altruisticamente. Parece, pois, que admitindo a natureza humana como ela é, o altruísmo ético consistente seria na prática uma opção autodestrutiva.

Consideremos agora a terceira forma de consequencialismo: o utilitarismo, que defende ser a ação moralmente correta aquela que tem como consequência um bem maior para todos, inclusive para o agente. Em sua forma mais típica, que foi o utilitarismo hedonista de ação proposto por Jeremy Bentham, bem e mal são interpretados em termos não-morais respectivamente como *prazer* e *sofrimento*, o que redundava em uma naturalização da moral. O princípio geral do utilitarismo hedonista de ação pode ser enunciado como:

PGU: *Uma ação moralmente correta é a que produz maior prazer (bem) e/ou menor sofrimento (mal) para a maioria.*

O utilitarista clássico Jeremy Bentham foi quem primeiro elaborou esse princípio. Para mensurar a diferença entre o prazer e o sofrimento (que ele chamava de dor), Bentham sugeriu um cálculo utilitário, que consiste em fazer um balanço do prazer e da dor, medidos em termos de *intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade e pureza* para cada pessoa envolvida, somando em seguida os resultados de modo a obter um balanço final. No caso do balanço final privilegiar o prazer sobre a dor, a ação será moralmente correta, caso contrário ela será uma má ação(10).

Para exemplificar, suponhamos que se queira construir uma represa em uma certa localidade. Essa ação produzirá um bem por possibilitar a produção de energia elétrica e irrigação de terras da região. Ela produzirá também um certo sofrimento: famílias que há muito tempo vivem na região que será alagada terão de ser deslocadas etc. Esse mal poderá ser reduzido se o governo reembolsar as perdas... Como o prazer resultante acabará sendo muito maior que o sofrimento, a construção da represa torna-se, quando medida por seus prováveis efeitos, uma boa ação.

Há um grande número de objeções à idéia geral do utilitarismo(11). Meu ponto de vista é o de que essas objeções se aplicam apenas pelo fato de a teoria utilitarista ainda não ter sido desenvolvida de modo suficientemente adequado ou por seus princípios serem incorretamente aplicados. Para tornar esse ponto de vista plausível quero considerar agora as objeções que me parecem mais importantes, tentando aprofundar algumas intuições utilitaristas ao respondê-las.

4. Argumentos em defesa do utilitarismo

(1) Uma primeira objeção é a de que o bem não deve ser entendido em termos de prazer, nem o mal em termos de sofrimento, como pensa o utilitarista hedonista. Se o fizermos, caímos em uma “ética suína”, segundo a qual o ideal moral seria uma sociedade de porcos satisfeitos.

Em resposta a essa objeção alguns pensaram em adotar um utilitarismo não-hedonista, em que a oposição bem/mal não fosse redutível a oposição prazer/sofrimento(12). Não creio que essa opção seja necessária ou mesmo coerente, pois só estóicos conseguem vislumbrar a felicidade e o bem de maneira desvinculada do prazer ou da ausência de sofrimento. A razão pela qual o elemento hedonista é aqui questionado provém da tendência puritana de se interpretar prazer/desprazer em termos exclusivamente sensoriais ou físicos. Mas as palavras ‘prazer’ e ‘sofrimento’ sempre tiveram um sentido estendido, e é no sentido mais amplo possível que elas devem ser aqui compreendidas. Qualquer atividade estética ou intelectual, desde ouvir uma música de Bach a ler um conto de Borges produz prazer e será um bem nesse sentido. Há nesse aspecto toda uma hierarquia de prazeres, que vai dos mais sensoriais, como a alimentação e o sexo, ao mais sublimados, como os prazeres de fruição estética, da criação, da conversação inteligente etc. J. S. Mill expressou-se algo equivocadamente ao chamar esses prazeres mais sublimados de ‘superiores’, dando a impressão elitista de que eles são por sua natureza mais valiosos do que os prazeres sensoriais. Eles são efetivamente mais valiosos, mas não por sua natureza e sim por seu maior valor no cálculo utilitário, posto que eles possuem as vantagens de serem mais duradouros (você pode passar um dia lendo um romance, mas não comendo), mais puros (ler demais não lhe causará dor de estômago), mais fecundos (essa atividade talvez lhe permita descobrir novos prazeres)... A conclusão é, pois, que por terem mais valor no cálculo utilitário os prazeres superiores devem ser preferidos. Para evidenciar isso, suponha que lhe fosse doada uma fortuna que lhe garantisse viver uma vida semelhante a de um magnata do petróleo, mas com o seguinte preço; você deveria antes ingerir uma droga que produziria uma degeneração irreversível nas células de seu córtex frontal, que o tornaria uma pessoa levemente oligofrênica e capaz apenas de usufruir de prazeres inferiores, como

a boa alimentação, o sexo, idas à sauna, passeios pelos sete mares etc. O que você preferiria? Acho que qualquer pessoa que saiba o que são os prazeres ditos superiores preferirá permanecer ao lado de Mill ou, como ele escreveu, preferirá ser um Sócrates insatisfeito a um porco feliz(13).

(2) Uma outra objeção pode ser a seguinte: o utilitarismo exige demais da natureza humana. Estamos primariamente interessados em nós mesmos e em algumas pessoas mais próximas, mas o utilitarismo demanda que estejamos igualmente interessados no bem de todos sem distinção(14).

A resposta a essa objeção é que a adoção do princípio utilitário não é algo que depende diretamente das disposições altruístas do ser humano, mas de um *contrato social implícito*. O princípio de que as ações moralmente corretas são as que produzem um bem maior para a maioria é naturalmente pressuposto em diferentes grupos sociais, posto que a moralidade, se existe, existe em função da felicidade social. É verdade que é tolo raciocinar de forma utilitária em uma sociedade que não cumpre esse contrato; em uma sociedade de egoístas éticos, por exemplo, a atitude utilitária seria autodestrutiva. Mas na medida em que participamos de uma sociedade ciente das vantagens dos princípios utilitários, ela própria passa a requerer de nossas ações que elas passem a satisfazer o PGU. Começando como um hábito de raciocínio público, a atitude utilitarista acaba inevitavelmente por infundir-se na estrutura de caráter das pessoas, que requer estabilidade e preservação da auto-imagem. Não obstante, parece que há mais coisas a serem consideradas acerca disso, como veremos a seguir.

(3) Uma terceira objeção ao utilitarismo é que ele nos comprometeria com o que não nos parece dizer respeito, como um aumento populacional infinito, mesmo que às custas de uma diminuição na qualidade de vida, ou com um exagero em nossas obrigações para com os animais, que como seres capazes de prazer e de sofrimento passam a ser objetos de nossa responsabilidade moral.

Tais objeções são respondidas pela adição de uma cláusula ao princípio, requerendo que seja objetivado o bem maior para o maior número *dos seres vivos, na proporção em que eles se encontram enleados na rede de relações econômicas, sociais e culturais em que se encontra situado o agente*. Isso envolve uma *gradação* já de algum modo antecipada na relação de proximidade-distância de Bentham: o princípio se aplica

com muito mais força aos que estão mais próximos do agente e com os quais ele está fortemente envolvido na rede das relações sociais (como é o caso de suas famílias e seus colegas de trabalho) do que daqueles que estão mais distantes (como os habitantes de sua cidade, de seu país e, mais distante ainda, os do resto do mundo...) Assim se explica porque não sentimos qualquer preocupação moral com a vida dos habitantes de planetas desconhecidos ou com a qualidade de vida dos animais que habitam o fundo dos oceanos – na medida em que não os poluímos – ou com os habitantes da última tribo indígena a ser contactada, que vive em uma floresta ainda preservada e intocada. Pela mesma razão não temos nenhum compromisso moral com seres humanos que ainda não existem, como é o caso de não-nascidos, e temos muito menos compromisso de aplicação do princípio a animais selvagens do que aos animais domésticos.

(4) Ainda outra objeção é que o utilitarismo exige a comparação entre prazeres e desprazeres de natureza diferente em uma mesma pessoa, ou entre prazeres supostamente idênticos ou diferentes em pessoas diversas; essas coisas seriam *incomensuráveis* entre si. Pois como pode uma pessoa comparar um prazer físico seu com um prazer intelectual, como pode o desprazer que o trabalho físico representa para um ocioso ser comparado com o desprazer de um atleta com o mesmo trabalho?

A resposta mais plausível é que fazemos tais comparações o tempo todo quando precisamos escolher o que fazer ou distribuir justamente tarefas! É um fato indiscutível que muitas de nossas medidas de prazer e sofrimento são inevitavelmente incertas, do que resulta que o cálculo hedônico resultante é inevitavelmente incerto. Mas isso corresponde ao fato inegável de que muitas de nossas decisões morais são incertas, hesitantes, envolvendo um alto risco que acreditamos que vale a pena ser corrido para o bem de todos. Pensar que possa haver caminhos fáceis para a decisão moral é sinal de simploriedade ou autocomplacência.

(5) Uma outra objeção é a de que o utilitarismo tolera prazeres sádicos. Considere o caso de uma autoridade sádica, que tem enorme prazer em causar sofrimento a outras pessoas. Como o seu prazer é muito grande, parece que devemos ser compreensivos e deixá-lo satisfazer-se, ao menos na medida em que o seu prazer for maior que o sofrimento de suas vítimas.

A resposta a ser dada a essa objeção parte da constatação de que prazer e sofrimento são *assimétricos*. Em geral o sofrimento degrada o prazer. É possível que aceitemos um prazer a custo de pequenos sofrimentos; mas geralmente preferimos evitar ter prazeres junto a sofrimentos. Parece, pois, que a solução seja apelar para o que já foi chamado de utilitarismo *negativo*, que defende ser a ação moralmente correta a que produz um mal menor ou um bem maior com nenhum mal para os implicados. Uma reflexão mais cuidadosa mostra, porém, que essa alternativa é desnecessária, posto que o princípio utilitarista *auto-regula a sua aplicação*. Se uma ação *A* produz um prazer a custo de um sofrimento, o sofrimento tem um peso negativo *maior* do que peso positivo do prazer, o que faz com que se produza um maior mal para os envolvidos. O sadismo não causa, pois, um balanço maior do bem sobre o mal. A isso pode ser agora objetado que o sadismo é intrinsecamente e absolutamente inaceitável, e dizer que ele é inaceitável como simples resultado de um cálculo utilitário é ser leniente. Mas não estejamos tão certos disso. Há atividades culturalmente valiosas que contêm elementos de sadismo, como o humor satírico de Karl Kraus ou a literatura perversa de Céline. Isso também vale socialmente, como no caso da esposa com leve humor sádico. Pequenos prazeres sádicos são um condimento social cujos efeitos podem representar, talvez, um saudável benefício utilitário.

(6) A quinta e mais famosa objeção é a de que o utilitarismo tem conseqüências monstruosas, que violam a integridade humana.

É fácil encontrar exemplos que sugerem isso. Considere o caso do circo romano. Dez mil expectadores sentem imenso prazer ao verem um pobre cristão ser esfaqueado pelos leões. Se subtrairmos o sofrimento do cristão da soma do prazer dos dez mil sádicos, mesmo sem contar o prazer dos próprios leões, teremos ainda uma enorme vantagem em termos de prazer, o que do ponto de vista do cálculo utilitário parece tornar as atividades do circo romano extremamente saudáveis sob o aspecto moral. Um outro exemplo, bem conhecido, é o de uma pessoa saudável que decidiu ir ao hospital para fazer um *check-up* e, por infortúnio, lá encontra um cirurgião utilitarista. Como o cirurgião utilitarista tem dois pacientes que precisam urgentemente de transplante renal, um que precisa de transplante cardíaco e outro de transplante de fígado, e o cirurgião verificou existir uma rara compatibilidade imunitária entre as pessoas que precisam do transplante e o incauto visitante, ele conclui que a ação moralmente correta é aplicar uma injeção letal no paciente

saudável, de modo a poder aproveitar os seus órgãos sadios para salvar os outros quatro. Do ponto de vista do utilitarismo isso parece correto, pois quatro vidas serão salvas a troco de uma única, o que redundará em um bem maior para a maioria (Há exemplos ainda mais escabrosos e anedóticos, como o do barco de naufragos utilitaristas, no qual, sempre que a fome se torna muito grande, o mais fraco deve ser abatido e comido pelos demais, de maneira que o maior número sobreviva... mas acho que podemos parar por aqui.)

A solução que utilitaristas encontraram para as dificuldades levantadas por tais exemplos foi o apelo ao assim chamado utilitarismo de *regras*, que contrasta com o utilitarismo de *ação* que encontramos em Bentham(15). O utilista de regras faz justiça ao fato de que geralmente agimos seguindo regras, normas ou princípios culturalmente ou socialmente estabelecidos. Em consideração a isso, ele urge que o cálculo utilitário seja aplicado, não às ações mesmas, mas às regras nelas envolvidas. O princípio do utilitarismo de regras pode ser assim colocado:

PUR: a ação moralmente correta é a que segue uma regra cuja adoção produz um bem maior para a sociedade que adota o sistema de regras a qual ela pertence.

Através de PUR podemos justificar regras deontológicas, como as propostas por Ross (fidelidade, gratidão, justiça, beneficência, não-malevolência) em termos utilitários, pelo fato de sua admissão produzir em geral um bem maior.

Vejam agora os nossos dois exemplos sob a perspectiva do utilitarismo de regra. No primeiro deles temos a regra “o médico não pode fazer nada que possa prejudicar a saúde de seus pacientes”. O benefício social dessa regra é imenso. É porque acreditamos que os médicos seguem o código de ética que os procuramos com tranquilidade e confiança. Como notou Louis Pojman, imagine com que ansiedade as pessoas entrariam nos hospitais se não confiassem que uma regra como essa está sendo seguida!(16) E quanto ao exemplo do circo romano? Ora, em nossa sociedade temos regras como a que proíbe atentar contra a vida de pessoas inocentes. Essa regra introduz um grau de segurança muito maior na sociedade. Ela é, aliás, tão internalizada na maioria de nós que a reação causada por um tal espetáculo seria de aversão ao invés de prazer. O que é bem e o que é mal dependem do estágio do desenvolvimento da sociedade. Há ainda hoje espetáculos, como a

luta de boxe, que são aceitos como produzindo maior prazer para a maioria, mesmo a custa de dor, mas que em uma civilização mais desenvolvida acabarão por ser considerados bárbaros e vistos com aversão.

Um caso parecido é o da escravidão. Objeta-se que o utilitarismo admite a escravidão, posto que ela produz um bem maior. Penso que o utilitarismo nos possibilita uma resposta mais matizada e racional à questão da escravidão. Obviamente, ele opõe-se à escravidão em sociedades modernas, não só porque estas alcançaram um estágio de evolução econômica e social que permite a introdução de regras de respeito à dignidade e igualdade humanas, mas porque essas regras, uma vez introduzidas, possibilitam um bem maior para a maioria, que advém do prazer altruísta que sentimos em respeitar PF, ou seja, em tratar os outros seres humanos também como fins. Mas não é necessário que em qualquer circunstância seja assim. Podemos perfeitamente imaginar uma sociedade no mundo antigo, na qual a escravidão era um mal inevitável e necessário à própria sobrevivência da sociedade em confronto com outras sociedades que funcionavam do mesmo modo. Em termos absolutos a escravidão é obviamente um mal, mas em termos relativos é possível encontrar casos em que ela seja um mal menor, e o utilitarismo é capaz de explicar porque é assim.

Contudo, o utilitarismo de regras encontra-se aberto a uma objeção que lhe é fatal. É que sempre podemos imaginar situações nas quais as regras precisam ser violadas! Imagine que um astronauta desça à terra tendo em sua cápsula um vírus que se espalha pelo ar e contra o qual os seres humanos não possuem a menor resistência. As pessoas que tiveram contato com o vírus na colônia de Marte foram todas rapidamente dizimadas. O astronauta encontra-se fechado em uma cápsula e a única solução que resta é deixar que ele morra, pois senão o risco de que o vírus se espalhe, dizimando as pessoas como moscas, será grande demais. Um outro exemplo – que quero desenvolver como um paralelo ao do cirurgião utilitarista – diz respeito a uma explosão na base espacial em Marte. Lá se encontram cinco astronautas, que têm oxigênio para apenas para 15 horas. A nave de resgate só poderá chegar em 16 horas. Contudo, os cálculos dos computadores mostram com precisão que apenas no caso da vida de um deles ser extinguida restará oxigênio suficiente para que os outros quatro sejam salvos. Considerando isso, o comandante da missão decide que um deles deverá tomar uma pílula que o faça morrer rapidamente... Essa

é uma situação desesperada, mas, como notou corretamente Kai Nielsen, não agir em tais casos seria uma atitude de evasão e covardia moral(17).

Embora o utilitarismo de regras, como alternativa para o utilitarismo de ação, deva ser abandonado, quero defender que PUR continua sendo um princípio de segundo nível extremamente importante, que é *superveniente* a PGU no sentido de que se PUR se aplica, PGU também se aplica, enquanto que se PGU se aplica, PUR pode se aplicar ou não. De fato, PUR é imprescindível, pois é em função dele que geralmente agimos. O cálculo utilitário só costuma ser aplicado em circunstâncias que envolvem alternativas semelhantemente razoáveis, sem normas definidas. Fora isso, ou não temos tempo para aplicá-lo, ou sequer temos competência para aplicá-lo, posto que vivemos em uma sociedade complexa e multifuncional, não conhecendo suficientemente as conseqüências de muitas de nossas ações de maneira a podermos avaliar moralmente os seus efeitos. Se cada qual decidisse aplicar um cálculo utilitário cada vez que fosse comprar pão, o resultado seria caótico e desagregador para a sociedade. Daí que normalmente agimos segundo regras que universalizam tipos de ações que a experiência coletiva mostrou que produzem um bem maior para a sociedade. Violar uma dessas regras é um ato que põe em risco nossa confiança no sistema de regras e na sociedade que o instituiu, o que não se justifica, mesmo que ela produza um bem maior em termos específicos. Pois esse risco implica um mal potencial ainda maior que o bem maior que poderia ser produzido, o que mostra que quando seguimos PUR justificadamente, estamos *a fortiori* seguindo PGU. Um exemplo pode evidenciar isso(18). Imagine que João tenha prometido dar um passeio de bicicleta com a sua filha de quatro anos, mas que ele sabe que seu filho de seis anos teria um prazer bem maior em dar esse passeio. Mesmo assim, como João fez uma promessa e não quer perder a sua credibilidade, ele leva a sua filha para o passeio. Ele segue PUR, mas segue também PGU, pois embora o bem produzido pela ação seja menor, o mal produzido por ela – em termos de abalo na confiança em sua palavra – seria maior. Podemos, contudo, imaginar situações nas quais vantagens utilitárias justificam a violação da regra, por exemplo, no caso de esta ser a última vez que João vê o seu filho... É fácil encontrar outros exemplos. Compare o caso em que José estaciona em um local proibido para comprar uma aspirina na farmácia com aquele em que Jonas, sendo médico, estaciona em um local proibido para atender a um passante que acaba de cair vítima de um enfarte... No último

caso a vantagem utilitária de se violar a regra compensa o mal provocado. PGU pode ser *explicitado* de maneira a mostrar que PUR lhe é subordinado ou superveniente. Eis como fazê-lo:

PGU(R): *Considerando o bem como o saldo positivo na balança entre prazer e desprazer, uma ação moralmente correta passa a ser aquela que produz maior bem para a maioria.*

Mas sempre que essa ação envolve o seguimento de uma regra cuja adoção produz um bem maior para a sociedade que adota o sistema de regras a qual ela pertence, devemos considerar se o bem resultante da violação da regra eventualmente compensa o mal que resultaria disso em termos de perda da confiabilidade. Se o saldo for positivo para o lado do bem resultante, a regra deve ser violada.

Para entender melhor a superveniência de PUR sobre PGU(R) devemos distinguir entre o bem-A, diretamente resultante da ação, e o bem-R (sócio-institucional) resultante de não se infringir a regra envolvida na ação. Se na aplicação de PGU for computado apenas o bem-A, ele estará aberto a objeções como a do cirurgião utilitarista, do circo romano e muitas outras. Mas se na aplicação de PGU for computado o bem-R em adição ao bem-A, então PGU poderá ser universalmente aplicado, mesmo nos domínios onde as ações resultam de regras constituídas com base no PUR, pois se intuitivamente percebemos que PUR deve ser aplicado mesmo em um caso em que uma ação *A* recomendada pela regra produza menos bem do que uma outra, isso é porque estamos computando apenas o bem-A. Se computássemos também o bem-R relacionado à preservação da confiança nas regras, tornar-se-ia evidente que o bem resultante de se realizar a ação *A* permaneceria mesmo assim maior.

Conclusão

Minha conclusão, se não preferimos o ceticismo, é que uma forma hedonista de utilitarismo de ação que tenha como princípio máximo o PGU(R), ao qual PUR é

meramente superveniente, seria a teoria ética mais plausivelmente capaz de identificar o *locus* fundamentador do valor moral. Essa forma de utilitarismo permite em princípio acomodar teorias deontológicas como a de Kant, formulando versões de PU e PF como – os kantianos que me perdoem – regras de polegar de segunda ordem, também supervenientes a PGU(R). O conflito entre princípios que Ross precisa decidir por apelo à intuição encontra também uma explicação, pois é a aplicação de PGU(R) o que determina a nossa intuição de que em uma dada circunstância um princípio vale como sendo real, enquanto o outro é apenas *prima facie*. E quanto às virtudes, elas são aquelas qualidades de caráter que em uma sociedade tendem a produzir um bem maior, sendo também elas ultimadamente dependentes do PGU(R) para a sua identificação. O utilitarismo de ação que estou sugerindo ainda está longe de ser uma teoria suficientemente desenvolvida, mas é errado pensar que existem objeções de princípio contra ela.

Notas:

- 1 “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958).
- 2 *After Virtue* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1981)
- 3 Aristóteles: *Ética a Nicômano* (São Paulo: Abril Cultural 1976).
- 4 W. Frankena: “A Critique of Virtue Based Ethics”, in L. Pojman (ed.): *Moral Philosophy: A Reader* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1998), p. 265.
- 5 Para um argumento semelhante, ver W. Frankena: “A Critique of Virtue Based Ethics”, in L. Pojman (ed.): *Moral Philosophy: A Reader, a.a.O.* Ver também J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1996), p. 175 ss.
- 6 E. Kant: *Die Grundlage der Metaphisik der Sitten* (Frankfurt: *Gesamte Werke*, vol. 4, 1986).
- 7 Ver D. Ross: “What Makes Right Actions Right?”, in L. Pojman: *Moral Philosophy: a Reader, a.a.O.*
- 8 Ayn Rand: “A Defense of Ethical Egoism”, in L. Pojman: *Moral Philosophy: A Reader, a.a.O.* Ver a seleção de estratos de Friedrich Nietzsche em “Beyond the Good and the Evil”, in F. Pojman (ed.): *Moral Philosophy: a Reader a.a.O.*
- 10 J. Bentham: *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Oxford: Oxford University Press, 1948), cap. IV. Para uma defesa do utilitarismo, ver J. J. C. Smart & B. Williams: *Utilitarianism for and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Ver também W. H. Shaw: *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism* (Oxford: Blackwell, 1999).
- 11 Dificuldades com o utilitarismo foram apontadas por muitos filósofos. Ver especialmente B. Williams: “A Critique of Utilitarianism” e Sterling Harwood: “Eleven Objections to Utilitarianism”, ambos publicados em L. Pojman (ed), *Moral Philosophy: a Reader*; ver também T. Nagel, “War and Massacre”, em seu livro *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- 12 Ver R. M. Hare: *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963)
- 13 Stuart Mill: *Utilitarianism* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1957). Ver também C. F. Costa: *Uma Introdução Contemporânea à Filosofia* (São Paulo: Martins Fontes, 2002), p. 251.
- 14 J. Mackie: *Ethics* (London: Penguin Books, 1977), p. 130 ss.
- 15 Ver J. Hospers: “Rule Utilitarianism”, in L. Pojman (ed.): *Moral Philosophy: a Reader, a.a.O.*
- 16 L. P. Pojman: *Discovering Right and Wrong* (Belmont: Wadsworth, 1999), p. 124. Devo a minha adesão ao utilitarismo à leitura dessa inigualavelmente clara e lúcida introdução.

17 Ver a análise feita por Kai Nielsen do caso do inocente homem gordo em “Against Moral Conservatism”, in L. Pojman (ed.), *Moral Philosophy: a Reader, a.a.O.*

18 Uso aqui com objetivos próprios um exemplo que retiro de R. Norman, *The Moral Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 99, que por sua vez o adapta de W. D. Ross.