

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



A Escalar a Montanha.  
Uma Análise Crítica da Teoria Tripla de Parfit

Maria João de Lacerda Nave Alegre

Orientador: Prof. Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia na  
especialidade de Ética Fundamental

2022

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



A Escalar a Montanha.  
Uma Análise Crítica da Teoria Tripla de Parfit

Maria João de Lacerda Nave Alegre

Orientador: Prof. Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia na  
especialidade de Ética Fundamental

Júri:

Presidente: Doutor José Viriato Soromenho Marques, Professor Catedrático da Área de  
Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis, Professora Catedrática da  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1<sup>a</sup> Arguente)
- Doutor Roberto Merrill, Professor Auxiliar do Instituto de Letras e Ciências Humanas  
da Universidade do Minho (2<sup>o</sup> Arguente)
- Doutora Maria Adriana Sequeira da Silva Graça, Professora Auxiliar da Faculdade de  
Letras da Universidade de Lisboa (Vogal)
- Doutor Diogo Andrade Ribeiro Fernandes, Bolseiro FCT doutorado do Centro de  
Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Vogal)
- Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da  
Universidade de Lisboa (Orientador)

Tese financiada pela Universidade de Lisboa

2022

**Nota prévia:** esta tese foi redigida segundo as regras do antigo Acordo Ortográfico

## Agradecimentos

Estou profundamente grata ao Professor Doutor Pedro Galvão pelo acompanhamento na elaboração desta tese. As suas críticas e sugestões foram essenciais para o desenvolvimento dos argumentos apresentados.

Agradeço também aos professores de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa que, através das suas aulas, incentivaram a minha curiosidade pelo estudo destas matérias.

Agradeço aos meus filhos Ricardo, Joana e Margarida pelo incentivo, apoio e paciência ao longo destes quatro anos. Agradeço, também, à minha irmã Xana e ao Hugo pela preciosa ajuda.

Estou muito grata pelo apoio dado pela Universidade de Lisboa através de uma bolsa de doutoramento, sem a qual não teria podido fazer esta investigação.

*Ao Ricardo, à Joana e à Margarida*

## Resumo

O objectivo desta tese é o de defender o consequencialismo de regras como fundamento da moralidade, reconhecendo, simultaneamente, um papel essencial ao contratualismo kantiano de motivação para a moralidade e ao contratualismo scanloniano de clarificação da imparcialidade e de ferramenta de decisão.

A investigação parte da proposta de uma teoria tripla de Derek Parfit defendida na sua obra *On What Matters*. Esta proposta originou e continua a originar diversas críticas, tanto ao nível das alterações que o autor propõe à teoria moral kantiana e à teoria scanloniana, como à conciliação das mesmas. Esta discussão constitui o ponto de partida para a análise das referidas críticas, bem como das questões que têm sido vistas como inconciliáveis entre deontologistas e consequencialistas. Defende-se que as teorias deontológicas apresentam fragilidades naquilo que consideram ser as suas vantagens relativamente às teorias consequencialistas, nomeadamente, na defesa de restrições e opções de acção, ou nos casos resultantes da agregação. Pelo contrário, uma teoria consequencialista de regras, baseando-se nas melhores consequências, consegue defender tanto a existência de restrições como de opções à forma como o agente deve agir, assim como a aplicação da agregação em certos casos.

Defende-se, ainda, que a teoria de Scanlon sofre de uma debilidade essencial de inadequação explicativa, mas que, embora não sendo adequada como fundamento da moralidade, pode ter um papel importante como ferramenta de decisão ao clarificar a forma como a imparcialidade deve ser entendida. Por sua vez, a teoria contratualista kantiana, tal como Parfit a defende, pode ter um papel importante de motivação dos agentes para agirem moralmente.

Finalmente, sendo uma teoria de valor determinante para a avaliação das melhores consequências, analisa-se a relação do bem-estar com a moralidade nomeadamente ao nível dos factores que têm importância na valoração de um estado de coisas, como a igualdade, o mérito e a prioridade para os mais desfavorecidos. Defende-se que, se a noção de bem-estar não for entendida de uma forma muito estrita, o bem-estar é o valor fundamental da moralidade, desde que seja dada prioridade aos mais desfavorecidos.

Palavras-chave: Parfit, consequencialismo de regras, contratualismo scanloniano, contratualismo kantiano, convergência

## Abstract

The aim of this thesis is to defend rule consequentialism as the most suitable theory for the foundation of morality. At the same time, the essential roles of Scanlon's theory of clarifying aggregation and as a decision tool and of kantian contractualism of motivating morality are recognized.

The research starts from Parfit's proposal of a triple theory, defended on *On What Matters* [2011]. This proposal has given rise to and continues to give rise to various criticisms, both in terms of the changes that the author proposes to kantian moral theory and scanlonian theory, and the reconciliation of the two. This discussion forms the starting point for the analysis of the aforementioned criticisms, as well as the issues that have been seen as irreconcilable between deontologists and consequentialists. It is argued that deontological theories have weaknesses in what they consider to be their advantages over consequentialist theories, namely, in the defence of constraints and options to action, or in the cases resulting from aggregation. In contrast, a consequentialist theory of rules, relying on best consequences, is able to defend both the existence of constraints and options to how the agent should act, as well as the application of aggregation in certain cases.

It is further argued that Scanlon's theory suffers from an essential weakness of explanatory inadequacy, but that while it is not adequate as a foundation of morality, it can play an important role as a decision tool by clarifying how impartiality should be understood. In turn, kantian contractualist theory, as Parfit argues it, can play an important role in motivating agents to act morally.

Finally, as a theory of value is determinant for the evaluation of the best consequences, the relationship between well-being and morality is analysed, namely at the level of factors that have importance in the valuation of a state of affairs, such as equality, merit and priority for the worst off. It is argued that, if the notion of well-being is not understood in a very strict way, well-being is the fundamental value of morality, provided that priority is given to the worst off.

Keywords: Parfit, rule consequentialism, scanlonian contractualism, kantian contractualism, convergence

# Índice

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>1 RAZÕES EXTERNAS E INTERNAS .....</b>	<b>5</b>
1	EXTERNISTAS.....7
1.1	<i>Externistas naturalistas analíticos</i> .....7
1.2	<i>Externistas naturalistas não analíticos</i> .....9
1.2.1	Os factos normativos não são observáveis.....10
1.2.2	Versão do argumento da questão aberta de Moore .....11
1.3	<i>Externistas não naturalistas</i> .....14
2	INTERNISTAS.....16
2.1	<i>Expressivistas</i> .....16
2.1.1	Como explicar o desacordo?.....17
2.1.2	Objecção baseada no problema de Frege-Geach .....19
2.1.3	Erro no juízo normativo .....20
2.2	<i>Construtivistas</i> .....23
2.2.1	Humianos .....23
2.2.1.1	Argumento da racionalidade procedimental.....24
2.2.1.2	Os agentes normativos não são ideais .....25
2.2.1.3	Argumento da agonia .....26
2.2.1.4	Como explicar os desacordos e os erros normativos.....27
2.2.2	Kantianos.....28
2.2.2.1	Os seres humanos não são agentes ideais.....29
2.2.2.2	O valor da Humanidade.....30
3	CONCLUSÃO.....32
<b>2 RAZÕES PARCIAIS E IMPARCIAIS.....</b>	<b>39</b>
4	UM ARGUMENTO DESMISTIFICADOR BASEADO NA TEORIA DE DARWIN.....40
4.1	<i>Questão epistemológica</i> .....43
4.1.1	Intuicionismo.....43
4.1.2	Capacidade de Conhecimento.....48
5	RAZÕES PARCIAIS E RAZÕES IMPARCIAIS .....54
5.1	<i>Razões deontológicas</i> .....61
5.2	<i>Razões parciais e pessoais</i> .....66
5.3	<i>A que nos obriga a imparcialidade?</i> .....67
6	CONCLUSÃO.....74
<b>3 OPÇÕES E RESTRIÇÕES A ACÇÕES.....</b>	<b>76</b>
7	A FÓRMULA DA HUMANIDADE .....77
7.1	<i>O Princípio do Consentimento</i> .....78
7.2	<i>Meramente como um meio</i> .....79
7.3	<i>São as restrições justificáveis?</i> .....81
7.3.1	Fazer versus Permitir.....86
7.3.2	Conclusão.....90
7.4	<i>São as opções justificáveis?</i> .....91
7.4.1	Actos supererrogatórios .....94
7.4.2	Conclusão.....109
8	CONCLUSÃO.....110
<b>4 SCANLON: A MORALIDADE DO CERTO E DO ERRADO.....</b>	<b>113</b>
9	A MORALIDADE DO ‘CERTO E DO ERRADO’ .....114
9.1	<i>Razões e racionalidade</i> .....114
9.2	<i>Razoabilidade e fundamentos para a rejeição moral de um princípio</i> .....116
9.3	<i>Valor</i> .....118
9.4	<i>Motivação para ser moral</i> .....120
10	CRÍTICAS.....121
10.1	<i>Tautologia</i> .....121
10.2	<i>Circularidade</i> .....122

10.3	<i>Redundância</i> .....	125
10.3.1	Razões relativas a agentes e razões neutras .....	126
10.3.2	Inadequação explicativa .....	129
10.4	<i>Agregação</i> .....	133
10.4.1	Restrição individualista.....	137
11	PRINCÍPIO DE MORALIDADE OU FERRAMENTA DE DECISÃO? .....	144
12	CONCLUSÃO.....	149
<b>5 A TEORIA TRIPLA DE PARFIT .....</b>		<b>151</b>
13	TEORIAS MORAIS.....	151
13.1	<i>Contratualismo kantiano</i> .....	151
13.2	<i>Consequencialismo de regras</i> .....	155
13.3	<i>A teoria tripla</i> .....	160
14	CRÍTICAS.....	163
14.1	<i>Princípios que todos pudessem aceitar ou que ninguém pudesse rejeitar?</i> .....	163
14.2	<i>Promoção do valor versus respeito pelo valor</i> .....	166
14.3	<i>Racionalidade da escolha de princípios não optimíficos</i> .....	172
15	CONCLUSÃO.....	178
<b>6 O BEM-ESTAR E A MORALIDADE .....</b>		<b>187</b>
16	TEORIAS DO BEM-ESTAR .....	187
16.1	<i>Teorias hedonistas</i> .....	188
16.2	<i>Teorias da satisfação dos desejos</i> .....	192
16.3	<i>Teorias da lista objectiva</i> .....	196
16.4	<i>Conclusão</i> .....	199
17	QUAL A RELAÇÃO DA MORALIDADE COM O BEM-ESTAR? .....	200
17.1	<i>Igualdade</i> .....	201
17.2	<i>Prioridade para os mais desfavorecidos</i> .....	212
17.3	<i>Mérito</i> .....	218
17.4	<i>Conclusão</i> .....	229
18	CONCLUSÃO.....	237
<b>OBSERVAÇÕES FINAIS .....</b>		<b>239</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>		<b>245</b>

## Introdução

‘Segundo uma convicção muito difundida, há desacordos profundos entre kantianos, contratualistas e consequencialistas. Argumentei que isto não é verdade. Estas pessoas estão a escalar a mesma montanha por lados diferentes.’<sup>1</sup>

Se há pergunta cuja resposta é importante é a pergunta sobre como devemos viver e, mais especificamente, como devemos agir. A Ética Normativa e, em particular, a moralidade tentam responder a esta pergunta, sendo as teorias morais mais influentes as teorias kantianas, contratualistas e consequencialistas. Apesar de estas teorias, em muitos casos, poderem dar respostas semelhantes à pergunta sobre como devemos agir, os respectivos autores acreditam estar em profundo desacordo sobre o que fundamenta essas respostas. Assim, os kantianos defendem que esse fundamento está na possibilidade de universalização de um princípio que permitisse um determinado acto; os contratualistas defendem que o fundamento está na possibilidade de todas as pessoas estarem de acordo sobre um princípio que o permitisse<sup>2</sup>; os consequencialistas defendem que o fundamento está na maximização do bem que esse acto, ou um princípio que o permitisse, originaria. Apesar deste desacordo, cada um deste tipo de teorias parece chamar a atenção para aspectos essenciais da moralidade. Desta forma, não há teoria que negue a importância das consequências dos actos na determinação da sua permissão ou proibição e, assim, da sua contribuição para o bem-estar geral; por outro lado, a moralidade tem a ver com o facto de que os interesses de todos os indivíduos devem ser tidos em conta de igual forma, pelo que a aceitação por parte de cada indivíduo dos princípios morais que regem a forma como ele e os outros podem ou não agir pode ser uma forma de o garantir; finalmente, a moralidade tem também a ver com o facto de que se um indivíduo é permitido ou proibido de agir de uma determinada forma, todos os outros indivíduos, em igualdade de

---

<sup>1</sup> “It has been widely believed that there are such deep disagreements between Kantians, Contractualists, and Consequentialists. That, I have argued, is not true. These people are climbing the same mountain on different sides.” PARFIT, D. (2011a), p. 419

<sup>2</sup> Refira-se que apesar de, usualmente, as teorias defenderem um acordo sobre os princípios que regulam a forma como a pessoa deve agir, nada impede que esse acordo seja sobre actos, motivos, virtudes ou outros factor. Veja-se, por exemplo, KAGAN, S. (1998), p. 242

circunstâncias, também o devem ser, ou seja, os princípios que permitem ou proíbem determinados actos devem ser universais.

Derek Parfit, em *On What Matters* (OWM), analisa propostas de cada um destes tipos de teorias, chamando a atenção, por um lado, para a importante contribuição de cada uma e, por outro, para os aspectos que as fragilizam. O objectivo do autor é, a partir desta análise, propor alterações a cada um dos princípios que as teorias defendem, de forma a superar as dificuldades por ele encontradas e chegar a uma teoria unificadora das três tradições. Esta teoria é uma conjunção de três princípios a que o autor chega: o contratualismo kantiano, o contratualismo scanloniano e o consequencialismo de regras.

Nesta tese pretende-se, partindo da obra de Derek Parfit, OWM, e das críticas que tem suscitado, defender o consequencialismo de regras como fundamento da moralidade, reconhecendo, ao mesmo tempo, um papel essencial ao contratualismo kantiano de motivação para a moralidade e ao contratualismo scanloniano de clarificação da imparcialidade e de ferramenta de decisão. A defesa do consequencialismo de regras será feita, essencialmente, de uma forma negativa, isto é, mostrando que tanto as teorias kantianas como as contratualistas (ou, pelo menos, a contratualista scanloniana) apresentam fragilidades naquilo que consideram ser as suas vantagens relativamente às teorias consequencialistas, nomeadamente, na defesa de restrições e opções de acção, ou nos casos resultantes da agregação; o consequencialismo de regras, por sua vez, consegue uma melhor defesa, baseando-se nas melhores consequências dos princípios aceites pela maioria dos indivíduos. Mas, tendo uma teoria moral que instruir um agente sobre como deve agir e dada as limitações dos seres humanos, o contratualismo scanloniano e o contratualismo kantiano revelam-se auxiliares preciosos, respectivamente, na decisão de como agir e na motivação para a moralidade.

Os argumentos que Parfit apresenta para defender a possível convergência entre estes três tipos de teorias assentam decisivamente na sua visão sobre as razões e a racionalidade. O autor é um externista/objectivista acerca das razões e, uma vez que o desacordo entre as diversas teorias sobre razões e racionalidade é grande, a primeira parte do livro é dedicada a defender esta visão e a atacar as visões internistas/subjectivistas<sup>3</sup>. Apesar de o autor pretender reconciliar as três grandes tradições sobre a moralidade, ele não pretende, de forma alguma, o mesmo quanto às diversas teorias sobre razões e racionalidade. Assim, o primeiro capítulo desta tese é dedicado à análise das principais

---

<sup>3</sup> A classificação das teorias sobre razões como externistas ou internistas deve-se a Bernard Williams. No entanto, esta classificação coincide com a que Parfit usa de teorias objectivistas ou subjectivistas.

teorias sobre razões que têm sido propostas, defendendo, com Parfit, as teorias das razões externistas não naturalistas.

Mesmo defendendo que as razões são externas, há uma possibilidade de conflito entre as razões imparciais e as razões parciais/pessoais. Reconhecendo, por um lado, que a moralidade deve ser imparcial e, por outro, que os seres humanos têm razões parciais e pessoais que decorrem das relações especiais que têm consigo próprios e com os que lhes são mais próximos, por vezes estes dois tipos de razões entram em conflito. Na tradição utilitarista defende-se que as razões imparciais têm sempre primazia, não reconhecendo opções nem restrições ao que um agente deve fazer na persecução do maior bem, ao contrário dos deontologistas e dos consequencialistas de regras. O segundo capítulo é dedicado a esta questão, defendendo que a imparcialidade não exige que se desconsiderem as razões pessoais/parciais; entendendo as razões imparciais como abrangendo as razões pessoais/parciais, sendo estas razões para qualquer ser humano, defende-se a primazia das razões imparciais.

Estritamente relacionado com o conflito entre as razões imparciais e as razões parciais/pessoais está o conflito entre as teorias deontológicas e algumas teorias consequencialistas que diz respeito à aceitação de opções e restrições ao que os agentes devem fazer. Os consequencialistas são criticados por algumas das teorias por eles propostas serem, por um lado, demasiado exigentes por não reconhecerem opções aos agentes e, por outro, demasiado permissivas por não reconhecerem restrições ao que o agente deve fazer na persecução do bem. Os deontologistas, de uma forma geral, defendem tanto as opções como as restrições a partir da dignidade do ser humano ou da injunção kantiana de se dever tratar o outro sempre como um fim em si mesmo e nunca como um mero meio para alcançar outro fim. Sendo este um dos principais aspectos que, de uma forma geral, separa consequencialistas de deontologistas, o terceiro capítulo analisa a viabilidade das justificações deontológicas à existência de opções e de restrições, defendendo que essa justificação não é bem-sucedida, ao contrário da justificação dada pelo consequencialismo de regras de que princípios que as reconheçam originam melhores consequências.

Sendo a teoria contratualista de Scanlon a teoria contratualista que Parfit elege como a mais promissora e tendo ela sido alvo de múltiplas análises, tanto a favor como contra, o quarto capítulo debruça-se sobre esta teoria. Após apresentar em linhas gerais a versão defendida por Scanlon, são analisadas várias críticas que têm sido apontadas, bem como algumas respostas do autor. Defende-se que apesar de algumas críticas não serem bem-

sucedidas outras são-no e que mesmo a versão proposta por Parfit, devido à visão das razões que estes autores partilham, não escapa a uma crítica essencial de inadequação explicativa. Concorde-se, com Parfit, que a teoria de Scanlon chama a atenção para uma questão essencial da moralidade, a saber, a importância que têm os interesses de cada indivíduo separados do interesse geral. Conclui-se, desta forma, que embora o princípio scanloniano não seja adequado como fundamento da moralidade, pode ter um papel importante como ferramenta de decisão ao clarificar a forma como a imparcialidade deve ser entendida.

O quinto capítulo é dedicado a apresentar os argumentos de convergência entre as versões das teorias contratualista kantiana, scanloniana e consequencialista por Parfit defendidas, assim como a analisar algumas críticas de que foram alvo. Defende-se que algumas dessas críticas não têm a força que os autores lhes conferem, embora os argumentos de Parfit apresentem algumas fraquezas que não foram adequadamente respondidas. Defende-se ainda que, assim como a teoria scanloniana, a teoria contratualista kantiana pode ter uma função importante, a saber, a de motivação dos agentes para agirem moralmente.

A teoria tripla proposta por Parfit é, em parte, consequencialista. Uma teoria moral consequencialista necessita de uma teoria de valor para poder tirar conclusões substantivas. Dado que as consequências são, de uma forma geral, avaliadas em termos do bem-estar dos seres vivos sencientes, a teoria de valor é, normalmente, proposta como uma teoria do bem-estar. Sem se saber em que este consiste, dificilmente se pode avaliar o que uma teoria moral consequencialista exige ou permite aos agentes e, dado que o objectivo da mesma é indicar aos agentes como devem agir, uma teoria sobre o bem-estar revela-se essencial. Para além de se perceber em que consiste o bem-estar, é ainda importante clarificar a relação do mesmo com a moralidade: enquanto alguns autores defendem que a moralidade apenas tem a ver com o bem-estar, outros defendem que também se deve ter em conta, por exemplo, a forma como o bem-estar está distribuído ou a igualdade do mesmo. No último capítulo desta tese apresenta-se as três principais teorias de bem-estar defendidas na literatura. Discute-se, em seguida, três factores que têm sido defendidos como tendo valor, para além do bem-estar. Conclui-se que cada uma das três teorias sobre o bem-estar apresenta fragilidades que impedem a sua adequação ao fim pretendido, embora cada uma pareça contribuir com aspectos importantes. Conclui-se, ainda, que o bem-estar é o valor fundamental da moralidade, desde que seja dada prioridade aos mais desfavorecidos.

## 1 Razões Externas e Internas

Razões práticas são as razões que temos para agir. Sendo difícil dar uma definição, de uma forma geral, os autores entendem uma razão para agir como algo que conta a favor de uma determinada acção. É usual, na filosofia contemporânea, classificar as razões práticas como normativas ou motivadoras, sendo as primeiras boas razões para agir, ou razões que justificam uma acção e as segundas razões que a explicam do ponto de vista do agente. O que nos vai interessar ao longo desta tese é o primeiro tipo de razões, isto é, razões normativas.

Seguindo Bernard Williams<sup>4</sup>, podemos classificar as teorias sobre razões práticas normativas como externistas ou internistas. As primeiras defendem que as razões são baseadas em factos normativos e, como tal, independentes da mente do agente; são os factos acerca dos objectos, acontecimentos, ou estados de coisas que os tornam valiosos ou desvaliosos e que, por isso, nos dão razões para agir ou não agir. As segundas defendem que as razões, para serem práticas, têm que ter uma ligação às atitudes<sup>5</sup> do agente; o valor não pertence ao objecto mas é conferido pelo próprio agente dando-lhe, assim, razões para agir.<sup>6</sup>

A questão essencial à qual estas teorias tentam responder é: há razões que se aplicam a todos os seres racionais como, por exemplo, as razões morais? Ou dizendo, de outra forma, há razões normativas objectivas? Os filósofos externistas defendem que sim; os filósofos internistas dividem-se entre os que defendem uma resposta positiva a esta questão e os que defendem uma resposta negativa. O problema que este tipo de razões levanta é: sendo as razões normativas razões para o agente agir, o que é que o leva a agir se não houver uma ligação entre a razão normativa e uma motivação para o agente agir segundo essa razão? Por outro lado, se for necessária uma ligação às atitudes do agente, como defender a objectividade, por exemplo, das razões morais?

Podemos dividir os filósofos externistas em naturalistas e não naturalistas. Os naturalistas defendem que todos os factos normativos são redutíveis a factos naturais<sup>7</sup>,

---

<sup>4</sup> WILLIAMS, B. (1981), p. 101

<sup>5</sup> As atitudes dos agentes incluem estados como desejos, motivações ou crenças valorativas

<sup>6</sup> A divisão entre razões internas e externas, não significa que existam os dois tipos de razões, sendo precisamente esta a questão em disputa: os internistas defendem que apenas existem razões internas, enquanto os externistas defendem a existência dos dois tipos de razões.

<sup>7</sup> Não é incontroverso o que se entende por factos naturais, mas, de uma forma geral, podemos dizer que são factos que podem ser estudados ou investigados pelas ciências naturais.

isto é, qualquer afirmação normativa pode ser feita usando apenas termos que referem propriedades naturais; por exemplo, no caso de um naturalista utilitarista: um acto ser obrigatório é o mesmo que esse acto maximizar o prazer geral, pelo que o facto de um acto maximizar esse prazer é uma razão decisiva para o agente agir. Uma afirmação normativa verdadeira não se refere a qualquer facto normativo que não seja um facto natural. Os não naturalistas defendem que os factos normativos são irreduzíveis a factos naturais, portanto, uma afirmação normativa verdadeira refere um facto normativo e não um facto natural.

Os filósofos internistas defendem que as razões práticas têm que ter alguma ligação às atitudes do agente, isto é, têm que poder motivá-lo a agir. Esta defesa assenta no argumento de que sem esta ligação nada explica porque é que uma razão normativa levaria o agente a agir. Os filósofos internistas dividem-se entre os que defendem que as afirmações normativas não são verdadeiras nem falsas - expressivistas não cognitivistas - e os que defendem que as afirmações normativas têm um valor de verdade - cognitivistas. Estes últimos, ditos construtivistas uma vez que defendem que as razões são o resultado da atitude do agente face à necessidade de decidir como agir, por sua vez, dividem-se entre humianos e kantianos. Os primeiros defendem que algo só é uma razão para agir se tiver uma ligação aos desejos actuais do agente, enquanto os segundos, apesar de defenderem uma ligação aos desejos do agente, admitem que estes podem não estar relacionados com os desejos que o agente, actualmente, tem.

Parfit, um externista, considera brevemente a hipótese de uma teoria híbrida, descartando-a<sup>8</sup>. A ideia seria que sendo uma teoria baseada no valor dos objectos, o facto de o agente desejar o objecto dá-lhe uma razão adicional para tentar satisfazer esse desejo. No entanto, argumenta o autor, não é o desejo que dá ao agente a razão adicional para agir, mas sim outros factos que dependem, de uma forma causal, do agente ter esse desejo como, por exemplo, o facto do prazer que a satisfação do desejo lhe daria. De qualquer forma, esta teoria híbrida seria externista na sua essência, uma vez que se baseia no valor dos objectos e não nos desejos dos agentes.

Neste capítulo, pretende-se analisar estes diversos tipos de teorias, tendo especial atenção às objecções e críticas a que têm sido sujeitas. O objectivo é defender as teorias externistas não naturalistas como a opção mais adequada para uma teoria de razões normativas.

---

<sup>8</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 457-458

## 1 Externistas

Os objectos<sup>9</sup> têm um valor ou um desvalor em si mesmos; este valor ou desvalor são factos acerca dos objectos que dão razões para o agente agir ou se abster de agir. Estas razões não têm que ser decisivas, são *prima facie*, isto é, na ausência de outras razões mais fortes, o valor intrínseco de um objecto dá-nos uma razão para agir. A força relativa das razões é dada pelo valor relativo dos objectos, pelo que uma razão para agir será decisiva quando todas as outras razões para não agir forem mais fracas do que ela. Uma vez que o valor está nos objectos e que é este valor que nos dá razões para agir, as razões normativas são objectivas, já que ou o objecto tem valor ou não tem, não estando este facto dependente da atitude do agente perante o objecto; assim, há razões normativas que se aplicam a todos os agentes.

Os filósofos externistas estão de acordo quanto ao facto de, pelo menos, algumas afirmações normativas serem verdadeiras e de sermos capazes de conhecer essas verdades. São, por isso, cognitivistas. No entanto, diferem quanto à natureza dos factos normativos: podem ser naturalistas ou não naturalistas.

### 1.1 Externistas naturalistas analíticos

Estes filósofos defendem que uma afirmação sobre uma razão para agir, apesar de ser normativa, pode ser feita usando apenas termos não normativos, já que o termo normativo “razão” é redutível a um facto natural, como, por exemplo, o facto de maximizar o prazer geral. Assim, para estes filósofos, existe uma propriedade natural, N, tal que afirmar que R é uma razão para o agente X agir através da acção  $\alpha$ , significa que essa acção  $\alpha$  tem a propriedade natural N; tudo o que afirmamos utilizando o termo “razão” pode ser afirmado sem usar este termo, substituindo-o pela propriedade natural N. Por exemplo, a afirmação “Estar a chover é uma razão para levar o chapéu de chuva” pode ser feita através da afirmação “Dado que está a chover, levar o chapéu de chuva satisfaz o meu desejo de não me molhar”<sup>10</sup>; ou “O facto de haver pessoas pobres que são auxiliadas pela associação X é uma razão para dar um donativo à referida associação” pode ser afirmado

---

<sup>9</sup> Um objecto é entendido de forma ampla, incluindo estados de coisas ou acontecimentos.

<sup>10</sup> Repare-se que há filósofos analíticos internistas, sendo um exemplo os que defendem que ter uma razão significa satisfazer um desejo do agente ou satisfazer o desejo que o agente teria em determinadas condições ideais de informação e racionalidade. Neste último caso, há teorias que, apesar de serem internistas porque referem a atitude do agente, são compatíveis com a existência de razões externas já que não exigem que esse desejo tenha uma ligação directa aos desejos actuais do agente.

por “Dar um donativo à associação X que auxilia pessoas pobres, maximiza o prazer geral”.

As razões são objectivas porque referem factos acerca das acções que são verdadeiros ou falsos independentemente das atitudes dos agentes: uma acção ou tem a propriedade natural N ou não tem, facto que pode ser investigado empiricamente uma vez que a propriedade é natural. Esta posição tem a vantagem metafísica<sup>11</sup> e epistemológica<sup>12</sup> de defender a objectividade das razões normativas sem referir a existência de entidades estranhas, que requereriam uma faculdade de percepção normativa ou uma intuição para as podermos conhecer, uma das mais citadas objecções feita por Mackie<sup>13</sup> aos não naturalistas. No entanto, apresenta desvantagens demonstradas pelas objecções que lhe têm sido feitas.

A principal objecção a esta teoria baseia-se no argumento da questão aberta, apresentado por G. E. Moore no *Principia Ethica*, de 1903. A questão essencial é que a pergunta “É o facto de que a acção  $\alpha$  promove a propriedade natural N uma razão para agir segundo  $\alpha$ ?” é uma questão aberta no sentido em que é coerente discordar dessa afirmação. Por exemplo: “O facto de que esta acção maximiza o prazer geral é uma razão para agir?” é uma questão aberta<sup>14</sup>; é possível pensar em várias circunstâncias em que esse facto não seria uma razão para agir. Ora se “razão para agir segundo a acção  $\alpha$ ” significa “a acção  $\alpha$  maximiza o prazer geral”, não faz sentido perguntar “O facto de que esta acção maximiza o prazer geral, é uma acção que maximiza o prazer geral?”. Uma vez que a diferença entre os dois tipos de questões tem a ver com o facto de se substituir o termo “razão” por “maximiza o prazer geral”, essa diferença só pode ser devida a uma diferença de significado entre os dois termos<sup>15</sup>.

O que este argumento mostra é que as questões normativas e, em particular, as questões sobre se algo é ou não uma razão normativa, são sobre algo mais do que as

---

<sup>11</sup> Das mais fortes objecções que são feitas aos externistas não naturalistas é o facto de terem que postular a existência de entidades abstractas que não se sabe exactamente o que são: as propriedades normativas como, por exemplo, de ser uma razão.

<sup>12</sup> Estritamente associada à nota anterior, enquanto as propriedades naturais podem ser conhecidas através da investigação empírica, as propriedades não naturais levantam a questão de se saber como podem ser investigadas e conhecidas.

<sup>13</sup> Veja-se “The argument of queerness”, in MACKIE, J. L (1990)., pp. 38-42

<sup>14</sup> Terence Horgan e Mark Timmons dão outra definição de questão aberta; em termos do argumento é equivalente à definição utilizada. “A question is open if and only if it is possible for someone to completely understand the question, yet not know its answer; otherwise it is closed.”, HORGAN, T., TIMMONS, M., (1992), p. 155

<sup>15</sup> Este argumento foi adaptado de um argumento de Michael Huemer apresentado em HUEMER, M. (2005), pp. 67-68

questões sobre factos naturais, logo uma razão normativa não pode ser reduzida a um facto natural.

## 1.2 Externistas naturalistas não analíticos

O argumento baseado na questão aberta de Moore é uma objecção para os analíticos porque estes filósofos defendem que o conceito normativo “razão” pode ser definido utilizando conceitos não normativos. No entanto podemos ter conceitos com significados diferentes, mas que referem a mesma entidade<sup>16</sup>. Dois exemplos paradigmáticos são “água” e “H<sub>2</sub>O” ou “calor” e “energia cinética molecular”. Os externistas não analíticos defendem que, apesar de não ser possível definir o que é uma razão em termos não normativos, isto é, o termo “razão”, como qualquer termo normativo, é irreduzível, o conceito normativo razão refere um facto natural porque todos os factos são naturais, não há factos puramente normativos. Há factos naturais que também são normativos, já que podem ser expressos, também, em termos normativos. Assim, tal como “H<sub>2</sub>O” e “água”, ou “calor” e “energia molecular cinética” referem o mesmo facto natural, o mesmo se passa com os conceitos “ser uma razão” e “satisfazer um desejo do agente” ou “ser uma razão” e “maximizar o prazer geral”. Os conceitos “H<sub>2</sub>O” e “água” não têm o mesmo significado, já que o primeiro expressa a constituição química, enquanto o segundo expressa o líquido incolor, inodoro e insípido. Da mesma forma “ser uma razão” e “maximizar o prazer geral” não têm o mesmo significado, expressando o primeiro uma noção normativa e o segundo uma noção natural, embora refiram o mesmo facto natural.

Desta forma, o argumento baseado na questão aberta de Moore, não se aplica a estas teorias, uma vez que não podemos substituir, numa afirmação ou numa questão, o conceito normativo pelo conceito natural porque as frases obtidas teriam significados diferentes.

Assim, tal como nas teorias analíticas, as razões normativas são objectivas, porque referem propriedades que as acções têm ou não, independentemente da atitude dos agentes.

No entanto, estas teorias não estão isentas de críticas.

---

<sup>16</sup> Veja-se, por exemplo BRINK, D. (2001)

### 1.2.1 Os factos normativos não são observáveis

Michael Huemer, em *Ethical Intuitionism*, questiona a analogia acima referida que estes filósofos fazem. O autor pede-nos que consideremos as igualdades:

Calor = Energia molecular cinética

Água = H<sub>2</sub>O

Som = Compressão de ondas

Em cada uma destas igualdades temos dois conceitos diferentes que referem o mesmo facto físico. Os conceitos do lado esquerdo da igualdade são observacionais enquanto os conceitos do lado direito são teóricos, propondo explicar a natureza do facto que ambos os conceitos referem. Se analisarmos a igualdade Razão = N<sup>17</sup>, sendo N uma propriedade natural proposta pelos não analistas na analogia referida, uma vez que a teoria pretende explicar a natureza do conceito em termos de propriedades naturais, o conceito razão seria análogo aos conceitos do lado esquerdo. Mas se esta analogia faz sentido, então o conceito razão deveria poder ser observacional; afinal, nós temos percepção directa do calor, da água e do som, sendo que as teorias que identificam o facto referido pelo conceito do lado esquerdo com o facto referido pelo conceito do lado direito, permitem explicar as suas características observáveis. Se estes filósofos estiverem correctos então deveríamos ter percepção directa de razões e a teoria por eles defendida explicaria as características observáveis das razões. Ora, a única forma de defender a percepção directa<sup>18</sup> seria aceitar algum tipo de “intuição normativa”, o que estes filósofos não aceitam objectando que é algo de misterioso. A hipótese de o conceito de razão ser análogo aos conceitos do lado direito não é defensável: estes filósofos não pretendem explicar as características observáveis da propriedade natural N através de propriedades normativas.

O facto de os factos normativos não serem observáveis torna a analogia proposta pelos filósofos não analíticos inválida, porque foi a partir da percepção directa de fenómenos como o calor ou o som que se obteve algum conhecimento sobre estes factos, o que permitiu desenvolver teorias que explicassem as propriedades observáveis. Ora, o facto de que algo é uma razão, segundo estes filósofos, não é directamente percepcionável, pelo

---

<sup>17</sup> O autor apresenta o argumento para o conceito de bom, mas o argumento aplica-se a qualquer conceito normativo

<sup>18</sup> O autor apresenta e refuta alguns argumentos a favor da percepção directa, isto é, através dos cinco sentidos, de propriedades morais. Veja-se HUEMER, M. (2005), pp. 85-87

que, sem a correspondente percepção directa dos factos normativos, não podemos ter conhecimento pré-teórico sobre que factos constituem razões, não havendo hipóteses que nos indicassem a que propriedade natural o conceito de razão se referiria. Na ausência destas hipóteses, qualquer atribuição a uma dada propriedade natural parece arbitrária: porquê essa e não outra?

### 1.2.2 Versão do argumento da questão aberta de Moore

Terence Horgan e Mark Timmons, no artigo “Troubles for New Wave Moral Semantics”, apresentam-nos uma versão do argumento da questão aberta que se aplica a estas teorias<sup>19</sup>. Nesta versão os autores rejeitam a premissa de que para que dois conceitos refiram a mesma propriedade têm que ter o mesmo significado e aceitam a ideia de que os nomes e os termos naturais são designadores rígidos, no sentido em que referem a mesma entidade em todos os mundos em que ela exista. Os autores referem dois factos importantes acerca de afirmações de identidade que envolvem designadores rígidos: apesar de não serem analíticas essas afirmações são, tipicamente, necessariamente verdadeiras; afirmações como “água = H<sub>2</sub>O” são definições sintéticas que indicam a essência ou natureza da entidade, propriedade ou género designado pelo termo. Estas teorias, segundo os autores, apareceram a partir do desenvolvimento de ‘teorias causais de referência para nomes e termos naturais’<sup>20</sup> na filosofia da linguagem.

Horgan e Timmons, baseando-se numa experiência de pensamento proposta por Putnam, pedem-nos que imaginemos um planeta gémeo da Terra idêntico à Terra excepto que os oceanos, rios e ribeiras são constituídos por um líquido em tudo semelhante à água, diferindo apenas na sua constituição química que é XYZ em vez de H<sub>2</sub>O. Por coincidência, os habitantes desse planeta chamam água a esse líquido. Apesar das semelhanças, intuitivamente o termo “água” utilizado pelos habitantes do planeta gémeo não tem o mesmo significado e não é traduzível pelo termo “água” utilizado pelos

---

<sup>19</sup> A objecção é feita à teoria de Richard Boyd, embora os autores defendam nas conclusões que se aplica a qualquer teoria que seja naturalista não analítica. Cf. HORGAN, T., TIMMONS, M., (1992).

<sup>20</sup> “In the simplest versions, such theories assert that the semantical property of reference is to be understood as essentially involving appropriate causal connections between speakers’ use of a term and the thing to which the term refers. Such theories propose to explain (i) how the reference of a term is originally determined (e.g., there being some sort of baptism or dubbing ceremony through which speakers in causal contact with an item acquire the ability to refer to that item through the use of some expression used in the ceremony), and (ii) how the capacity to refer is spread throughout a linguistic community (again, by speakers’ causally interacting with one another and with the item). Of course, this rather simple sketch can be elaborated in a number of ways, but the basic idea is clear: for some terms at least, reference is ‘grounded’ by relevant causal hookups between speakers and the world.”, *op. cit.*, pp. 157-158

habitantes da Terra. Intuitivamente, um utilizador competente da língua julga que o termo água designa, em qualquer mundo onde exista, a substância tal como existe na Terra, ou seja com a composição química  $H_2O$ , sendo este facto uma explicação para a diferença de significados dos dois termos. Sendo “água =  $H_2O$ ” uma definição sintética, isto é, que revela a essência da água e não uma definição analítica e dado que um ser que compreenda os termos “água” e “ $H_2O$ ” não tem que saber que a substância a que os humanos chamam água é composta por moléculas de  $H_2O$ , as seguintes questões são abertas<sup>21</sup>: “O líquido L é  $H_2O$ , mas é água?” e “O líquido L é água, mas é  $H_2O$ ?”. No entanto, dada a forma como a referência é regulada, isto é, a forma como o termo surgiu e é utilizado pelos humanos, as questões que interessa considerar são:

Q1: Dado que o uso do termo “água” pelos humanos é regulado de forma causal pelo tipo natural  $H_2O$ , é o líquido L, que é  $H_2O$ , água?

Q2: Dado que o uso do termo “água” pelos humanos é regulado de forma causal pelo tipo natural  $H_2O$ , é o líquido L, que é água,  $H_2O$ ?

Ora estas questões são fechadas, dado que um utilizador competente da língua julga que o termo “água” tem um significado diferente na Terra e na Terra Gémea, pelo que não são traduzíveis um pelo outro; julga, também, que o termo “água” designa rigidamente a substância composta por moléculas XYZ na Terra Gémea e designa rigidamente a substância composta por moléculas  $H_2O$  na Terra. O que se conclui é que se os utilizadores competentes de uma língua respondem afirmativamente às questões Q1 e Q2, isso é uma evidência empírica forte de que “água” designa rigidamente a substância que regula de forma causal o uso do termo “água” pelos humanos.

Os autores argumentam, de seguida, que o mesmo se passa para os termos morais como “bom”<sup>22</sup>. Se o argumento for bem-sucedido, o mesmo se deve passar com os termos normativos, como “razão”. Adaptemos então o argumento de Horgan e Timmons, para

---

<sup>21</sup> “First, we need a characterization of the closed/open distinction that suitably updates Moore’s. So let us say that a question is *closed* just in case most any semantically competent speaker who considers the question carefully, and who properly brings his semantic competence to bear on the question, will judge both that the answer to the question is obviously ‘yes’ (or obviously ‘no’). The idea is that semantic competence alone, apart from any specific empirical knowledge the speaker might or might not possess, is the likely source of the judgment; and that the intuitive obviousness of the answer is evidence that this is its source. Let us say that a question is *open* just in case it not closed. Here the idea is that semantic competence alone does not yield an intuitive judgment about the question’s answer; those who do form a judgment probably are relying on additional knowledge, as evidenced by their not regarding the answer as obvious in light of how terms are employed.”, HORGAN, T., TIMMONS, M., (1992), p. 161

<sup>22</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 162-168

este caso. Supondo, então, que o termo “razão” seria regulado pelo termo natural “maximiza o prazer geral” na Terra Gémea enquanto na Terra seria regulado pelo termo “satisfaz um desejo que o agente teria em condições ideais”<sup>23</sup>. Podemos interpretar esta diferença como uma diferença de significado entre os dois termos, porque o termo razão designa rigidamente o respectivo termo natural tanto na terra como na Terra Gémea, o que significa que os termos não são traduzíveis um no outro. Esta hipótese não parece ser muito plausível dado que tanto na terra como na Terra Gémea vivem seres racionais, ou seja, a diferença entre ambos não se coloca ao nível da racionalidade, pelo que não faz sentido que o termo “razão” tenha significados diferentes nos dois planetas. A outra hipótese, muito mais plausível, é os termos terem o mesmo significado e a diferença ser explicada por um desacordo, entre os seres racionais dos dois planetas, sobre o que é uma razão. Se assim for, as questões correspondentes a Q1e Q2:

Q3: Dado que o uso do termo “razão” pelos humanos é regulado de forma causal pela propriedade natural “maximizar o prazer geral”, será que “ser uma razão” é ter a propriedade natural “maximizar o prazer geral”?

Q4: Dado que o uso do termo “razão” pelos humanos é regulado de forma causal pela propriedade natural “maximizar o prazer geral”, será que o facto de ter a propriedade natural “maximizar o prazer geral”, é uma razão?

são questões abertas, o que é uma forte evidência contra a afirmação que o termo normativo “razão” designa de forma rígida a propriedade natural N que regula de forma causal o uso do termo “razão” pelos humanos.<sup>24</sup>

Como acima referido, esta objecção ao naturalismo não analítico é dirigida especificamente às teorias causais de referência para nomes e termos naturais. No entanto, como os autores referem, estas teorias são uma espécie do tipo de teorias que defendem que os termos normativos fundamentais têm definições sintéticas naturais e para cada uma destas teorias é possível construir uma experiência do mesmo género<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Repare-se que o facto de o termo razão ser regulado por um termo natural que é expresso em termos de uma atitude do agente não implica que as razões sejam internas, porque é consistente com a existência de razões externas dado que os desejos em situação ideal podem não ter nada a ver com os desejos actuais do agente.

<sup>24</sup> Veja-se o artigo para respostas a algumas possíveis objecções a este argumento.

<sup>25</sup> Cf. HORGAN, T., TIMMONS, M., (1992), pp. 167-168

Se aceitarmos que o conceito normativo razão deve ter o mesmo significado para qualquer ser racional, este argumento mostra que ele não pode ser redutível a factos naturais.

### 1.3 Externistas não naturalistas

Os filósofos não naturalistas defendem que os factos normativos são irreduzíveis, portanto, uma afirmação normativa verdadeira refere um facto normativo e não um facto natural. Uma motivação para esta defesa tem a ver com a, já referida, questão aberta de Moore: o facto de identificarmos as razões com factos que têm uma determinada propriedade natural, não retira pertinência à questão de saber se esses factos são ou não razões. Portanto as questões normativas são acerca de algo mais do que simplesmente propriedades naturais. Estes autores dividem-se entre os que defendem uma ontologia robusta dos factos normativos - os factos normativos existem embora não no espaço-tempo - e os que defendem uma existência com implicações ontológicas mais fracas. Para estes últimos, os factos normativos não têm que ser entidades estranhas para as quais seria necessária uma espécie de “faculdade perceptiva” para as apreender. São entidades abstractas, como muitas outras com as quais trabalhamos, como as entidades matemáticas ou lógicas; as afirmações sobre a existência das mesmas (como, por exemplo, há um número primo que é maior que todos os outros) não têm quaisquer implicações ontológicas<sup>26</sup>, ou as implicações ontológicas são restringidas ao domínio dos objectos<sup>27</sup>; no entanto, de uma forma geral, podemos dizer que os factos normativos são supervenientes em relação a factos naturais<sup>28</sup>.

Sendo as razões normativas independentes dos desejos dos agentes, elas são aplicáveis a todos os agentes que se encontrem exactamente nas mesmas circunstâncias, pelo que são objectivas ou, de outra forma, não dependem da avaliação que o agente particular faz.

Estas teorias têm sido criticadas principalmente por não explicarem como é que uma razão normativa pode motivar um agente a agir e por postularem a existência de entidades estranhas, não se harmonizando com uma visão científica do mundo.

Em *Inventing Right and Wrong*, J. L. Mackie apresenta um dos mais citados argumentos contra os realistas, com uma objecção metafísica e outra epistemológica. O

---

<sup>26</sup> Ver PARFIT, D. (2011b), pp. 479-480

<sup>27</sup> Ver SCANLON, T. M. (2014), pp. 24-30

<sup>28</sup> HUEMER, M. (2005), p. 202

autor argumenta que ‘se existissem valores objectivos estes teriam que ser entidades, qualidades ou relações de um tipo muito estranho, completamente diferente de tudo o resto no universo’. A objecção epistemológica refere que o nosso conhecimento de tais entidades, teria que ser obtido ‘através de uma faculdade especial de percepção moral ou intuição, completamente diferente da forma usual como obtemos conhecimento de tudo o resto.’<sup>29</sup> O autor refere que a defesa desta tese compromete com a defesa do conhecimento de premissas normativas por intuição, sem que seja explicado como é que podemos saber que são verdadeiras e porque devem ter algum tipo de autoridade sobre a forma como agimos. Este argumento é dirigido contra a existência de valores objectivos, mas aplica-se a qualquer entidade normativa, em particular a razões normativas.<sup>30</sup>

Por exemplo, como é que podemos saber que o facto de a acção  $\alpha$  causar sofrimento deliberado, é uma razão para o agente não agir? Qual é a ligação entre a propriedade natural de causar sofrimento deliberado e o facto de ser uma razão? Porque é que o agente deve agir segundo essa razão?

Os filósofos internistas criticam a falta de ligação entre aquilo que seria uma razão externa e a motivação para o agente agir. Esta ligação é facilmente explicada se, em vez de se afirmar que o agente intui esse facto como uma razão, afirmar que ser uma razão é o resultado de uma resposta subjectiva por parte do agente: se o agente desaprova a infligência de sofrimento deliberado, então tem uma razão para não agir infligindo esse sofrimento ou para impedir que outros os façam. O agente, defende o internista, precisa de aceitar que algo é uma razão (haver uma ligação aos seus desejos ou uma aprovação) para poder ser motivado a agir.<sup>31</sup>

Os externistas respondem a estas críticas através de uma analogia com outras entidades abstractas como as entidades matemáticas: não é mais estranho raciocinar e chegar a conclusões substantivas acerca de razões normativas, do que raciocinar acerca de entidades matemáticas. Por outro lado, os seres humanos são seres racionais, logo são seres que são capazes de raciocinar e de responder a razões e não apenas a desejos ou a outro tipo de atitudes<sup>32</sup>. Ainda no que diz respeito à motivação que os juízos normativos

---

<sup>29</sup> “If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we were aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else.”, MACKIE, L. J. (1990), p. 38

<sup>30</sup> Veja-se SCANLON, T. M. (2014), pp. 16-17, nota 1

<sup>31</sup> Veja-se, por exemplo, WILLIAMS, B. (1981) e KORSGAARD, C. (2008), pp. 52-56

<sup>32</sup> Veja-se, por exemplo, PARFIT, D. (2011a), cap. 1 e 2, SCANLON, M. (2014), *Lecture 2, Lecture 3 e Lecture 4*. e SHAFFER-LANDAU, R. (2003), cap. 8

devem provocar, as teorias internistas, ao contrário das externistas, excluem a possibilidade da existência de amoralistas, isto é, seres humanos que, numa dada ocasião, não estejam motivados para agir de uma certa forma apesar de julgarem que o deveriam fazer.<sup>33</sup>

## 2 Internistas

Os filósofos internistas defendem que as razões práticas têm que ter alguma ligação às atitudes do agente, isto é, têm que poder motivá-lo a agir. Esta defesa assenta no argumento de que sem esta ligação nada explica porque é que uma razão normativa levaria o agente a agir. Os filósofos internistas dividem-se entre os que defendem que as afirmações normativas não são verdadeiras nem falsas – expressivistas não cognitivistas - e os que defendem que as afirmações normativas têm um valor de verdade - construtivistas. Estes últimos, dividem-se entre humianos e kantianos, diferindo, respectivamente, na exigência ou não de ligação aos desejos actuais dos agentes.

Uma vantagem óbvia deste tipo de teorias, face às externistas, é a explicação do facto de uma razão poder levar o agente a agir, sendo uma das principais armas de arremesso destes filósofos aos defensores de razões externas.

### 2.1 Expressivistas

Estes filósofos defendem que uma afirmação normativa não tem um valor de verdade, limitando-se a ter como objectivo o expressar<sup>34</sup> algo acerca do agente ou de encorajar outros a partilhar a atitude do mesmo, sendo também chamados não-cognitivistas. O principal objectivo destes filósofos, segundo Blackburn, é o de evitar os problemas metafísicos e epistemológicos das teorias realistas<sup>35</sup>.

Os emotivistas defendem que uma afirmação normativa expressa a aprovação ou desaprovação do agente, isto é, se o agente afirma algo como “r é uma razão para agir

---

<sup>33</sup> Veja-se SHAFFER-LANDAU, R. (2003), pp. 145-146

<sup>34</sup> Este tipo de teorias teve início com A. J. Ayer, “The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, ‘You acted wrongly in stealing that money’, I am not stating anything more than if I had simply said, ‘You stole that money’. In adding that this action is wrong I am not making any further statement of it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, ‘You stole that money’, in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks. The tone, or exclamation marks, adds nothing to the literal meaning of the sentence. It merely serves to show that the expression of it is attended by certain feelings in the speaker.”, AYER, A. J. (1971), p. 110

<sup>35</sup> BLACKBURN, S. (1984), p. 169

segundo  $\alpha$ ” está simplesmente a expressar a sua aprovação relativamente à acção  $\alpha$ , a qual poderia ser expressa por “Viva  $\alpha$ !” ou “Hurra  $\alpha$ !”. Outros, ditos prescritivistas, defendem que uma afirmação normativa é essencialmente prescritiva: se o agente afirma que é errado matar ele não está a enunciar algo que seja verdadeiro ou falso, mas, simplesmente, a prescrever a atitude “não matar”. Neste sentido, o agente rege-se por um conjunto de normas que ele aprova e r só é uma razão para agir se esse conjunto de normas prescrever tratar r como uma razão. Portanto, não são os factos acerca dos objectos que dão razões ao agente para agir, mas sim um facto acerca do agente: a sua aprovação de um sistema de normas que lhe prescreve o que deve tratar ou não como razão. Quando um agente afirma que algo é uma razão para agir ele está a expressar a sua aprovação pelo sistema de normas que afirma que ele deve tratar esse facto como contando a favor da acção<sup>36</sup>; ao aprovar esse sistema o agente confere-lhe universalidade: o sistema de normas é aplicável a todos os agentes.

As razões que os agentes têm para agir estão, assim, dependentes das atitudes de aprovação dos mesmos, sendo subjectivas. Alguns filósofos expressivistas tentam defender uma objectividade de razões<sup>37</sup>, no entanto esta tarefa é dificultada pelo facto de não se perceber como é que um agente pode cometer um erro normativo, dado que as afirmações normativas não são verdadeiras nem falsas. O que significa uma razão moral ser uma razão para todo o agente, se a mesma está dependente da aprovação do mesmo? O que acontece se um agente aprova e o outro não?

### 2.1.1 Como explicar o desacordo?

Blackburn, em *Spreading the Word*, diz-nos que uma das vantagens dos expressivistas relativamente aos naturalistas é a de explicarem o desacordo entre agentes normativos pela diferença de atitudes de cada um dos agentes. Assim, se um utilitarista entender que o facto da contracepção aumentar o prazer geral é uma razão para promover esse tipo de acções e um padre entender que o facto de Deus desaprovar esse acto é uma razão para não o cometer, então não há desacordo porque os agentes entendem o que é uma razão de forma diferente. No caso dos expressivistas há uma diferença entre os agentes: um agente

---

<sup>36</sup> Veja-se GIBBARD, A. (1990), pp. 160-164

<sup>37</sup> Gibbard, em *Wise Choices, Apt Feelings*, defende uma objectividade de razões. No entanto a noção de objectividade não tem a ver com a dependência ou independência relativamente às atitudes do agente, mas sim com uma questão de racionalidade. Cf. GIBBARD, A. (1990), pp. 154-166. Blackburn, em *Errors and the Phenomenology of Value*, defende a objectividade baseando-se na sua noção de quase-realismo dos factos normativos. Cf. BLACKBURN, S. (2011), pp. 6-11.

aprova o acto enquanto o outro o condena, sendo esta diferença de atitude a origem do desacordo.<sup>38</sup>

Como Parfit argumenta, para haver desacordo este tem que ser sobre o mesmo facto e não sobre dois factos diferentes, neste caso, sobre duas atitudes. Ora, não faz sentido um agente ter uma atitude e o outro agente negar que o primeiro tenha essa atitude, situação que configuraria um exemplo de genuíno desacordo. No exemplo acima referido por Blackburn<sup>39</sup>, em que um utilitarista afirma que ser uma razão é maximizar o prazer geral enquanto um padre afirma que ser uma razão é estar de acordo com os desejos divinos, os expressivistas colocam o conflito no confronto de atitudes face um determinado facto: um agente aprova enquanto o outro desaprova. No entanto, Blackburn não tem razão porque os agentes não estão em desacordo com a atitude um do outro: as atitudes de um agente podem ser diferentes da atitude do outro agente, mas isso não significa que um agente negue que o outro agente tem a atitude que tem, nem tal faria sentido. Ou seja, o padre está de acordo com o utilitarista sobre aquilo que constitui uma razão para este; assim como o utilitarista está de acordo com o padre sobre aquilo que constitui uma razão para este.

Para Gibbard<sup>40</sup>, quando um agente afirma que  $r$  é uma razão para agir segundo a acção  $\alpha$ , o agente está a expressar a sua aprovação por um sistema de normas que afirma que ele deve tratar  $r$  como contando a favor da acção  $\alpha$ . Supondo que o agente X afirma que  $r$  é uma razão enquanto o agente Y afirma que  $r$  não é uma razão. Será que estão em desacordo? O que o agente X está a fazer é a expressar o seu acordo pelo sistema de normas  $N$  que afirma que deve tratar  $r$  como contando a favor da acção; por seu lado, o agente Y está a expressar o seu acordo pelo sistema de normas  $N'$  que afirma que não deve tratar  $r$  como contando a favor da acção. Ora o agente X não pode estar em desacordo com o agente Y, porque isso seria o mesmo que o agente X afirmar que não é verdade que o agente Y está de acordo com o sistema de normas  $N'$  que afirma que não deve tratar  $r$  como contando a favor da acção. Isto não faz sentido: quem sabe se está de acordo com o sistema de normas  $N'$  é o agente Y e não o X!

---

<sup>38</sup> BLACKBURN, S. (1984), p. 168

<sup>39</sup> BLACKBURN, S. (1984), p. 168

<sup>40</sup> GIBBARD, A. (1990), p. 163

## 2.1.2 Objecção baseada no problema de Frege-Geach

Uma das mais fortes objecções aos expressivistas é exposta por Michael Huemer em *Ethical Intuitionism*. Esta objecção assenta no facto de que as teorias expressivistas, assim como as cognitivistas, dão-nos uma versão acerca da função e do significado da linguagem valorativa, tentando descrever como ela é utilizada. Desta forma, deve ser possível testar as teses destas teorias, isto é, testar se o tipo de afirmações que são feitas pretendem ter um valor de verdade, como as proposições, ou são, tipicamente, não proposicionais.

Os expressivistas defendem que uma afirmação normativa não tem um valor de verdade, limitando-se a expressar uma atitude do agente ou, quando muito, a encorajar a mesma atitude noutros agentes. A questão coloca-se devido a uma condição de adequação que exige que a mesma palavra possa ter o mesmo significado em todas as frases gramaticalmente diferentes em que essa palavra pode ocorrer.<sup>41</sup> Supondo que a afirmação “r é uma razão para o agente X agir segundo a acção  $\alpha$ ” significa “o agente X aprova que r conte a favor da acção  $\alpha$ ” ou o imperativo “age segundo  $\alpha$ !”. O problema surge quando este tipo de afirmações aparece em frases do tipo: “Se r é uma razão decisiva para fazeres  $\alpha$ , então faz  $\alpha$ ”, “Será que r é uma razão para fazer  $\alpha$ ?”, “Espero que r seja uma razão para fazer  $\alpha$ !”, “eu acredito que r seja uma razão para fazer  $\alpha$ !” ou “é verdade que r é uma razão para fazer  $\alpha$ ”. Se os expressivistas estiverem correctos, ao substituímos razão em cada um deste tipo de frases pelo significado proposto, então ou se obtém uma frase com um significado diferente ou uma frase sem sentido. Por exemplo, supondo que o agente X afirma “espero que r tenha sido uma razão para fazer  $\alpha$ ”; ao substituímos “uma razão” por “o agente X aprova que r conte a favor da acção  $\alpha$ ”, fica “espero que eu tenha aprovado que r conte a favor da acção  $\alpha$ ”, o que é estranho, no mínimo: o agente deve saber se aprovou ou não! Se substituímos por “age segundo  $\alpha$ !” ficamos com a afirmação “espero que r tenha sido age segundo  $\alpha$ ! para fazer  $\alpha$ ”, o que não tem sentido.<sup>42</sup>

Quando estamos a decidir como agir, pesamos as razões a favor e contra a acção em causa. Se estamos com dúvidas se r é uma razão, muitas vezes pedimos uma opinião a alguém mais avisado na matéria em causa. Se essa pessoa nos diz “É verdade que r é uma

---

<sup>41</sup> Veja-se a exposição deste problema em SEARLE, J. R. (2011), pp. 136-141. Gibbard oferece uma solução para este problema em GIBBARD, A. (1990), pp. 92-99, à qual Huemer responde em HUEMER, M. (2005), pp. 30-34.

<sup>42</sup> Repare-se que não podemos afirmar “espero que tenha imposto fazer a”, porque neste caso r ser uma razão teria um valor de verdade “r impõe que se faça a”.

razão” nós podemos concordar ou não, mas não achamos que a frase não faz sentido. No entanto, para os expressivistas a frase não faz sentido, uma vez que atribui um valor de verdade à afirmação “r é uma razão”.

Atente-se no seguinte argumento

1. Se ser judeu não é uma razão para ser morto então Hitler estava errado
  2. Ser judeu não é uma razão para ser morto
- Logo
3. Hitler estava errado

Este argumento é válido porque se as premissas forem verdadeiras, a conclusão também o é, ou seja, se a premissa 2. for verdadeira (é verdade que ser judeu não é uma razão para ser morto) então podemos, a partir da premissa 1., tirar a conclusão. Este argumento é compreendido pela generalidade dos seres humanos. Mas, dado que para os expressivistas a afirmação 2. não tem um valor de verdade, das duas uma, ou o argumento não faz sentido uma vez que se está a usar, em 1., uma condicional ‘se ... então’ em que a condição é uma afirmação que não é verdadeira nem falsa; ou a frase “ser judeu não é uma razão para ser morto” tem um valor de verdade o que implica que tem um significado diferente da premissa 2., onde se limita a expressar uma atitude, não permitindo tirar a conclusão.

O uso de frases normativas às quais é atribuído um valor de verdade faz parte do discurso de utilizadores competentes de uma língua o que é uma evidência forte de que as afirmações normativas não se limitam a expressar atitudes dos agentes, mas têm um valor de verdade. Claro que, como Huemer<sup>43</sup> refere, este argumento não refuta o expressivismo, mas é uma evidência forte contra as teorias não cognitivistas.

### **2.1.3 Erro no juízo normativo**

Por vezes fazemos juízos normativos errados. Como é que os expressivistas explicam este facto? Dado que um juízo normativo expressa uma atitude do agente, em que sentido é que o agente pode estar enganado? Se um juízo normativo afirmar algo que é verdadeiro ou falso, é óbvio o sentido em que pode estar errado, mas os expressivistas

---

<sup>43</sup> Cf. HUEMER, M. (2005), pp. 25. Veja-se ainda os argumentos de Huemer para refutar as respostas dos não-cognitivistas Hare, Gibbard, Blackburn e Timmons a estes problemas, pp. 25-44

negam que este tipo de juízos tenham um valor de verdade, são meras expressões de atitudes dos agentes.

Blackburn defende<sup>44</sup> que, apesar de os juízos normativos não terem um valor de verdade, os agentes expressam-se como se o tivessem porque necessitam de discutir as suas atitudes e pontos de vista práticos. As atitudes e pontos de vista práticos colocam-nos em conflito com os outros e, por vezes, conosco próprios e o facto de nos expressarmos como se os juízos tivessem um valor de verdade permite-nos usar os recursos da lógica para tentar resolver esses conflitos. Esta posição de Blackburn ficou conhecida como quase-realismo<sup>45</sup>.

Mas o que é que Blackburn entende por conflito? Não é, com certeza, um conflito relativamente à atitude que cada agente tem face a um facto normativo: o agente tem a atitude que tem e não faz sentido que outros neguem que ele tenha essa atitude. O conflito tem que ser relativamente ao facto normativo: se o agente X aprova o aborto e o agente Y o desaprova, o conflito é sobre se o aborto é ou não errado, não é sobre a atitude de cada um dos agentes. E cada um dos agentes tenta arranjar argumentos para convencer o outro da sua posição, isto é, os argumentos tentam mostrar porque é que o aborto está certo ou errado e não são sobre a atitude do outro<sup>46</sup>. Não há qualquer tipo de evidência de que os humanos, quando discutem questões normativas como o que é ou não uma razão, o façam “como se” o que defendem fosse verdadeiro ou falso. Eles tentam argumentar para defender uma posição que julgam verdadeira.

Blackburn defende que os expressivistas podem adoptar uma linguagem que seja adequada para expressar todas as atitudes que um agente pode ter, inclusivamente expressar preocupação com aperfeiçoamento.<sup>47</sup> O que o autor não explica é o que entende por aperfeiçoamento, dizendo apenas que os expressivistas ‘tentam ganhar o direito a falar em verdade moral, ao mesmo tempo que reconhecem a subjectividade dos nossos

---

<sup>44</sup> BLACKBURN, S. (1984), pp. 193-196; BLACKBURN, S. (2002), p. 127

<sup>45</sup> “[...] the figure of the ‘quasi-realist,’ a person who, starting from a recognizably anti-realist position, finds himself progressively able to mimic the intellectual practices supposedly definitive of realism.”, BLACKBURN, S. (1993), p. 15.

<sup>46</sup> Há um certo sentido em que podemos dizer que há um conflito sobre a atitude do outro, que é aquele sentido em que exclamamos algo do género ‘como é possível que aproves o aborto?’. Mas esta exclamação tem a ver com uma certa incredulidade do agente face ao outro não ver as razões que o levam a desaprovar o aborto, ou seja, não ver aquilo que, segundo o agente, torna o aborto errado.

<sup>47</sup> “In short,  $E_{ex}$ , needs to become an instrument of serious, reflective, evaluative, practice, able to express concern for improvements, clashes, implications, and coherence of attitudes.”, BLACKBURN, S. (1984), p. 195

juízos'<sup>48</sup>. Esse aperfeiçoamento parece ter, apenas, a ver com a aprovação do agente face à atitude dos agentes, por exemplo, se um agente desaprova que se minta não deve aprovar que se induza outros a mentir, porque, se o fizer, pode originar uma 'perigosa fraqueza da sua sensibilidade'<sup>49</sup>. Mas, o que não fica claro é porque é que o agente deve optar por não aprovar que se leve outros a mentir e não optar por passar a aprovar que se minta. Intuitivamente, é óbvia a opção, mas o autor não pode explicá-la dizendo que, obviamente, é errado mentir, porque segundo ele só é errado mentir porque o agente o desaprova e não porque esse facto seja uma verdade normativa. Assim como não pode apelar a razões para não mentir, porque, segundo o autor, as razões são dadas pela atitude dos agentes.

Para Gibbard, algo ser uma razão para um agente expressa a aprovação, pelo mesmo, de um sistema de normas que prescreve que se deve tratar esse facto como uma razão. Assim, se queremos decidir se há uma razão para não mentir, temos que decidir se aprovamos o sistema de normas que inclui o imperativo "Não mentir!". O que significa estar errado num juízo normativo? Por exemplo um agente X afirma "Ser judeu é uma razão para ser morto", expressando a sua aprovação pelo sistema de normas que prescreve tratar "ser judeu" como uma razão para ser morto. Por seu lado, o agente Y afirma "Ser judeu não é uma razão para ser morto", expressando a sua aprovação pelo sistema de normas que prescreve não tratar "ser judeu" como uma razão para ser morto. Em que sentido em que um deles pode estar errado? O agente Y não pode dizer a X que ele está errado em dizer que "ser judeu" é uma razão, porque X aprova o seu sistema de normas! Também não pode dar razões a X para que não aprove o seu sistema de normas, porque as razões, para X, são dadas pelo seu sistema de normas.<sup>50</sup> Portanto nenhum está errado! Se nenhum está errado, também não se percebe como pode haver algum tipo de aperfeiçoamento!

É difícil explicar, se as teorias expressivistas estiverem correctas, a ideia de que tem havido uma evolução em termos morais: a escravatura era aceite, assim como o abuso de mulheres e crianças, a pena de morte era praticada em todo o mundo e muitos outros

---

<sup>48</sup> "In effect, quasi-realism is trying to earn our right to talk of moral truth, while recognizing fully the subjective sources of our judgments, inside our own attitudes, needs, desires, and natures", BLACKBURN, S. (1984), p. 197

<sup>49</sup> "For instance, a sensibility which *pairs* an attitude of disapproval towards telling lies, and an attitude of calm or approval towards getting your little brother to tell lies, would not meet my endorsement. I can only admire people who would reject the second action as strongly as they reject the first. It matters to me that people should have only this pairing because its absence opens a dangerous weakness in a sensibility", *op. cit.*, p. 192

<sup>50</sup> Veja-se PARFIT, D. (2011b), pp. 401-409

exemplos. O esforço que tem sido feito neste sentido, desde a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU, até à condenação de certas práticas (por exemplo em contexto de guerra), à criação de tribunais internacionais, ou a acordos sobre determinadas práticas subscritos pela grande maioria dos países, é uma forte evidência de certos juízos morais são verdadeiros e não, apenas, uma expressão das atitudes dos seres humanos. Como explicar esta evolução se os juízos normativos forem apenas uma expressão da atitude dos agentes? Porque é que se condena veementemente a escravatura, se ela era amplamente aceite desde a Antiguidade? Porque se condena a pena de morte se ela foi aceite desde a antiguidade e ainda é praticada em muitos países? Porque é que se chama evolução ao facto das nossas práticas terem seguido num sentido e não no outro? Se fosse uma questão de atitude relativamente a essas práticas, em que sentido é que é uma evolução?

## 2.2 Construtivistas

Os filósofos construtivistas, apesar de defenderem que, para poder motivar o agente a agir, as razões têm que ter alguma ligação às atitudes do agente, são cognitivistas, isto é, defendem que as afirmações normativas têm um valor de verdade. Assim, qualquer afirmação do tipo “ $r$  é uma razão para o agente  $X$  agir segundo a acção  $\alpha$ ”, ou é verdadeira ou é falsa.

É usual classificar estas teorias em humianas ou kantianas. As primeiras defendem uma ligação mais forte das razões às atitudes do agente, no sentido em que a razão tem que estar relacionada com as atitudes *actuais* do agente; as segundas admitem que a ligação às atitudes *actuais* possa não existir, mas defendem que, em determinadas condições (de perfeita racionalidade, de informação), ela existiria. Enquanto os kantianos defendem que há razões normativas objectivas, os humianos admitem que as razões normativas possam ser subjectivas.

### 2.2.1 Humianos

As teorias de inspiração humiana, das quais é um exemplo paradigmático a que Bernard Williams defendeu em “Internal and External Reasons”, defendem que para além das razões normativas poderem motivar um agente elas têm que ter uma ligação aos desejos *actuais* do mesmo: algo é uma razão para um agente agir de uma determinada forma se e só se, após deliberação racional, a partir das suas motivações *actuais* e tendo

em conta todos os factos não-normativos relevantes, o agente escolheria agir dessa forma. Não significa isto que o agente, ao longo do processo deliberativo, não se dê conta de desejos dos quais ainda não se tinha apercebido ou não se livre de desejos que tinha; isto pode acontecer, por exemplo, se o agente não tem conhecimento de algum facto que, tendo em conta os seus desejos actuais, o motivaria a agir ou se, tendo em conta os factos relevantes, concluir que estava enganado acerca da forma de alcançar um determinado objectivo, pelo que o processo deliberativo é um processo cujo objectivo é a confirmação dos desejos actuais do agente quando este tem conta todos os factos relevantes. Repare-se que, neste sentido, algo pode ser uma razão para o agente, mesmo que ele não o saiba, bastando o agente, por exemplo por ignorância, não fazer o caminho deliberativo que o levaria a essa conclusão. O que não é possível é a criação de desejos que não tenham qualquer ligação aos desejos actuais do agente.

Na literatura há vários argumentos contra as teorias humianas de razões.

### *2.2.1.1 Argumento da racionalidade procedimental*

As teorias internistas do tipo que estamos a analisar defendem que as razões que um agente tem são aquelas que resultam dos motivos actuais do agente ou dos motivos que ele teria após deliberação racional, em condições ideais de informação. Uma crítica a estas teorias refere que a deliberação racional a que estes autores se referem é, na verdade, uma racionalidade procedimental<sup>51</sup>, isto é, uma vez que não são feitas exigências substantivas acerca dos desejos do agente, apenas exigências acerca do método de deliberação, que inclui o impacto que a completa informação teria nos motivos, o agente pode ser racional do ponto de vista procedimental, acerca de qualquer desejo ou motivo, por mais aberrante que seja.

Uma consequência indesejável destas teorias, relacionada com a racionalidade procedimental, é o relativismo moral. Imaginemos uma pessoa tão cruel e insensível, que não é possível que, por deliberação racional e conhecendo todos os factos relevantes, deixe de estar motivada para causar o máximo de sofrimento a outros. Os humianos têm que afirmar que ela não tem razão para deixar de causar sofrimento a outros. Exemplos destes agentes são o caso de um marido que maltrata a mulher e que, mesmo após considerar todos os factos relevantes, não altera as suas motivações<sup>52</sup> ou o caso de

---

<sup>51</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 61-63, 78

<sup>52</sup> WILLIAMS, B. (1995)

fanáticos, imoralistas, malfeitores que, não sendo pessoas incapazes de resistir aos seus impulsos, não alteram a sua motivação para agir como agem, mesmo após deliberarem racionalmente, continuando a causar sofrimento aos outros. Alguns autores aceitam esta consequência defendendo que as razões são aquilo que um agente julga, após deliberação correcta, que o são, sendo essa deliberação feita a partir de valores e razões que o agente aceita como tal, tendo em conta os factos relevantes. Sharon Street<sup>53</sup> defende que a pergunta se algo é uma razão não tem sentido: a pergunta correcta é se algo é uma razão para um determinado agente. Assim, existem inúmeros possíveis sistemas de valoração coerentes, de entre os quais os de um Calígula idealmente coerente, de quem se pode dizer que tem a razão normativa para torturar os outros por divertimento. Segundo a autora esta consequência indesejável da sua teoria é mitigada pelo facto de, dada a natureza dos seres humanos, não existirem Calígulas idealmente coerentes e, por outro lado, ela é preferível do que defender algo inexplicável como uma razão ser independente daquilo que o agente é.

#### *2.2.1.2 Os agentes normativos não são ideais*

Apesar de sermos seres racionais não somos seres ideais, nem em termos de virtudes, nem em termos da forma como reagimos nas diversas circunstâncias. Significa isto que, por vezes, cedemos às emoções e, este facto, dá-nos razões que não teríamos se fôssemos seres ideais.

Algumas das versões internistas são criticadas por não terem em conta que os agentes normativos não são ideais, facto que pode justificar algumas razões que o não seriam em condições de idealidade. Isto pode acontecer quando as teorias exigem que para que um agente tenha uma razão para agir segundo a acção  $\alpha$  é necessário que o agente estivesse motivado para fazer  $\alpha$  se determinadas condições se verificassem, quando, por vezes, essa razão só existe precisamente porque as condições exigidas não se verificam. Essas condições têm usualmente a ver com algum tipo de perfeição: um agente idealmente virtuoso, um agente idealmente informado, um agente perfeitamente racional. Michael Smith<sup>54</sup> dá o exemplo de um jogador de squash cujo temperamento o leva a sofrer de uma raiva irracional quando é derrotado e partir a raqueta no adversário. Apesar de os jogadores se deverem cumprimentar no fim do jogo, dado o estado emocional do mau

---

<sup>53</sup> STREET, S. (2009)

<sup>54</sup> SMITH, M. (2004), p. 19

humorado jogador, ele tem uma razão para não ir cumprimentar o adversário, razão essa que é devida ao facto do jogador não ser completamente racional. Ora uma versão contrafactual de razões afirmaria que o jogador deveria ir cumprimentar o adversário porque é o que um agente perfeitamente racional faria. A mesma objecção é feita às versões contrafactuais que defendem que o que o agente deveria fazer é o que um agente idealmente virtuoso faria. No entanto, dado que os agentes não são idealmente virtuosos, há razões que lhes assistem precisamente devido a esse facto<sup>55</sup>.

Uma forma de responder a esta objecção é defender que o que o agente desejaria fazer é o que um agente ideal faria, mas tendo em conta as circunstâncias actuais do agente e não as circunstâncias ideais<sup>56</sup>.

### 2.2.1.3 *Argumento da agonia*

Todos nós temos razões prudenciais para cuidar do nosso futuro e sabemos que, no futuro, não vamos desejar estar em agonia. No entanto, mesmo sabendo que algo que possamos fazer no presente nos pode causar agonia no futuro, podemos não ter o desejo, agora, de evitar essa agonia no futuro. Os seres humanos têm, de uma forma geral, um enviesamento relativamente ao que é próximo, tanto espacialmente, como temporalmente. Em termos das teorias internistas, o agente só tem uma razão para evitar a agonia no futuro se estiver, actualmente, motivado para isso ou se, após deliberação racional a partir das suas motivações actuais, o ficar. Repare-se que o internista não pode argumentar que o facto de, no futuro, o agente desejará não estar em agonia dá ao agente, actualmente, uma razão para evitar a futura agonia, já que ele não aceita que os factos acerca do futuro possam originar razões. Assim, para os internistas, se o agente actualmente, mesmo após deliberação racional, não estiver motivado para fazer o que evitará que esteja, no futuro, em agonia, então não tem nenhuma razão para o fazer.

Alguns autores apelam para a coerência dos desejos dos agentes exigida pelo facto de serem racionais<sup>57</sup>, pelo que, uma vez que desejamos evitar as agonias num futuro próximo, somos mais coerentes se desejarmos evitar todas as futuras agonias, quer sejam

---

<sup>55</sup> SMITH, M. (2004), p. 19-20

<sup>56</sup> Veja-se a teoria que Michael Smith propõe em *The Moral Problem*. No entanto, repare-se que, apesar de Michael Smith ser internista por fazer depender as razões dos desejos do agente, ele está convencido que todos os agentes teriam os mesmos desejos, nas mesmas circunstâncias. Apesar de o autor não justificar esta afirmação, se a aceitarmos, a teoria por ele defendida é compatível com a existência de razões externas. Cf. SMITH, M. (1994)

<sup>57</sup> SMITH, M. (2004).

próximas quer longínquas. No entanto, o agente tanto tem desejos coerentes se se preocupar com todas as agonias futuras, como se não se preocupar com nenhuma, sendo que o internista só pode argumentar desta forma se houver algo que dê uma razão ao agente para estar motivado para evitar as agonias futuras, o que não invalida que essa razão seja externa.<sup>58</sup>

#### *2.2.1.4 Como explicar os desacordos e os erros normativos*

Em que sentido é que pode haver desacordo entre dois agentes acerca das razões normativas para agir? O agente X, partindo das suas atitudes valorativas, após deliberação racional e tendo em conta todos os factos não normativos relevantes, conclui que  $r$  é uma razão para agir segundo a acção  $\alpha$ ; por sua vez o agente Y, partindo das suas atitudes valorativas, após deliberação racional e tendo em conta todos os factos não normativos relevantes, conclui que  $r$  não é uma razão para agir segundo a acção  $\alpha$ . Partindo do princípio de que ambos estão de acordo sobre quais são os factos relevantes e que deliberam racionalmente, o desacordo só pode ter origem nas atitudes valorativas dos agentes. Mas, assim, nenhum dos agentes pode estar em desacordo com o outro sobre o facto de  $r$  ser ou não uma razão para agir segundo  $\alpha$ : o agente X tem que concordar que  $r$  não é uma razão para o agente Y, assim como Y tem que concordar que  $r$  é uma razão para o agente X. Repare-se que, para estes filósofos, a verdade normativa é relativa a cada agente, porque depende das atitudes que ele tem; portanto, quando um agente enceta um processo deliberativo sobre se  $r$  é uma razão, o agente quer descobrir a *sua* verdade acerca das razões normativas, que não tem que ser a verdade do outro agente. Conclui-se que sobre a questão de  $r$  ser ou não uma razão normativa para agir segundo a acção  $\alpha$ , não é possível haver desacordo entre os agentes.

O agente X nos seus processos deliberativos a partir das suas atitudes, tira conclusões sobre o que são ou não razões. Será que o agente X pode cometer erros normativos? Em que sentido? Pensemos na teoria construtivista de Sharon Street, de acordo com a qual o facto de  $r$  ser uma razão para o agente X agir segundo  $\alpha$ , é constituído pelo facto de que o juízo de que  $r$  é uma razão (para X) agir segundo  $\alpha$ , passa o escrutínio a partir das outras

---

<sup>58</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 80. Veja-se “Agonia e Razões para Agir: Uma Crítica a Parfit” de Pedro Galvão para uma defesa de uma versão internista que subscreve consistentemente a perspectiva de que “todos temos uma razão para querer evitar, e para tentar evitar, toda a agonia futura.”, baseando-se no “princípio da reflexão condicional” de Hare, a que o autor chama “princípio do espelho”. GALVÃO, P. (2018)

atitudes de X acerca do que são razões<sup>59</sup>. Como a autora refere, as razões que X tem são uma função das razões que ele julga ter e os padrões de correcção que determinam quando o agente está errado são estabelecidos pelos juízos do próprio agente<sup>60</sup>. Supondo que X avalia se  $r$  é uma razão para  $\alpha$ , a partir do conjunto das atitudes valorativas  $A = \{a_1, \dots, a_n\}$  e que, se X considerar o subconjunto de  $A$ ,  $A'$ , que não inclui a sua atitude  $a_i$ , juntamente com os factos não normativos,  $r$  não passa o escrutínio; no entanto se se considerar o subconjunto de  $A$ ,  $A''$ , que não inclui a sua atitude  $a_j$ ,  $r$  passa o escrutínio<sup>61</sup>. A questão põe-se, então, qual das atitudes valorativas considerar. Como não há razão para X considerar nenhuma delas, uma vez que as razões são o resultado do que X considera razões, quer X opte por considerar  $r$  como razão quer opte por não a considerar, a conclusão a que chega é verdadeira, embora contraditória com a outra! Como os padrões de correcção que determinam o que é um erro são fixados pelo agente, este nunca pode estar errado.

### 2.2.2 Kantianos

As versões kantianas das teorias internistas defendem que as razões normativas dos agentes têm que ter uma ligação aos desejos que o agente teria em condições ideais de racionalidade e de informação sobre todos os factos relevantes. O que as distingue das teorias humianas é que os desejos do agente ideal não têm que ter uma relação com os seus desejos actuais, uma vez que o processo de raciocínio que leva o agente ideal até aos desejos ideais tem o seu fundamento numa característica comum a todos os agentes: a racionalidade. As razões normativas são o resultado deste processo de raciocínio.

Aquilo que leva um agente a agir é sempre uma atitude, no entanto esta atitude tem que ser sujeita a um processo de reflexão de forma a poder ser uma razão para agir. Isto é, nem todas as atitudes nos dão razões para agir, apenas quando são aprovadas por um processo de avaliação feito através de um equilíbrio reflectido a partir dos valores do agente e da informação relevante. Portanto é este processo que permite separar as atitudes

---

<sup>59</sup> “According to the version of constructivism I favor, the fact that  $X$  is a reason for agent  $A$  to  $Y$  is constituted by the fact that the judgment that  $X$  is a reason (for  $A$ ) to  $Y$  withstands scrutiny from the standpoint of  $A$ 's other judgments about reasons.”, STREET, S. (2016), p. 306

<sup>60</sup> “The truth in antirealism, however—and what makes antirealism the right view in the end—is that the standards of correctness that determine what counts as an error are ultimately set by our own normative judgments. [...] At the same time, however, the reasons a person has are always *ultimately* a function of the reasons she takes herself to have; any mistakes she makes will, in the end, be on her own terms.” STREET, S. (2008), pp. 207-208.

<sup>61</sup> Repare-se que este é o processo típico do equilíbrio reflectido: testar as nossas diferentes atitudes valorativas face aos dados não normativos.

que constituem razões das que o não são. Contrariamente às teorias humianas, defendem que este processo pode levar à criação de desejos ou crenças sem qualquer ligação aos desejos ou crenças actuais do agente, precisamente devido ao facto de o agente ser racional, característica comum a todos os agentes, que o permite, por assim dizer, libertar-se daqueles que não sobrevivem ao escrutínio ou adquirir novos. Porque é que um agente deve agir segundo as atitudes que resultam da reflexão e não segundo as suas atitudes actuais? Porque a vontade dos agentes está submetida a leis que os agentes, como seres livres e autónomos, impõem a si próprios. Se assim não fosse, os agentes agiriam apenas segundo os seus desejos instintivos, negando, dessa forma, a sua autonomia e a sua liberdade, uma vez que estariam submetidos a algo externo.

Estes filósofos defendem que o valor não está nos objectos, mas é conferido pelo ser racional: as coisas só têm valor na medida em que nós as valorizamos. Sendo os seres racionais a fonte de todo o valor e de todas as razões, isso significa que o ser racional tem que se valorizar a si próprio e, por uma questão de coerência, todos os outros seres racionais. Conclui-se assim que os seres racionais têm um valor em si mesmos, inquestionável e inigualável sendo, como tal, o fundamento da normatividade.<sup>62</sup>

Dado que a normatividade tem o seu fundamento na natureza humana, as razões normativas, apesar de dependentes de uma mente racional, são objectivas uma vez que são o resultado de um processo de raciocínio que é comum a todos os seres humanos. No fundo, o reconhecimento de algo como uma razão normativa é uma exigência de racionalidade ou, dizendo de outra forma, faz parte do ser racional o reconhecimento das razões normativas como tal.

Apesar de estas teorias serem mais apelativas uma vez que não são vulneráveis a algumas das objecções feitas às teorias humianas, em particular o relativismo das razões morais, não estão isentas de críticas.

### *2.2.2.1 Os seres humanos não são agentes ideais*

Um dos argumentos aplica-se às teorias contrafactuais que defendem que as razões são originadas pelos motivos que teríamos se deliberássemos racionalmente, com perfeito conhecimento de todos os factos relevantes. O objectivo da exigência de conhecimento de todos os factos relevantes é a eliminação dos motivos que se baseiem em crenças falsas ou a criação de novos motivos. Mas, pergunta o externista, como é que o conhecimento

---

<sup>62</sup> Veja-se KORSGAARD, C. (1992), pp. 88-106

dos factos relevantes pode eliminar motivos? O mais natural seria responder que esses factos dão razões ao agente para não ter os motivos que tem ou para ter outros motivos. No entanto, o internista não pode dar esta resposta, caso contrário, está a afirmar que os factos podem dar razões aos agentes para alterar os seus motivos, ao mesmo tempo que defende que as razões só podem ter origem nos motivos e não nos factos.

Para avaliar a eficácia deste argumento, convém perceber o que o internista entende por eliminar os motivos que se baseiem em crenças falsas. A crença pode ser falsa porque o agente está convencido, erradamente, que actuando de uma determinada forma lhe permite alcançar algo que ele deseja; ou pode ser falsa porque, apesar de essa acção lhe permitir alcançar o que deseja, o agente está errado acerca daquilo que deseja. O primeiro caso não coloca problemas aos internistas já que o motivo fundamental se mantém, o que é corrigido é apenas o caminho para o satisfazer, isto é, o agente estava motivado para agir de uma determinada forma e, após ponderar os factos, conclui que estava errado, alterando a sua motivação da forma como agir, embora o seu objectivo se mantenha. Assim, as teorias que defendem que as razões que o agente tem são originadas nas suas atitudes actuais, após deliberação racional, tendo em conta todos os factos relevantes, não são atingidas por esta objecção.

Já o segundo caso causa embaraços às teorias que defendem que as razões dependem das atitudes dos agentes, após deliberação racional, tendo em conta todos os factos relevantes, independentemente do que o agente é actualmente, já que o processo deliberativo poderia levar o agente a desejar ou a crer em algo que não deseja actualmente. O que é que poderia levar a essa alteração senão o reconhecimento de que esse algo tem propriedades que o tornam desejável, que é valioso independentemente do que o agente, actualmente, valoriza? Ou, dizendo de outra forma, que esse facto dá uma razão ao agente para desejar algo que, actualmente não deseja? Mas isto é, precisamente, o que o internista não pode afirmar, se quer defender que apenas os desejos ou motivações dão origem a razões.

#### ***2.2.2.2 O valor da Humanidade***

Outra das críticas que é feita relaciona-se com o fundamento da normatividade ser uma característica do ser humano: a autonomia, a racionalidade ou a dignidade. É esta característica que, sendo comum a todos os seres humanos, os leva, através de um processo de raciocínio baseado no equilíbrio reflectido, a coincidir nas suas atitudes e no

reconhecimento mútuo das razões normativas. É esta característica que lhes confere valor e dignidade, habilitando-os a conferir valor. Mas, exactamente, que característica é esta? De entre as possibilidades que têm sido aventadas, a mais óbvia é a racionalidade. No entanto, nem todos os seres humanos são racionais: fetos e crianças recém-nascidas, seres humanos com deficiências graves congénitas ou adquiridas, são alguns exemplos. O que diremos destes seres? São humanos? Têm valor? Se a resposta é positiva, porque é que os animais não humanos com capacidades semelhantes não têm esse valor e dignidade? Se não for a racionalidade, será pelo facto de pertencerem à espécie humana? Por terem um determinado DNA? Mas porque é que uma determinada sequência de genes tem valor e todas as outras não?<sup>63</sup>

Korsgaard diz que aquilo que nos faz humanos é a capacidade de agir racionalmente e esta capacidade só é possível se os seres humanos valorizarem a sua humanidade (amor-próprio<sup>64</sup>). Como as acções racionais existem, sabemos que são possíveis e, assim, nós valorizamo-nos. Se nós nos valorizamos então os seres humanos têm valor.<sup>65</sup> Mas como é que se passa de “os seres humanos valorizam-se” para os seres humanos têm valor? A autora não o diz, limitando-se a fazer analogias que nada explicam. A lei formal que rege a autonomia dos seres humanos, que é a lei que eles impõem a si próprios, tem como objectivo avaliar os desejos dos agentes, para determinar se eles são ou não uma razão para agir. Mas, para fazer essa avaliação, tem que poder conferir valor aos objectos do desejo; esse valor não pode ser dado apenas por uma questão de amor próprio, porque não seria universal; tem que ter origem em algo de incondicionado, de valioso em si mesmo e acima de tudo. E a autora faz aquilo que critica aos realistas<sup>66</sup> que é declarar que a humanidade é um valor incondicionado.

---

<sup>63</sup> Veja-se McMAHAN, J. (2002), para uma discussão muito completa deste tema

<sup>64</sup> Como a autora argumenta, sem este amor-próprio, os seres humanos não poderia ter objectivos e agir para os alcançar. Cf. KORSGAARD, C. (1996a), pp. 120-125

<sup>65</sup> “The argument I have just given is a transcendental argument. I might bring that out more clearly by putting it this way: rational action exists, so we know it is possible. How is it possible? And then by the course of reflections in which we have just engaged, I show you that rational action is possible only if human beings find their own humanity to be valuable. But rational action is possible, and we are the human beings in question. Therefore we find ourselves to be valuable. Therefore, of course, we are valuable.”, *op. cit.*, pp. 123-124

<sup>66</sup> “As these arguments show, realism is a metaphysical position in the exact sense criticized by Kant. We can keep asking why: 'Why must I do what is right?' - 'Because it is commanded by God' - 'But why must I do what is commanded by God?' - and so on, in a way that apparently can go on forever. This is what Kant called a search for the unconditioned - in this case, for something which will bring the reiteration of 'but why must I do that?' to an end. The unconditional answer must be one that makes it impossible, unnecessary, or incoherent to ask why again. The realist move is to bring this regress to an end by fiat: he declares that some things are *intrinsically* normative.”, *op. cit.*, p. 33.

Como Shafer-Landau<sup>67</sup> argumenta, segundo a autora, faz parte da noção de ser racional o ser capaz de ser motivado e agir segundo o que todo o ser racional considera serem boas razões. Ora, esta noção não põe em causa a existência de razões externas, sendo estas aquelas a que qualquer ser racional chega pelo simples facto de ser racional, logo sendo independentes do agente particular.

O objectivo dos autores kantianos é defender que através de um princípio formal os seres humanos conseguem chegar a conclusões substantivas e universais acerca de razões; para isso, necessitam de defender que o valor é constitutivo do ser humano, para que o princípio formal que os guia nas suas acções não seja vazio. Mas, como comenta Sharon Street, só se podem tirar conclusões substantivas a partir de algo substantivo<sup>68</sup>.

### 3 Conclusão

Chegados a este ponto e analisadas as principais objecções e vantagens das teorias internistas e externistas, o que podemos concluir? Em primeiro lugar, antes de decidir qual a teoria mais plausível, é necessário decidir se há ou não razões objectivas. A resposta a esta questão permite descartar algumas teorias, após o que se impõe decidir qual das restantes parece mais plausível.

De uma forma geral, os filósofos das diversas correntes tentam argumentar a favor das razões objectivas, mesmo sendo internistas, principalmente quando se trata de razões morais. No entanto, como vimos há alguns filósofos que defendem a subjectividade de razões, nomeadamente Sharon Street e Bernard Williams. No entanto, se esta posição parece ter bastante plausibilidade uma vez que as razões que um determinado agente tem para agir parecem depender de vários factores, sendo muitos deles função daquilo que o agente é, quando pensamos em razões morais a questão torna-se mais complicada de defender. Sharon Street defende que se estamos a falar de uma personagem amoral, devemos pensar seriamente se as nossas intuições não têm a ver com as razões morais que o agente tem e não com as razões em que estamos interessados que são as razões normativas: claro que é imoral ele agir como age, mas é falso que tenha uma razão normativa para tal? A autora recorda-nos que podemos dizer sobre esta personagem que

---

<sup>67</sup> SHAFER-LANDAU, R. (2003), pp. 173-174.

<sup>68</sup> “Kantian versions of metaethical constructivism, if successful, vindicate an extremely strong form of universalism about reasons, and moral reasons in particular. Humean versions, in contrast, deny that the rabbit of substantive reasons can be pulled out of a formalist hat: to get substance out, we need to put substance in.”, STREET, S. (2010), p.370

é cruel, insensível, fria e, os que se preocupam com a moralidade, têm todas as razões normativas para o prender, se defenderem e, se possível, tentarem mudar o seu carácter. Mais ainda, estamos justificados, mesmo sabendo que é falso, em tentar convencer Calígula que ele tem uma razão normativa para não infligir o máximo sofrimento aos outros, assim como dizemos a uma pessoa com cancro que ela está “com bom aspecto”. O que importa, nestes casos, não é se o que dizemos é verdadeiro ou não, mas o que se espera conseguir ao dizê-lo. A autora pede-nos ainda que façamos uma analogia com extraterrestres idealmente coerentes que, após invadirem a terra, nos infligiriam o máximo sofrimento, diríamos que eles não deviam fazer o que fazem? Ou pensaríamos como impedi-los de o fazer?

A autora pretende defender que, quando os filósofos usam estes estranhos caracteres para argumentar contra a subjectividade de razões, fazem-no partindo do princípio de que estas personagens estão erradas ao actuarem como actuam porque têm razões normativas objectivas para não o fazerem. No entanto, pergunta a autora, se nós fôssemos como elas estaríamos errados ou seríamos simplesmente diferentes? Mas, por outro lado, dado que a autora defende que as razões normativas são o resultado de um processo de raciocínio que escrutina as possíveis razões, tendo em conta todos os factos não normativos relevantes, estes factos têm que entrar no processo de decisão. Ora, por exemplo, como é que o facto de uma acção causar sofrimento gratuito a um ser pode passar no escrutínio? Se o agente compreende o que é o sofrimento, condição necessária para a autora para decidir sobre a acção, como é que este facto não lhe dá uma razão para não agir dessa forma? Qual é o papel dos factos não normativos relevantes? E em que medida é que são relevantes?

Apesar de ser possível compreender que é difícil para um agente agir de uma determinada forma quando não tem motivação para tal, isso não significa que ele não o possa fazer<sup>69</sup>: a não ser que o agente sofra de alguma incapacidade de controlar as suas acções (o que pode ser o caso dos psicopatas) ele é capaz de fazer ou de evitar fazer aquilo para o qual não tem qualquer motivação. É difícil defender que um agente, compreendendo perfeitamente o que é o sofrimento e que a sua acção vai causar sofrimento a outros, por muito coerente que isso seja com a sua maneira de ver o mundo,

---

<sup>69</sup> Schroeder afirma: “For example, meta-ethical internalists claim that it is a central commitment of normative discourse that whenever someone makes a normative judgment, she will be motivated to act accordingly. But very few people accept this straightforward version of meta-ethical internalism anymore. Almost all proponents of internalism allow that when someone makes a normative judgment, it is only if she is *practically rational* that she will be motivated to act accordingly.”, SCHROEDER, M. (2005), p. 7

não tenha uma razão para a evitar. Se o agente aceita algum sistema de valores, então tem que aceitar que o sofrimento em si mesmo é mau para a pessoa que sofre<sup>70</sup>, caso contrário não seria sofrimento. Repare-se que ele deve aceitar isto independentemente de o sofrimento ser mau porque ele não gosta dele ou de não gostar dele porque ele é mau. Isto é um facto. Dado que as razões normativas são boas razões para agir, como é que o agente pode aceitar que algo que é mau lhe dá uma boa razão para agir, sem ter uma justificação racional? O facto de lhe dar prazer infligir sofrimento a outros, não é uma razão normativa, é uma razão motivadora. Para ser uma boa razão, por uma questão de coerência, ele teria que aceitar que um agente com as mesmas motivações que ele e exactamente nas mesmas condições, lhe fizesse o mesmo, sofrendo ele no mesmo grau que a sua possível vítima. Não estou a ver como seria possível defender que um agente poderia aceitar isto. Quando as razões em causa são razões morais, parece que são razões que se aplicam a todos os agentes, independentemente do que eles sejam, desejem ou acreditem: uma acção errada é errada para todo o agente, independentemente do que ele é e esse facto deve dar uma razão normativa ao agente. Conclui-se, assim, que há razões normativas objectivas.

Havendo razões objectivas, podemos desde já descartar as teorias expressivistas e as construtivistas humianas. Por outro lado, o argumento da questão aberta de Moore, assim como o argumento de Terence Horgan e Mark Timmons permitem-nos descartar as teorias externistas naturalistas: se aceitarmos que os termos normativos devem ter o mesmo significado para todos os seres racionais, torna-se difícil defender que eles referem uma determinada propriedade natural.

Ficamos com as teorias externistas não naturalistas e com as construtivistas kantianas. Dado que ambas são compatíveis com a objectividade de razões, a decisão entre estes dois tipos de teorias, parece resumir-se a uma questão de plausibilidade. Qual delas é mais plausível?

As críticas às teorias externistas não naturalistas são essencialmente metafísicas e epistémicas, referindo que seria necessária uma espécie de “faculdade perceptiva” ou intuição. De uma forma geral, a palavra “intuição” faz soar uma espécie de campanha

---

<sup>70</sup> Note-se que não se está a falar de sofrimento como meio para alcançar algo (a cura de uma doença, por exemplo), mas sim do próprio sofrimento. Mesmo no caso em que o sofrimento possa ser necessário para alcançar algo de bom, o sofrimento em si é mau para a pessoa que sofre. Outro caso possível, como o Professor Pedro Galvão me chamou a atenção, é o facto de o sofrimento ter valor constitutivo, ter valor como parte de um todo (da justiça?). Mas isso não impede que o sofrimento seja mau para a pessoa que sofre, independentemente da justificação que possa haver para esse sofrimento.

como que a alertar-nos para a falta de fiabilidade que qualquer conhecimento baseado em intuições tem. Para adquirirmos conhecimento precisamos de evidências e do raciocínio para deliberar a partir delas. Ora as intuições não têm nada a ver com evidências, pelo que não são um ponto de partida admissível do nosso raciocínio.

No entanto, as intuições, são essenciais para espoletar o processo inquisitivo: algo que nos chama a atenção, que nos parece ser de determinada forma e que nos leva a tentar compreender o fenómeno. É o facto de que algo nos parece errado, que nos leva a tentar compreender se e porque é que é errado. Sem essa aparência, a questão nem se colocava. Michael Huemer propõe em *Ethical Intuitionism*, um princípio de que, não havendo nada em contrário, é razoável assumir que as coisas são como parecem ser<sup>71</sup>. As aparências, apesar de nos poderem enganar, são essenciais para a formação de crenças, podendo ser intelectuais ou sensoriais. Os juízos que um ser racional faz baseiam-se naquilo que lhe parece ser: um ser racional apenas acredita naquilo que lhe parece ser verdade. Os argumentos servem para alterar a forma como algo parece ser, partindo de premissas que parecem verdadeiras e que parecem suportar a conclusão. Isto é, por vezes, através do raciocínio podemos concluir que algo não é como nos parecia; mas sem a aparência da qual partimos, o próprio raciocínio não era possível.

Em resposta à objecção de Mackie, o autor diz-nos que ‘não é argumento contra o conhecimento intuitivo, dizer que este não é tido em conta por nenhum dos meios não intuitivos de conhecimento. Da mesma forma, podemos dizer que a percepção é estranha já que ela não é tida em conta pela introspecção, intuição, análise conceptual ou o raciocínio’<sup>72</sup>. Como garantir a validade das nossas percepções sensoriais?

O que é curioso, é que muitos filósofos que argumentam contra o intuicionismo acabam por fazer apelo às intuições. Gibbard, ao tentar defender que a sua teoria permite a objectividade de razões diz acerca de uma anorectica: ‘Eu afirmo, antes, que estou a “ver” algo que ela não está: que as normas fundamentais que ela aceita, simplesmente, não fazem sentido’<sup>73</sup>. O que é que o autor quer dizer com “ver” algo que a anorectica não vê, senão que, intuitivamente, as normas que ela aceita não fazem sentido, como qualquer

---

<sup>71</sup> HUEMER, M. (2005), p. 99. No segundo capítulo desta tese apresenta-se a teoria proposta por Huemer com mais detalhe.

<sup>72</sup> “But it is no argument against intuitive knowledge to say that it cannot be accounted for by any of the non-intuitive means we have of knowing things. One might as well argue that perception is queer, since perceptual knowledge cannot be accounted for by introspection, intuition, conceptual analysis, or reasoning.”, *op. cit.*, p. 111

<sup>73</sup> “I claim rather to be ‘seeing’ something that she doesn’t: that the fundamental norms she accepts just don’t make sense”. GIBBARD, A. (1990), p. 175

um de nós diria? O problema é que para a anorectica, intuitivamente, as normas que ela aceita fazem sentido. E, intuitivamente, nós estamos certos e ela errada. Por isso é que, mesmo que Gibbard tente defender alguma objectividade na sua teoria, não é sucedido.

Da mesma forma Blackburn tem afirmações surpreendentes, na sua tentativa de defender o quase-realismo. Em *Errors and the Phenomenology of Values*, o autor escreve ‘Logo, quando se receia que associado ao projectivismo esteja uma perda de estatuto da moralidade, estes receios não têm fundamento e apenas acontecerão se uma sensibilidade defeituosa os levar a respeitar as coisas erradas’<sup>74</sup> ou ‘A analogia com qualidades morais falha dramaticamente: se toda a gente passar a pensar que é permissível maltratar animais, este facto não faz com que passe a ser permissível: apenas significa que toda a gente se deteriorou’<sup>75</sup>. Em que sentido é que as sensibilidades são defeituosas, as coisas são erradas ou que toda a gente se deteriorou? Não é o facto de as coisas terem propriedades que dão razões aos agentes para as respeitar? Não é o facto de que uma determinada sensibilidade não valoriza “as coisas certas” que dá uma razão para se dizer que é defeituosa? Mas, estas justificações implicam uma intuição, uma percepção da razão, que não é aceite por Blackburn.

Provavelmente, uma das mais fortes intuições dos seres humanos, é que estes têm valor em si mesmos, o que é, usualmente, referido como tendo dignidade. No entanto, nenhuma descrição convincente desta propriedade foi conseguida, dado que é uma propriedade que separa os seres humanos (incluindo fetos, recém-nascidos, pessoas com deficiências cognitivas graves) de todos os outros seres vivos. Apesar disto, esta intuição é usada na defesa de várias teorias normativas. Korsgaard, como já referido, conclui o valor da humanidade a partir do valor que cada um de nós confere a si próprio, sem o qual não teríamos sequer a capacidade de agir. Esta conclusão não é justificada, é apenas postulada, logo é uma intuição<sup>76</sup>. De qualquer forma, como refere Shafer-Landau<sup>77</sup>, sendo a

---

<sup>74</sup> “So when people fear that projectivism carries with it a loss of status to morality, their fear ought to be groundless, and will only appear if a defective sensibility leads them to respect the wrong things”, BLACKBURN, S. (2011), p. 10

<sup>75</sup> “It is not altogether simple to characterize the 'mind-dependence' of secondary qualities. But it is plausible to say that these are relative to our perceptions of them in this way: if we were to change so that everything in the world which had appeared blue came to appear red to us, this is what it is for the world to cease to contain blue things, and come to contain only red things. The analogue with moral qualities fails dramatically: if everyone comes to think of it as permissible to maltreat animals, this does nothing at all to make it permissible: it just means that everybody has deteriorated”, BLACKBURN, S. (2011), p. 14

<sup>76</sup> É uma intuição, muito provavelmente com uma origem cultural, já que as sociedades cristãs defendem a dignidade do ser humano como algo de inquestionável.

<sup>77</sup> “Rather than pursue this exegetical issue, or even take sides on whether Korsgaard or Williams is advancing the more plausible form of internalism, I will briefly discuss Korsgaard's view, and show why,

objectividade de razões uma exigência de racionalidade não põe em causa a existência de razões externas ao agente. Isto é, não é possível existir um Calígula idealmente coerente porque, por definição, seria irracional dado que não reconheceria como razões o que um ser racional, pelo facto de ser racional, reconheceria como tal. A autora parte ainda do princípio de que os seres humanos têm livre-arbítrio<sup>78</sup>, sendo causadores das suas acções. Ora, esta afirmação está longe de ser consensual, embora seja uma forte intuição.

Como se vê, o problema com as teorias kantianas é que, para que a teoria tenha algo de substantivo a defender tem que partir de intuições normativas como o valor indiscutível dos seres racionais e este ser condição para que os agentes possam valorizar. Desta forma, os kantianos ficam também vulneráveis a uma das críticas que fazem aos externistas, a saber, que os factos normativos são ontologicamente estranhos e, dado que não nos afectam causalmente, não os podemos conhecer. Portanto se temos que admitir intuições e a existência de verdades evidentes, mais vale admitir a existência de factos normativos, caso contrário temos que justificar porque é que alguns têm que ser aceites e os outros não. Por outro lado, têm a vantagem de conseguir explicar como é que as razões normativas levam um agente a agir. No entanto, sendo a razão tão constitutiva dos seres racionais como os desejos e sendo tão crucial nas decisões que fazemos, parece arbitrário afirmar que só os desejos podem levar um agente a agir; mais uma vez parece uma intuição porque, evidentemente, um desejo pode levar uma pessoa a agir!

Apesar de a existência de entidades abstractas poder parecer algo de estranho, parece-me que acaba por ser a forma mais plausível de entender a necessidade de certas afirmações. Vejamos o caso da matemática. Ninguém duvida que as verdades matemáticas são necessárias, que são verdadeiras independentemente da mente racional. Basta pensar que se o universo fosse tal como é apenas com a diferença de não existirem

---

even if correct, it does not threaten realism. Williams's theory, on the other hand, poses a genuine threat to realism, and so requires more extensive discussion.

According to Korsgaard, something is a reason only if it will motivate rational agents (1986: 11). Korsgaard envisions rationality as essentially incorporating a motivational aspect, such that one who has reason to  $\Phi$  will necessarily be moved to  $\Phi$  in so far as she is rational. So being rational is partially defined as being motivated to act on genuine reasons. But if being motivated to comply with one's reasons is part of the definition of being rational, then it is tautologous to say that one has a reason only if one would, if rational, be motivated to abide by it. Internalism is secured by definitional fiat: reasons must be capable of motivating rational agents, but this is only because such agents are defined as those who are motivated by reasons. On this understanding, internalism and the motivational capacities implied by it cannot supply any constraint on what counts as a reason.”, SHAFER-LANDAU, R. (2003), pp. 173

<sup>78</sup> “The Scientific World View is a description of the world which serves the purposes of explanation and prediction. When its concepts are applied correctly it tells us things that are true. But it is not a *substitute* for human life. And nothing in human life is more real than the fact we must make our decisions and choices ‘under the idea of freedom’. When desire bids, we can indeed take or leave it. And that is the source of the problem.”, KORSGAARD, C. (1996a), p. 97

seres racionais, as leis da Física continuavam a explicar os fenómenos físicos e conseguir prever outros, como se o universo obedecesse a essas leis. Ou seja, as leis continuavam a existir e a ser as mesmas independentemente da existência de mentes racionais. Como podem então ser o resultado da construção das mentes? Claro que no caso da normatividade a questão fica mais complicada porque a questão não se coloca se não houver mentes racionais. Isto é, apesar de continuar a existir o bom e o mau – o sofrimento não desaparece não havendo mentes racionais – não há bondade nem maldade porque estas pressupõem uma intencionalidade só possível em seres racionais. No entanto, se admitirmos a existência de factos abstractos como os factos matemáticos, os factos normativos não têm que ser ontologicamente mais estranhos, podem ser do mesmo tipo. E se temos a capacidade de conhecer os factos abstractos como os matemáticos, porque é que essa mesma capacidade não nos permite ter conhecimento de factos normativos?

## 2 Razões Parciais e Imparciais

Provavelmente, uma das questões que mais discussão e perplexidade tem suscitado entre os filósofos externistas é a da relação entre as razões imparciais e as razões parciais para agir. As relações especiais que temos connosco e com aqueles que nos são mais próximos dão-nos razões parciais para nos preocuparmos com o seu bem-estar, assim como com o nosso. De uma forma geral, consideramos que estas razões são mais fortes do que as razões para nos preocuparmos com o bem-estar de estranhos. Mas, para além daquelas, também temos razões imparciais para nos preocuparmos com o bem-estar de todos, independentemente das relações que possamos ter ou não com eles. Este tipo de razões é reconhecido quando tomamos aquilo a que Sidgwick chamou ‘o ponto de vista do universo’. Segundo este autor, as razões parciais e as imparciais não podem ser comparadas, uma vez que, do ponto de vista parcial as razões parciais são supremas, enquanto do ponto de vista imparcial são as razões imparciais que o são, posição a que o autor chamou ‘o dualismo da razão prática’<sup>79</sup>.

Esta questão torna-se particularmente inquietante quando se trata de razões morais, dado que parece igualmente plausível afirmar que não pode ser racional agir de forma que acreditamos ser errada, como afirmar que não pode ser racional agir de forma que acreditamos ser contrária ao nosso interesse. Ora estas duas posições não podem ser ambas verdadeiras, dado que, por vezes, entram em conflito.

A resposta a este problema separa os filósofos consequencialistas dos actos dos filósofos deontologistas, dado que os primeiros defendem uma primazia das razões imparciais como levando às acções que resultam nas consequências imparcialmente melhores, enquanto os segundos defendem que nada justifica agir erradamente, violando direitos e restrições ao que os agentes podem fazer. Esta posição dos deontologistas origina um dos mais perturbantes paradoxos da Ética: se um agente não deve cometer uma acção porque esta é errada, então porque é que é errado cometer uma acção desse tipo se essa acção impedir que outras acções do mesmo tipo sejam cometidas? Os consequencialistas dos actos não são atingidos por este paradoxo, dado que não reconhecem restrições às acções dos agentes.

---

<sup>79</sup> SIDGWICK, H. [1874]/(1962)

Neste capítulo, pretende-se analisar a relação entre as razões parciais e imparciais e defender uma solução para o dualismo da razão prática, a saber, a primazia das razões imparciais.

Na primeira secção apresenta-se a objecção de Sharon Street às razões externistas baseada na teoria darwiniana da evolução. Seguidamente, discutem-se os argumentos apresentados por diversos autores contra os argumentos baseados na teoria da evolução de Darwin, com o objectivo de concluir que é possível termos crenças morais verdadeiras. Na segunda parte, parte-se do princípio da benevolência, como uma crença básica, para discutir a relação entre razões imparciais e parciais, analisa-se o que a imparcialidade exige, para concluir da primazia das razões imparciais.

#### 4 Um argumento desmistificador baseado na teoria de Darwin

Um dos argumentos mais claros e contundentes contra as razões externas foi apresentado por Sharon Street, uma filósofa humiana, em “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value”. A filósofa ataca as razões externas<sup>80</sup> com base na teoria da evolução de Darwin referindo que dada a enorme influência que a evolução teve na formação do conteúdo das nossas atitudes valorativas<sup>81</sup>, quem defende a objectividade<sup>82</sup> das razões confronta-se com um dilema. Se, por um lado, a selecção não favoreceu os seres humanos que tinham atitudes valorativas objectivamente verdadeiras, os externistas têm que concordar que é uma enorme coincidência que, através dessas atitudes, cheguemos à verdade acerca das razões; ou seja, muito provavelmente, as nossas atitudes valorativas, devido à distorção causada pelas forças evolutivas, levam-nos a conclusões que estão muito longe da verdade acerca das razões. Se, por outro lado, a selecção favoreceu os seres humanos que tinham a capacidade de captar a verdade acerca das razões, os externistas têm que apresentar uma explicação deste facto que esteja de acordo

---

<sup>80</sup> O alvo principal da autora são as teorias realistas não naturalistas; para a autora apenas algumas teorias não naturalistas são vulneráveis a este dilema, nomeadamente as que a autora classifica como genuinamente realistas. Cf. STREET, S. (2006), 135-141

<sup>81</sup> “Evaluative attitudes I understand to include states such as desires, attitudes of approval and disapproval, unreflective evaluative tendencies such as the tendency to experience X as counting in favor of or demanding Y, and consciously or unconsciously held evaluative judgements, such as judgements about what is a reason for what, about what one should or ought to do, about what is good, valuable, or worthwhile, about what is morally right or wrong, and so on.”, *op. cit.*, p. 110

<sup>82</sup> Entenda-se objectividade como a existência de razões independentes das nossas atitudes valorativas. Repare-se que se a objectividade se referir apenas à veracidade das razões, os internistas também podem concordar com a mesma; o que eles negam é que essa veracidade seja independente das nossas atitudes valorativas.

com a visão científica do mundo; os internistas têm essa explicação: a selecção foi feita segundo as atitudes valorativas que favoreceram a sobrevivência e a reprodução.<sup>83</sup>

A autora refere, sem negar o impacto de várias outras forças, que a selecção natural teve uma enorme influência no que são as nossas atitudes valorativas. Para defender esta posição a autora pede-nos que consideremos o resultado, em termos de sobrevivência e de reprodução, de termos algumas atitudes valorativas em vez de outras: por exemplo, o facto de que uma acção promoveria a nossa sobrevivência ou os interesses de um familiar é uma razão a favor dessa acção; temos mais obrigação de ajudar os nossos filhos do que estranhos; o facto de que alguém nos tratou bem é uma razão para o tratar bem; o facto de uma pessoa ser altruísta é uma razão para a admirar, elogiar e recompensar e o facto de uma pessoa ter prejudicado outra de forma deliberada é uma razão para a evitar ou para tentar puni-la. Todas estas avaliações são explicadas por terem promovido a nossa sobrevivência e reprodução, tendo em conta teorias como a teoria evolutiva da selecção do parentesco e a teoria biológica do altruísmo recíproco.<sup>84</sup> Além disso, há uma continuidade entre as nossas tendências valorativas e as tendências valorativas, mais básicas, dos animais não racionais que nos são mais próximos, apontando na direcção de que muitas das nossas avaliações são o resultado de uma reflexão conscienciosa a partir dessas tendências mais básicas que partilhamos com os outros animais, tendo, portanto, estas tido uma enorme influência no conteúdo das nossas valorações. A autora pretende chamar atenção para o facto de que se o conteúdo das nossas tendências valorativas básicas tivesse sido muito diferente, também o seria o conteúdo das valorações que os seres racionais completamente desenvolvidos fazem.<sup>85</sup>

Os autores externistas que optam por afirmar que não há relação entre as crenças valorativas verdadeiras e as forças da selecção que influenciaram o conteúdo das nossas valorações têm que admitir que a selecção natural foi um factor de distorção no que diz respeito ao conteúdo dos nossos juízos normativos, sendo algo como ‘pôr-se a caminho das Bermudas e deixar que o curso que o nosso barco toma seja determinado pelos ventos e marés’<sup>86</sup>. Assim como seria uma extraordinária coincidência que o nosso barco fosse ter às Bermudas, também seria uma extraordinária coincidência que acabássemos por

---

<sup>83</sup> STREET, S. (2006)

<sup>84</sup> *Op. cit.*, pp. 115-120

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 117

<sup>86</sup> “On this view, allowing our evaluative judgements to be shaped by evolutionary influences is analogous to setting out for Bermuda and letting the course of your boat be determined by the wind and tides”, *op. cit.*, p. 121

fazer juízos normativos verdadeiros. Antecipando a objecção de que a autora não está a ter em conta a nossa capacidade de reflexão racional, que nos permite distanciarmo-nos dos juízos que fazemos e avaliá-los, Street defende-se afirmando que ao avaliar os nossos juízos valorativos estamos a usar a própria ferramenta de avaliação que está em causa, ou seja uma ferramenta que está, também, contaminada pelas forças da evolução.<sup>87</sup>

Os autores que optam por afirmar que há uma relação entre as forças da selecção que influenciaram o conteúdo das nossas valorações e as verdades normativas independentes que eles postulam têm que dizer que tipo de relação é essa. Os externistas podem propor que a capacidade dos seres racionais de reconhecer as verdades valorativas é uma vantagem que promoveu a sua sobrevivência. No entanto, refere a autora, esta hipótese é muito mais implausível do que a hipótese a que a autora chama ligação adaptativa [*adaptive link*]: ‘a tendência para fazer certo tipo de juízos valorativos, em vez de outros, contribuiu para o sucesso reprodutivo dos nossos antepassados, não porque constituíssem percepções de verdades valorativas independentes, mas porque forjaram ligações adaptativas entre as circunstâncias em que os nossos antepassados se encontravam e as suas respostas a essas circunstâncias, levando-os a acreditar, sentir e agir de forma que foi vantajoso do ponto de vista reprodutivo’<sup>88</sup>. Ou seja, a hipótese da ligação adaptativa explica a vantagem que teve, para a sobrevivência e reprodução da espécie, o facto dos nossos antepassados fazerem certo tipo de juízos valorativos em vez de outros, sem ter que postular a existência de verdades independentes. Para além disso, os externistas têm que explicar porque é que o facto de os nossos antepassados terem sido capazes de perceber essas verdades foi vantajoso para a sua sobrevivência, uma vez que há vários outros factos cuja verdade em nada os ajudou a sobreviverem. Finalmente, a hipótese da ligação adaptativa, responde de forma muito plausível a questões sobre o motivo de fazermos certo tipo de juízos valorativos e não outros.<sup>89</sup> Considerando a hipótese que os externistas podem pôr de que a capacidade de perceber verdades normativas não ter sido seleccionada mas ter-se desenvolvido a partir de outra capacidade – capacidade C: esta sim, resultado da selecção -, a autora responde que esses filósofos têm que dizer que propriedade é essa e que relação existe entre o desenvolvimento desta

---

<sup>87</sup> STREET, S. (2006), pp. 121-125

<sup>88</sup> “[...] tendencies to make certain kinds of evaluative judgements rather than others contributed to our ancestors’ reproductive success not because they constituted perceptions of independent evaluative truths, but rather because they forged adaptive links between our ancestors’ circumstances and their responses to those circumstances, getting them to act, feel, and believe in ways that turned out to be reproductively advantageous.”, *Op. cit.*, p. 127

<sup>89</sup> *Op. cit.*, pp. 127-131

capacidade e as verdades valorativas, confrontando-se novamente com o dilema darwiniano agora relativamente à propriedade C.<sup>90</sup>

#### 4.1 Questão epistemológica

A questão essencial levantada pela influência que a evolução teve nas nossas atitudes valorativas é epistemológica: como podemos ter acesso aos factos normativos se não temos contacto causal com eles? Como podemos identificar os que são verdadeiros e os que são resultado da selecção natural? E como podemos avaliá-los se o nosso sistema de avaliação também é resultado da referida selecção?

Repare-se que este argumento assenta em duas premissas essenciais: (1) se as verdades normativas existem, os seres racionais não têm forma de as captar<sup>91</sup> (2) dado que a nossa capacidade de raciocínio resulta da selecção natural, o nosso sistema de avaliação está contaminado e, como não podemos sair do mesmo para o avaliar, ele não serve de garantia para acedermos às ditas verdades.

A primeira premissa é uma negação do intuicionismo, teoria que defende que podemos conhecer algumas verdades normativas de forma directa – intuitiva -, embora não através dos cinco sentidos que nos permitem perceber a realidade física<sup>92</sup>. A segunda premissa é, no mínimo, uma suspeita sobre a nossa capacidade de adquirir conhecimento *a priori*.

##### 4.1.1 Intuicionismo

O intuicionismo, como teoria epistemológica, defende que os seres racionais têm uma capacidade – intuição – que lhes permite conhecer, pelo menos, algumas verdades normativas; significa isto que, sendo nós seres racionais, os cinco sentidos não são as únicas formas justificadas de “captação”<sup>93</sup> directa de informação; a razão permite-nos o

---

<sup>90</sup> STREET, S. (2006), pp. 142-144

<sup>91</sup> Isto é, os seres humanos teriam que ter uma capacidade de acesso directo às verdades normativas, análoga às capacidades de percepção das coisas físicas, a qual seria algo de obscuro, como referido no capítulo anterior

<sup>92</sup> “*Intuitionism*: We have *intuitive* abilities to respond to reasons and to recognize some normative truths.”, PARFIT, D. (2011b), p.544 e “Intuitionists also have an epistemological thesis, from which their doctrine gets its name: that at least some moral truths are known intuitively. The notion of ‘intuition’ is subject to interpretation, but at least this much is generally meant: some moral truths are known directly, rather than on the basis of other truths, but not by the five senses.”, HUEMER, M. (2005), p. 6

<sup>93</sup> O uso do termo “captação” não pretende significar, no caso da intuição, que esta é uma espécie de sexto sentido que os seres racionais têm que funciona de forma análoga aos cinco sentidos na captação da realidade física.

acesso a outro tipo de informação como, por exemplo, as premissas da lógica, essenciais para o nosso raciocínio. Isto não significa, de forma alguma, que todas as intuições sejam justificadas; para isso temos a nossa capacidade de raciocínio, que nos permite pensar acerca das mesmas e tentar perceber se há razões, ou não, para delas duvidar.

Michael Huemer diz-nos que as investigações partem sempre de premissas, isto é, do pressuposto de assumir que as coisas são aquilo que parecem ser, até haver evidência (vinda de aparências) em contrário. O autor chama ‘aparência inicial’ à forma como as coisas nos parecem ser antes do raciocínio e uma intuição é uma ‘aparência intelectual, inicial’<sup>94</sup>. Propõe-nos o seguinte princípio que parece extremamente plausível:

‘Princípio do Conservadorismo Fenoménico (“fenoménico” significa “dizer respeito a aparências”): na ausência de razões em contrário, é razoável presumir que as coisas são como nos parecem ser.’<sup>95</sup>

Como o autor nos diz, as aparências são um tipo de estado mental ao qual nos referimos quando nos expressamos através de expressões como “parece-me que p” ou “p é óbvio”, onde p é uma proposição. São a forma como as coisas nos parecem ser antes de raciocinarmos sobre elas. As aparências têm um conteúdo proposicional, incluem estados mentais envolvidos na percepção, memória, introspecção e intelecção e levam-nos, usualmente, a formar crenças. O “usualmente” da frase anterior significa que as aparências podem ser enganadoras, necessitando, por isso, de algum tipo de validação para serem justificadas. Este tipo de validação pode ser, simplesmente, a ausência de razões para concluir que a aparência era enganadora. Por exemplo, o Francisco diz a um amigo que ontem viu o João a entrar numa livraria: na ausência de razões em contrário (o Francisco conhece bem o João, estava suficientemente perto para ver bem, as condições de visibilidade eram boas, o João não tem irmãos gémeos nem, tanto quanto o Francisco saiba, sócias), o Francisco está justificado na sua crença de que o João, ontem, entrou numa livraria. Supondo que o amigo do Francisco lhe apresentava uma pessoa sócia do João: esta seria uma razão para o João duvidar da sua aparência inicial.

As aparências podem ser intelectuais, como é o caso dos fundamentos do raciocínio lógico do qual todo o nosso raciocínio depende, como, por exemplo, a regra “nada pode ser, ao mesmo tempo, completamente verdadeiro e completamente falso” ou a validade

---

<sup>94</sup> HUEMER, M. (2005), pp. 99-102.

<sup>95</sup> “Other things being equal, it is reasonable to assume that things are the way they appear. I call this principle ‘Phenomenal Conservatism’ (‘phenomenal’ meaning ‘pertaining to appearances’).”, *op. cit*, p. 99

da inferência “Todo o X é Y”, “a é X”, logo “a é Y”. Este tipo de regras, não são validadas por observação, nem por nenhum dos meios não intuitivos de conhecimento. Usamos a referida regra porque sabemos que todas as regras deste tipo são válidas. Mas como sabemos isso? Para a validar precisaríamos de outra regra que nos diria “todas as regras de tipo X são válidas; a referida regra é do tipo X; logo a referida regra é válida”. Por sua vez, como validaríamos esta regra? Precisaríamos de outra regra, isto é, teríamos um regresso infinito. Os princípios lógicos de que nos servimos no nosso raciocínio são intuitivamente válidos, nem conseguimos raciocinar sem eles.<sup>96</sup> Se aceitamos que o conhecimento é possível, temos que aceitar que há verdades intuitivas, verdades que não necessitam de argumentação porque nem temos forma de as negar. Verdades de que partimos para chegar a todo o outro conhecimento não intuitivo. A alternativa é o ceticismo, que se auto refuta, porque, obviamente, um céptico não pode defender que a sua teoria é verdadeira.

Huemer refere que, apesar de não precisarmos de acreditar em tudo o que nos parece verdadeiro, só acreditamos naquilo que nos parece sê-lo e a função dos argumentos é levar-nos a confirmar ou duvidar das aparências iniciais ou apresentar-nos premissas que levam a conclusões que não nos pareciam, inicialmente, verdadeiras. Sem estas aparências intelectuais iniciais não poderíamos sequer iniciar um argumento intelectual, pelo que este pressupõe o princípio do Conservadorismo Fenoménico, uma vez que parte de premissas muitas das quais são assumidas como verdadeiras, porque assim o parecem, até evidência em contrário.<sup>97</sup>

As intuições éticas têm como conteúdo uma proposição valorativa, como, por exemplo, “torturar bebés por divertimento é errado” ou “infligir sofrimento gratuito é errado”. Como qualquer outra intuição, as intuições éticas podem revelar-se enganadoras: podem ser o resultado de preconceitos, da educação, da cultura ou, mesmo que o não sejam, quando escrutinadas concluirmos que não têm razão de ser. Por exemplo, a intuição de que aquilo que é estranho é mau, que nos coloca na defensiva relativamente ao que não conhecemos, muitas vezes revela-se infundada. É provavelmente, uma intuição que promoveu a sobrevivência dos nossos primeiros antepassados, que, ao atacarem os estranhos, ficavam menos vulneráveis a serem eles atacados. É uma intuição que, infelizmente, se mantém nos dias de hoje, como se vê pela forma como os emigrantes

---

<sup>96</sup> O autor considera várias objecções à sua tese e argumenta, convincentemente, contra as mesmas. Cf. HUEMER, M. (2005), pp. 105-127

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pp. 99-101

ou refugiados são, muitas vezes, recebidos com desconfiança, pelo simples facto de serem diferentes. No entanto, é uma intuição que, pelo raciocínio se concluiu que não é verdadeira.

Como vimos, Sharon Street, na linha de outros autores, não aceita as intuições como forma de adquirir conhecimento, considerando que as mesmas resultariam de uma espécie de rastreio das verdades normativas, bastante obscuro.<sup>98</sup> No entanto, a forma como a autora coloca a sua objecção às teorias cognitivistas tem a curiosa forma de um dilema: ou os autores afirmam P ou afirmam  $\sim P$ , isto é, ou afirmam que há uma relação entre as forças da selecção que influenciaram o conteúdo das nossas valorações e as verdades normativas independentes que eles postulam ou afirmam que não há. Claro que, sendo os autores racionais, ou afirmam P ou afirmam  $\sim P$ , sendo este um dos axiomas fundamentais da lógica: uma proposição ou é verdadeira ou é falsa. O curioso não é a autora colocar a questão desta forma o curioso é que a autora, ao colocar a questão desta forma está, implicitamente, a aceitar o referido axioma, sem justificar a sua aceitação: ou seja, é óbvio que o referido axioma é verdadeiro. Que outra hipótese poderia haver? Dizendo de outra forma, intuitivamente, qualquer que seja a proposição, ou ela é verdadeira ou é falsa. Intuitivamente, também aceitamos a validade de argumentos da forma: p, se p então q, logo q, forma subjacente no argumento da autora, para poder tirar as conclusões que tira. Ou seja, sem a utilização das leis básicas da lógica, nem seria possível a argumentação, logo, qualquer pessoa que apresente um argumento tem que, pelo menos, aceitar as verdades evidentes da lógica.

Como refere um dos autores citados por Street, David M. Buss, de uma forma geral, os seres humanos são fracos a resolver problemas lógicos abstractos. Uma explicação deste fenómeno tem a ver com o facto de que a resposta a este tipo de questões não representava uma vantagem em termos de evolução. No entanto, quando as questões estão relacionadas com um problema prático, apresentado em termos de custos e benefícios, os seres humanos têm um desempenho muito melhor, porque evoluíram segundo a capacidade de responder a problemas que se lhes colocavam nas suas interacções

---

<sup>98</sup> “To say that these truths could kill you or maim you, like a predator or fire, would be one kind of answer, since it makes it clear how recognizing them could be advantageous. But such an answer is clearly not available in the case of the independent irreducibly normative truths posited by the non-naturalist realists. In the absence of further clarification, then, the non-naturalist’s version of the tracking account is not only less parsimonious but also quite obscure.”, STREET, S. (2006), p. 131

sociais.<sup>99</sup> O que isto significa, segundo me parece, é que a capacidade lógica evoluiu como um todo, isto é, não há uma capacidade lógica para a resolução de problemas práticos e outra para a resolução de problemas abstractos; apenas, a componente prática desenvolveu-se mais porque estava constantemente a ser estimulada. Mas a componente abstracta também faz parte dessa mesma capacidade, o que se comprova pelo facto de que, quando devidamente estimulada nos seres humanos, estes tornam-se muito bons a resolver problemas lógicos abstractos.

A autora refere que a nossa capacidade de raciocínio se desenvolveu devido às suas vantagens em termos evolutivos, levando o organismo a responder às circunstâncias envolventes em termos adaptativos. Ora esta afirmação assenta no facto de que a nossa capacidade de percepção (os cinco sentidos) é fiável na captação da realidade física que nos rodeia e, partindo das verdades acerca dessa realidade, conseguimos ganhar conhecimento acerca da mesma: fugir dos predadores, afastar-se das superfícies quentes. Mais uma vez a autora usa uma intuição: a fiabilidade da nossa percepção. Claro que podíamos ser cérebros mergulhados num tanque, ou vivermos numa realidade virtual, ou qualquer outra hipótese. Mas, apesar de não podermos demonstrar que a nossa capacidade de percepção é fiável, nada indica que o não seja. Logo estamos justificados em confiar na mesma, até evidência em contrário.

Shafer-Landau, em “Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge”, chama a atenção para este ponto. Defende o autor que, se aquilo a que Street se refere com enorme coincidência é ser altamente improvável ou não haver confirmação independente, então o argumento da autora não se limita a lançar dúvidas sobre a nossa capacidade moral. A nossa capacidade de percepção também não seria confiável, dado que temos que assumir a verdade de algumas crenças resultantes da mesma para a podermos validar<sup>100</sup>.

O autor argumenta, ainda, que a ideia de coincidência que está na base destes argumentos darwinistas pretende lançar dúvidas sobre as nossas intuições morais, já que, se as forças da selecção moldaram as nossas faculdades morais de uma forma tendenciosa então é uma enorme coincidência que as nossas crenças morais, entre todas as crenças morais possíveis psicologicamente, estejam correctas. A ideia é que, assim como

---

<sup>99</sup> “According to Cosmides and Tooby (1992, 2005), the answer is that humans have not evolved to respond to abstract logical problems; they have evolved, however, to respond to problems structured as social exchanges when they are presented in terms of costs and benefits.”, BUSS, D. M. (2019), p. 497

<sup>100</sup> Cf. SHAFER-LANDAU, R. (2012), pp. 12-13, pp. 22-24

acabamos por ficar com a crença moral que torturar bebés por divertimento é errado, se as forças de evolução tivessem moldado a nossa capacidade moral de outra forma, poderíamos ter acabado por avaliar que torturar bebés por divertimento é correcto.

Mas, como Shafer-Landau refere, o intuicionista pode perfeitamente negar que toda a crença psicologicamente possível possa ser uma candidata a uma verdade independente, com base no significado de moralidade. Por alguma razão, independentemente dos filósofos serem realistas ou anti-realistas, eles concordam em certas crenças como sendo morais, como, por exemplo, a de que torturar bebés por divertimento é errado, assim como o genocídio, a violação, a traição ou o sadismo o são. A questão é que se uma pessoa afirmasse ser aceitável torturar bebés por diversão, então ela não estaria a falar do mesmo conceito de moralidade que nós. Com base nesta competência semântica, há certas afirmações que podemos e devemos afirmar como sendo crenças morais e usá-las como padrão para avaliar as outras como, por exemplo, a crença de que a infligção de sofrimento gratuito é errada.<sup>101</sup>

#### 4.1.2 Capacidade de Conhecimento

Como Street reconhece, um ser que tenha a capacidade de reconhecer as verdades sobre a realidade física terá maior probabilidade de sobrevivência do que um que não a tenha, sendo, por isso, seleccionado. O que a autora contesta é que haja uma capacidade de reconhecer verdades que não teriam qualquer vantagem na sobrevivência da espécie. Há inúmeras outras verdades acerca do mundo físico que os seres humanos não têm a capacidade de detectar e a explicação, segundo a autora, é que, para além dessas capacidades não serem vantajosas, poderiam ser prejudiciais dado o ‘custo significativo que representaria o desenvolvimento e manutenção de uma tal capacidade tão sofisticada’.<sup>102</sup> No entanto, nós temos capacidade de adquirir conhecimento sobre a realidade física que vai muito além daquele que obtemos directamente através da percepção; inclusivamente, acerca das verdades sobre o mundo físico às quais não temos acesso directo, provavelmente porque, como diz a autora, não teriam vantagens em

---

<sup>101</sup> SHAFER-LANDAU, R. (2012), pp. 11-12

<sup>102</sup> “Take, for instance, truths about the presence or absence of electromagnetic wavelengths of the lowest frequencies. For most organisms, such truths are irrelevant to the undertakings of survival and reproduction; hence having an ability to grasp them would confer no benefit. And then one must also take into account the significant costs associated with developing and maintaining such a sophisticated ability. Since for most organisms, this would be energy and resources spent for no gain in terms of reproductive success, the possession of such an ability would actually be positively *disadvantageous*.” STREET, S. (2006), p. 130.

termos de sobrevivência, mas a que conseguimos aceder através do raciocínio. A nossa capacidade de conhecimento não se resume à realidade física, como comprova o conhecimento das verdades matemáticas e lógicas. Mais uma vez, podemos concluir, penso eu, que esta capacidade evolui como um todo e que não há uma capacidade para conhecer a realidade física e outra para conhecer a realidade abstracta.<sup>103</sup> Provavelmente, esta capacidade necessita de ser desenvolvida através de estímulos que são os dados usados para raciocinar; os estímulos associados aos cinco sentidos são constantes desde o nascimento, os estímulos associados à componente abstracta só se iniciam mais tarde, uma vez que é necessária a linguagem e a aprendizagem para que se comece a raciocinar em termos abstractos.

A autora, comentando o facto de que o conteúdo dos nossos juízos normativos não é algo que seja herdado geneticamente, defende que a influência da selecção darwiniana no conteúdo dos nossos juízos deve ser entendida como indirecta: a selecção natural teve uma enorme influência naquilo a que a autora chama, ‘as nossas tendências valorativas mais básicas’, as quais, por sua vez, tiveram uma enorme influência nos juízos que hoje fazemos. Quando confronta a nossa capacidade de raciocínio para pôr em causa esses juízos a autora diz: ‘Logo, se a base dos juízos valorativos com a qual a reflexão humana se iniciou estava imensamente contaminada com influência ilegítima [...], então as ferramentas da reflexão racional estão igualmente contaminadas, pois estas são um subconjunto das primeiras’<sup>104</sup>. Neste argumento, parece-me haver alguma confusão entre capacidade de raciocínio e conteúdo dos juízos. Não é muito claro se por ferramenta a autora entende a capacidade de raciocínio ou o conteúdo dos juízos valorativos, embora me pareça que refere o segundo, já que diz que ‘estas são um subconjunto das primeiras’. Na primeira hipótese, Street está a pôr em causa toda a nossa capacidade de conhecimento: se é a nossa capacidade de raciocínio que está contaminada então não temos justificação para afirmar que o nosso conhecimento, seja sobre a realidade física

---

<sup>103</sup> Lazari-Radek e Singer defendem esta explicação: “It appears to be the case, however, that we have retained capacities to reason that do not confer any evolutionary advantage, and may even be disadvantageous. How can that be? A plausible explanation of the existence of these capacities is that the ability to reason comes as a package that could not be economically divided by evolutionary pressures. Either we have a capacity to reason that includes the capacity to do advanced physics and mathematics and to grasp objective moral truths, or we have a much more limited capacity to reason that lacks not only these abilities, but others that confer an overriding evolutionary advantage. If reason is a unity of this kind, having the package would have been more conducive to survival and reproduction than not having it.”, LAZARI-RADEK, K., SINGER, P., (2014), p. 183

<sup>104</sup> “Thus, if the fund of evaluative judgements with which human reflection began was thoroughly contaminated with illegitimate influence [...] then the tools of rational reflection were equally contaminated, for the latter are always just a subset of the former.” STREET, S. (2006), p. 124

seja conhecimento abstracto, é fiável, levando a um cepticismo generalizado. Como não me parece que seja isso que a autora pretende, uma vez que pelo menos o conhecimento sobre a realidade física parece aceitar e que está a usar a sua capacidade de raciocínio para argumentar a favor da sua posição, penso que podemos concluir que Street confia na referida capacidade. Passando então para a segunda hipótese, não se percebe porque é que, se a capacidade é confiável e dado que conseguimos obter conhecimento sobre realidades abstractas como a matemática e a lógica, a mesma deixa de ser confiável na reflexão que faz sobre as verdades normativas: o método do equilíbrio reflectido permite-nos, exactamente, partir dos princípios que julgamos como verdadeiros e da informação não normativa para testar a validade dos mesmos. Assim se explica que muitos dos juízos normativos que eram dados como adquiridos, hoje sejam considerados falsos.<sup>105</sup> Kevin Brosnan defende que um dos problemas do argumento de Street é a autora não distinguir entre a possibilidade de tentar alcançar verdades morais raciocinando a partir de premissas falsas ou raciocinando sobre premissas falsas. O autor salienta que, mesmo que uma premissa seja falsa, ela pode conter partes verdadeiras que podemos descobrir reflectindo nas razões que nos levam a afirmá-la.<sup>106</sup>

Aceitando que a influência das forças da evolução nas nossas crenças morais é indirecta, tendo dado origem a certas disposições afectivas e cognitivas que nos levam a ter uma inclinação para fazer certo tipo de juízos, sem que determinem completamente o conteúdo dos mesmos, estes filósofos estão longe de demonstrar que não somos capazes de avaliar criticamente o conteúdo das nossas crenças e diminuir assim a influência que as forças de selecção possam ter nas nossas crenças morais.

Shafer-Landau, a propósito da afirmação de que a influência da selecção darwiniana no conteúdo dos nossos juízos deve ser entendida como indirecta, argumenta que é

---

<sup>105</sup> Penso que a forma como a autora descreve o método do equilíbrio reflectido é enviesada porque para avaliar um princípio, não se tem que manter todos os outros fixos, tem é que se raciocinar no sentido de perceber se o novo princípio vem pôr em causa algum dos outros ou se, pelo contrário é este que é menos plausível. Neste método, nada impede que se conclua que algum dos princípios que considerávamos verdadeiros, à luz de novos factos não normativos e de um novo possível princípio, se rejeite aquele a favor deste. Cf. STREET, S. (2006), p. 124

<sup>106</sup> “As an illustration of this possibility, consider the following two moral judgments:

J1: One ought to help kin, but not members of one’s community who aren’t kin

J2: One ought to help unrelated members of one’s community, but not outsiders

Suppose that both of these judgments are false, because it is a moral truth that we ought to help others regardless of their genealogical or physical proximity to us. How might J1 and J2 be used to arrive at this truth? Well, even though J1 and J2 are false, they do contain kernels of truth. One might discover these kernels by reflecting on the reasons that one ought to help anyone. These reasons may have to do with the fact that others would suffer in the absence of our help and that our help can reduce this suffering.” BROSINAN, K. (2011), pp 56-57

possível resistir ao argumento darwiniano, apontando crenças morais que tenham três características: i) sejam imunes à influência das forças da evolução; ii) podemos ter conhecimento sobre essas crenças; e iii) essas crenças têm uma justificação muito sólida. Estas crenças poderiam, então, ser utilizadas para avaliar as outras crenças morais, inclusivamente as que não são imunes à referida influência. A principal evidência apontada para argumentar acerca da influência das forças da evolução sobre as nossas crenças é o facto de estas serem adaptativas, pelo que, para satisfazer a condição i), bastaria referir crenças morais que dificilmente o sejam. Algumas candidatas são a benevolência imparcial, a compaixão por estranhos vulneráveis ou a preocupação com pessoas que não nos são próximas, nem conhecidas ou com as gerações futuras. Apesar de ser controverso se uma dada crença é ou não adaptativa, estas não parecem, de forma alguma, sê-lo. Relativamente a este tipo de crenças, os defensores do argumento darwiniano teriam que mostrar que são todas o produto directo ou indirecto das forças da evolução, o que estão longe de conseguir.<sup>107</sup>

Por detrás do argumento darwiniano, está a premissa, plausível, de que os mecanismos envolvidos nos juízos morais não foram seleccionados pela sua capacidade de rastrear as verdades morais – tese da insensibilidade. Mas, como comenta Kevin Brosnan, isto não implica que esses mecanismos não tenham essa capacidade, porque os processos de selecção não determinam a forma como os produtos da selecção operam, apenas se limitam a seleccioná-los.<sup>108</sup>

Mesmo que haja uma falha em rastrear verdades morais, argumenta ainda o autor, este facto não permite concluir que as nossas crenças morais são provavelmente falsas, como a seguinte versão do teorema de Bayes demonstra:

Razão prob. posteriores	Prob. prévias	Razão de verosimilhança
$\frac{\Pr(p \text{acreditamos em } p)}{\Pr(\text{não } p \text{acreditamos em } p)} = \frac{\Pr(p)}{\Pr(\text{não } p)} \times \frac{\Pr(\text{acreditamos em } p p)}{\Pr(\text{acreditamos em } p \text{não } p)}$		

A razão de verosimilhança mede a capacidade que os mecanismos cognitivos têm de responder à variação dos estados do mundo. Se a tese da insensibilidade for verdadeira, então  $\frac{\Pr(\text{acreditamos em } p|p)}{\Pr(\text{acreditamos em } p|\text{não } p)} = 1$ ; caso contrário esta razão é maior ou menor que um. O

---

<sup>107</sup> SHAFER-LANDAU, R. (2012), pp. 5-7

<sup>108</sup> BROSNAN, K. (2011), pp. 58-59

que isto significa é que a insensibilidade ou sensibilidade das nossas crenças à verdade das mesmas apenas é reflectida na razão de verosimilhança e que as afirmações sobre a provável verdade daquilo em que acreditamos apenas se reflectem na razão das probabilidades posteriores. Mas este facto não nos diz nada sobre a veracidade ou a falsidade de p. Para tirarmos conclusões sobre a veracidade daquilo em que acreditamos temos que atribuir probabilidades prévias, o que estes filósofos não podem fazer, dado que defendem que não podemos ter esse conhecimento.<sup>109</sup>

Shafer-Landau chama, ainda, a atenção para o facto de a evidência a que estes autores se referem sobre a origem das nossas crenças ser muito especulativa. Nas palavras do autor: ‘Temos aqui os dados, na forma de crenças morais e disposições, e, com base neles, tentamos inferir uma história pré-histórica causal. A afirmação da influência generalizada das forças da evolução (de uma forma discriminatória em termos de crenças) não é, à partida, implausível. Mas não devemos presumir que está livre de especulação’<sup>110</sup>.

Parfit comenta que, para além de não haver evidências fortes que corroborem a tese de que as nossas crenças são o resultado das forças da evolução, há bastantes contra. Por exemplo, apesar de que seria vantajoso do ponto de vista reprodutivo, a grande maioria das pessoas não acha que tem o dever de ter e criar tantos filhos quantos puder. Mais ainda, o facto de que muitas das nossas crenças terem sido vantajosas em termos reprodutivos, como a crença de que temos a obrigação de zelar pelo bem-estar dos nossos filhos, não implica que essa foi a razão por que as adquirimos.

Para além deste facto, muitas das crenças que muito provavelmente foram vantajosas em termos reprodutivos têm sido postas em causa ao longo dos últimos séculos. Um exemplo é a crença de que podemos negligenciar o bem-estar de estranhos, ou membros de outras tribos, raças, países ou religiões. Isto significa que, mesmo que algumas das nossas crenças morais tenham tido a influência das forças da evolução, essa influência tem sido corrigida ao longo dos tempos, no sentido de termos crenças morais verdadeiras.<sup>111</sup>

Como já referido, Street apresenta alguns juízos acerca de razões para questionar a razão da aceitação generalizada dos mesmos:

---

<sup>109</sup> BROSANAN, K. (2011), pp. 54-55

<sup>110</sup> “We have the data here, in the form of our moral beliefs and dispositions, and are trying to infer a literally prehistoric causal story on this basis. The claim of widespread evolutionary influence (of a doxastically discriminating kind) is not, on its face, implausible. But we should not pretend that it is free of speculation, either.”, SHAFER-LANDAU, R. (2012), nota 6, p. 7

<sup>111</sup> PARFIT, D. (2011b), pp. 534-538

- (1) O facto de que algo promoveria a sobrevivência do agente é uma razão a favor desse algo;
- (2) O facto de que algo promoveria os interesses de um membro da família é uma razão para o fazer;
- (3) Temos mais obrigação de ajudar as nossas crianças do que de ajudar estranhos;
- (4) O facto de que alguém nos tratou bem é uma razão para a tratar bem;
- (5) O facto de que alguém é altruísta é uma razão para a admirar, elogiar e recompensar;
- (6) O facto de que alguém prejudicou deliberadamente outra é uma razão para a evitar ou para tentar castigá-la.

Repare-se que, com excepção do juízo (3), os restantes têm a forma ‘o facto de que X é uma razão para Y’. Os argumentos contra as razões externas baseados na teoria da evolução de Darwin têm como objectivo pôr em causa a origem das nossas razões normativas, defendendo que o facto de os nossos antepassados acreditarem que certos factos lhes davam razões normativas para agir de uma determinada forma foi benéfico em termos reprodutivos e de sobrevivência. Mas, como Parfit defende, uma coisa é ter sido vantajoso responder a razões epistémicas, outra coisa é ter sido vantajoso acreditar em razões epistémicas normativas para agir de uma determinada forma. É muito pouco provável que os nossos antepassados, perante os factos, se detivessem a pensar se esses factos lhes dariam ou não razões para agir. É muito pouco provável que eles tivessem sequer a noção de razão normativa quanto mais a crença de que certos factos lhes davam razões normativas para agir; eles apenas precisavam de ter a capacidade de responder a razões epistémicas, capacidade essa que pode ter sido seleccionada por ter sido vantajosa.<sup>112</sup> Provavelmente, só muito mais tarde na história dos seres humanos é que estes começaram a questionar-se sobre o porquê daquilo em que acreditavam, levando ao conceito de razão normativa. Mas nessa altura, estando a capacidade de raciocínio desenvolvida - e tendo, como tal, a capacidade de pensamento abstracto - ela permite que

---

<sup>112</sup> “Because we can respond to epistemic reasons, we are able to form many other kinds of true belief, especially beliefs about the further future, and the possible effects of different possible acts. The ability of early humans to form such true beliefs had evolutionary advantages, by helping them to survive and reproduce. Natural selection slowly but steadily gave later humans greater cognitive abilities. Just as the faster cheetahs and taller giraffes tended to survive longer and have more offspring, who inherited similar qualities, so did the humans who were better at reasoning validly and responding to reasons.”, PARFIT, D. (2011b), p. 494

os seres humanos ganhem conhecimento sobre verdades necessárias, como as da matemática ou da lógica, não havendo razão para supor que não possam ganhar também conhecimento noutras áreas, como a normatividade das razões.

Como Parfit comenta, ‘afirma-se, muitas vezes, que temos evidência empírica da verdade de algumas crenças matemáticas, devido ao facto de os cientistas usarem estas crenças para fazerem predições confirmáveis. Mas estes factos não nos dão evidência do estatuto modal das verdades matemáticas.’<sup>113</sup>. No entanto, a necessidade destas verdades não é posta em causa: seria possível um mundo em que  $1+1$  fosse igual a 3 ou a  $-4,54$  ou a outro número qualquer? Uma pessoa que defenda que sim parece que não está a falar dos mesmos conceitos que nós: o que é o número 1, o que é a operação de adição, o que são números negativos. ‘Nós podemos saber algumas coisas, mesmo que não saibamos como as sabemos’, diz-nos Parfit a propósito das verdades necessárias como ‘ $1+1$  tem que ser igual a 2’ ou ‘nenhuma proposição pode ser, simultaneamente, completamente verdadeira e completamente falsa’, sem que este facto tenha nada de misterioso.<sup>114</sup> Nesta altura, a bola passa para o lado do adversário, tendo este que justificar porque é que a nossa capacidade de raciocínio nos permite ganhar conhecimento em determinadas áreas abstractas e noutras não.

## 5 Razões parciais e razões imparciais

Admitindo, como parece razoável, que temos capacidade de conhecimento de factos abstractos<sup>115</sup>, o que é que a mesma nos permite concluir sobre o citado dualismo da razão prática?

Parfit rejeita tanto a visão de que devemos sempre fazer o que é do nosso interesse, independentemente dos interesses dos outros, como a visão, consequencialista, de que devemos sempre agir de forma a alcançar as melhores consequências. Há certos actos que são errados, mesmo que tivessem melhores consequências<sup>116</sup>. O autor defende que as nossas razões parciais e as imparciais só podem ser comparadas de uma forma muito

---

<sup>113</sup> “[...] we are often claimed to have empirical evidence for the truth of some mathematical beliefs, which is given by the ways in which scientists use these beliefs to make many confirmable predictions. But these facts provide no evidence for the *modal* status of mathematical truths.”, PARFIT, D. (2011b), p. 518

<sup>114</sup> *Op. cit.*, p. 520

<sup>115</sup> Ao referir que podemos ter conhecimento de factos abstractos, não estou a tomar nenhuma posição ontológica sobre a existência desses factos: se existem num sentido forte, ou no sentido que Parfit ou Scanlon defendem, ou noutra qualquer.

<sup>116</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 135-137

imprecisa, o que leva, por vezes, a conflitos da razão prática de difícil resolução<sup>117</sup>. Apesar dessa imprecisão, isso não significa que, em certos casos, não exista uma solução racional, como, por exemplo, sujeitarmo-nos a um ligeiro desconforto para salvar a vida de outro ou outros, ou para lhes evitar um grande sofrimento. Outros casos haverá em que os interesses do agente que estão em causa são consideráveis, mesmo comparado com os interesses do ou dos outros como, por exemplo, sujeitar-se a ficar cego, ou outro dano com um grau de incapacidade elevado, para salvar a vida de um ou mais estranhos. A questão que preocupa Parfit é a questão moral, receando que esta possa perder importância se, por vezes, tivermos razões decisivas para agir de forma errada.

Singer e Lazari-Radek, em “Origins and the Unity of Practical Reason”, defendem que princípios como o da benevolência, de Sidgwick, ou a regra de ouro<sup>118</sup> são princípios que permitem responder ao desafio lançado por Street. Estes autores concordam que as razões parciais têm origem na selecção natural; logo, muito provavelmente, não têm justificação. No entanto, os seres humanos também reconhecem razões imparciais, que nos dizem para ter em igual conta os interesses de todos os indivíduos, como por exemplo, as razões resultantes dos princípios referidos.<sup>119</sup>

Como diversos autores notam, a teoria da evolução tem dificuldade em explicar a possibilidade do altruísmo não retributivo, exactamente porque esta atitude não tem vantagens em termos de sobrevivência da espécie, de forma a justificar o ter sido seleccionada. Este princípio, quando nos instrui para termos em atenção que os interesses de um estranho contam tanto como os nossos, não pode ter origem na selecção natural; pelo contrário, esta parece ter seleccionado os indivíduos que davam primazia aos seus interesses e aos dos seus próximos, desconsiderando os interesses de estranhos.

Sidgwick, em *The Methods of Ethics*, interroga-se se haverá forma de concluir um princípio intuitivamente evidente que seja substantivo. Dá-nos o exemplo de um princípio prático que, apesar de manifestamente verdadeiro, é demasiado abstracto e universal para, numa dada situação particular, nos elucidar sobre o que devemos fazer. Esse princípio instrui-nos para tratarmos de igual modo indivíduos em condições semelhantes, ou seja,

---

<sup>117</sup> “*wide value-based objective views*: When one of our two possible acts would make things go in some way that would be impartially better, but the other act would make things go better either for ourselves or for those to whom we have close ties, we often have sufficient reasons to act in either of these ways.”, PARFIT, D. (2011a), p. 137

<sup>118</sup> Na forma popular, a regra de ouro insta-nos a tratar os outros apenas como gostaríamos de ser tratados. No entanto, como esta formulação está sujeita a várias objecções, Parfit propõe a seguinte versão: “We ought to treat *everyone* as we would rationally be willing to be treated if we were going to be in all of these people’s positions, and would be relevantly like them.”, PARFIT, D. (2011a), p. 327.

<sup>119</sup> LAZARI-RADEK, K., SINGER, P. (2014), p. 185-196

afirma que não é justificável tratar dois indivíduos de forma diferente apenas devido ao facto de serem dois indivíduos diferentes<sup>120</sup>. Sendo este um princípio evidente, em termos práticos, não nos esclarece sobre o que devemos fazer; quando muito diz-nos o que não devemos fazer.

Diz-nos o autor que nós chegamos a este princípio, racionalmente, através da noção de um “todo” constituído pelos indivíduos do mesmo género, estando esta noção também presente na noção comum de “bem” de um ser humano. Encontramo-la, igualmente, na máxima da prudência geralmente enunciada como “uma pessoa deve visar o seu bem”. Todavia, caso se entenda por bem aquilo que uma pessoa deve visar, esta expressão não passa de uma tautologia. Ela deve, portanto, ter a forma “uma pessoa deve visar o seu bem como um todo”, indicando-nos assim que devemos ter o mesmo interesse por todas as fases da nossa vida consciente, não havendo justificação para privilegiar uma fase em detrimento de outra meramente com base no facto de que uma é anterior ou posterior à outra. Ora, assim como chegamos ao conceito de bem como um todo, a partir da integração dos diferentes bens que constituem a série dos nossos estados de consciência, também chegamos à noção de bem universal a partir da integração dos diferentes bens de cada indivíduo senciente. E, assim como concluímos acerca da igual importância das diferentes fases da vida de um indivíduo, também temos que concluir da igual importância do bem de cada indivíduo para o bem universal. Ora, sendo nós seres racionais, é evidente que devemos perseguir o maior bem e não o menor, isto é, o bem universal e não o bem particular. Ou seja, chegamos ao princípio evidente de que, ‘do ponto de vista do Universo’ o bem de um determinado indivíduo não é mais importante do que o bem de outro qualquer e, sendo nós seres racionais, devemos visar o bem universal.<sup>121</sup>

Temos, então duas intuições, uma que diz que o bem de um indivíduo não tem mais importância do ponto de vista do universo do que o bem de qualquer outro e a outra que diz que o indivíduo, como ser racional, está obrigado a visar o bem em geral e não, simplesmente, algumas das suas partes particulares, às quais acedemos através da nossa

---

<sup>120</sup> Sidgwick refere que este princípio é, usualmente, conhecido como a Regra de Ouro, cuja forma mais correcta deve ser: “In short the self-evident principle strictly stated must take some such negative form as this; 'it cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment.'” – e uma aplicação do mesmo princípio na esfera da justiça – “A somewhat different application of the same fundamental principle that individuals in similar conditions should be treated similarly finds its sphere in the ordinary administration of Law, or (as we say) of 'Justice'.”, SIDGWICK, H. [1874]/(1962), p. 379-380

<sup>121</sup> *Op. cit.*, pp. 380-382

capacidade de raciocínio e que nos permite ter a noção de “um todo”. A partir destas duas intuições racionais, chegamos então ao princípio da benevolência: ‘cada indivíduo está moralmente obrigado a considerar o bem de qualquer outro indivíduo tanto como o seu próprio bem, excepto na medida em que, numa perspectiva imparcial, o julgue como sendo menor ou menos certo de ser conhecido ou alcançável’<sup>122</sup>, isto é, sendo nós seres racionais temos mais razões para visar um bem maior do que um bem menor, pelo que devemos adoptar ‘o ponto de vista do Universo’.

Lazari-Radek e Singer chamam a atenção para o facto de que este princípio não resulta da educação cultural ou religiosa, tendo sido formulado e defendido pelas mais diversas culturas e religiões. Assim como a capacidade de raciocínio nos permite apreender verdades objectivas incontrovertidas, como é o caso da matemática, também nos permite chegar à conclusão sobre princípios normativos. Como os autores referem, é importante notar que, tal como Sidgwick o defendeu, o princípio da benevolência não se segue de uma generalização da ideia de que eu tenho uma razão para agir no meu interesse somente se garantir que os outros têm razões semelhantes para agir nos seus interesses<sup>123</sup>; se fosse este o caso, seria um princípio derivado da universalização da razão parcial de cada indivíduo, sujeito, portanto à suspeita de contaminação pela selecção natural. Os autores afirmam ainda que, além do princípio da benevolência, outros podem ser igualmente imparciais, escapando à objecção da selecção natural, incluindo princípios deontológicos<sup>124</sup>. Lazari-Radek e Singer concluem então que, dado que temos uma explicação das razões parciais resultante da teoria da evolução, este facto dá-nos razões para desconfiar da validade destas razões, ao contrário das razões imparciais para as quais não há uma explicação evolutiva, mas que parecem ser resultado da nossa capacidade de raciocínio.<sup>125</sup>

Para os autores, esta conclusão tem uma consequência directa na resolução do problema do dualismo da razão prática permitindo-lhes, embora de uma forma não

---

<sup>122</sup> “From these two rational intuitions we may deduce, as a necessary inference, the maxim of Benevolence in an abstract form: viz. that each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.”, SIDGWICK, H. [1874]/(1962), p. 382

<sup>123</sup> LAZARI-RADEK, K., SINGER, P., (2014), p. 190-192

<sup>124</sup> *Op. cit.*, p. 196

<sup>125</sup> *Op. cit.*, p. 197 e “There are thus three elements in the process of establishing that an intuition has the highest possible degree of reliability:

1. careful reflection leading to a conviction of self-evidence;
2. independent agreement of other careful thinkers; and
3. the absence of a plausible explanation of the intuition as a non-truth-tracking psychological process.”, p. 195

definitiva, porque sujeito a posterior confirmação ou infirmação, dizer que todas as razões para agir são razões imparciais.<sup>126</sup>

Este argumento de Lazari-Radek e Singer tem alguma força e para o vencer seria necessário argumentar que o princípio da benevolência teria uma explicação na selecção natural<sup>127</sup>, assim como todos os nossos princípios morais, como argumenta Shafer-Landau. Se o aceitarmos, devemos desconfiar das razões que têm uma explicação darwiniana embora, como Parfit refere<sup>128</sup>, este facto seja neutro relativamente à veracidade das referidas razões<sup>129</sup>; ou seja, embora o argumento tenha alguma força não é decisivo, como os autores admitem.<sup>130</sup> Como foi defendido na secção anterior, a explicação darwiniana de determinadas crenças não implica que estas sejam falsas.

No entanto, mesmo aceitando que o argumento de Lazari-Radek e Singer está longe de ser decisivo, não deixamos de sentir alguma inquietação: as questões morais parecem ter a ver com razões imparciais e, quando estas entram em conflito com as razões parciais ou pessoais de um determinado indivíduo, deveriam prevalecer. Se assim for, e dado os milhões de pessoas em todo o mundo que vivem sem as condições mínimas de dignidade, como podemos defender o nosso direito a perseguir os nossos projectos, a ter as nossas relações pessoais e ao lazer?

Parece-me que uma possível solução pode estar no facto de os seres humanos não serem ideais e que os princípios normativos e, em particular, os princípios morais, apesar de serem independentes da mente, deverem ter como função guiar as acções dos seres racionais. Dado que as questões normativas são práticas, isto é, pretendem responder à questão de como agir, seria estranho, no mínimo, que os princípios normativos fossem desajustados dos seres que os devem seguir. Há algo de contraditório numa noção de princípios normativos que, por um lado, devem guiar os agentes nas suas decisões de como agir e, por outro, não cumprem essa função porque os agentes aos quais se devem aplicar não os podem seguir porque não têm capacidades para tal. Uma moralidade

---

<sup>126</sup> LAZARI-RADEK, K., SINGER, P., (2014), p.197

<sup>127</sup> Shafer-Landau argumenta que se houver princípios morais que não sejam adaptativos, ou que seja muito improvável que o sejam, então os defensores do argumento desmistificador, têm de concordar que temos uma razão muito forte para pensar que a sua origem é outra. O autor refere como exemplo desses princípios a benevolência. Os referidos filósofos teriam que responder mostrando que mesmo esses princípios são produto das forças evolutivas o que estão longe de conseguir. SHAFER-LANDAU, R. (2012), pp. 7-8

<sup>128</sup> “This argument has, I believe, some force. But, as de Lazari-Radek and Singer concede, this argument is not decisive. They claim only that, if the rationality of egoism can thus be put in doubt, we can tentatively conclude that all reasons for action are impartial.”, PARFIT, D. (2017), p. 339

<sup>129</sup> “As I have claimed, if some attitude has an evolutionary explanation, this fact is neutral. It neither supports nor undermines the claim that this attitude is justified.”, PARFIT, D. (1984), p. 308

<sup>130</sup> LAZARI-RADEK, K., SINGER, P., (2014), p. 197

esotérica, que fosse adequada apenas para alguns espíritos esclarecidos, como Sidgwick<sup>131</sup> defendeu relativamente ao utilitarismo, não parece ser, de forma alguma, defensável. Isto não significa, obviamente, que não haja regras de conduta que se aplicam exclusivamente a determinados grupos, como, por exemplo, o código deontológico das diversas profissões.

Não sendo os seres humanos seres ideais, os princípios morais, se têm como função guiar os agentes, têm que ter este facto em conta. O que significa os seres humanos não serem ideais? Primeiro, que estão sujeitos a erros na avaliação dos factos relevantes, por diversas razões: não têm acesso a toda a informação relevante, não têm forma de conhecer todas as consequências das possíveis acções, estão sujeitos a enviesamentos devido às várias influências no seu desenvolvimento e por vezes, têm que tomar decisões sem o tempo necessário para pensar adequadamente sobre elas. Segundo, muitas vezes agem sem pensar, por impulso, ou não agem segundo o que eles avaliam como sendo a melhor forma de agir por exemplo, deixando que as emoções se sobreponham à razão. Quanto ao primeiro factor, não há muito a fazer senão tentar obter toda a informação relevante e ir aprendendo com os erros passados. O que isto significa é que os seres humanos não têm a capacidade de adoptar, verdadeiramente, ‘o ponto de vista do Universo’. A sua capacidade de serem imparciais é limitada. O segundo factor parece poder ser mais controlado, através de uma educação que estimule o raciocínio, o pensamento crítico e o reconhecimento do outro como um ser que, do ponto de vista do universo, como Sidgwick diria, tem tanta importância como nós.

O que parece ser um dado incontroverso é que o comportamento de cada ser humano não é determinado simplesmente pelos seus genes, sendo, também necessária a influência do ambiente para esboçar o desenvolvimento e activação das adaptações traduzidas no código genético.<sup>132</sup> Ou seja, o ambiente em que o indivíduo se desenvolve é determinante, a partir, obviamente, do seu código genético, daquilo que o indivíduo será em termos de ser racional que age e interage numa sociedade<sup>133</sup>. Sendo os seres humanos seres de emoções e de razão, estes dois factores competem no comportamento dos mesmos. Mas,

---

<sup>131</sup> SIDGWICK, H. [1874]/(1962), pp. 485-492

<sup>132</sup> BUSS, D., M., (2019), p. 49

<sup>133</sup> “It is further important to note that innate capacities are tremendously influenced by developmental experience. We are born with the capacity to learn language, and even musical instruments, but these are just that— capacities—that require specific experiences in order to develop. All babies, even deaf babies, babble. They then learn extraordinarily different languages, and lose the capacity to readily make sounds not of the language in which they are immersed. So, too, with goodness and morality. Their occurrence is anything but uniform or automatic; rather, they appear to develop in accord with highly variable personal experiences in greatly differing cultures.”, BLUM, L. (2015), p. 56

dada a importância da educação, não parece que a relação entre estes dois factores seja, simplesmente, de competição. Se no início da vida os sentimentos parecem ter a primazia, a partir do momento em que a criança começa a adquirir a capacidade de raciocínio esta pode ser treinada de forma a avaliar criticamente os sentimentos e a começar a ter influência na forma como a criança age. Por outro lado, os sentimentos parecem ser essenciais para se adquirir conhecimento sobre aspectos que têm um impacto na vida em sociedade, como o sofrimento tanto do agente como o que ele pode causar. Ou seja, os sentimentos também servem para contrabalançar aquilo que seria uma visão completamente fria do ambiente em que o agente se insere: sem os sentimentos seríamos como as máquinas que não sofrem; logo, a capacidade de aquisição de certo tipo de conhecimento é muito limitada, se é que existe. Daqui, podemos concluir que tanto a razão como os sentimentos, devidamente<sup>134</sup> desenvolvidos, parecem ser necessários para que o agente consiga, por assim dizer, ocupar o lugar do outro e, assim, poder desenvolver capacidades normativas.<sup>135</sup> Ora, o ambiente em que a criança se desenvolve parece ser extraordinariamente importante para o desenvolvimento da sua personalidade, sendo que crianças sujeitas a ambientes violentos ou, de alguma forma, destruídos, tendem a ser adultos destruídos. O que isto pode significar é que os seres humanos, dada a sua psicologia, podem necessitar da família, dos amigos, de outro tipo de interacção social, para se desenvolverem o mais e o melhor possível, levando a que as coisas corram melhor para todos, uma vez que o correr melhor de um ponto de vista imparcial depende, obviamente, da forma como corre para cada um dos agentes e daqueles que, não sendo agentes, têm o seu bem-estar afectado pelas acções destes. Pode significar também que, para que os agentes desenvolvam a capacidade de serem imparciais, necessitem da parcialidade associada aos relacionamentos familiares e de amizade, assim como da oportunidade de terem acesso à educação e de desenvolverem os seus projectos, já que o desenvolvimento daquela capacidade, altamente abstracta, pode estar dependente do desenvolvimento de outras, assim como de sentimentos saudáveis. Assim, o reconhecimento da existência de razões parciais como algo de comum e necessário para um adequado desenvolvimento dos seres humanos pode ser necessário para que, do ponto

---

<sup>134</sup> O que é ser devidamente desenvolvido é uma questão para outras áreas como a psicologia.

<sup>135</sup> “Contemporary psychoanalysts seem to agree that a sense of goodness derives from the internalization of a warm and nurturing relationship, including the internalization of the parent’s particular regard for the developing child. As Frattaroli notes, with the Louis C. K. vignette and elsewhere, something more is also necessary: respect for the other. Shame and guilt are essential. These are not primary affects with which an infant is born. They differentiate only with the developmental experience of the internalization of representations of self and other.”, BLUM, L. (2015), p. 58

de vista imparcial, as coisas corram o melhor possível. Isto não significa que todas as razões parciais sejam justificadas; provavelmente muitas não o são ou são-no condicionalmente ao bem-estar de todos os seres sencientes.

### 5.1 Razões deontológicas

Nagel, em *The View from Nowhere*, refere que a Ética diz respeito não apenas ao que deve acontecer, o que é justificado por razões imparciais (Nagel chama-lhes ‘neutras’), mas também com o que os agentes podem ou devem fazer, o que pode ser justificado por razões parciais (Nagel chama-lhes ‘relativas’). As razões imparciais são postas em causa por três tipos de razões parciais: razões de autonomia, razões deontológicas e razões de obrigação. As primeiras são originadas nos desejos, projectos, compromissos e ligações pessoais do agente que lhes dão razões para agir em função dos seus objectivos. As segundas têm origem na exigência dos outros a que o agente não os maltrate, sendo, portanto, razões relativas ao agente quando age. As últimas são devidas às obrigações que temos relativamente àqueles que nos são próximos, como familiares, amigos, membros da comunidade.

As razões deontológicas, se existirem, impõem restrições ao que o agente pode fazer quando age em prol de objectivos, sejam seus ou gerais, isto é, da obtenção do bem visto de forma imparcial. Como o autor refere, este tipo de restrições refere-se não a exigências impessoais derivadas do interesse dos outros, mas a exigências pessoais que governam as nossas relações com os outros. Ainda mais, não podem ser explicadas em termos de razões ou valores imparciais, devido à relação especial que o agente tem com as consequências do seu acto, embora possam ser anuladas por aqueles: não são razões, simplesmente, contra algo de mau acontecer, mas sim contra o agente agir de determinada forma.<sup>136</sup> O exemplo, dado pelo autor, da restrição contra um agente torcer o braço de uma criança, de forma a conseguir, após várias tentativas infrutíferas, que a avó lhe dê as chaves do carro, para que o agente possa salvar os seus amigos que se encontram feridos devido a um acidente<sup>137</sup>, é ilustrativo deste tipo de razões. São razões que originam uma perplexidade: embora o torcer o braço da criança seja um mal menor comparado com a morte dos passageiros, parece haver uma razão especial para não cometer actos deste tipo. Isto verifica-se mesmo no caso em que aquilo que se pode evitar são eventos do mesmo

---

<sup>136</sup> NAGEL, T. (1986), p. 176-177

<sup>137</sup> *Op. cit.*, p. 176

tipo: julgamos que não se deve matar um inocente mesmo que esse acto impedisse que vários outros inocentes fossem mortos! Como Nagel refere ‘O facto fenomenológico que deve ser explicado é que, em cada caso individual, parece que nos damos conta de uma razão relativa ao agente de não magoar uma pessoa inocente, que é extremamente poderosa. E este facto é apreendido como uma verdade normativa e não como uma inibição psicológica.’<sup>138</sup>. Segundo o autor, o problema é que neste tipo de acções o objectivo é causar dano de forma intencional à vítima inocente, mesmo que esse objectivo seja um meio para algo de melhor, o que torna a acção uma acção cujo objectivo imediato é o mal. Ao se agir intencionalmente com o objectivo do mal está-se a fazer algo de paradoxal já que, tendo em conta o que significa “mal”, se deveria agir de forma a eliminá-lo e não de forma a promovê-lo, ou seja, está-se a agir contra o valor que o objectivo do agente tem, o que parece errado. Mas, podemos ripostar, o objectivo do agente é salvar os amigos, logo o objectivo do mal é apenas como um meio para um bem maior. Porque é que o facto de este acto parecer errado ao agente dá origem a uma proibição de o cometer? Para Nagel, não há uma resposta decisiva, porque nós agimos segundo dois pontos de vista: o imparcial, que avalia os estados de coisas resultantes e escolhe o melhor; e o ponto de vista do agente, que não se limita a avaliar estados de coisas, mas também tem que avaliar e escolher uma acção e o facto de que, sob o ponto de vista imparcial, se faz uma escolha baseada no balanço feito entre o bem e o mal, não faz com que o carácter intrínseco da sua acção não seja o mal. O agente enfrenta um dilema: deve agir segundo o seu ponto de vista imparcial, que escolhe estados de coisas? Ou ao agir desta forma, está, de alguma forma, a escamotear o que está realmente a fazer e a não ter em conta razões que se aplicam a seres racionais como nós somos? O autor conclui que, dada a nossa complexidade, uma moralidade completamente imparcial não é plausível.<sup>139</sup>

Penso que Nagel tem razão neste último ponto e, provavelmente, mais uma vez, a resposta está no facto de a moralidade ser para agentes como nós, isto é, agentes que,

---

<sup>138</sup> “The phenomenological fact to be accounted for is that we seem to apprehend in each individual case an extremely powerful agent-relative *reason* not to harm an innocent person. This presents itself as a normative truth, not just as a psychological inhibition.”, NAGEL, T. (1986), p. 179

<sup>139</sup> “We are faced with a choice. For the purposes of ethics, should we identify with the detached, impersonal will that chooses total outcomes, and act on reasons that are determined accordingly? Or is this a denial of what we are really doing and an avoidance of the full range of reasons that apply to creatures like us? This is a true philosophical dilemma; it arises out of our nature, which includes different points of view on the world. When we ask ourselves how to live, the complexity of what we are makes a unified answer difficult. I believe the human duality of perspectives is too deep for us reasonably to hope to overcome it. A fully agent-neutral morality is not a plausible human goal.” *Op. cit.*, p. 185

apesar de racionais, estão longe de ser ideais. Como referido, na secção anterior, quando escolhemos como agir estamos longe de ter toda a informação que nos permitiria fazer a melhor escolha, pelo que nunca sabemos todas as consequências das nossas acções, tornando extremamente difícil fazer uma escolha apenas baseada em possíveis estados de coisas. Somos seres racionais com capacidade tanto para o bem como para o mal e, com excepção de alguns casos patológicos, essa capacidade pode pender mais para um lado ou para o outro consoante as influências a que estamos sujeitos desde que nascemos. Sabemos que os seres humanos têm uma enorme capacidade de adaptação, muito provavelmente resultado da selecção natural. Esta capacidade leva-nos a reagir a situações adversas de forma a anulá-las ou, se tal não for possível, a adaptarmo-nos a elas de forma a diminuir o nosso sofrimento. Por isso, pessoas que estão sujeitas à violência acabam por ter padrões de comportamento que normalizam esse facto. Mesmo pessoas com padrões morais normais<sup>140</sup>, se se vêm numa situação em que têm que maltratar outros para conseguir sobreviver (guerra, estados totalitários, grupos terroristas, etc), vão-se habituando a cometer essas acções, no sentido em que a repugnância que sentiram a primeira vez que o fizeram vai diminuindo. Isto é, provavelmente, resultante de um mecanismo de defesa contra o sofrimento que causa maltratar outros. Aliás, uma forma de levar um ser humano a encarar como normal o maltratar outro é levá-lo a pensar que esse outro é, de alguma forma, inferior a ele, que não é uma pessoa como ele o é, isto é, promover a desumanização do outro.<sup>141</sup> O que isto significa é que esta capacidade de adaptação pode ter o efeito perverso de diminuir ou até anular a distinção entre o bem e o mal. Sendo nós seres que estão sob a influência de bons e maus sentimentos, o facto de causarmos sofrimento deliberado a outro com a justificação de que esse facto daria origem às melhores consequências, pode esconder uma intenção, mesmo que não percebida, de fazer o mal. E este tipo de acção repetida em várias circunstâncias sempre com a justificação das melhores consequências pode ter como consequência a banalização das mesmas, acabando por levar a que as consequências acumuladas sejam bem piores.

---

<sup>140</sup> Entendendo aqui por normal, a moralidade do senso comum, sem qualquer tipo de avaliação da mesma

<sup>141</sup> “Large-scale exploitation and genocide typically include dehumanization. The oppressors have an ideology according to which their victims are not fully human.”, WIELENBERG, E. (2010), p. 447

Parece-me que estes factos demonstram o perigo de, dadas as nossas limitações, apenas tentarmos agir segundo o ponto de vista estritamente imparcial: como não temos acesso a toda a informação que nos permitiria ter um verdadeiro ponto de vista imparcial (todas as consequências da nossas acções, as intenções dos outros com quem lidamos, etc.), e como, dependendo do meio que nos rodeia e do nosso estado psicológico, podemos considerar como normal ou como certo o que, noutras situações, consideraríamos errado, a nossa avaliação pode ser completamente distorcida. Tentando clarificar: o facto de encararmos como errado o torcer o braço da criança, mesmo com o objectivo de salvar outros, pode depender do facto de estarmos, ou não, habituados a cometer esse tipo de acções. Imagino que um terrorista, ou alguém que está habituado a torturar outros em nome, por exemplo, de um governo, não tenha problemas em o fazer. O resultado desta nossa limitação pode muito bem ser que, ao tentarmos tomar exclusivamente o ponto de vista imparcial, as consequências sejam bem piores do que se agirmos tendo em conta as restrições deónticas: quais são os limites? O facto de encararmos o acto de infligir sofrimento a outro não como algo de errado, mas como algo que pode ser feito em nome do bem comum, pode ter como efeito a diminuição desse bem.

Os utilitaristas estão bem cientes deste facto: por alguma razão eles nos dizem que, no dia a dia, devemos seguir a moralidade do senso comum. E seria por isso que Sidgwick falava numa ‘moralidade esotérica’? O facto é que a moralidade não existe para agentes ideais, mas para agentes não ideais que têm que decidir como agir. E, provavelmente, se o bem comum for o objectivo da moralidade e dadas as nossas características, a melhor forma de o atingir será mesmo incluir restrições deontológicas.

A imparcialidade defendida pelos utilitaristas é uma imparcialidade apenas baseada no número de pessoas afectadas e na dimensão com que o são, isto é, é traduzida em termos numéricos. Mas a imparcialidade não tem só a ver com números: provavelmente, a maior parte das vezes não o tem, porque não há forma de medir o sofrimento causado por sentimentos. Exemplos ilustrativos são o caso do médico que pode salvar cinco pacientes, tirando os órgãos de um paciente saudável, ou o caso do inocente que foi preso para evitar um motim da população. Provavelmente a regra de ouro traduz de uma forma mais fiel a noção de imparcialidade: não é por eu ser eu que devo ser tratada de uma forma diferente dos outros, porque eu poderia estar na situação do outro. Os exemplos usados na literatura, são, de uma forma geral, a “preto e branco”, mas a vida na realidade tem muito

pouco de preto e de branco e tem muito de vários graus de cinzento. Pensemos no exemplo do túnel, muito referido na literatura:

Túnel: Um agente encontra-se em cima de uma ponte por cima dos carris de comboio.

A certa altura vê que um comboio que vai passar debaixo da ponte está descontrolado (sem travões) e, se continuar, vai bater em cinco pessoas que se encontram a trabalhar na manutenção dos carris. A única forma de evitar este desfecho é accionando um mecanismo, ao qual o agente tem acesso, que fará o comboio mudar de carris, evitando, assim, as cinco pessoas. No entanto, este desvio fará com que o comboio bata noutra pessoa que se encontra sobre esses carris. O que é que o agente deve fazer?

Supondo que se julga que se deve desviar o comboio porque desta forma apenas morrerá uma pessoa. O que dizer se as cinco pessoas que vão no comboio forem terroristas que vão fazer um atentado que matará centenas de pessoas e a pessoa que está na outra linha um médico que, se viver, evitará muito sofrimento? Ou se em vez de cinco pessoas, forem duas? E se for só uma, mas é alguém que fará um enorme bem à humanidade enquanto na outra linha está alguém que será neutro nesse aspecto? Passamos da quantidade para a qualidade? E como se comparam e medem qualidades? As questões não têm fim, mas servem, parece-me, para chamar a atenção para as nossas limitações e para as enormes vantagens de seguirmos regras em vez de tentarmos maximizar o bem em cada caso particular. Penso que, tanto neste caso, como nos outros casos da literatura, em que o desfecho previsível não é resultado directo de uma acção do agente mas sim de um acidente, ou seja o agente não pode ser responsabilizado pelo mesmo e em que a intervenção do agente implica causar danos a outros sem que o agente consiga controlar todas as consequências da mesma, a acção correcta é deixar as coisas seguirem o seu curso, caso contrário, arriscamo-nos a “tomar o papel de Deus” sem a sua onisciência e onipotência.

Claro que isto não significa que não haja casos em que não se justifica matar ou deixar morrer inocentes para salvar muitos mais; no entanto, no dia a dia, não nos confrontamos com estes casos. Eles aparecem, de forma geral, em situações particulares como guerras ou desastres. E, nestes casos, há pessoas mais informadas e mais habilitadas a tomar a decisão correcta.

## 5.2 Razões parciais e pessoais

Mesmo que aceitemos as restrições deontológicas como fazendo parte do processo para a obtenção do bem geral, temos ainda a questão das razões de autonomia e as de obrigação, como Nagel lhes chama, ou razões parciais. Nagel refere que, por exemplo, se um agente tem o objectivo de escalar o monte Kilimanjaro ou de tocar todas as sonatas de Beethoven de cor, este facto não dá origem a uma razão imparcial para todas as pessoas quererem que ele tenha sucesso, porque estas estão relacionadas com valores que são independentes do ponto de vista particular do agente, bem como do seu sistema de preferências.<sup>142</sup> Já Parfit defende que estes factos dão a todos uma razão para que o agente tenha sucesso.<sup>143</sup>

Penso que Parfit tem razão. Afinal de contas, as razões imparciais estão relacionadas com o bem-estar de todos, o qual, obviamente, depende do bem-estar de cada indivíduo, pelo que as razões parciais originam, *prima facie*, razões imparciais. Se tocar todas as sonatas de Beethoven é essencial para o bem-estar do indivíduo, não havendo razões em contrário, há uma razão imparcial para ele ter sucesso. A questão não me parece estar aqui, mas sim na força relativa entre as razões parciais do indivíduo - que podem, assim, dar origem a razões imparciais - e as razões imparciais que têm origem nas razões parciais dos outros. Por exemplo, o facto de que um indivíduo não tem as condições básicas de sobrevivência sobrepõe-se sempre ao facto de outro indivíduo querer estudar as sonatas de Beethoven? Perguntado assim, a resposta parece óbvia: claro que sim. Mas o que é este facto implica em termos de o que o agente deve fazer? A grande maioria dos agentes não age de acordo com esta resposta clara. Uma das críticas feita às teorias consequencialistas é que exige que se aja desta forma sendo, por isso, considerada demasiado exigente.

A questão que se está a considerar nesta secção tem a ver com a parcialidade de cada agente, que o faz dar mais importância aos seus interesses do que aos dos outros. O que nos interessa investigar é se essa parcialidade pode ser legítima em termos éticos e, se for o caso, em que circunstâncias.

---

<sup>142</sup> NAGEL, T. (1986), pp. 166-171

<sup>143</sup> “I shall here defend one partial answer to this question. According to *the Any-All Thesis*: If anyone has a personal reason to want something to happen, everyone has a corresponding but perhaps much weaker impartial reason to want this thing to happen.”, PARFIT, D. (2017), p. 321

### 5.3 A que nos obriga a imparcialidade?

Provavelmente uma forma de se tentar tirar algumas conclusões será através da análise do que implica a noção de imparcialidade. Em termos práticos, com o que nos compromete esta noção? Em que medida é que o princípio de que o interesse de um agente conta tanto como o de outro, desde que em circunstâncias idênticas, deve afectar o modo como agimos?

Em primeiro lugar, este princípio não proíbe o agente de ter interesses e de os tentar satisfazer. Apenas afirma que o agente deve ter em atenção que a persecução dos seus interesses tem, muitas vezes, implicações nos interesses dos outros. E que esse facto tem que ser tido em conta na forma como o agente age.

Negar a legitimidade da persecução dos interesses de um agente parece quase uma negação da essência do que é ser um ser humano, naquilo que ele tem de mais valioso, como seja o tentar alcançar aquilo que ele valoriza, como o conhecimento, as artes, o desenvolvimento das suas capacidades ou os relacionamentos com os outros seres humanos. Como Buss nos diz, ‘o processo evolutivo, para além das capacidades resultantes da adaptação, também originou subprodutos dessas adaptações, os quais não resolvem problemas de adaptação nem se desenvolveram para ter uma determinada função. Estes subprodutos desenvolveram-se juntamente com características, estas sim, com funções determinadas, porque se encontravam acoplados a essas características’<sup>144</sup>. Provavelmente a capacidade de raciocínio abstracto é um desses subprodutos, assim como a capacidade para as artes, para o desporto e muitas outras. Estas capacidades não tiveram vantagens em termos de sobrevivência da espécie; logo, não poderiam ter sido seleccionadas pela evolução, mas são capacidades que fazem parte daquilo que é ser um ser humano, são capacidades que o distinguem dos outros seres vivos. São, por isso, capacidades cujo desenvolvimento contribui para o bem-estar de cada indivíduo e, muitas vezes, dos outros. Portanto não há nada de, *prima facie*, eticamente errado no desenvolvimento e exercício destas capacidades. Em muitos casos, o não desenvolvimento das mesmas tornaria este mundo num lugar, intelectualmente, mais

---

<sup>144</sup> “Although adaptations are the primary products of evolution, they are certainly not the only products. The evolutionary process also produces by-products of adaptations. By-products are characteristics that do not solve adaptive problems and do not have functional design. They are “carried along” with characteristics that do have functional design because they happen to be coupled with those adaptations, just as the heat from a light bulb is a by-product of design for light.”, BUSS, D., M. (2019), p. 89

pobre, com as consequências que isso poderia ter em termos económicos, de saúde e, de uma forma geral, de bem-estar.

Para além do desenvolvimento das nossas capacidades, a parcialidade também se coloca ao nível das relações especiais que temos com aqueles que nos são mais próximos: familiares e amigos. São relações que advêm dos sentimentos que nutrimos por essas pessoas, o que não acontece relativamente aos estranhos. Ora, os seres humanos, para além de seres de razão, são seres com sentimentos, o que faz com que o seu bem-estar esteja, em maior ou menor grau, relacionado com a existência desse tipo de relacionamento. O outro aspecto que convém ter em atenção é que o amor e amizade são bons sentimentos, são sentimentos que, de uma forma geral, dão origem a um desenvolvimento harmonioso das crianças e jovens e de actos louváveis em adultos. Pelo contrário, a ausência destes sentimentos está, muitas vezes, na base do desenvolvimento de seres humanos com propensão para a violência e o desrespeito pelo outro. Ora estes sentimentos dão origem a uma certa parcialidade no relacionamento com os outros, sem a qual esses sentimentos não teriam tradução na prática, o que, no limite, poderia inviabilizar os mesmos. A imparcialidade também não proíbe esta parcialidade. Isto não é afirmar que, pelo facto de termos estes sentimentos para com os que nos são próximos e não os termos para com os estranhos, isso justifica só nos preocuparmos com os primeiros e não com os segundos; uma coisa não inviabiliza a outra.

Se é verdade que o princípio em causa não nos proíbe de ter interesses e de os tentar satisfazer, também é verdade que nos chama a atenção para o facto de que os nossos interesses podem entrar em conflito com os dos outros. A questão da parcialidade versus imparcialidade coloca-se, então, quando a satisfação de um interesse por parte de uma agente impede a satisfação de interesses de outro ou outros agentes. E não só de uma forma directa, isto é, daqueles agentes que são directamente afectados pelas nossas acções, mas também de uma forma indirecta, como os interesses daqueles que estão longe tanto espacialmente como temporalmente.

Samuel Scheffler, em “Morality and Reasonable Partiality”, argumenta que a justificação para nós encarmos as razões parciais dependentes dos relacionamentos com aqueles que nos são mais próximos como dando origem a obrigações de actuar segundo as mesmas, encontra-se no facto de que são razões que não podemos ignorar, não apenas por serem racionalmente decisivas, mas porque há pessoas que têm o direito de se ressentirem se nós as negligenciarmos. O que dá, a essas pessoas, o direito de se ressentirem resulta do facto de que valorizarmos os nossos relacionamentos é encará-los

como fonte de razões. O autor diz-nos: ‘Um relacionamento valioso transforma as necessidades e desejos dos participantes no mesmo em razões para cada um agir no interesse do ou dos outros, em situações adequadas. Ao mesmo tempo, confere a cada um razões para formar certas expectativas relativamente ao ou aos outros e para se ressentirem se essas expectativas forem defraudadas’<sup>145</sup>. Ou seja, é o facto de nós valorizarmos o relacionamento que o torna fonte de razões. Mas este facto não justifica a validade das razões parciais, ou, melhor dizendo, não justifica o facto das razões imparciais não se sobreporem sempre às parciais. Por um lado, existem casos de pessoas que valorizam relacionamentos que não são de forma alguma valiosos; pelo contrário, são relacionamentos baseados em algum tipo de violência psicológica ou física. Ora, o facto de, normalmente por razões motivantes, uma pessoa valorizar um relacionamento não torna esse relacionamento valioso; este facto decorre, de uma forma geral, da pessoa em causa não ser capaz de pensar racionalmente sobre esse relacionamento, ou seja, sobre os factos que lhe dão razões para concluir se o relacionamento é valioso ou não. Por outro lado, os seres humanos são razoavelmente inconstantes nas suas motivações, pelo que o motivo que poderia levar, hoje, um agente a valorizar um relacionamento pode já não o fazer valorizá-lo amanhã, porque conheceu outras pessoas que o interessam mais, porque se cansou da pessoa em causa, ou por outro motivo qualquer. Deixando de valorizar o relacionamento, este deixará de ser fonte de razões para levar os interesses da pessoa em causa em consideração? Finalmente, mesmo que seja o facto de nós valorizarmos os relacionamentos que nos dá razões para ter especial deferência com os que nos são próximos, em que é que isso justifica que as necessidades e os interesses dos que não nos são próximos não nos deem razões equiparáveis? Em que é que as necessidades e interesses dos que não nos são próximos ou até dos não humanos, são diferentes e inferiores das necessidades e interesses dos que nos são próximos, para justificar esta especial deferência? Em que é que o facto de eu valorizar o relacionamento com os que me são próximos justifica, por exemplo, que o selecione para um cargo na minha empresa em vez de fazer uma selecção imparcial, ou que os interesses de alguém que está a morrer de fome a milhares de quilómetros não me dê razões mais fortes para acudir a essas necessidades? O valor que atribuímos aos relacionamentos pode justificar razões *prima facie* – afinal de contas, os nossos amigos e familiares são seres vivos, cujo bem-estar contribui para o bem-estar geral - mas estas, para além de não serem decisivas, podem ser

---

<sup>145</sup> SCHEFFLER, S. (2010), p. 110

suplantadas por razões imparciais. A questão a que se pretende responder é qual a justificação para o não serem.

Quando o que está em causa são os interesses que são afectados de uma forma directa, o que este princípio nos diz, em termos práticos, não é que deixemos de perseguir os nossos interesses, mas que nos coloquemos num ponto de vista imparcial para justificar essa não desistência. Ou seja, o que este princípio nos diz é que nestes casos a parcialidade não é errada desde que as razões imparciais a justifiquem. Por exemplo: estou a concorrer a um emprego assim como várias outras pessoas. Este interesse de conseguir este emprego vai colidir com os interesses de todos os outros que estão a concorrer, mas esta não é uma razão para deixar de o fazer. De um ponto de vista imparcial, o meu interesse conta tanto como o de cada agente que concorre, desde que o faça de uma forma honesta (isto é não falsificar as habilitações ou outro tipo de documentos, ou apelar para possíveis relacionamentos dentro da empresa). A imparcialidade, neste caso, não está em deixar de perseguir o meu interesse está na exigência de não me colocar numa posição privilegiada relativamente aos outros, que não tenha a ver com as minhas competências para ocupar o cargo. Por outro lado, se estou na posição em que tenho que seleccionar quem vai ficar com o emprego, tenho que me colocar no ponto de vista imparcial, isto é, tenho que o fazer tendo apenas em atenção os critérios imparciais para essa selecção e não critérios que possam discriminar, injustificadamente, determinados indivíduos.

Nos nossos relacionamentos pessoais, esta questão coloca-se constantemente. A imparcialidade não nos proíbe de ter alguma parcialidade para com aqueles que nos são queridos. O que nos diz é que quando essa parcialidade entra em conflito com o interesse de outros, temos que tomar o ponto de vista imparcial para decidir se ela é justificada. Três exemplos: um pai que está a jogar com o filho e os amigos deste e que, sabendo que o filho fica triste quando perde, tem o interesse de que o seu filho ganhe. A imparcialidade não proíbe este interesse apenas proíbe as formas não justificáveis sob o ponto de vista imparcial de o tentar alcançar como, por exemplo, fazendo batota.

Segundo exemplo, mais radical: um pai que está na posição de salvar a vida ao seu filho ou a outra criança sua desconhecida, sem poder salvar os dois. O que é que a imparcialidade exige deste pai? A questão é se, do ponto de vista imparcial, o pai tem uma razão para escolher salvar o seu filho em vez da outra criança. Uma das hipóteses seria sortear qual das crianças salvar. Mas em que é que este acto seria mais justificável do que o pai salvar o seu filho? Não nos esqueçamos que a imparcialidade não é um bem absoluto, só o é, como os consequentialistas concordariam, se originar as melhores

consequências. Mas, mais uma vez, esbarramos com as limitações dos seres humanos: não é possível calcular quais as melhores consequências. Apesar do interesse deste pai colidir com o interesse do pai da outra criança e, sob um ponto de vista imparcial, ambos os interesses serem igualmente importantes, do ponto de vista parcial o interesse de cada pai é superior ao interesse do outro. Havendo igualdade de circunstâncias, não parece haver razão para um agente não dar preferência aos seus interesses. Não havendo razões que permitam resolver este conflito de outra forma, o pai que está em posição de salvar as crianças está justificado, mesmo do ponto de vista imparcial, a salvar o seu filho, porque se fosse o outro pai que estivesse naquela situação seria o outro pai que o estaria.

Um último exemplo: um pai sabe que o filho cometeu um crime e que, se o pai não o denunciar, um inocente será condenado à morte. O que é que a imparcialidade exige deste pai? Claro que qualquer pessoa que tenha filhos fará tudo para salvar um filho de morrer, mas, neste, caso será esta parcialidade justificável imparcialmente? A resposta é negativa. De um ponto de vista imparcial, ninguém deve pagar pelos crimes que outros cometeram; este é um princípio básico. Apesar de o pai ter uma razão parcial para salvar o filho, a razão imparcial para o denunciar sobrepõe-se, devido ao facto de o confronto em causa ser entre os interesses de um inocente e os de um culpado, isto é, não há igualdade de circunstâncias.

Mas estes são casos em que a nossa acção tem consequências directas nos interesses dos outros. O que é que a imparcialidade exigirá, nos casos em que essa consequência é indirecta, isto é, em que a forma como actuamos no dia a dia tem consequências na vida de outros seres vivos que não têm qualquer relação de proximidade connosco?

Esta questão coloca-se de uma forma particularmente acutilante nas circunstâncias em que o mundo, actualmente, se encontra. Dada a extrema desigualdade que existe entre as condições de vida tanto num mesmo país como entre países diferentes, que origina um número reduzido de pessoas com muito mais do que necessitam para ter uma vida muito confortável e milhões de outras sem acesso a condições mínimas de subsistência quanto mais de conforto, como é que é possível justificar que se continue a ter actividades, aparentemente, não erradas, como ir ao cinema, estudar violino, ir jantar fora e outras?

O problema, segundo me parece, não está em termos razões parciais o problema está em usarmos essas razões para discriminar. Nagel, em *Equality and Partiality*, refere

quatro causas da desigualdade: discriminação, classe, talento e esforço<sup>146</sup>, as quais podem variar de forma independente, mas que estão, muitas vezes, correlacionadas e podem interagir, ocasionalmente. Destas quatro causas, a última, o esforço, é a única que pode ser vista como sendo da responsabilidade do indivíduo; todas as outras lhe são, mais ou menos, impostas. A discriminação deliberada é algo que é imposto ao indivíduo por outros, a classe a que pertence é-lhe transmitida pela família onde nasceu ou onde foi criado e o talento é inato, embora o resultado do mesmo dependa de outros factores como a oportunidade de o desenvolver e o esforço. Embora o autor separe a classe e o talento da discriminação, parece-me que estes, enquanto fonte de desigualdades são, também, uma forma de discriminação. A classe discrimina todos os outros que não pertencem à mesma família e pode ser causa de desigualdades quando este facto é usado para obter vantagens para um membro da classe pelo simples facto de ele pertencer a essa classe (como por exemplo, as heranças de fortunas consideráveis, ou a oferta de empregos a familiares ou amigos, ou a não oportunidade de frequentar certas formações por não ter meios financeiros para o fazer). O talento discrimina os que o não têm por remunerar as pessoas que têm mais talento de uma forma desproporcionadamente melhor, do que as que não têm tanto, independentemente do esforço de cada uma. Qual a diferença entre as seguintes atitudes: pagar cem vezes mais a um actor de cinema, um futebolista, um cantor que tem um talento extraordinário do que a um que tem um talento mediano ou pagar mais a um homem do que a uma mulher, ou a uma pessoa branca do que a uma pessoa negra? A questão é que, tal como se nasce homem ou mulher, branco ou negro, nasce-se com um talento extraordinário ou mediano.

O único factor que pode ser justificável, de um ponto de vista imparcial, é o do esforço, já que é o único que é da responsabilidade do indivíduo. Mas será possível eliminar a desigualdade baseada nos outros factores, principalmente no caso do talento, tendo em conta as leis da economia? Não sei. Muito provavelmente a resposta é não. Mas então o que a imparcialidade exige de nós é que ajamos de forma a contrabalançar o efeito que todos esses factores têm na desigualdade. Pressionando as diversas instituições que têm o poder para o fazer: os governos, os partidos, as empresas. E agindo dessa forma sempre que estivermos em posição de o fazer.

---

<sup>146</sup> NAGEL, T. (1991), pp. 102-103. O autor refere outra causa: as influências na vida de uma pessoa que não resultam nem da estrutura social nem da responsabilidade do indivíduo, como acidentes, doenças, desastres naturais.

Se tivermos condições para o fazer, exige também que demos parte do que ganhamos a instituições credíveis. Os consequentialistas de actos defendem que devemos tentar ganhar e doar o máximo possível. Mas, convém dizer que, apesar de com estas acções podermos ajudar pessoas que vivem sem condições mínimas, a solução não está aqui. Pobreza sempre houve e caridade também. Esta nunca resolveu aquela, quando muito mitigou os efeitos, de uma forma muito limitada. Por muito que doemos a organizações credíveis, há e haverá sempre quem não o faça mesmo tendo mais condições para isso. Pior, há e haverá sempre quem tente lucrar o máximo possível, sem ter em conta os interesses dos outros. Há e haverá sempre quem discrimine. E a fonte da desigualdade está aqui; logo, é aqui que tem que ser atacada. Isto não significa que não se doe às organizações de confiança. Claro que enquanto houver pessoas a viver em condições indignas temos que tentar ajudá-las. Significa apenas que a solução está noutra parte.

E, parece-me, é isto que a imparcialidade exige de nós. E é muito mais exigente do que a moralidade do senso comum preconiza, porque tem efeitos em quase tudo o que fazemos. Por exemplo, a forma como votamos: informamo-nos devidamente sobre o que os diversos partidos ou entidades defendem? Escrutinamos devidamente a forma como actuam quando estão no governo? Temos atenção à forma como a desigualdade evolui? A forma como consumimos: temos atenção a forma de actuar das empresas produtoras e que comercializam os produtos que consumimos? Temos em atenção aquilo e a quantidade do que consumimos? A forma como nos deslocamos no dia a dia: usamos meios sustentáveis? Temos em atenção que a forma como nos deslocamos pode afectar os outros? A forma como educamos as crianças? A forma como nos tentamos informar? A forma como passamos os momentos de lazer? São inúmeros pequenos gestos no dia a dia que, mesmo causando algum desconforto, podem fazer a diferença. Se tivermos todas estas questões em atenção, a forma como a maior parte de nós vive, mudaria radicalmente.

Há casos mais complicados, embora sejam casos com que, normalmente, não nos deparamos no dia a dia. São casos que envolvem desastres, acidentes, terrorismo e outros. Será que nestes casos devemos, por exemplo sacrificar a nossa vida pela vida de um grande número de estranhos? Se sim, em que é que estes casos são diferentes do que dissemos anteriormente, nomeadamente, sacrificar a nossa vida pelos milhões de pessoas pobres? Quanto à primeira questão, tudo depende do tipo de caso. Em muitos casos justifica-se, noutros não porque fazê-lo poderia espoletar a existência de mais casos do mesmo tipo (casos de terrorismo, ou chantagem). Quanto à segunda questão, a diferença essencial é que neste caso, o nosso sacrifício tem uma consequência imediata, que é salvar

a vida das pessoas que estavam em perigo. Nos casos anteriores, o sacrificar completamente os nossos interesses não tem como consequência salvar esses milhões de pessoas. Pode fazer alguma diferença, mas não resolve, de forma alguma, a situação.

Entendendo assim o que a imparcialidade implica, podemos concluir que as razões imparciais têm primazia sobre as parciais, no sentido em que têm que ser tidas em conta na persecução dos nossos interesses e daqueles que nos são próximos. A imparcialidade exige que tomemos os interesses dos outros em consideração, não exige que não tenhamos os nossos. Aliás, a questão da imparcialidade só se coloca porque eu tenho interesses, assim como o outro os tem, além de que não é um bem em si mesmo, mas apenas um meio tendo em conta as possíveis consequências dos nossos actos.

## 6 Conclusão

Analisados os argumentos desmistificadores baseados na teoria de Darwin, podemos concluir que estes estão longe de ser convincentes: estes filósofos estão longe de demonstrar que todas as nossas crenças morais são produto da selecção natural; mesmo que as nossas crenças morais sejam produto da selecção, esse facto nada nos diz sobre a veracidade dessas crenças; a nossa capacidade de raciocínio, partindo de algumas crenças morais básicas, permite escrutinar as outras crenças para averiguar da sua veracidade.

A regra de ouro ou o princípio da benevolência, parecem ser crenças morais que estamos justificados em seguir. Estes princípios exigem-nos que tenhamos os interesses dos outros em consideração quando agimos, avaliando as razões imparciais e as parciais. As razões parciais de carácter deontológico, ou as que resultam dos relacionamentos que temos com os que nos são próximos, são um factor determinante no desenvolvimento dos indivíduos como membros de uma sociedade e, muito provavelmente, para o desenvolvimento da capacidade de reconhecimento das razões imparciais.

Os princípios referidos não nos proíbem de ter interesses e de perseguir os nossos projectos apenas limitam a forma como o podemos fazer. A imparcialidade não é um fim em si mesma, mas um meio para garantir que os interesses de todos são tidos em conta. Em igualdade de circunstâncias, a imparcialidade não impede que demos mais importância aos nossos interesses do que ao dos outros. Quando as circunstâncias não são iguais, as razões imparciais sobrepõem-se sempre. Dependendo dos casos, este facto pode implicar agirmos contra os nossos interesses (ou desistir deles) ou alterar a forma como

os perseguimos, tendo em atenção, em particular, aqueles que se encontram em situação mais desfavorecida.

### 3 Opções e Restrições a Acções

É usualmente entendido como uma questão essencial que separa consequencialistas (dos actos) dos deontologistas, o reconhecimento de restrições e de opções por parte dos últimos. Para os deontologistas há restrições àquilo que é permitido fazer, mesmo que a violação dessas restrições originasse as melhores consequências (por exemplo, violar uma restrição para impedir que várias outras restrições do mesmo tipo fossem cometidas). Por não reconhecerem limites ao que deve ser feito para obter as melhores consequências, algumas teorias consequencialistas são criticadas por serem demasiado permissivas. Para além das restrições, os deontologistas reconhecem prerrogativas aos agentes, do que resulta a existência de actos supererrogatórios, isto é, actos que são moralmente desejáveis embora não sejam obrigatórios, permitindo que os agentes tenham outras opções de acção. Para os consequencialistas dos actos há apenas um acto permitido, que é aquele que origina as melhores consequências, sendo eles, por isso, criticados por as suas teorias serem demasiado exigentes.

As teorias kantianas são teorias deontológicas que fundamentam a existência de restrições e opções na autonomia dos seres racionais, que, segundo os seus defensores, lhes confere uma dignidade acima de qualquer preço. Esta dignidade é o que fundamenta a Fórmula da Humanidade, que nos instrui a tratar o outro sempre como um fim em si mesmo e nunca como um mero meio para alcançar algo. Korsgaard diz-nos que, para Kant, um agente trata o outro como um mero meio se o trata de uma forma que o outro não poderia consentir<sup>147</sup>, enquanto tratá-lo com um fim é ‘respeitar o seu direito a usar a sua razão para decidir quando e como contribui para o que acontece’<sup>148</sup>. Parfit, em OWM, sugere que Kant tem em mente algo como o Princípio do Consentimento<sup>149</sup>, que nos diz que é errado tratar os outros de forma que eles não pudessem consentir racionalmente, o que implica uma possibilidade de o objectivo da nossa acção puder ser, racionalmente, partilhado com eles.

Neste capítulo pretende-se partir da análise de Parfit às fórmulas do Imperativo Categórico kantiano e das críticas feitas por alguns autores kantianos, para assim investigar de que forma este princípio fundamenta a existência de restrições e opções. O

---

<sup>147</sup> “According to Kant, you treat someone as a mere means whenever you treat him in a way to which he could not possibly consent (G 430).”, KORSGAARD, C. (1996b), p. 295

<sup>148</sup> “To treat someone as an end, by contrast, is to respect his right to use his own reason to determine whether and how he will contribute to what happens.”, *op. cit.*, p. 296

<sup>149</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 179-182

objectivo é defender que, tendo em conta a noção de racionalidade e a Fórmula da Humanidade, os autores kantianos não têm fundamento para defender a existência de restrições e de opções.

Começa-se por apresentar o entendimento de Parfit sobre o que implica a Fórmula da Humanidade, particularmente no que diz respeito a tratar os outros meramente como meios e em termos de consentimento. Seguidamente, analisa-se de que forma esta versão do Imperativo Categórico pode fundamentar restrições e opções, defendendo-se que nem a noção de respeito pelos outros nem a possibilidade de consentimento justificam essa fundamentação. Finalmente, com o objectivo de analisar a dificuldade de fundamentar actos supererrogatórios, analisam-se algumas propostas, não necessariamente kantianas, que defendem a existência de actos supererrogatórios, argumentando que esta defesa não é bem-sucedida.

## 7 A Fórmula da Humanidade

Uma das formas do Princípio Categórico de Kant é a Fórmula da Humanidade: ‘Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio’<sup>150</sup>. Esta forma do Imperativo Categórico é, provavelmente, aquela que melhor traduz a noção kantiana de respeito pela autonomia, fundamento da dignidade de todo o ser racional. Podemos entender o seu significado como instando-nos a ter em atenção o facto de que, dado que uma acção tem sempre um objectivo, o outro ou outros que possam ser afectados pela minha acção têm que poder partilhar desse objectivo ou têm que consentir nessa acção<sup>151</sup>. Portanto, o que parece estar por detrás desta forma do Imperativo Categórico é a possibilidade do consentimento dado pelos seres humanos afectados pela acção.

Parfit chama a atenção para o facto desta possibilidade de consentimento não poder ser a possibilidade actual, uma vez que, por vezes, podemos e devemos tratar alguém de uma determinada forma mesmo que essa pessoa não possa, actualmente, dar o seu consentimento (por exemplo, uma pessoa que necessite de uma cirurgia, mas, estando inconsciente, não o pode fazer). A possibilidade de consentimento, sugere Parfit, tem de ser uma possibilidade racional - o que importa é se um ser racional, dadas as mesmas

---

<sup>150</sup> KANT, I. [1785]/(2011), p. 73

<sup>151</sup> “These phrases provide us with a test for perfect duties to others: an action is contrary to perfect duty if it is not possible for the other to assent to it or to hold its end.”, KORSGAARD, C. (1996b), p. 138

circunstâncias, poderia dar o seu consentimento ou, dito de forma equivalente, se não teria razões decisivas para o recusar. Assim, segundo o autor, Kant teria em mente algo como o Princípio do Consentimento: é errado tratar o outro de uma maneira com a qual essa pessoa não poderia consentir racionalmente<sup>152</sup>.

## 7.1 O Princípio do Consentimento

O que interessa investigar é o que este princípio implica, em termos de restrições para os agentes. Para os kantianos, o que fundamenta a dignidade dos seres racionais é a sua autonomia que, como Wolf refere, pode ser entendida como ‘a posse da razão prática, que confere a capacidade para pensar e decidir, por si mesmo, o que valorizar, o que fazer e como viver’<sup>153</sup>. A autonomia dos seres racionais deve ser respeitada, o que significa ‘respeitar a sua capacidade de governar as suas vidas, abstermo-nos de interferir nas suas escolhas e de lhes impor danos com os quais não possam concordar’<sup>154</sup>. Na mesma linha, Korsgaard, diz-nos que ‘tratar o outro como um fim em si mesmo significa respeitar a sua autonomia – deixar que escolha as suas acções, decisões e objectivos’<sup>155</sup>.

Em que medida é que o Princípio do Consentimento, tal como Parfit o defende, é compatível com o respeito pela autonomia, essencial para os autores kantianos? Em que medida o respeito pela autonomia, tal como os kantianos o defendem, justifica a existência de restrições? Para podermos responder a esta questão, é necessário analisar o que implica este princípio, ou seja, o que Parfit entende por consentimento racional.

Como o autor nos diz só faz sentido indagar pelo consentimento se a pessoa for, de alguma forma, afectada pelo acto, se tiver algum poder sobre a linha de conduta [*power over the proceedings*]<sup>156</sup> e se tiver conhecimento de todos os factos relevantes. Neste caso, o consentimento é racional quando os factos relevantes lhe dão razões suficientes para

---

<sup>152</sup> “Kant, I suggest, means (E) It is wrong to treat anyone in any way to which this person could not rationally consent. I shall call this the *Consent Principle*.”, PARFIT, D. (2011a), p. 181

<sup>153</sup> “Specifically, we may understand autonomy to refer to the possession of practical reason, which gives its possessor the ability to think and decide for herself what to value, what to do, and how to live.”, PARFIT, D. (2011b), p. 36.

<sup>154</sup> “Roughly, the idea is that respecting autonomy involves honoring people’s ability to govern their own lives, refraining from interfering with their choices for themselves, and from imposing burdens on them that they would not themselves endorse.”, *Op. cit.*, p. 37

<sup>155</sup> KORSGAARD, C. (1996b), p. 193

<sup>156</sup> “People can give or refuse consent in this *act-affecting* sense if they have what Korsgaard calls ‘power over the proceedings’, because they will be treated in some way only if they consent.”, PARFIT, D. (2011a), p. 180

consentir nesse acto<sup>157</sup>. Por vezes, quando uma linha de conduta levaria a um estado de coisas melhor do ponto de vista imparcial e outra levaria a um estado de coisas que seria melhor para uma dada pessoa ou para aqueles que lhe são próximos, essa pessoa tem razões suficientes para escolher qualquer uma. O autor defende que o consentimento racional depende de vários factores que influenciam a força das razões para o dar ou negar, nomeadamente, os benefícios ou danos para cada uma das pessoas afectadas, bem como a sua magnitude, o número e o estado inicial de cada uma dessas pessoas e a responsabilidade de cada uma pela situação em causa. Assim, se uma pessoa não poderia dar o consentimento informado para ser tratada de uma determinada forma, tem que haver factos acerca dessa forma de ser tratada que lhe deem razões decisivas<sup>158</sup> para recusar o consentimento. Para que o consentimento tenha importância moral, diz-nos Parfit, é necessário que a pessoa tenha conhecimento suficiente dos factos relevantes e seja capaz de pensar sobre eles de uma forma clara (sem preconceitos, sem a influência de outro, de substâncias químicas ou de alguma doença).

No entanto, o autor chama a atenção para o facto de que o Princípio do Consentimento refere apenas um dos factos que faz com que um acto seja errado, já que o acto pode ser errado mesmo que toda a gente pudesse consenti-lo racionalmente. Isso acontece por exemplo, quando a pessoa não dá (ou sabemos que não daria) o seu consentimento actual<sup>159</sup>. Ou seja, o consentimento racional seria uma condição necessária, embora pudesse não ser suficiente, para a permissibilidade do acto. Se o acto for errado devido a outras razões este facto daria razão suficiente para o não consentimento.

## 7.2 Meramente como um meio

Para Parfit, tratar alguém como um meio depende somente do que o agente tem intenção de fazer; tratar meramente como um meio depende, também, das atitudes e princípios subjacentes do agente<sup>160</sup>. A diferença entre um agente tratar outro como um

---

<sup>157</sup> Como referido no primeiro capítulo, para Parfit, somos racionais na medida em que respondemos a razões ou a razões aparentes, sendo estas razões objectivas, isto é, dadas por factos e não decorrentes das nossas atitudes.

<sup>158</sup> As razões são decisivas quando além de suficientes, são mais fortes que quaisquer outras razões suficientes para decidir de outra forma. PARFIT, D. (2011a), p. 32

<sup>159</sup> O tipo de casos em que isto, mais claramente, parece acontecer são casos em que a pessoa em causa é a única afectada. Por exemplo, o caso das testemunhas de Jeová que recusam receber transfusões: mesmo que todo o ser racional, inclusivamente o próprio ser em causa, pudesse, racionalmente, consentir em levar uma transfusão de sangue para salvar a sua vida, parece ser errado dar uma transfusão de sangue a uma testemunha de Jeová sabendo que ela, actualmente, não daria o seu consentimento.

<sup>160</sup> *Op. cit.*, p. 215

meio ou tratar meramente como um meio torna-se saliente, muitas vezes, na forma como o agente alteraria o seu comportamento se a situação fosse diferente. Pensemos, por exemplo, no caso da ponte:

Ponte: Um agente encontra-se em cima de uma ponte pedonal por cima dos carris de um trólei. A certa altura vê que um trólei que vai passar debaixo da ponte está descontrolado (sem travões) e, se continuar, vai bater em cinco pessoas que se encontram a trabalhar na manutenção dos carris. A única forma de fazer o trólei parar é fazer com que algo muito pesado caia nos carris no caminho do trólei. Ao pé do agente encontra-se uma pessoa muito gorda cujo peso é suficiente para fazer parar o trólei, mas que, com o embate, morrerá. O agente deve empurrar essa pessoa de forma a cair em cima dos carris mesmo antes do trólei passar?

Suponhamos que a situação era diferente e que o agente era também uma pessoa gorda com peso suficiente para fazer parar o trólei; neste caso o agente poderia causar a queda da outra pessoa ou saltar ele para a frente do trólei. Se, nesta situação, o agente tivesse a disposição de saltar para a frente do trólei em vez de empurrar a outra pessoa, então no caso da ponte ele estaria a tratar a outra pessoa como um meio. Se, pelo contrário, mesmo podendo saltar o agente tivesse a disposição de fazer o outro cair, então o agente estaria a tratar o outro meramente como um meio. O autor refere que, apesar de ser errado considerar qualquer ser senciente como uma mera ferramenta, que podemos usar a nosso bel-prazer, isso não implica que quando se age dessa forma, estejamos a agir de forma errada. Pensemos numa pessoa que salva uma criança de morrer afogada para ficar com o prémio que os seus pais dão. Esta pessoa está a tratar a criança meramente como um meio, o que não significa que o acto tenha sido errado, se considerarmos um acto errado como algo que não deve ser feito. O que se pode dizer de actos deste tipo é que não têm valor moral<sup>161</sup>.

Korsgaard e O'Neill afirmam que coagir ou enganar outro indivíduo é tratá-lo como mero meio, assim como qualquer tentativa de controlar as acções ou reacções de outro por qualquer meio que não seja por um apelo à razão. Mas Parfit argumenta que estas afirmações podem não ser verdadeiras. Isso acontece, por exemplo, se enganarmos outro indivíduo para o impedir de fazer algo que, sabemos (porque ele não está capaz de raciocinar correctamente), ele vai lamentar mais tarde. Se impedirmos pela força alguém

---

<sup>161</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 213-218

que está descontrolado de bater noutra pessoa, para dar outro exemplo, também não estamos a tratá-lo como um mero meio.<sup>162</sup>

O autor defende que o facto de um acto ser errado não depende de se estar a tratar o outro meramente como um meio. Um acto pode ser errado mesmo que o agente aja sob um princípio moral relevante, como o Princípio do Consentimento. E, como o exemplo atrás apresentado demonstra, mesmo que um agente trate outro como um mero meio, isso não implica que o acto seja errado.

No entanto, para Parfit, a Fórmula da Humanidade diz-nos algo verdadeiro e importante, que é o facto de ser errado ver os outros meramente como meios. A exigência de respeito por todas as pessoas, diz-nos o autor, é uma das maiores contribuições para o pensamento moral, mas não nos diz como devemos agir, não nos diz que actos são correctos.

### 7.3 São as restrições justificáveis?

Para Wolf, o respeito kantiano pela autonomia é algo de fundamental e baseia-se na imposição de nunca tratar uma pessoa meramente como um meio, estando estritamente ligado à importância do consentimento dessa pessoa para a legitimação da forma de agir. A autora critica Parfit por o seu entendimento do Princípio do Consentimento parecer esquecer a noção de autonomia. Devido à forma como Parfit entende as razões e a racionalidade e dado que a versão de Parfit do Princípio do Consentimento é expressa em termos do que a pessoa poderia aceitar racionalmente, este princípio permite que o agente aja de determinada forma mesmo que a pessoa recuse, explicitamente, o consentimento ou que não tivéssemos bases para supor que ela o poderia dar.

A autora refere o exemplo de Parfit em que o agente poderia salvar a vida de White, mas ao fazê-lo faria com que Grey perdesse uma perna. Para Parfit, Grey tem um conflito entre uma razão imparcial para dar o seu consentimento e uma razão parcial para o não dar, sendo ambas razões suficientemente fortes para justificar a opção. No entanto, White, apesar de poder dar o seu consentimento para perder a vida, esta perda é muito maior do que a perda de uma perna, pelo que White não teria uma razão suficiente para consentir perder a vida para salvar a perna de Grey.<sup>163</sup> Wolf, apesar de não querer tomar posição entre as duas opções, comenta que a argumentação de Parfit releva de uma não

---

<sup>162</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 224-226

<sup>163</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 185-186

consideração pela autonomia, já que o respeito por esta exigiria que se tivesse em conta os valores e escolhas de Grey. Como a autora diz ‘o facto de que Grey poderia escolher perder a sua perna – que não seria irracional fazê-lo – tem muito pouco a ver com Grey e nada a ver com o seu exercício da sua razão prática’<sup>164</sup>.

Segundo Wolf, o respeito pela autonomia implica, estando a pessoa em condições de completa racionalidade e informação sobre a situação, deixá-la decidir se aceita o sacrifício em nome de um bem maior e agir de acordo com essa decisão.

A questão essencial parece ser qual o peso que a “completa racionalidade” deve ter na decisão de aceitar ou não. É sabido que, mesmo em condições de completa racionalidade os seres humanos podem deliberar que a decisão correcta seria uma e, no entanto, agir contra essa decisão. É aquilo a que se chama acrasia. De uma forma geral, isto acontece porque a pessoa toma a decisão não em função do que a razão determina, mas em função das suas atitudes<sup>165</sup> que, sendo subjectivas, podem não dar razões normativas decisivas, ou mesmo suficientes, para justificar a decisão. Em termos kantianos, uma decisão racional deve ser a decisão que um agente toma enquanto agente puramente racional, isto é, esquecendo tudo aquilo que faz dele um agente particular<sup>166</sup>. Esta é a possibilidade de universalização dos princípios sob os quais o agente age.

Se assim for, o respeito pela autonomia, em condições de completa racionalidade, implica que a decisão que o agente toma deve ser a decisão que qualquer agente, enquanto ser racional, tomaria nas mesmas circunstâncias. Portanto, apelar àquilo que podemos saber sobre este agente em particular, a saber, que não é o tipo de pessoa que é capaz de se sacrificar pelo outro, não é razão para justificar que não se está a respeitar a autonomia

---

<sup>164</sup> “The fact that Grey *could* choose to give up his leg—that it would not be irrational were Grey to do so—has very little to do with Grey himself, and nothing at all to do with Grey’s exercise of his own practical reason.”, WOLF, S. (2011b), p. 40.

<sup>165</sup> As atitudes dos agentes incluem estados como desejos, motivações ou crenças valorativas

<sup>166</sup> “On this interpretation, F1 [Act only on those maxims that you can at the same time will to be a universal law] asks what we can will, not in so far as we have particular, contingent wants and interests, but what we can will in so far as we are rational beings. If we distinguish between the will of a *impurely* rational agent – an agent in so far as she has contingent interests and desires – and the will of a *purely* rational agent – an agent solely in so far as she is rational – we might say that this test appeals to the will of a purely rational agent. This seems to be the correct way to interpret the idea that our duties should depend only on features of us as moral and, hence, rational agents. (G 426-7). [...] On this interpretation, I ask whether-in so far as I am a rational being-I can consistently will that my maxim be a universal law. Rational beings are different from one another in countless ways, but not just in so far as they are rational.”, BRINK, D. (1997), p. 273. Ver ainda, p. 265 ou “Any attempt to control the actions and reactions of another by any means except an appeal to reason treats her as a mere means, because it attempts to reduce her to a mediate cause.”, KOORSGARD, C. (1996b), p. 142

da pessoa em causa<sup>167</sup>. A sua autonomia advém da sua capacidade de agir enquanto agente puramente racional; quando age sob a influência de algo que não seja a razão, ele deixa de ser livre<sup>168</sup>; logo, deixa de ser autónomo.

O caso relatado é uma situação limite, em que não há hipótese de salvar a vida de White sem sacrificar a perna de Grey. Wood diz-nos que obedecer ao Imperativo Categórico significa mostrar respeito pelo valor objectivo da natureza racional em tudo aquilo que fazemos. Assim, qualquer violação da moralidade envolve ‘tratar esse valor – o valor da natureza racional na pessoa dos seres racionais – com desrespeito’<sup>169</sup>. Num caso como o que Parfit nos apresenta o que significa tratar o valor da natureza racional com desrespeito? Será sacrificar a perna de Grey ou a vida de White? Ou qualquer das opções? Em que sentido é que sacrificar a vida de White, quando haveria a hipótese de a salvar, se está a tratar a natureza racional na pessoa de White com respeito? Se num caso se trata a natureza racional na pessoa de White com desrespeito, enquanto no outro se trata a natureza racional de Grey com desrespeito, isso significa que o agente que está ali, com a melhor das intenções a tentar ajudar, seja qual for a opção que tome age erradamente? É esta conclusão admissível? Mais valia o agente ter ido à sua vida, não querendo saber de White e Grey, para assim não se confrontar com estas opções? Mostraria assim respeito pela natureza racional de White e Grey? Quando se trata de situações limite, pode acontecer que não seja possível agir correctamente sem causar danos a um ou mais agentes, mesmo que estes se vejam na situação sem terem tido qualquer tipo de intervenção. Neste tipo de casos, não se está a tratar as pessoas afectadas como mero meio, embora se possam tratar como meio. Mas, embora tratar como um mero meio possa demonstrar desrespeito pela natureza racional, o mesmo não se pode dizer de tratar como um meio. Se assim não for, os kantianos têm que responder às questões enunciadas, decidindo qual seria a acção correcta no caso descrito e justificando a sua resposta.

A Fórmula da Humanidade insta-nos a tratar o outro sempre como um fim e não como um mero meio. Kant defendeu que o suicídio não é permissível uma vez que o agente

---

<sup>167</sup> “We may further imagine, however, that you happen to know Grey, and know that he is not the kind of person to voluntarily sacrifice a limb to help a stranger. Just last week, we may suppose, he refused to donate his kidney to help save his own brother.”, WOLF, S. (2011b), p. 39

<sup>168</sup> “Indeed, to permit myself to forego all acts that are very difficult for me would, on Kant's view, be to undermine my freedom (more specifically, to act as if my particular fears, desires, and aversions positively preclude that I perform certain acts, and therefore to act as if I am less free than I really am)”, BARON, M. (1987), p. 252

<sup>169</sup> WOOD, A. (2011b), p. 62

estaria a usar a pessoa que ele é como um mero meio para escapar a condições intoleráveis de vida<sup>170</sup>. No entanto, o que dizer de uma pessoa que, por sua livre vontade se sacrifica para salvar a vida de várias outras? Consideremos, por exemplo, um soldado que se atira para cima de uma granada que está prestes a explodir, impedindo, assim, que todos os seus companheiros morressem devido à explosão. O soldado está a usar a pessoa que ele é como um meio para salvar os outros. Ele age contra o dever? A sua acção é proibida? É difícil defender uma resposta afirmativa a estas perguntas.<sup>171</sup> De uma forma geral, consideramos que a sua acção é supererrogatória, isto é, vai para além daquilo que pode ser exigido a um ser humano como sendo o seu dever. Mas, “ir para além do dever”, não significa ir contra o dever, ser proibido; pelo contrário, este agente é elogiado pelo seu acto altruísta, é considerado um herói. O agente não demonstrou falta de respeito pela humanidade; ao invés, o seu acto parece ser um acto de profundo respeito pela humanidade. Podemos, provavelmente, dizer que, no caso de um suicídio<sup>172</sup> o agente trata a sua pessoa como um mero meio, enquanto neste último caso, o agente trata a sua pessoa como um meio, sendo o que justifica a diferença de avaliação.

Pensemos, agora, num outro caso, o de uma pessoa que está a passear. Acontece que, sem ela saber, o caminho que segue vai fazer com que ela, sem querer, espolete um mecanismo que causa uma explosão, matando dezenas de pessoas. Suponhamos ainda que longe desse sítio está um agente da autoridade, que pode impedir a explosão, matando a pessoa que está a passear e que não há outra forma de o impedir (isto é, o agente não tem forma de avisar a pessoa, ou não há qualquer outro modo de impedir que a pessoa cause o espoletar do mecanismo). O que é que o agente deve fazer? Korsgaard diz-nos: ‘Numa teoria kantiana, a responsabilidade tem limites definidos: cada pessoa, como causa primeira, tem alguma influência nos acontecimentos, sendo da sua responsabilidade a parte que toma nos mesmos. Quando alguém faz um apelo directo à razão de outra pessoa, a sua responsabilidade termina nesse ponto e começa a responsabilidade do outro.’<sup>173</sup>. Apesar de este comentário ser feito a propósito da responsabilidade de um mentiroso, não

---

<sup>170</sup> KANT, I. [1785]/(2011), p. 74

<sup>171</sup> “But merely from the fact that the value of *rational nature* cannot be rationally sacrificed or traded away, it clearly *does not* follow that the *lives* of rational beings can never be rationally sacrificed. If a person heroically sacrifices her life to save others, or to uphold some important moral principle, that is not a case of undervaluing her own rational nature.”, WOOD, A. (2011b), p. 67

<sup>172</sup> Entendendo-se como suicídio um caso em que a intenção da pessoa é morrer e não salvar os outros.

<sup>173</sup> “In a Kantian theory our responsibility has definite boundaries: each person as a first cause exerts some influence on what happens, and it is your part that is up to you. If you make a straightforward appeal to the reason of another person, your responsibility ends there and the other's responsibility begins. “, KORSGAARD, C. (1996b), p. 142-143

há razão para que não seja válido noutros contextos. Suponhamos, concedamos que por absurdo, que havia alguma forma do agente pedir o consentimento à pessoa em causa, sem que isso alterasse o curso dos acontecimentos, apelando à sua razão. Neste caso, a responsabilidade do agente terminaria e começaria a da pessoa. Qual seria a justificação para não dar o seu consentimento? Seria o facto de que ela não tem nada a ver com o que se passa e perderia a vida se acedesse ao pedido? Todo o agente racional compreende esta justificação; no entanto, ela também é válida para cada uma das dezenas de pessoas que perderão a vida se ela não consentir. Se ela consentir, elogiamo-la pelo sacrifício que se dispõe a fazer. Mas elogiamo-la porquê? Muito provavelmente porque muitos poucos de entre nós, seres humanos *imperfetamente* racionais, teriam a coragem de consentir, assim como poucos teriam a coragem de se atirar para cima da granada. Não é que, como seres *perfeitamente* racionais, não pensemos que essa é a acção correcta, mas que, como seres humanos *imperfetamente* racionais, compreendemos muito bem o facto de a pessoa não se querer sacrificar, porque, muito provavelmente, faríamos o mesmo no lugar dela, já que, muito legitimamente, não queremos morrer.<sup>174</sup> Mas, o que é certo, é que pelo facto de eu não aceitar perder a vida, dezenas de pessoas perderão a sua e, provavelmente, é devido ao facto de que é difícil viver com essa responsabilidade (pelo menos se for um ser humano minimamente decente), que preferimos classificar esse acto, não como o acto correcto, mas como um acto para além do dever. Se a pessoa não aceitar, não estará, mesmo que sem intenção, a usar os outros como um meio para salvar a sua vida? Se fosse *perfeitamente* racional, não aceitaria? Claro que é difícil aceitar esta conclusão e é-o precisamente porque não somos *perfeitamente* racionais. Agora, claro que podemos questionar se a moralidade deve ser para agentes *perfeitamente* racionais ou para agentes como nós. Mas o que estamos a discutir são as justificações dadas pelos filósofos kantianos à existência de restrições e, como vimos, quando um agente decide o que fazer deve deliberar enquanto agente racional, liberto daquilo que faz dele um agente particular.

---

<sup>174</sup> Mas repare-se que este querer não é o querer (*Wille*) do ser enquanto ser racional, mas enquanto ser particular (*Willkür*): “Since the will is free, it is subject to the reasons that freedom brings with it. These are a function of its essential nature as rational agency as such, so they are always present for a rational being, and also fixed and universal, applying in the same way to every free agent. It is these imperatives that constitute *Wille*. In addition, there are the personal choices that individuals make, to  $\phi$  or not  $\phi$ , to  $\psi$  or not  $\psi$ , and so on. The will’s power to make such free choices is *Willkür*.”, MORGAN, S., “Can There be a Kantian Consequentialism?”, in COTTINGHAM, J., SUIKKANEN, J., p. 50. Apesar do desejo de viver estar, em princípio, presente em todos os seres racionais, há casos de pessoas que escolhem (*Wille*) perder a sua vida a abdicar dos seus ideais, embora, como é óbvio, preferissem (*Willkür*) continuar a viver.

Voltando agora ao nosso agente da autoridade que não tem forma de pedir o consentimento à pessoa. Como Timmerman, refere<sup>175</sup>, este consentimento não tem que ser actual; o agente tem que se interrogar se o agente pode partilhar do objectivo da sua acção, a saber, o salvamento da vida de dezenas de pessoas. E, como vimos, a pessoa, enquanto agente racional, não tem justificação para não partilhar desse fim. O facto de que, muito provavelmente, a maioria de nós não culpabilizaria a pessoa se ela não desse o consentimento, significa apenas que compreendemos os seus motivos e que, muito provavelmente faríamos o mesmo no seu lugar. Mas isto não significa que o acto correcto não fosse o seu sacrifício para salvar dezenas de pessoas.

### 7.3.1 Fazer versus Permitir

Os casos, já referidos, do túnel e da ponte são, de uma forma geral, avaliados de forma diferente quanto a decidir que acto é correcto. No caso do túnel avalia-se que é permitido desviar o comboio de forma a salvar cinco pessoas, embora vá causar a morte de outra que não seria afectada se não se agisse. Já no caso da ponte, a avaliação é que não é permitido empurrar ou fazer cair uma pessoa que vai a passar na ponte, de forma a fazer parar o trólei, impedindo, assim, a morte de outras cinco. A justificação para esta diferença de avaliação está no facto de que, enquanto no caso do túnel a morte da pessoa é um efeito colateral da acção do agente, no caso da ponte causa-se, directamente, a morte da pessoa. É a mesma justificação que é dada, por exemplo, na diferença de avaliação do caso em que se bombardeia uma população para terminar uma guerra ou se bombardeia um depósito de munições causando, como efeito colateral, previsto, a morte de uma população que reside nas imediações.

Alteremos ligeiramente o exemplo do agente de autoridade descrito anteriormente, supondo agora que este agente teria a hipótese de, com o tiro à distância, destruir o mecanismo que iria causar a explosão matando dezenas de pessoas, mas que, ao fazê-lo, a pessoa que estava a passear, seria atingida pelos destroços e morreria.

---

<sup>175</sup> “One of the more pragmatic methods of testing the permissibility of one’s proposed course of action with regard to other people is to test whether the other person can ‘possibly agree to my way of behaving towards him’, whether he can ‘himself contain the end of this action’ (IV:430). Crucially, this kind of consent is not to be construed along the lines of actual consent. The question is whether the other person can *possibly* consent; and to answer this question, he has to take the duties towards his own person into account.” TIMMERMAN, J. (2005), p. 253-254

Michael Otsuka refere que, intuitivamente, em casos como este, em que a morte da pessoa é um efeito previsto, mas não intencionado, é permitido causar essa morte. A justificação é dada pelo princípio que Parfit discute em OWM e que rejeita: (K) As características de um acto que o tornam errado, dão-nos razões não deónticas decisivas para não cometer esse acto e para não escolher que todas as pessoas aceitem o princípio consequencialistas que exige esse acto<sup>176</sup>. Segundo o autor, o facto de um acto constituir um caso de matar como um meio para algo dá-nos uma razão não deóntica decisiva para nos abstermos de agir dessa forma, mesmo que os princípios consequencialistas exigissem esse acto<sup>177</sup>. Embora o autor esteja a comentar a diferença de avaliação nos casos da ponte e do túnel, imagino que a sua avaliação seria semelhante no caso presente, isto é, enquanto matar directamente a pessoa para salvar dezenas de outras não seria permitido, causar a sua morte como um efeito colateral não intencionado já o seria. O que acontece é que a característica de um acto de causar a morte de uma pessoa como um meio é uma característica não deóntica que torna o acto errado e este facto dá-nos uma razão não deóntica decisiva para não agir desta forma.

O que parece estar em causa nestas duas variantes é que, segundo o autor, ao se matar intencionalmente a pessoa, este é um acto de usar a pessoa como um meio, enquanto matá-la como um efeito colateral não desejado, mas previsto, não o é. Ou seja, a distinção é feita entre intencionar um efeito versus prevê-lo: ao se matar alguém como um meio para conseguir um determinado objectivo está-se a usar essa pessoa como um meio tornando, assim, o acto errado.

Será que esta distinção entre intencionar versus prever um efeito de um acto pode justificar a diferença de classificação entre não permitido e permitido, respectivamente? Como Shelly Kagan refere em *The Limits of Morality*, ao classificar como não permitido um acto intencional com a justificação de que se está a usar uma pessoa como um meio, torna extraordinariamente difícil defender a permissão de causar dano a alguém em casos como, por exemplo, de autodefesa, de inocentes usados como escudos ou em casos em que a pessoa a quem é infligido o dano dá permissão<sup>178</sup>. Em que sentido é que o agente ao agredir alguém que o ataca, para se defender, não tenciona causar-lhe dano? Podemos

---

<sup>176</sup> “(K) these wrong-making features give us decisive *non-deontic* reasons not to act in these ways, and not to choose that everyone accepts the optimific principle that requires such act. (OWM, §60)”, OTSUKA, M. (2009), p. 73

<sup>177</sup> “A (K)-affirming non-consequentialist might, for example, find appeal in the claim that the fact that an act would be a *killing as a means* provides decisive non-deontic reason to refrain from so-acting even though optimific principles would mandate such killing.”, *op. cit.*, p. 73

<sup>178</sup> Cf. KAGAN, S. (1989), pp. 129-151

dizer que a intenção é a protecção da sua vida e o dano causado ao agressor é apenas um efeito previsto. No entanto, mesmo que o fim do agente seja a sua protecção, o dano causado ao agressor é um meio necessário para esse fim, pelo que o agente tenciona o dano como um meio. Se o facto de a pessoa que nos ataca ser culpada permite uma excepção, qual a justificação dessa excepção? Será que apesar de se tencionar o dano, não se está a tencionar o mal pelo facto de o agressor ser culpado? Este facto fá-lo merecer o dano, sendo que, assim, a intenção é o bem?<sup>179</sup> Mas, como Kagan refere, se a justificação assenta na diferença entre intencionar o dano e intencionar o mal, ela aplica-se a muitos outros casos como, por exemplo o matar um inocente para salvar um grande número de pessoas.<sup>180</sup>

No caso dos escudos humanos estes não são agressores. Apesar de haver casos em que se pode afirmar que a morte dos escudos é um efeito previsto e não intencionado, há outros casos em que esta classificação não é óbvia. Supondo que um veículo armadilhado se dirige para uma multidão com o objectivo de causar dezenas de mortes. Supondo ainda que os escudos humanos foram colocados de tal forma que não é possível destruir o veículo sem visar directamente uma das pessoas usadas como escudo. Será que neste caso a morte do escudo humano é prevista ou é intencionada? Seria diferente se fosse possível destruir o veículo visando-o directamente e não um dos escudos humanos? Num caso a morte dos escudos humanos é intencionada enquanto no outro caso não? Num caso seria permitido destruir o veículo e no outro não? Parece difícil defender que não se está a usar os escudos humanos como um meio para destruir o veículo.<sup>181</sup>

Supondo agora que a vítima permite ser sacrificada para salvar outros, como, por exemplo, no caso do soldado que se atira para cima da granada.<sup>182</sup> Supondo que ele apenas prevê a sua morte e não a intenciona. E se for outro soldado a empurrá-lo para cima da granada, a morte já é intencionada? Supondo que a intenção do colega que o empurrou não era causar a morte do soldado, mas proteger os outros. Será possível defender que este seria um caso de usar o soldado como um meio para evitar as outras mortes, enquanto se for o próprio soldado a atirar-se já não o é? Supondo, ainda, que o soldado tinha dado a permissão para que, em situações com esta, o atirassem para proteger a vida dos outros.

---

<sup>179</sup> Repare-se que, como Kagan refere, se a intenção é o bem torna-se difícil proibir o uso de força excessiva para com os agressores.

<sup>180</sup> Cf. KAGAN, S. (1989), pp.132-138

<sup>181</sup> Kagan discute aprofundadamente as dificuldades de usar a distinção entre intencionar e prever no caso dos escudos humanos. Cf. *op. cit.*, pp. 138-144

<sup>182</sup> Veja-se *op. cit.*, pp. 144 -151 para uma completa discussão deste caso.

Em que é que a permissão altera a intenção com que o acto é realizado? Se o soldado der permissão para ser empurrado, a sua morte já deixa de ser intencionada?<sup>183 184</sup>

Concedamos que ser o próprio soldado a causar a sua morte é suficiente para que ele não esteja a usar a sua pessoa como um meio. Mas, então, no caso de uma pessoa se suicidar para escapar a uma vida que, para si, é intolerável, também não é errado. É a pessoa que causa a sua morte e, provavelmente, será errado outra pessoa tentar impedi-la, sendo um caso de interferência com a sua autonomia. Otsuka apela às nossas intuições sobre aquilo que torna os actos errados para justificar que isso nos dá razões não deonticas decisivas para não agir dessa forma. Mas as nossas intuições indicam-nos que o suicídio é errado, que devemos impedir as pessoas de o cometerem. E as nossas intuições também nos indicam que o que o soldado fez não é errado, é um acto de heroísmo. Ambos são casos de usar directamente a pessoa do agente como um meio para algo, então porque é que num caso há uma razão deontica decisiva para não o fazer enquanto no outro caso não?

Voltando às situações do agente da autoridade: em ambos os casos a pessoa morre, em ambos os casos não havia outra forma de impedir a morte de dezenas de pessoas. A única diferença está no facto de o agente visar directamente a pessoa ou visar directamente

---

<sup>183</sup> Scanlon, em *Moral Dimension., Permissibility, Meaning, Blame.*, defende que a intenção com que o agente age não é directamente relevante para avaliar se uma acção é ou não permitida. Segundo o autor, os princípios morais podem ser empregados para criticar ou para deliberar e apenas no segundo caso são usados para decidir se uma acção é ou não permitida. No primeiro caso são usados para avaliar a forma como o agente decidiu o que fazer e apenas neste caso a intenção do agente é relevante.

<sup>184</sup> Laurence Masek, em “Intentions, Motives and the Doctrine of Double Effect”, defende que “um efeito é intencionado (ou parte do plano de um agente) se e só se o agente tem como fim esse efeito ou acredita que esse efeito é um estado de coisas na sequência causal que resultará no fim pretendido. Qualquer outro efeito é não intencionado, mesmo que o agente o preveja com certeza.” (pag. 569). O autor refere dois casos: o de um cirurgião que para evitar que uma mãe morra no parto tem que fazer uma craniotomia; e o de um grupo de exploradores que se encontram presos numa gruta subterrânea que se está a encher de água e a única forma de conseguirem sair é fazendo explodir um homem gordo que está a impedir a saída. Segundo Masek, a sua definição de intenção permite distinguir entre o estado de coisas caracterizado pela morte do feto e o estado de coisas caracterizado pelo menor tamanho da sua cabeça, ou entre o estado de coisas caracterizado pela morte do homem gordo e o estado de coisas caracterizado pela remoção do homem gordo. Alguns estados de coisas resultantes dos actos podem não ser intencionados. O que é classificado como intencionados são os actos que causaram a morte do feto e do homem gordo; alguns estados de coisas que resultaram desses actos não são intencionados, a saber, a morte do homem gordo e a morte do feto. Outros são intencionados, como a diminuição da cabeça do feto ou a remoção do corpo do homem gordo. Cf. MASEK, L. (2010), pp. 573-574.

Entendido desta forma o que é ou não intencionado, torna-se difícil classificar como intencionado qualquer acto que cause dano a uma pessoa quando o objectivo final do agente não é esse dano, mas outra coisa qualquer. A não ser que o agente, por alguma razão, pretendesse também o estado de coisas em que a pessoa sofre o dano, podemos sempre dizer que o acto que causou esse dano foi intencionado, ao passo que o estado de coisas resultante que consiste na pessoa sofrer esse dano não o foi. No caso do agente de autoridade que mata a pessoa que está a passear, podemos dizer que o estado de coisas que consiste na morte da pessoa não foi intencionado, ao passo que a o estado de coisas que consiste na imobilização dessa pessoa o foi.

outro alvo que causará, de uma forma consciente, na mesma, a morte da pessoa. Porque é que no primeiro caso se usa a pessoa como um meio enquanto no segundo não? Porque é que no primeiro caso a morte é intencionada e no segundo não? Em ambos os casos se está numa situação limite, isto é, se houvesse alguma forma de evitar essa morte ela seria evitada. Se pudéssemos pedir o consentimento da pessoa que vai morrer, será que ela daria o consentimento no caso de ser um dano colateral, mas não o daria no caso de ser morta directamente? Com que justificação?

Simon Kirchin, em ‘Reflections from Wolf and Wood’, comentando o caso do túnel e da ponte, refere ‘O que está envolvido - na realidade, o que é perturbador – é que um terceiro está a decidir o que fazer com a vida de alguém, mesmo que muitas outras vidas pudessem ser salvas como resultado do acto’<sup>185</sup>. Este é deveras um facto perturbador, mas tanto no caso de se matar a pessoa directamente, como no caso de se matar como efeito colateral previsto, há um agente que está a decidir o que fazer com a vida da pessoa<sup>186</sup>. Logo, se o acto é errado no caso da ponte também o é no caso do túnel; e se é permitido no caso do túnel também tem que ser no caso da ponte. O facto de algo ser perturbador não significa que seja errado, nem significa que se está a usar a pessoa meramente como um meio, significa que, felizmente, somos sensíveis a tudo aquilo que interfere com a vida das pessoas podendo causar-lhes danos. É esta sensibilidade ao sofrimento que podemos causar aos outros, quer sejam seres racionais quer não, aliada à nossa capacidade de raciocínio, que nos torna capazes de agir moralmente e que faz de nós seres humanos.

### 7.3.2 Conclusão

Apesar de a Fórmula da Humanidade nos chamar a atenção, como Parfit refere, para algo extraordinariamente importante no relacionamento com os outros, a saber, o respeito com que os devemos tratar, ela não justifica, como os kantianos pensam, a existência de restrições. Sendo a moralidade uma exigência da nossa racionalidade, como os kantianos parecem defender, e não estando dependente das nossas atitudes particulares, o que é essencial para a possibilidade da sua universalização, tratar os outros como um fim significa ter em atenção a sua natureza racional, ou, dizendo de outra forma, agir de modo a que o outro afectado, sendo um ser racional, possa partilhar dos nossos fins. Mas se

---

<sup>185</sup> “What is also involved – indeed what is “distressing” – is that someone else is deciding what to do with someone’s life, even if many other lives could be saved as a result.”, KIRCHIN, S. (2017), p. 12

<sup>186</sup> O que dizer da vida de todas as pessoas que poderiam ser salvas em resultado desse acto? O agente não está também a decidir sobre a vida dessas pessoas?

esses fins são justificados por razões que têm em conta a dignidade de terceiros, a pessoa afectada pela nossa acção tem que ter em conta essas razões ao justificar negar o seu consentimento. Se assim não for, a pessoa afectada estará a tratar todos os outros como meros meios para atingir os seus fins.

#### 7.4 São as opções justificáveis?

Em que medida é que a ética kantiana nos permite opções para agir sem ser por dever? Por exemplo, ir jantar fora, ir passar férias a uma ilha paradisíaca, ou outras. A separação que Kant faz entre deveres imperfeitos (amplos) e deveres perfeitos (estreitos), parece permitir a existência de opções<sup>187</sup>. Enquanto Kant diz explicitamente que os deveres perfeitos não admitem excepções a favor das nossas inclinações<sup>188</sup>, não o afirma relativamente aos deveres imperfeitos, levando alguns autores kantianos a concluir que este último tipo de deveres admite tal tipo de excepções<sup>189</sup>. Por outro lado, podemos distinguir os deveres perfeitos dos imperfeitos por os primeiros prescreverem acções (ou omissões), enquanto os segundos prescrevem fins a adoptar, cujas máximas possam ser leis universais. Ora, as máximas permitem uma certa latitude de acção tanto na forma como perseguir o fim, como no quanto fazer<sup>190</sup>. Hill, interpreta estas passagens como a possibilidade de estes deveres poderem ser cumpridos apenas algumas vezes, com a restrição de que, na perseguição do fim, não se pode fazer nada que seja proibido pelos deveres perfeitos<sup>191</sup>.

Os três tipos de deveres imperfeitos referidos por Kant são o dever de o ser humano desenvolver as suas capacidades, o dever de cultivar a moralidade na sua pessoa e o dever de beneficência. Sobre o dever de beneficência o autor diz-nos que o que nos é pedido é

---

<sup>187</sup> A diferença entre os deveres perfeitos e os imperfeitos está no tipo de máxima, enquanto nos primeiros a máxima como lei universal da natureza, não pode ser concebida sem uma contradição na concepção, nos segundos configura uma contradição na vontade. “Some actions are so constituted that their maxim cannot even be *thought* without contradiction as a universal law of nature, far less could one *will* that it *should* become such. In the case of others that inner impossibility is indeed not to be found, but it is still impossible to *will* that their maxim be raised to the universality of a law of nature because such a will would contradict itself. It is easy to see that the first is opposed to strict or narrower (unremitting); duty, the second only to wide (meritorious) duty; and so all duties, as far as the kind of obligation (not the object of their action) is concerned, have by these examples been set out completely in their dependence upon the one principle.”, KANT, I. [1797]/(1996), 4:424, p. 75

<sup>188</sup> “[...] For the rest, I understand here by a perfect duty one that admits no exception in favor of inclination, and then I have not merely external but also internal *perfect duties*,” *op. cit.*, 4:421, p. 73

<sup>189</sup> Ver, por exemplo, HILL, T., E. (1971), pp. 56-57 ou HEYD, D. (1980), p. 316

<sup>190</sup> KANT, I. [1797]/(1996), 6:389-390, pp. 520-521

<sup>191</sup> “Accordingly, we can think of principles of imperfect duty, fully stated, as principles of the form ‘One ought to do (or avoid) sometimes, to some extent, but never when or to a degree contrary to principles of perfect duty’”, HILL, T., E. (1971), p. 57

que façamos do bem-estar e da felicidade dos outros um nosso fim<sup>192</sup>. Quanto à extensão com que esse dever deve ser cumprido, apenas nos é dito que não devemos chegar ao ponto de irmos a precisar da beneficência dos outros.<sup>193</sup> No entanto diz-nos também que o facto de o dever ser imperfeito não deve ser tomado como desculpa para não o cumprir, porque a única justificação para tal seria se esse dever fosse anulado por outro mais forte.<sup>194</sup>

Não se pretende aqui analisar o que Kant pensaria acerca da existência de opções, mas sim de que forma uma teoria ética, comprometida com a Fórmula da Humanidade e o Princípio do Consentimento, pode ser compatível com a existência de opções.

O dever imperfeito que mais directamente parece apelar à Fórmula da Humanidade é o dever da beneficência. O que implica este dever em termos de latitude? A questão é: se numa dada ocasião podemos ajudar uma pessoa, seja X, em que condições podemos não o fazer? Se apelarmos ao Princípio do Consentimento, podemos não o fazer se X puder consentir em não ser ajudada. Claro que esse consentimento depende das razões pelas quais o agente poderia justificar essa omissão, razões essas que deveriam ser aceites por X. Essas razões, para poderem ser aceites por X teriam que ser mais fortes do que as razões que X tem para ser ajudada. Suponha-se que X estava em perigo de vida e que o agente não a poderia ajudar porque tinha um compromisso ao qual faltaria se ajudasse X. Ou suponha-se que o agente não ajudava X porque queria ajudar um amigo ou familiar que também estava em perigo de vida e esta ajuda seria impossibilitada se ele ajudasse X. Qualquer ser racional aceita que a primeira razão é mais fraca do que a razão para ajudar X, enquanto a segunda razão é, pelo menos, tão forte quanto a razão para ajudar X logo, no primeiro caso X não poderia dar o seu consentimento racional, ao contrário do segundo caso. Este raciocínio parece estar de acordo com a ideia kantiana de que o facto de um dever ser imperfeito não pode nunca ser visto como uma permissão de não o cumprir, mas apenas como uma permissão de substituir uma máxima por outra.

Pensemos, agora, em três situações do agente Y que, de uma forma geral, cumpre os seus deveres de beneficência, até acima da média dos outros agentes, seja ajudando directamente quem precisa, seja dando uma parte do seu dinheiro. Suponhamos que Y vai

---

<sup>192</sup> KANT, I. [1797]/(1996), 6:452-453, pp. 571-572

<sup>193</sup> *Op. cit.*, 6:454, p. 572

<sup>194</sup> “But a wide duty is not to be taken as permission to make exceptions to the maxim of actions but only as permission to limit one maxim of duty by another (e.g., love of one's neighbor in general by love of one's parents), by which in fact the field for the practice of virtue is widened.”, *op. cit.*, 6:390, p. 521

jantar fora e, no caminho, passa por X, que lhe pede dinheiro para o ajudar a pagar um tratamento a um filho que ele não tem possibilidade de pagar. Dada que Y já tinha doado bastante, ele vê-se confrontado com a opção entre ir jantar fora ou dar o dinheiro a X. Numa outra situação, antes de sair de casa, o agente X, sabendo que na associação em que dá apoio há pessoas a quem o dinheiro que ele gastar a jantar fora seria essencial para gastos básicos<sup>195</sup>, confronta-se com a questão sobre o que deve fazer: ir jantar fora ou doar esse dinheiro. Numa terceira situação Y vai jantar fora, quando depara com um panfleto da Unicef a pedir dinheiro para ajudar crianças em perigo em diversas partes do mundo. Y fica na dúvida se deve ir jantar fora ou doar o dinheiro que iria gastar. O que estes três casos têm de diferente é o grau de proximidade entre Y e as pessoas que ele pode ajudar. Mas, essa diferença em nada altera a aplicação da Fórmula da Humanidade ou do Princípio do Consentimento. Y deve pensar se a pessoa, no primeiro caso, ou cada uma das pessoas, no segundo e no terceiro, poderiam consentir racionalmente que ele gastasse o dinheiro a jantar fora em vez de o doar. Que razões podem justificar esta opção? Claro que cada uma das pessoas percebe que Y quer ir jantar fora e, provavelmente, no lugar dele também o quereria. No entanto a razão para lhe dar o dinheiro é muito mais forte, como qualquer ser racional concorda: no caso da Unicef podemos estar a falar de casos em que o dinheiro que se gasta num jantar pode ser suficiente para salvar a vida de uma criança. Qual seria então a justificação para consentir racionalmente que Y fosse jantar fora? Y não estaria a tratar cada uma dessas pessoas como um mero meio para ele poder satisfazer o seu desejo? É difícil responder não a esta última pergunta: em que sentido poderia Y estar a tratar a pessoa como um fim em si mesmo?

A Fórmula da Humanidade e o Princípio do Consentimento chamam-nos a atenção para o respeito com que devemos sempre tratar os outros, mas, por isso mesmo, é difícil defender que usar o nosso dinheiro num jantar, na aquisição do último modelo de telemóvel ou de tablet, num carro com vários acessórios de luxo, etc., estamos a demonstrar respeito por todos aqueles que mal sobrevivem em condições indignas.

Hill, em “Kant and Imperfect Duty and Supererogation”, diz-nos que a lei moral de Kant insta-nos a adoptar a máxima de promover a felicidade dos outros, mas não nos permite inferir que um determinado acto de beneficência é obrigatório, nem sequer que

---

<sup>195</sup> Gastos como comer, pagar a renda, pagar medicação, pagar electricidade ou água, ou outros essenciais para conseguir viver com o mínimo.

devemos, por vezes, promover a felicidade dos outros<sup>196</sup>. O que significa, então, adoptar a referida máxima? Podemos adoptá-la e nunca agir segundo ela? Ou, se temos que agir, quantas vezes é que temos de o fazer e como, para que isso signifique que adoptamos a referida máxima?

O problema essencial, vivendo nós num mundo com profundas desigualdades, com milhões de pessoas sem acesso ao mínimo de condições básicas para viver, é o de saber em que sentido é que cada uma das pessoas privilegiadas, que vivem com mais do que necessitam em termos de condições básicas – muitas com muito mais – trata cada um dos milhões de pessoas necessitadas como um fim em si mesmo, cada vez que, por exemplo, faz uma compra de um bem de que, verdadeiramente, não necessita. Em que sentido é que cada uma dessas pessoas necessitadas poderia consentir racionalmente em assim ser ignorada?

A Fórmula da Humanidade e o Princípio do Consentimento instam-nos a ter sempre os interesses dos outros em atenção; ora este facto convida a uma comparação entre as várias razões que assistem o agente e as daqueles que podem ser afectados pela sua acção, só podendo justificar a acção se as razões do agente forem mais fortes ou, pelo menos, tão fortes quanto a das pessoas afectadas. Não esqueçamos que cada uma das nossas acções tem impactos muito para além daqueles que muitas vezes imaginamos: basta pensar nas condições em que cada uma das pessoas que, por exemplo, contribuíram para a produção de cada uma das componentes de um aparelho electrónico, usualmente em países em que os direitos humanos são muitas vezes esquecidos, trabalham e vivem.

#### 7.4.1 Actos supererrogatórios

Os actos supererrogatórios são actos que são ‘moralmente bons, mas não são, moralmente, obrigatórios’<sup>197</sup>, são actos que são permitidos, mas não indiferentes do ponto de vista moral<sup>198</sup>, actos que vão além do dever, daquilo que, de uma forma geral, se espera de alguém no cumprimento do seu dever, sendo, por isso, opcionais<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> “For example, what we can directly infer from the moral law is that one ought to adopt the maxim to promote the happiness of others, not that *this* or *that* beneficent act is obligatory and not even that one ought sometimes to promote the happiness of others.”, HILL, T. (1971), p. 57

<sup>197</sup> “Traditionally, supererogatory actions are characterized as actions that are morally good, but not morally required; actions that go ‘beyond’ the call of our moral obligations.”, DORSEY, D. (2013), p. 355

<sup>198</sup> “[...] supererogatory acts, that is acts that are permissible yet not morally indifferent.”, HEYD, D. (1980), p. 309

<sup>199</sup> “Colloquially, this category includes actions that are ‘beyond the call of duty’ (beyond what is obligatory) and, hence, actions that one has no duty or obligation to perform.”, HORGAN, T., TIMMONS, M. (2010), p. 29

Como é natural, estas caracterizações de actos supererrogatórios levantam algumas questões. Se são actos moralmente bons, aliás, como Horgan e Timmons referem, actos que são os melhores do ponto de vista moral, como é que podem não ser, moralmente, obrigatórios?<sup>200</sup> Se vão além do dever, qual é o limite que separa aquilo que é dever daquilo que vai além do dever? Como Dorsey comenta, ao se impor um limite às acções que são moralmente obrigatórias, é possível que haja acções que sejam moralmente melhores que o limite e que, embora permitidas, não sejam obrigatórias. Ora, isto não impede que seja permitido agir de uma determinada forma que seja ‘suficientemente boa, do ponto de vista moral’, mesmo que haja acções melhores que não envolvam sacrifícios maiores da parte do agente.<sup>201</sup> O que significa serem permitidos, mas não serem indiferentes do ponto de vista moral?

Seguindo Dale Dorsey, considera-se que actos supererrogatórios são actos que satisfazem os seguintes três princípios<sup>202</sup>:

*Permitidos, mas não Exigidos*: Se um acto  $\phi$  é supererrogatório,  $\phi$  é moralmente permitido, mas não é moralmente exigido.

*Moralmente Bom*: Se um acto  $\phi$  é supererrogatório,  $\phi$  é *especialmente* moralmente bom e com mérito em comparação com outras acções moralmente permissíveis.

*Não Exigidos devido ao Sacrifício*: Se um acto é supererrogatório, então esse acto teria sido moralmente exigido, não fosse o grau de sacrifício para o agente que esse acto implica.

---

<sup>200</sup> Aquilo a que os autores se referem como o “paradox of supererogation”, HORGAN, T., TIMMONS, M. (2010), p. 29. Como Dorsey refere: “Given the traditional view, if  $\psi$ -ing is merely erogatory, and  $\phi$ -ing is supererogatory,  $\phi$ -ing must be supported by moral reasons (or collections of moral reasons) that are stronger than the moral reasons that support  $\psi$ -ing. The reasoning for this runs as follows. If  $\psi$ -ing is both merely erogatory *and* supported by stronger moral reasons than  $\phi$ -ing, it would appear that  $\phi$ -ing is certainly not morally meritorious; one does not behave in a particularly morally good way if one behaves in a way for which there is weaker moral reason than the act that is merely erogatory. For the same reason, it cannot be the case that  $\phi$  is supported by reasons that are equivalent in strength to  $\psi$ . This would entail that  $\phi$  and  $\psi$  are of equivalent moral importance or quality. But this is incompatible with *Morally Good*.”, DORSEY, D. (2013), p. 359

<sup>201</sup> “Despite its virtues, simple satisficing cannot accommodate the traditional view. To embrace moral satisficing, one must reject *But for Sacrifice*. Assuming that  $\psi$ -ing is ‘morally good enough’ (i.e. just barely passes the threshold), satisficing permits  $\psi$ -ing whether or not a morally *better* action involves any sacrifice at all. And hence there can be no supererogatory action that *would* have been required but for sacrifice, as it were.”, *op. cit.*, p 360

<sup>202</sup> Dorsey, no terceiro princípio, refere ‘um subconjunto (S) das acções supererrogatórias’, comentando que alguns autores defendem que nem todas as acções supererrogatórias seriam moralmente exigidas mesmo que não envolvessem sacrifício da parte do agente. A noção de supererrogatório que interessa para esta tese é a noção que envolve sacrifício da parte do agente, sem compensação equivalente ou superior para o mesmo. *Op. cit.*, pp. 356-357

Alguns autores defendem que a ética kantiana não permite a existência deste tipo de actos<sup>203</sup>, enquanto outros se esforçam por defender o contrário<sup>204</sup>.

#### 7.4.1.1 Thomas Hill

Hill, ao defender que a interpretação rigorista de Kant deve ser rejeitada, comenta que, uma vez que a minha felicidade conta tanto como a felicidade de qualquer outro, eu tenho liberdade para perseguir a minha felicidade desde que adopte e aja segundo a máxima de promover a felicidade dos outros.<sup>205</sup> Segundo o autor, devemos procurar os actos supererrogatórios, em Kant, nos actos que satisfazem as seguintes condições: (a) são do tipo recomendado por um princípio sobre deveres imperfeitos amplos<sup>206</sup>; (b) são motivados por um sentido do dever (ou, talvez, respeito por razões morais); (c) não são proibidos nem exigidos por outros deveres mais estritos; (d) ocorrem num contexto onde um dever mais estrito não exija uma alternativa e há pelo menos uma alternativa que não é proibida por um dever mais estrito, nem recomendado por outros princípios sobre deveres amplos; e (e) é feito por um agente que adoptou um princípio sobre deveres imperfeitos amplos e tem agido frequentemente e continuamente de acordo com esse princípio<sup>207</sup>.

Para Hill, um acto de beneficência é um acto recomendado por um princípio sobre deveres imperfeitos amplos; logo, pode ser um candidato a acto supererrogatório, desde

---

<sup>203</sup> Veja-se, por exemplo, HEYD, D. (1980), BARON, M. (1987) ou TIMMERMAN, J. (2011).

<sup>204</sup> HILL, T. (1971)

<sup>205</sup> “The point is that, since my own happiness counts morally as much as anyone else's and might even be an obligatory end for me if I were not so ready to pursue it, the principle of beneficence is to be construed as allowing me considerable freedom to pursue my own happiness provided that I adopt and act on a maxim to promote the happiness of others also. This is incompatible with the rigoristic account of imperfect duties, which would allow me freedom to pursue my own happiness only when I cannot do anything for the happiness of others (or to fulfill some other duty)”, *op. cit.*, p. 60

<sup>206</sup> Para Hill os deveres imperfeitos amplos são deveres que permitem três tipos de latitude: (a) espaço para julgar se um dado princípio é relevante dada uma situação particular; (b) após decidir que o princípio se aplica, liberdade de escolha nas várias formas de satisfazer o princípio nessa situação particular; e (c) liberdade de escolha para fazer, ou não, x numa dada ocasião, consoante o desejo, mesmo sabendo que x é o tipo de acto ao qual se aplica o princípio, desde que se esteja pronto para agir segundo actos desse tipo noutra ocasião. Os actos que satisfazem um princípio de dever imperfeito são os actos de beneficência e de auto-aperfeiçoamento; os deveres perfeitos e os deveres de respeito pelo outro, não satisfazem a condição (c). *Op. cit.*, pp. 61-63

<sup>207</sup> “The best candidate for a supererogatory act is an act which (a) is of a sort commended by a principle of wider imperfect duty, (b) is motivated by a sense of duty (or, perhaps, respect for moral reasons), (c) is neither forbidden nor required by another, more stringent duty (i.e. does not fall under valid *P* principles), (d) is in a context where no alternative is required by more stringent duty and there is at least one alternative that is neither forbidden by more stringent duty nor commended by other principles of wide duty, and (e) is done by an agent who has adopted the relevant principle of wider imperfect duty and has often and continually acted on that principle.”, *op. cit.*, p. 71

que satisfaça as outras condições. A condição (b) é, normalmente, satisfeita. A condição (c) diz-nos que este acto não é proibido nem exigido por outro dever mais estrito; ora, segundo o autor, o dever de respeito pelo outro é um dever mais estrito que o dever de beneficência<sup>208</sup>, portanto, para que a condição (c) seja satisfeita é necessário que o primeiro dever não exija o acto de beneficência. Um pouco mais à frente, o autor diz-nos que ‘uma pessoa pode decidir o que quer fazer em vez de aproveitar uma oportunidade de tornar alguém feliz. Desde que outros princípios morais sejam irrelevantes e que a pessoa continue a ter como princípio ajudar os outros algumas vezes, o seu acto não tem valor moral.’<sup>209</sup> Supõe-se que se não tem valor moral, não é proibido, nem exigido pela moralidade. Ora, o princípio da beneficência, entendido como um princípio de promover a felicidade dos outros, inclui tanto actos de fazer alguém feliz, como actos de ajudar alguém que está em perigo de vida, ou que não tem o suficiente para viver dignamente. A não ser que se julgue que, ao não se ajudar alguém que está em perigo de vida ou com necessidades, se está a respeitar essa pessoa e dado o número de pessoas que vivem com necessidades extremas, não se percebe como é que o princípio de respeito pelo outro não exige, em qualquer ocasião, um acto de beneficência. Sendo, assim, um dever mais estrito, como é que a condição (c) pode ser satisfeita? O que é relevante é que o princípio de respeito pelos outros está sempre em causa e ajudar alguém com grandes necessidades não é propriamente um caso de “tornar alguém feliz”, como, por exemplo, eu decidir levar a um amigo umas flores porque sei que é algo de que ele gosta muito. O facto de que, muitas vezes, as pessoas com grandes necessidades não estão próximas de nós, não são “visíveis”, não faz com que não existam, não torna as suas necessidades menores, nem deixam de ser aplicáveis os outros princípios morais.

#### 7.4.1.2 Dale Dorsey/Joshua Gert

Dorsey propõe-nos uma visão “anti-racionalista”: em vez de dizer que as acções supererrogatórias são moralmente boas, mas não moralmente obrigatórias<sup>210</sup>, podemos

---

<sup>208</sup> HILL, T. (1971), pp. 61-62

<sup>209</sup> *Op. cit.*, p. 68

<sup>210</sup> Definição tradicional, que satisfaz os princípios “*Permissible not Required*: If an act  $\phi$  is supererogatory,  $\phi$  is morally permissible, but is not morally required.”, “*Morally Good*: If an act  $\phi$  is supererogatory,  $\phi$  is especially morally good or meritorious in comparison to other morally permissible actions.” e “*But for Sacrifice*: A subset (*S*) of supererogatory actions would have been morally required but for the fact that they require non-trivial sacrifice on the part of the agent”, DORSEY, D. (2013), pp. 356-357

dizer que são moralmente boas, mas não racionalmente obrigatórias<sup>211</sup>. O objectivo do autor é separar, no caso das acções supererrogatórias, a moralidade da racionalidade, permitindo, deste modo, que outro tipo de razões, como as prudenciais, possam ser mais fortes racionalmente do que as razões morais, afastando-se assim daquilo a que chama as visões tradicionalistas.<sup>212</sup> A vantagem principal da sua proposta, diz-nos Dorsey, é o poder acomodar a ‘racionalidade intra-moral’, que nos diz que somos moralmente obrigados a agir segundo as razões morais mais fortes.<sup>213</sup> Esta definição de actos supererrogatórios permite que actos moralmente obrigatórios sejam, por vezes, supererrogatórios, mas, segundo o autor, dado que pretendemos uma definição daquilo a que, usualmente, se classifica como “indo além do dever”, este facto não é um defeito da sua proposta.<sup>214</sup> Portanto, apesar de haver actos que possam ser moralmente superiores, ao agente só lhe é exigido que aja segundo aquilo que é exigido racionalmente. Se agir em conformidade com uma obrigação moral não for exigido racionalmente, o agente não tem o dever de assim agir.

Para que esta proposta faça sentido, tem que haver actos que possam ser classificados como supererrogatórios, isto é, para os quais o balanço das razões a favor e contra um determinado acto que é moralmente obrigatório permita a justificação para o agente não cumprir essa obrigação. Segundo o autor, é necessário que sejam aceites dois princípios e rejeitado outro. O princípio a rejeitar é o da Supremacia, que nos diz que se um agente tem uma razão moral para fazer  $\phi$  em vez de  $\psi$  no instante  $t$ , o agente é irracional se fizer  $\psi$  em vez de  $\phi$ . Os princípios aceites são os princípios da Autoridade, que diz que se o agente tem uma razão moral para fazer  $\phi$  no instante  $t$ , então o agente tem uma razão prática para o fazer; e o princípio da Permissão, que diz que, num dado instante, toda a acção que é moralmente melhor do que outra racionalmente permitida, é racionalmente permitida.<sup>215</sup>

Claro que esta proposta está dependente daquilo que se entende por ser racional e, para o autor, a melhor proposta é a de Gert, que consiste em distinguir duas funções normativas

---

<sup>211</sup> Os princípios propostos são: “*Permissible not Required II*: If an act  $\phi$  is supererogatory,  $\phi$  is rationally permissible, but is not rationally required. *Morally Good II*: If an act  $\phi$  is supererogatory,  $\phi$  is especially morally good or meritorious in comparison to other rationally permissible actions. *But for Sacrifice II*: A subset ( $S$ ) of supererogatory actions would have been rationally required but for the fact that they require non-trivial sacrifice on the part of the agent.” DORSEY, D. (2013), p. 371

<sup>212</sup> *Op. cit.*, pp. 369-371

<sup>213</sup> Dorsey apresenta várias objecções às teorias que não acomodam a racionalidade intra-moral, como, por exemplo, a de expandir, de forma implausível, os limites da justificação moral. *Cf. op. cit.*, pp. 358-369

<sup>214</sup> *Op. cit.*, p. 372

<sup>215</sup> *Op. cit.*, p. 373-375

distintas para as razões práticas: o poder de exigir acções e o poder de justificar acções. O poder de *exigir* acções é o poder (nem sempre suficiente) que uma razão normativa tem de tornar as acções às quais se aplica racionalmente obrigatórias (isto é, de ser irracional não as fazer)<sup>216</sup>. O poder de *justificar* acções é o poder (nem sempre suficiente) que uma razão normativa tem de tornar racionalmente permitidas acções que, na ausência dessa razão, seriam irracionais<sup>217</sup>. O poder de justificar acções, por muito forte que seja, nunca é um poder de exigir acções, isto é, uma razão pode ter uma força justificativa muito grande sem que isso signifique que o agente é irracional se não agir segundo essa razão<sup>218</sup>. O poder de justificar e o poder de exigir são funções das razões normativas, logicamente distintas. O autor postula como princípio da racionalidade:

P É irracional, para um agente, fazer algo que acredita que lhe causará dano, a não ser que também acredite que agindo dessa forma alguém (talvez ele próprio) seja poupado a um dano de semelhante ou de maior gravidade, ou que alguém (talvez ele próprio) receba um benefício que, pelo menos, compense esse dano.<sup>219</sup>

O que este princípio nos diz é que as únicas razões que têm o poder de exigir acções são aquelas que dizem respeito a evitar danos ao agente, ou seja, são as únicas razões que permitem classificar uma acção como sendo irracional<sup>220</sup>. Para além disso, este princípio diz-nos quando é que uma acção que, à partida, seria irracional deixa de o ser, permitindo assim que acções altruísticas ou supererrogatórias, por exemplo, não sejam classificadas como irracionais, embora também nunca sejam exigidas. As acções que possam causar danos graves aos outros também não são classificadas como irracionais, a não ser que tenham como efeito algum dano para o agente.

O princípio P permite classificar como racionais vários tipos de acções, em particular acções do tipo evitar um dano ao agente mesmo que desse modo se evitasse um dano

---

<sup>216</sup> “The power of a reason to *require* actions =<sub>def</sub> its power (not always sufficient) to make it rationally required to do (i.e., to make it irrational to fail to do) actions to which it is relevant.”, GERT, J. (2001), p. 69

<sup>217</sup> “The power of a reason to *justify* actions =<sub>def</sub> its power (not always sufficient) to make it rationally permissible to do actions that would otherwise be irrational.”, *op. cit.*, p. 69

<sup>218</sup> GERT, J. (2000), p. 230

<sup>219</sup> “It is irrational to do anything that you believe will cause you harm, unless you also believe that someone (perhaps yourself) will thereby be spared at least as significant a harm, or that someone (perhaps yourself) will thereby receive at least as significant a benefit.”, GERT, J. (2001), p. 67

<sup>220</sup> Um dos exemplos de acção que P torna racionalmente permissível é a acção de evitar um dano mesmo que isso impedisse que um dano maior fosse infligido a outra pessoa. Assim, exemplos de acção como sofrer um dano com o objectivo de evitar um dano equivalente ou maior a outra pessoa, ou a acção de sofrer um dano com o objectivo de permitir que um benefício, de semelhante ou maior dimensão, fosse concedido a outra pessoa, apesar de racionalmente permitidas, não são racionalmente exigidas. *Cf. op. cit.*, pp. 67-69

muito maior a outra pessoa. O autor dá como exemplo deixar de dar cem dólares para o alívio da fome, mesmo que esse dinheiro não nos fizesse grande falta e mesmo sabendo que esse valor permitiria prevenir doenças graves a meia dúzia de crianças<sup>221</sup>. Não sendo um exemplo dado por Gert, também não seria irracional, segundo este princípio, se uma pessoa fosse numa ponte por cima de uma auto-estrada movimentada e resolvesse, por exemplo, atirar uma pedra da ponte, a qual poderia cair num carro causando um acidente com vários feridos ou mortes, desde que a pessoa não fosse apanhada. Outro exemplo que este princípio parece classificar como racional seria deixar afogar uma criança num lago quando a poderíamos salvar facilmente, embora estragássemos a roupa que trazíamos vestida. Ou seja, embora as razões altruísticas tenham a mesma força justificativa que as razões centradas no agente, elas nunca têm o poder de exigir acções. Sendo esta posição consistente com não ser irracional torturar outros por divertimento, desde que não cause algum dano ao agente, o que pode parecer demasiado extremo, o autor propõe que as razões altruísticas tenham algum poder de exigir acções, embora sempre inferior ao poder de exigir acções das razões centradas no agente.<sup>222 223</sup>

O autor justifica estas posições como sendo a forma como usamos a linguagem: não dizemos que é irracional causar danos aos outros, mas sim que é imoral<sup>224</sup>, sendo que o facto de, como resultado de uma acção, poder haver benefícios para terceiros não é algo que vejamos como obrigatório recomendar aos nossos amigos. Não dá mais argumentos, afirmando que o princípio defendido é fundamental; logo, não há mais argumentos possíveis.<sup>225</sup> Nas palavras do autor:

---

<sup>221</sup> GERT, J. (2001), p. 67

<sup>222</sup> GERT, J. (2003a), pp. 370-372

<sup>223</sup> Gert comenta que não só é analítico que nenhuma razão é suficiente para justificar uma acção irracional, como tem que haver uma razão contra essa acção, razão essa que pede uma justificação para agir dessa forma. Por isso, diz o autor, torcer um polegar, gatafunhar ou andar no sentido dos ponteiros do relógio (em vez de em sentido contrário) são perfeitamente racionais. Podemos perguntar ‘porque não o fazer?’. É, no mínimo estranho classificar um tipo de acção que se faz sem raciocinar, muitas vezes sem sequer nos darmos conta de que a estamos a fazer, como racional. Obviamente que também não é irracional, mas o que se passa é que não há razões a favor nem razões contra, logo não é nem deixa de ser racional. Uma acção racional deve ser o resultado de uma decisão tomada de forma racional e não uma acção que é feita sem haver razões nem a favor nem contra ou sem, sequer, se pensar nela. *Cf. op. cit.*, p. 369

<sup>224</sup> “[...] the way in which the notion of ‘irrationality’ is taught to, or used by, people who speak the language. We generally do not say, for example, that it is irrational (colloquially, ‘stupid’ or ‘crazy’) to embezzle money, or to cheat on one’s partner, or even directly to hurt others by acting on vengeful impulses. Or, if we do say that such actions are irrational, the reason we offer is almost always ‘because you might get caught’, and almost never ‘because it might hurt someone’. In general we only say that an immoral action is irrational in virtue of the harm it does to others, if that harm is very significant.”, *op. cit.*, pp. 372-373

<sup>225</sup> *Op. cit.*, pp. 375-376

‘Repetindo a descrição: quando classificamos uma acção como “irracional” no sentido fundamental descrito, queremos dizer que a acção envolve um risco para o agente sem ter um efeito compensatório para mais ninguém. Posto desta forma, parece plausível afirmar que chegámos ao fim do caminho normativo. Pois parece não haver resposta à questão “Porque não devo agir de forma irracional, neste sentido?”. Claro que poderíamos responder “Porque essa acção iria causar-te danos sem beneficiar mais ninguém”. Mas isto não é *outra razão*. É apenas uma repetição da descrição.’<sup>226</sup>

Na ausência de outra justificação podemos, obviamente, questionar a validade deste argumento. O facto de, de uma forma geral, usarmos a linguagem de uma determinada forma não torna os princípios que possam estar por detrás dela verdadeiros. Basta pensar nas diferentes culturas em que os seres humanos são criados e, mesmo dentro da mesma cultura, os diferentes tipos de educação. É natural que uma pessoa que seja criada por cuidadores que lhe ensinem (e que deem o exemplo) a ter sempre em atenção as necessidades dos outros mais desfavorecidos veja como obrigatórias acções que possam ser vistas como irracionais por quem foi criado a pensar apenas nos seus interesses. Mais tem que ser dito para fundamentar o princípio P! O autor diz-nos que não consideramos os nazis como tendo sido irracionais e livres de culpa, mas sim aqueles que causam danos equivalentes a si próprios<sup>227</sup>. A razão por que não consideramos os nazis livres de culpa não é eles terem actuado de forma racional; é eles, sendo racionais e, como tal, tendo a capacidade de actuar de forma racional (isto é, tendo em conta as razões normativas para não actuar como o fizeram), escolheram actuar de forma irracional<sup>228</sup>. A questão da responsabilização tem a ver com a capacidade de escolher actuar de forma racional, isto é, segundo razões normativas. Os seres humanos com capacidade de escolha podem

---

<sup>226</sup> “To repeat the description: when we call an action ‘irrational’ in the fundamental sense described above, we take it that the action involves a risk of harm to the agent without a compensating benefit to anyone else. Put this way, it should seem plausible that we have indeed reached the end of the normative road. For there does not appear to be any answer to the question ‘Why shouldn’t I act irrationally, in that sense’. One could of course answer ‘Because such action will harm you without benefiting anyone else’. But that is no *further reason*. It is simply a repetition of the definition.”, GERT, J. (2003a), p. 376

<sup>227</sup> “Consider that we do not generally take the Nazis to have been irrational, and hence free from blame. But we do often consider irrational and free from moral responsibility those who harm themselves in equally significant ways for no reason. This suggests that avoiding harm to others does not provide a *prima facie* rational requirement to act, but that avoiding harm to oneself does.”, GERT, J. (2000), p. 236

<sup>228</sup> A forma como actuaram é irracional porque não é o resultado de uma decisão racional de como agir. É, sim, o resultado de agir segundo os seus desejos particulares (razões motivadoras) sem pensar nas razões normativas. Ora, para se ‘agir’ desta forma não é necessário ser-se racional, basta ter desejos e o poder de agir segundo os mesmos.

escolher actuar de forma irracional (incluindo actuar segundo razões motivadoras sem as questionar), podendo ser, por isso, responsabilizados pelas consequências dos seus actos.

Por outro lado, porque é que apenas o que pode causar dano ao agente é sequer passível de ser considerado irracional? Se este facto é postulado, porque não haveremos de postular que também é passível de ser irracional tudo o que possa causar danos a outros? Comparemos:

Quando classificamos uma acção como “irracional” no sentido fundamental, queremos dizer que a acção envolve um risco para o agente ou para terceiros sem ter um efeito compensatório para mais ninguém. Posto desta forma, parece plausível afirmar que chegámos ao fim do caminho normativo. Pois parece não haver resposta à questão “Porque não devo agir de forma irracional, neste sentido?”. Claro que poderíamos responder “Porque essa acção iria causar-te danos ou causar danos a outros sem beneficiar mais ninguém”. Mas isto não é *outra razão*. É apenas uma repetição da descrição.

À falta de outro argumento, porque havemos de aceitar a descrição proposta pelo autor e não esta? Qual a diferença que faz com que o facto da acção ser cometida contra o próprio agente a torne irracional, ao contrário do facto de ser cometida contra um terceiro? É o facto de assim ser decretado pelo princípio P? Os princípios propostos pelo autor parecem ser *ad hoc*. Por exemplo, o autor propõe o princípio ‘(4) As razões altruísticas não têm força para exigir acções, embora tenham a mesma força justificativa que as razões centradas no agente’<sup>229</sup>. Seguidamente, comentando que este princípio é consistente com não classificar como irracional torturar pessoas por prazer, desde que não se corra o risco de ser apanhado ou sofrer algum dano como consequência, refere que é plausível que (4) seja demasiado extremo, pois parece irracional torturar alguém por divertimento. Esta irracionalidade pode ser resultado das razões altruísticas fortes contra este acto, levando o autor a formular uma posição mais moderada ‘(5) as razões altruísticas têm menos poder de exigir acções do que as razões centradas no agente, embora tenham o mesmo poder justificativo que estas’<sup>230</sup>. Mais à frente Gert comenta que, numa interpretação plausível de (5), ‘torturar por divertimento pode bem ser irracional, mas as acções dos membros do

---

<sup>229</sup> “(4) Altruistic reasons have no requiring strength, even though they have the same justifying strength as agent-centered reasons.”, GERT, J. (2003a), p. 371

<sup>230</sup> “(5) Altruistic reasons have less requiring power than agent-centered reasons, even though they have the same justifying power as agent-centered ones.”, *op. cit.*, p. 372

Ku Klux Klan, que causam danos muito significativos a outros, em parte para manter o seu estatuto social num grupo, não o são.’<sup>231</sup>. Não se percebe este argumento do autor: torturar outros por divertimento é irracional ou não? Se há razões altruísticas fortes contra este acto, estas razões podem exigir a omissão deste tipo de actos? Se é irracional, como continuar a defender o princípio P? O que significa ter um poder de exigir inferior?

Voltando à proposta de Dorsey, como foi dito, ela depende da noção de racionalidade que se pressupõe. Sendo a versão preferida de Dorsey a proposta por Gert, mais é necessário para defender a possibilidade da existência de actos que possam ser classificados de supererrogatórios. Em “Weak Anti-Rationalism and the Demands of Morality”, o autor propõe uma forma fraca de anti-racionalismo<sup>232</sup>: se uma norma  $n$  é um requisito moral para o agente  $a$  fazer  $x$ , então essa norma é uma razão suficiente para o agente  $a$  fazer  $x$ . No entanto, nalguns casos, o requisito moral para o agente  $a$  fazer  $x$  não é *dispositivo*<sup>233</sup> (dada a norma  $n$ ,  $a$  terá uma razão suficiente, embora não decisiva, para fazer  $x$ )<sup>234</sup>.

Mas, como o autor refere, é necessário garantir que o ‘anti-racionalismo fraco declare que os requisitos morais não serão racionalmente *dispositivos* em todos e somente nos casos de obrigações morais demasiado exigentes’<sup>235</sup>. Dorsey sugere que, aceitando o princípio da autoridade e rejeitando o princípio da supremacia, a prudência pode ser fonte de uma justificação racional e, por vezes, fonte de razões mais fortes do que as razões morais. As razões prudenciais são tanto mais fortes quanto maior for o impacto negativo das razões morais no agente, fornecendo justificação racional nos casos em que a moralidade exige um sacrifício prudencial significativo da parte do agente, ou seja, quando a moralidade se torna demasiado exigente. Como o autor reconhece, é difícil determinar o grau a partir do qual as razões prudenciais são racionalmente justificativas: precisamente nos casos em que os requisitos morais imparciais se tornam demasiado exigentes. Mais uma vez, qual é o grau de exigência quando há milhares de pessoas a viver sem o mínimo de condições? Qual é o grau de sacrifício que justifica deixar morrer

---

<sup>231</sup> GERT, J. (2003a), p. 372

<sup>232</sup> Dorsey, neste artigo, a propósito da crítica que é normalmente feita ao consequencialismo de actos, pretende explorar a sugestão de reconsiderar a ideia de uma teoria moral ser demasiado exigente ser uma objecção à mesma. DORSEY, D. (2012a), p. 1

<sup>233</sup> “Call a norm  $n$  (for instance, a moral requirement) that requires agent  $a$  to perform action  $x$  ‘dispositive’ if and only if that  $n$  requires  $a$  to  $x$  is a decisive reason for  $a$  to  $x$ . In simpler terms,  $n$  is rationally dispositive if and only if one is (given  $n$ ) rationally required to act in accordance with  $n$ .”, *op. cit.*, p. 4

<sup>234</sup> *Op. cit.*, p. 9

<sup>235</sup> “How do we know that weak anti-rationalism will declare that moral requirements will fail to be rationally dispositive in all and only cases of too-demanding moral obligations?”, *op. cit.*, p. 10

à fome ou por doença uma pessoa? Parece que o único com uma dimensão semelhante seria o sacrifício de perder a vida!

Não sendo Dorsey um autor kantiano, convém, no entanto, referir que uma proposta deste tipo, mesmo que bem-sucedida, nunca seria aceitável para autores kantianos. Numa visão kantiana, a moralidade e a racionalidade andam sempre a par; logo, não seria possível haver ‘acções moralmente boas, mas racionalmente não obrigatórias’.

#### 7.4.1.3 Terry Horgan e Mark Timmons

Horgan e Timmons apresentam-nos um argumento contra a possibilidade de acções supererrogatórias, que pretendem refutar:

- ‘(1) Uma acção supererrogatória é uma acção que é (ou seria) moralmente boa e com mérito, mas que, tendo todos os factos em consideração, não é moralmente exigida, nem sequer *prima facie* exigida
- (2) Se uma acção é (ou seria) moralmente boa e com mérito (e é a única acção com essas características dadas as circunstâncias) então há boas razões morais que favorecem agir dessa forma, razões essas que são melhores do que outras que favorecem agir de outra forma. (razões moralmente melhores)
- (3) Se há razões moralmente melhores que favorecem agir de uma determinada forma, então o agente é, pelo menos *prima facie*, moralmente exigido a agir dessa forma, talvez mesmo exigido tendo todos os factos em consideração.’<sup>236</sup>

Os autores pretendem refutar a premissa (3) deste argumento, defendendo que (a) as razões práticas em geral, e as razões morais, em particular, podem desempenhar funções

---

<sup>236</sup> “This conceptual claim and thus (S) are threatened by the following line of argument (Argument A):  
(1) A supererogatory action<sup>17</sup> is one whose performance is (or would be) morally good and meritorious, but whose performance is not all-in or *prima facie* morally required.  
(2) If an action is (or would be) morally good and meritorious (and it is the only such action in the circumstances), then there are good moral reasons that favor performing it, reasons that are better than any competing moral reasons that favor doing some- thing else (call these ‘morally best reasons’).  
(3) If there are morally best reasons that favor performing an action that one is in a position to perform, then one is at least *prima facie* morally required to perform that action, and one is perhaps all-in “,  
HORGAN, T., TIMMONS, M., (2010), p. 36

que são distintas, logicamente, da função de exigir acções; (b) uma razão moral pode desempenhar a função de conferir mérito, o que permite dar sentido à noção de acções supererrogatórias: acções que são completamente opcionais, do ponto de vista moral, mas que são boas e com mérito; e (c) há considerações que nos dão razões para reconhecer este papel que as razões morais podem desempenhar, sem que desempenhem, também, um papel de justificar ou exigir acções.<sup>237</sup>

Para defender (a), os autores socorrem-se da, já citada, proposta de Joshua Gert de diferenciar entre a função de justificar e a função de exigir acções das razões práticas. Como os autores referem ‘De uma forma geral, uma razão prática tem uma função de exigir uma acção quando torna uma acção que, noutras circunstâncias, seria racionalmente permitida, em racionalmente não permitida (tornando, assim, a omissão da acção racionalmente exigida). Uma razão prática tem o papel de justificar uma acção quando torna racionalmente permitida uma acção que, noutras circunstâncias, seria racionalmente não permitida’<sup>238</sup>.

Quanto à afirmação (b) os autores propõem como caracterização da função de conferir mérito: ‘Uma razão moral, M, desempenha a função de conferir mérito quando agir de uma determinada forma pela razão M confere algum grau de mérito moral à acção, a qual, se não fosse por essa razão, não teria mérito algum ou teria menos mérito.’<sup>239</sup>

Esta caracterização permite que as razões variem no grau de mérito que podem conferir: quanto maior o grau de sacrifício do agente, maior o mérito que a razão pode conferir.<sup>240</sup> Permite ainda que haja mais do que uma razão que possa conferir mérito a uma acção, sendo que o agente pode agir segundo apenas uma dessas razões ou segundo mais do que uma, aumentando o grau de mérito da acção no último caso.

Finalmente, quanto à afirmação (c), os autores recorrem a uma proposta de Heyd de distinguir dois tipos de considerações que se podem oferecer em defesa dos actos supererrogatórios: teóricas e normativas. As considerações teóricas socorrem-se da categoria do supererrogatório para explicar certas intuições e experiências éticas, como,

---

<sup>237</sup> HORGAN, T., TIMMONS, M., (2010), pp. 50-51

<sup>238</sup> “In general, then, a practical reason plays a *requiring* role when it serves to make an action that would otherwise be rationally permissible rationally impermissible (and thus make the omission of the act rationally required), as in the case of the banana. By contrast, a practical reason plays a *justifying* role when it makes rationally permissible the performance of an action that would otherwise be rationally impermissible, [...]”, *op. cit.*, p. 52

<sup>239</sup> “A moral reason, M, plays a moral-merit-conferring role when performing an action for reason M confers some degree of moral merit on an action which, were it performed for some other reason, would either lack merit or enjoy less merit.”, *op. cit.*, p. 54

<sup>240</sup> Os autores deixam a possibilidade de haver outros factores que possam influenciar o grau de mérito conferido por uma razão. *Cf. op. cit.*, p. 54

por exemplo, o facto de, dada a maneira de ser dos seres humanos, a vida não valeria a pena se a moralidade não reconhecesse um limite no que é exigido pelo dever. Os autores dão o exemplo de Olivia que tem uma vizinha amante de baseball e, devido a ter ficado recentemente viúva, nunca mais foi assistir a jogos. No dia seguinte Olivia, apesar de não ter grande interesse por baseball, lembrou-se de que seria simpático levar a sua vizinha a um jogo e convidou-a, tendo ambas ido assistir a um jogo. Segundo os autores, este é um tipo de acção que é completamente opcional, do ponto de vista moral, embora com mérito e digna de louvor.

As considerações normativas têm dois tipos de componentes. A componente negativa enfatiza o valor para os indivíduos de poderem, do ponto de vista moral, perseguir projectos individuais sem terem que se preocupar com o bem geral ou, dizendo de outra forma, a autonomia dos indivíduos fundamenta o seu direito de perseguir esses projectos e interesses sem estarem sujeitos a um dever de agir em benefício dos outros. A componente positiva chama a atenção para o facto de que o exercício da autonomia na realização de acções que são feitas para benefício de terceiros, embora completamente opcionais, do ponto de vista moral, permite a expressão de certo tipo de atitudes valiosas que, de outra forma, não seriam possíveis.<sup>241</sup>

Horgan e Timmons concentram-se, então, em chamar a atenção para o valor moral de certos relacionamentos como a amizade e o amor, cujas experiências parecem exigir que as razões morais possam, em determinadas circunstâncias, ter a função de conferir mérito, sem ter a função de exigir ou justificar acções. Os autores referem que os sentimentos nutridos por outra pessoa, neste tipo de relacionamento, para além de terem valor intrínseco e serem desejáveis em si mesmos, reflectem um tipo de ‘interesse especial’ por indivíduos particulares, que, como demonstração de disposições benevolentes tem, também, valor intrínseco. Este tipo de sentimentos permite uma interacção entre os indivíduos que não seria possível se as acções a que dão origem não fossem meritórias sem serem exigidas.<sup>242</sup>

Na citação que os autores fazem de Heyd, este autor refere que o facto de os actos supererrogatórios não serem exigidos permite que o agente demonstre algumas formas de favoritismo relativamente àqueles por quem tem um interesse especial. Acrescenta ainda que esta demonstração de favoritismos ‘pode resultar em amizade e numa tentativa de

---

<sup>241</sup> HORGAN, T., TIMMONS, M., (2010), pp. 56-7

<sup>242</sup> *Op. cit.*, pp. 56-59

retribuir um serviço supererrogatório (criando, assim, um tipo superior de reciprocidade do que aquele que é criado por um sistema de direitos e deveres mútuos).<sup>243</sup>.

Horgan e Timmons usam uma noção de supererrogatório que não inclui a dimensão de sacrifício referida no início desta secção. São actos que, por definição não são moralmente exigidos (nem tendo em consideração todos os factos, nem sequer *prima facie*), não são moralmente errados, nem, na maioria dos casos, *prima facie* errados; são, assim, moralmente opcionais, embora não sejam moralmente indiferentes.<sup>244</sup> Referem-nos dois tipos de actos: os actos do tipo do da Olivia, que faz algo por uma vizinha que mal conhece, com algum sacrifício da sua parte e os actos que envolvem sacrifício que são feitos por pessoas com as quais se tem uma relação especial de amor ou amizade. Este último tipo de actos não são, de uma forma geral, considerados como moralmente exigidos, porque, de uma forma geral, as pessoas não os fazem por dever, mas como resposta a um sentimento. Este tipo de actos são, com certeza, essenciais para uma relação de amor ou de amizade, mas envolvem sempre uma reciprocidade sem a qual essas relações não seriam sequer possíveis. O que nos interessa investigar nesta secção é o que fundamenta a existência de actos que são os melhores do ponto de vista moral, embora não sejam exigidos devido ao grau de sacrifício envolvido e, de uma forma geral, este sacrifício não é compensado por uma perspectiva de retorno. Actos como dos franceses que acolheram e esconderam judeus, com grande risco para eles e, como os autores citam, fizeram-no porque era o que tinha de ser feito<sup>245</sup>. Ou o facto de se doar o valor que se ia gastar nalgum tipo de divertimento para a beneficência.

Apesar dos autores dizerem que os actos supererrogatórios podem ser distinguidos dos actos que ‘apenas cumprem o dever imperfeito da beneficência’ e, embora reconheçam a dificuldade de saber até onde deve ir este dever, afirmam que ‘certamente é possível para alguém fazer muito mais para auxiliar os outros com necessidades do que é razoável esperar e, ao fazê-lo, estaria a ir para além do dever’<sup>246</sup>. Os autores não discutem o fundamento desta posição, ou melhor, fazem-no baseando-se naquilo que, de uma forma geral, as pessoas sentem quanto ao deverem ou não agir de determinada forma. Dão o exemplo de Don, que nunca tinha feito doações para ajudar os necessitados e que, ao ser confrontado com um pedido de uma ONG, pensa que, apesar de não ter que fazer a

---

<sup>243</sup> HORGAN, T., TIMMONS, M., (2010), p. 57

<sup>244</sup> *Op. cit.*, p. 31

<sup>245</sup> *Op. cit.*, pp. 39-40

<sup>246</sup> *Op. cit.*, p. 36

doação, deveria doar uma vez ou outra, acabando por o fazer.<sup>247</sup> Mais à frente, comparando com o caso de Valerie que, tendo feito uma promessa a uma outra organização tinha a obrigação de a cumprir, comentam que ‘Don, no entanto, no caso imaginado, não tem obrigações *específicas*, mesmo assumindo que ele tem um dever “imperfeito” ou “amplo” de caridade. Don pensa que a sua doação (a esta causa particular, nesta ocasião particular) é, de um ponto de vista moral, uma decisão sua, embora não estritamente exigida.’<sup>248</sup>. Portanto, os autores socorrem-se daquilo que as pessoas, de uma forma geral, pensam ou sentem, para defender a existência de actos supererrogatórios. Mas, como já referido, o que as pessoas sentem ou pensam é muito influenciado por vários factores, sendo mais apropriado para um estudo antropológico do que para os fundamentos da moralidade.

O que é “razoável esperar” no que respeita ao dever de beneficência? Qual o significado do razoável? A questão essencial a que é necessário responder é “como pode ser supererrogatório ajudar alguém que não tem o suficiente para viver”? E a resposta a esta questão não pode ser porque é assim que as pessoas sentem ou pensam<sup>249</sup>. Também não pode ser porque ‘a autonomia dos indivíduos fundamenta o seu direito de perseguir projectos e interesses sem estarem sujeitos a um dever de agir em benefício dos outros’<sup>250</sup>, porque a autonomia dos indivíduos aplica-se a todos, quer estejam confortavelmente instalados num país rico, quer estejam a morrer de fome, ou a viver sem o mínimo de condições. Como é que a autonomia de Don pode justificar a falta de autonomia de alguém com grandes necessidades? Como é que o facto de a ‘possibilidade de expressão de certo tipo de atitudes valiosas que, de outra forma, não seriam possíveis’<sup>251</sup> pode fundamentar o facto de que o acto de doar o dinheiro, que iríamos gastar numas férias, num jantar, num concerto ou noutra coisa qualquer para agradar a um amigo ou amante, para vacinar crianças em África, por exemplo, é um acto com mérito e digno de louvor, embora completamente opcional?

---

<sup>247</sup> HORGAN, T., TIMMONS, M., (2010), p. 43

<sup>248</sup> “Don, however, has no such *specific* obligations that bear on the imagined case, even if we assume he has what is called an ‘imperfect’ or ‘wide’ duty of charity. Don thinks that his donating (to this particular cause, on this particular occasion) is, morally speaking, ‘up to him’ and not strictly required.”, *Op. cit.*, p. 45

<sup>249</sup> *Op. cit.*, p. 49

<sup>250</sup> *Op. cit.* pp. 56-57

<sup>251</sup> “Heyd’s basic claim is that the exercise of one’s autonomy with respect to actions that are entirely morally optional but done for the good of others allows for the expression of certain valuable attitudes and traits that would otherwise not be possible.”, *op. cit.*, p. 57

Como se diz a uma pessoa que vive sem o mínimo de condições, que é opcional ajudá-la porque temos intuições e experiências éticas, como, por exemplo, o facto de, dada a maneira de ser dos seres humanos, a vida não valeria a pena se a moralidade não reconhecesse um limite no que é exigido pelo dever. Será que a vida dessa pessoa vale a pena viver?

Defender que é um acto simpático, o da Olivia ao convidar a vizinha para ir a um jogo no qual não tinha interesse, não é o mesmo que dizer que é um acto simpático o Don doar o dinheiro que iria gastar noutra coisa qualquer para salvar da doença, ou da fome, ou para permitir acesso à educação a um qualquer número de seres humanos. O que se pretende saber não é se o acto da Olivia é simpático ou não. Todos estamos de acordo que é um acto simpático. Já poderemos não estar de acordo sobre se, não tendo Olivia nada de mais importante para fazer, o acto é, moralmente, obrigatório. Todos estamos de acordo que não é possível haver relações de amizade ou de amor, sem se demonstrar esses sentimentos através de alguns actos de favorecimento. Poderemos não estar de acordo sobre o que esse favorecimento implica.

O que se pretende saber é se, dado o estado de coisas do mundo actual e dado os milhares de milhões de pessoas que vivem em condições indignas, a moralidade pode classificar como actos opcionais, embora não moralmente indiferentes, os actos de beneficência. E se a resposta for afirmativa qual é o fundamento da mesma. Ora é esta questão que os autores não abordam, limitando-se a dizer que ‘certamente é possível para alguém fazer muito mais para auxiliar os outros com necessidades do que é razoável esperar e, ao fazê-lo, estaria a ir para além do dever’.

#### **7.4.2 Conclusão**

Uma questão essencial que separa os autores kantianos dos consequencialistas de actos é a existência de opções. A existência destas opções é o que permite que os indivíduos não se sintam obrigados a agir sempre em função das melhores consequências, dando origem a actos ditos supererrogatórios. Da análise feita, conclui-se que é muito difícil fundamentar com princípios a existência destes actos, mesmo não se sendo kantiano.

Como foi visto, estando os autores kantianos comprometidos com a Fórmula da Humanidade e o Princípio do Consentimento, não podem defender a existência destas opções, pelo menos enquanto houver indivíduos a viver em condições indignas. O facto de estes seres humanos não viverem ao nosso lado não torna a sua existência menos real

e menos difícil, pelo que é necessário que os autores kantianos justifiquem como compatibilizam a Fórmula da Humanidade com o agir-mos de modo a permitir que esses casos existam.

## 8 Conclusão

O objectivo deste capítulo não foi analisar o pensamento de Kant, mas em que medida os autores kantianos, ao defenderem a versão da Fórmula da Humanidade do Imperativo Categórico, podem, de uma forma coerente, defender opções e restrições às acções de um agente. As razões para agir ou omitir uma acção são universais, no sentido em que qualquer agente racional tem que poder aceitar racionalmente essas razões. Este facto é independente das razões normativas serem independentes ou, como Korsgaard defende, dependentes de uma mente racional. A razão, como capacidade de avaliar como se deve agir, é comum a todos os seres racionais. E como, Korsgaard concordará, ao avaliar como devemos agir, deve ser a razão a guiar-nos e não as inclinações<sup>252</sup>.

Os autores kantianos acusam as teorias consequencialistas de serem, por um lado, demasiado permissivas, por não aceitarem restrições ao que deve ser feito em prol do bem comum e, por outro, de serem demasiado exigentes ao não permitirem opções. Como foi visto, a Fórmula da Humanidade não permite, como estes autores pretendem, fundamentar a existência de restrições e de opções.

Alguns autores defendem que há evidência textual de que a teoria defendida por Kant seria muito rigorista. Timmerman, em “Good but Not Required”, diz-nos que ‘é difícil ver como na doutrina geral do dever de Kant um acto possa ser admirável, do ponto de vista moral, e recomendável, sem que seja, ao mesmo tempo, exigido<sup>253</sup>, argumentando a partir de várias passagens de textos de Kant. Apesar de defender, em “Why Kant Could not Have Been a Utilitarian”, que a teoria ética de Kant permite justificação de algum tipo de parcialidade, o autor comenta que isso ‘não significa que o altruísmo kantiano seja menos exigente do que utilitarismo’<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> “The difference between morally worthy action and morally indifferent action is that in the first case the end is adopted because it is dictated by reason and in the second case the end is adopted in response to an inclination for it.”, KORSGAARD, C. (1996b), p. 107

<sup>253</sup> “It is indeed difficult to see how within Kant’s general doctrine of duty *any* act could be morally admirable or commendable but not at the same time required.”, TIMMERMAN, J. (2011), p. 10

<sup>254</sup> “Kant’s ethical theory is therefore much less impartial than utilitarianism; or rather it provides an immediate justification for some kinds of partiality. Relatedly, there is no suggestion that we ought to aim at mathematical maximization of happiness. This does not necessarily mean that Kantian altruism is any

Marcia Baron, argumenta contra a possibilidade de a teoria de Kant reconhecer a existência de actos supererrogatórios, referindo que considerar estes actos como fazendo parte dos deveres imperfeitos contradiz o facto de serem deveres e que Kant não pretendia distinguir entre o que era obrigatório e o que era bom fazer, mas opcional<sup>255</sup>.

Hare, analisando as três versões do Imperativo Categórico – Fórmula Universal, Fórmula da Humanidade e Fórmula do Reino dos Fins – defende uma interpretação da teoria de Kant compatível com o Utilitarismo<sup>256</sup>. Na mesma linha, Cumiskey, em “Kantian Consequentialism”, desafia o entendimento comum de que a teoria de Kant justifica a existência de restrições ao que os agentes devem fazer.

Na prática, o grau de exigência de uma teoria moral depende essencialmente do estado do mundo, em termos de condições de vida dos seres humanos, mas também dos seres não racionais. E, claro, esse estado depende do grau em que os seres humanos cumprem ou não as suas obrigações morais. Quanto maior o grau de cumprimento, melhor tenderão a ser as condições de vida na terra e menos exigente será, na prática, a teoria. Como Timmermann refere, nas teorias não consequencialistas como a de Kant, não interessa apenas que as boas acções sejam feitas, mas também quem as faz e, se os outros não cumprem a sua parte, o kantiano não pode simplesmente ignorar as necessidades de terceiros, com a justificação de que já cumpriu a sua parte.<sup>257</sup>

No entanto, Timmermann, diz-nos que um kantiano ideal não corre o risco de levar uma vida tão desafortunada como um utilitarista, devido ao dever indirecto que cada agente tem de zelar pela sua felicidade<sup>258</sup>. Mas, apesar de o autor poder ter razão no que diz respeito ao consequencialismo de actos, tal pode não ser verdade quanto ao consequencialismo de regras. Esta teoria defende que todos devem seguir os princípios cuja aceitação universal teria as melhores consequências, sendo o seu grau de exigência,

---

less demanding than utilitarianism, although it is difficult to determine exactly how demanding ‘practical love’ should be.”, TIMMERMAN, J. (2005), p. 249

<sup>255</sup> “More generally, locating supererogatory acts within Kant’s scheme of imperfect duties is in tension with regarding them as beyond duty.”, “Kant’s terminology is not inapt; he did not mean to distinguish between what is obligatory and what is merely good to do. Nor would he have done better to do so.”, BARON, M. (2015), p. 223, ou “Duties to help others are not just duties to do one’s share. [...] If someone is in need, the fact that I have been doing a great deal to help others in the past (much more than others have) does not entail that I am now free to help or not, as I choose.”, p. 228

<sup>256</sup> Cf. HARE, R., M. (1993)

<sup>257</sup> TIMMERMAN, J. (2005), p. 25

<sup>258</sup> “However, ideal Kantian moral agents face the prospect of leading lives less dreary than their unfortunate utilitarian colleagues. We are reminded of the ‘indirect’ duty not to make oneself unhappy (*Groundwork*, IV, p. 399), which is grounded in the moral dangers inherent in misery; and there are three further mitigating reasons why the lives of Kantians are not as unpalatable as it might at first seem.”, *op. cit.*, p. 23

obviamente, dependente do que se entende por melhores consequências. Ora, é defensável que, sendo os seres humanos imperfeitamente racionais e, como tal, sujeitos a não seguir um código que seja demasiado exigente, os princípios que teriam as melhores consequências deveriam ter esta questão em consideração. Assim, não deixando de aceitar a Fórmula da Humanidade, estes princípios podem deixar espaço para alguma parcialidade, tanto em termos de restrições, como de opções, sendo o fundamento exactamente o originar as melhores consequências. Em que medida é que um código como este originaria as melhores consequências? Porque, sendo um código que é aceite pela maioria dos agentes, tem maior probabilidade de ser cumprido do que um código que não fosse aceite por ser demasiado exigente. Ora, se o código, teoricamente, originasse as melhores consequências, por se destinar a agentes ideais, embora, na prática, tal não acontecesse devido à maior probabilidade de incumprimento, uma vez que os agentes não são ideais, não é, obviamente, um código que origina as melhores consequências. O facto de o código dever ser aceite não significa que não seja, de todo, muito mais exigente do que a do senso comum, principalmente tendo em conta a extrema miséria actual, podendo exigir, por exemplo, que sejamos muito mais responsáveis e exigentes na forma como consumimos, como votamos, como nos informamos e, inclusivamente, que doemos, dependendo na nossa riqueza, uma maior ou menor percentagem do que ganhamos, pelo menos enquanto houver situações de pobreza. Mas, ao contrário das teorias kantianas, pode defender a existência de opções e de restrições baseando-se no facto de, dada a maneira de ser dos seres humanos, um código moral que as reconheça, terá melhores consequências do que se não as reconhecer.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> Veja-se GALVÃO, P. (2008).

## 4 Scanlon: a Moralidade do Certo e do Errado

Como foi visto no capítulo anterior, a justificação de prerrogativas e de restrições ao que os agentes podem fazer não é tarefa fácil. No entanto, é principalmente a ausência destas características que é o fundamento das críticas que são feitas ao utilitarismo, uma vez que muitas das consequências desta teoria são consideradas moralmente repugnantes. Thomas Scanlon, em *What We Owe to Each Other*, propõe-nos uma teoria moral contratualista que pretende ser uma alternativa ao utilitarismo. Esta teoria foi desenvolvida com o objectivo de dar conta de uma parte da moralidade - aquilo que devemos uns aos outros - e não de todos os aspectos que são, usualmente, considerados como fazendo parte de uma teoria moral. Segundo o autor, o facto de uma acção ser errada dá-nos uma razão para não a cometer porque não teríamos fundamentos que pudessem ser aceites pelos outros, nos quais pudéssemos basear uma justificação da acção<sup>260</sup>. Para Scanlon, o que distingue a sua proposta de outras propostas contratualistas é a motivação para o acordo: as partes envolvidas têm como objectivo encontrar princípios de acção que outros, com a mesma motivação, não poderiam rejeitar de forma razoável.<sup>261</sup>

Na primeira parte deste capítulo apresenta-se a teoria defendida por Scanlon. Na segunda parte analisam-se as principais críticas à mesma, assim como algumas respostas dadas pelo autor. Por último, a partir da discussão da segunda parte defende-se que, apesar da teoria scanloniana chamar a atenção para uma parte importante da moralidade, a saber, o nosso relacionamento com os outros, ela apresenta falhas que impedem que possa descrever o fundamento da moralidade, mesmo sendo de uma parte estrita da mesma. No entanto, o princípio da justificação aos outros representa uma boa ferramenta de auxílio na decisão de como devemos agir, uma vez que o processo de justificação obriga a considerar as razões a favor e contra a execução generalizada de acções de um determinado tipo.

---

<sup>260</sup> “When I ask myself what reason the fact that an action would be wrong provides me with not to do it, my answer is that such an action would be one that I could not justify to others on grounds I could expect them to accept.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 4.

<sup>261</sup> “What distinguishes my view from other accounts involving ideas of agreement is its conception of the motivational basis of this agreement. The parties whose agreement is in question are assumed not merely to be seeking some kind of advantage but also to be moved by the aim of finding principles that others, similarly motivated, could not reasonably reject.”, *op. cit.*, p. 5

## 9 A moralidade do ‘certo e do errado’.

Em *What We Owe to Each Other*, Scanlon apresenta e defende uma teoria contratualista que pretende dar conta de uma parte da moralidade, a saber, a parte que tem a ver com o nosso relacionamento com os outros seres humanos, no que diz respeito às justificações que lhes devemos pelas nossas acções. O que distingue a sua proposta de outras propostas contratualistas é a motivação para o acordo: as partes envolvidas têm como objectivo encontrar princípios de acção que outros, com a mesma motivação, não poderiam rejeitar de forma razoável. Assim, a moralidade do ‘certo e do errado’, como o autor a qualifica, terá como fundamento o princípio seguinte: ‘um acto é errado se e só se qualquer princípio que o permitisse poderia ser rejeitado, de forma razoável, por pessoas com a referida motivação’<sup>262</sup>.

Scanlon defende que a sua versão de contratualismo ‘dá a melhor interpretação do que, pelo menos, muitos de nós queremos dizer quando dizemos que uma acção é moralmente errada’<sup>263</sup>. A moralidade do certo e do errado pretende ir além de uma caracterização das propriedades que tornam um acto errado; ela pretende caracterizar o que é “ser errado” de forma a tornar claro que este facto nos dá razões para não agir dessa forma. Embora o autor defenda uma noção de valor *buck-passing*, isto é, quando dizemos que algo é bom queremos dizer que tem outras propriedades que nos dão razões para agir de determinada forma, o mesmo não se passa com a noção de “ser errado”. Para Scanlon o facto de “ser errado” não nos indica apenas a presença de outras razões, dá-nos ele próprio uma razão para não agir dessa forma.<sup>264</sup>

### 9.1 Razões e racionalidade

Para Scanlon, nós agimos segundo razões, isto é, como seres racionais temos a capacidade de fazer juízos acerca das mesmas, determinando quais são boas razões e, assim, sermos motivados por elas<sup>265</sup>. Razão é um conceito básico, não definível; o melhor que se pode dizer de uma razão é que é algo que “conta a favor de”, ou seja, é algo que

---

<sup>262</sup> “In particular, an act is wrong if and only if any principle that permitted it would be one that could reasonably be rejected by people with the motivation just described (or, equivalently, if and only if it would be disallowed by any principle that such people could not reasonably reject).”, SCANLON, T., M. (1998), p. 4

<sup>263</sup> *Op. cit.*, p. 9

<sup>264</sup> *Cf.* pp. 9-13

<sup>265</sup> *Cf. op. cit.*, p. 19

justifica ou torna compreensível, uma acção, uma crença, uma atitude<sup>266</sup>. Segundo o autor, quando julgamos uma acção como sendo errada justificamo-lo com razões que julgamos serem suficientes para anular quaisquer objecções que os outros possam ter. Para isso são necessários padrões que nos permitam decidir que razões são relevantes e que razões devem ser excluídas na situação em causa. Ora, esses padrões são dados por princípios morais que permitem decidir a relevância das várias razões que o agente tem para agir<sup>267</sup>, podendo excluir certas acções ao excluir as razões que as poderiam justificar. Assim, as razões serão avaliadas como boas ou más razões segundo os princípios aplicáveis e estes, segundo a teoria contratualista proposta pelo autor, são aqueles que ninguém, que esteja comprometido com o objectivo de poder justificar as suas acções perante os outros, poderia rejeitar de forma razoável. O apelo a princípios permite fazer o julgamento de uma forma mais abrangente, no sentido em que se deve ter em conta as consequências da realização ou não realização generalizada do tipo de acção em questão e não, apenas, da acção particular. Isto é, devem ser tidas em conta as implicações decorrentes de os agentes serem permitidos ou proibidos de agir segundo o princípio em causa.<sup>268</sup>

Como o autor o entende, um ser racional é um ser capaz de raciocinar, ou seja, capaz de reconhecer, avaliar e ser motivado a agir por razões.<sup>269</sup> Portanto, ser racional ‘envolve uma ligação sistemática entre diversos aspectos do pensamento de uma pessoa e o seu comportamento’<sup>270</sup>. A irracionalidade, por sua vez, envolve uma não conformidade entre o julgamento que a pessoa faz e a sua atitude. No sentido estrito, usado pelo autor, uma pessoa é irracional quando reconhece algo como uma boa razão para agir de uma determinada forma e, no entanto, não age em conformidade.<sup>271</sup>

---

<sup>266</sup> “I will take the idea of a reason as primitive. Any attempt to explain what it is to be a reason for something seems to me to lead back to the same idea: a consideration that counts in favor of it. ‘Counts in favor how?’ one might ask. ‘By providing a reason for it’ seems to be the only answer.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 17

<sup>267</sup> “Principles, as I will understand them, are general conclusions about the status of various kinds of reasons for action. So understood, principles may rule out some actions by ruling out the reasons on which they would be based, but they also leave wide room for interpretation and judgment.”, *op. cit.*, p. 199

<sup>268</sup> *Cf. op. cit.*, pp. 202-203

<sup>269</sup> “A rational creature is, first of all, a reasoning creature - one that has the capacity to recognize, assess, and be moved by reasons, and hence to have judgment-sensitive attitudes.”, *op. cit.*, p. 23

<sup>270</sup> “Rationality involves systematic connections between different aspects of a person’s thought and behavior.”, *op. cit.*, p. 25

<sup>271</sup> “Irrationality in this sense occurs when a person recognizes something as a reason but fails to be affected by it in one of the relevant ways.”, *op. cit.*, p. 25

## 9.2 Razoabilidade e fundamentos para a rejeição moral de um princípio

A razoabilidade é um conceito que dá conta das razões e do raciocínio esperados de um agente racional, tendo em conta um determinado objectivo; tem, portanto, a ver com a exigência de, dado um objectivo, se ter em consideração certos factos. Mas porquê usar a noção de razoabilidade e não a de racionalidade, que parece mais clara? Porque este conceito, segundo Scanlon, é mais adequado quando se trata de questões morais: o que se pretende é, partindo de razões e de informações relevantes acerca das circunstâncias em que o agente se encontra, e tendo em conta o objectivo, perceber o que é que essas razões justificam; é, portanto, um conceito relativo a uma situação específica em que o agente é instado a ter em conta, para além da informação disponível, um conjunto de razões que são avaliadas como relevantes. No contratualismo defendido por Scanlon, o objectivo é encontrar princípios que possam, hipoteticamente, ser aceites por todos os agentes que estejam imbuídos do mesmo objectivo. Assim, um agente que pretenda decidir o que fazer e que não tenha em conta o interesse dos outros agentes não está a ser razoável: o objectivo em causa é fonte de razões que o agente deve ter em consideração e, se tal não for feito, o objectivo fica comprometido à partida – porque é que os outros aceitariam princípios que não tivessem em conta os seus interesses?<sup>272</sup> O que parece estar por detrás desta noção de razoabilidade é a rejeição, à partida, por parte do autor, de avaliar o que o agente deve fazer em termos das melhores consequências, vistas de uma forma imparcial. Em termos racionais, se existe um princípio cuja aceitação deixaria todos os indivíduos em melhor situação, então ninguém poderia rejeitar, racionalmente, esse princípio. Mas o que se passa, na maioria das vezes, é que as nossas acções beneficiam uns agentes em detrimento de outros e, se o que se pretende é chegar a um consenso entre todos os agentes, os interesses de cada agente envolvido têm que ser tidos em conta, o que não se passa se a avaliação é feita imparcialmente em termos das melhores consequências. Se há sempre uns agentes que são prejudicados, o acordo pode não ser possível. No entanto, se forem tidas em conta as razões morais que obstem a essa aceitação por parte de alguns agentes, as objecções poderão ser ultrapassadas e poderá ser possível chegar a um acordo. Portanto, esta noção de razoabilidade é uma noção com conteúdo moral: o agente deve ter em conta, não apenas o que é racional, mas também os aspectos morais que possam justificar uma objecção a um dado princípio.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Cf. SCANLON, T., M. (1998), pp. 191-197

<sup>273</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 192-194

Quais são então os fundamentos para que um princípio possa ser rejeitado de forma razoável? Em primeiro lugar os danos que a aceitação desse princípio poderia impor a certas pessoas: se os danos forem superiores aos danos que seriam impostos por outros princípios alternativos, então é razoável rejeitar o princípio; caso contrário, não o é. No entanto, não é apenas a dimensão dos danos que se deve ter em consideração, mas, também, a forma como esses danos seriam impostos, isto é, pode haver formas de alcançar um determinado objectivo que fundamentem a rejeição de um princípio que permitisse agir dessa forma<sup>274</sup>; ou ainda o facto de que a aceitação do princípio impediria o reconhecimento de outros valores que temos boas razões para reconhecer. Portanto, o facto de um princípio permitir, por exemplo, uma acção que seria injusta ou que exigisse neutralidade entre amigos e estranhos seria fundamento razoável para a rejeição do mesmo. No entanto, a razoabilidade da rejeição de um princípio está sempre dependente das alternativas existentes a esse princípio: a rejeição é razoável se e só se as objecções a esse princípio forem mais fortes do que as objecções a qualquer alternativa ao mesmo.

Mas as considerações que podemos ter em conta para poderem ser fundamento razoável para a rejeição de princípios estão sujeitas a algumas restrições:

- (1) as razões não podem ser impessoais: a teoria que o autor propõe tem a ver apenas com a parte da moralidade relacionada com os nossos deveres para com os outros e as razões impessoais não resultam do relacionamento do agente com os outros indivíduos, mas sim do valor dos objectos<sup>275</sup>; assim, razões como o valor intrínseco de, por exemplo, obras de arte ou de certos locais da natureza, ou de benefícios agregados não são consideradas como fundamento para rejeição razoável de princípios.
- (2) as razões têm que ser genéricas, isto é, razões que qualquer indivíduo teria nas mesmas circunstâncias relevantes<sup>276</sup>;
- (3) as nossas crenças sobre o que é errado não são fundamento razoável para a rejeição de um princípio, caso contrário a teoria proposta seria desnecessária<sup>277</sup>;

---

<sup>274</sup> O autor refere o exemplo de dois naufragos um dos quais encontra um colete salva-vidas. O facto de a única forma de o outro naufrago conseguir sobreviver é tirar, pela força, o colete ao primeiro naufrago não é fundamento para a aceitação de um princípio que o permitisse. O facto de o colete estar na posse do primeiro naufrago torna a objecção deste ao princípio mais forte do que a objecção do outro naufrago a um princípio que o proibisse agir dessa forma. SCANLON, T., M. (1998), pp. 195-196

<sup>275</sup> *Op. cit.*, pp. 219-220

<sup>276</sup> *Op. cit.*, pp. 204-206

<sup>277</sup> *Op. cit.*, pp. 213-214

(4) as razões têm que ser individuais - restrição individualista – ou seja, o indivíduo apenas pode invocar as razões que resultam da forma como ele seria afectado para rejeitar um princípio; como o autor refere, esta restrição ‘é central à ideia condutora de contratualismo e é, também, o que o permite ser uma alternativa clara ao utilitarismo e a outras formas de consequencialismo’<sup>278</sup>. Scanlon pretende com esta restrição impedir todas as formas de agregação características das teorias consequencialistas, com todas as consequências contra-intuitivas que lhes estão associadas.

### 9.3 Valor

Scanlon não entende a noção de valor como esta é entendida pelos defensores das teorias teleológicas. Segundo estes, o que tem valor são os estados de coisas e esse valor é intrínseco; aquilo que tem valor intrínseco deve ser promovido. Os agentes, sendo seres com a capacidade de realizar estados de coisas, impedir que eles aconteçam ou tornar a sua realização mais ou menos provável têm sempre uma razão para agir de forma a realizar o melhor estado de coisas, ou seja, aquele que tem maior valor.

Para o autor, como foi visto, quando decidimos como agir são os princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável que nos indicam quais as razões relevantes para a acção em causa e quais as considerações que não devem ser tidas em conta. Ora, esta deliberação não se resume a determinar o valor dos estados de coisas e agir de forma a maximizar esse valor, já que o facto de julgar certas considerações como relevantes ou irrelevantes para uma determinada acção não é equivalente a atribuir um valor positivo ou negativo à ocorrência ou omissão dessa acção. Quando se atribui um valor à ocorrência de uma acção, ele pode ser suplantado por outro valor atribuído a uma outra acção, enquanto o juízo de que uma consideração é relevante ou irrelevante para a acção em causa não pode ser suplantado. Scanlon dá-nos o exemplo de um princípio que proibisse matar um inocente para salvar muitos outros. Se este princípio for um princípio que ninguém pudesse rejeitar de forma razoável, então isto significa que a consideração do valor de salvar vários inocentes não é uma consideração relevante que justifique a acção de matar um inocente, isto é, não deve ser tida como razão. Assim, um agente que se veja confrontado com uma situação de matar ou não o inocente, não necessita de recorrer ao

---

<sup>278</sup> “This feature is central to the guiding idea of contractualism, and is also what enables it to provide a clear alternative to utilitarianism and other forms of consequentialism.” SCANLON, T., M. (1998), p. 229

“valor intrínseco negativo” de matar para justificar por que razão não age de forma a salvar o maior número de pessoas. Claro que, primeiro, é necessário decidir se esse princípio deve ser ou não aceite e seja qual for a resposta, o desvalor do estado de coisas que resultaria na morte do maior número de pessoas, segundo o autor, não é uma razão para rejeitar o princípio.<sup>279</sup>

Scanlon pensa que, quando julgamos algo como tendo valor, não nos limitamos a julgar que certos estados de coisas são melhores do que outros e devem, por isso, ser promovidos. Julgar algo como intrinsecamente valioso significa avaliar que se tem razões para se ter certas atitudes positivas relativamente a esse algo, assim como para agir de determinadas formas.<sup>280</sup> Por exemplo, valorizar a amizade significa avaliar que se tem razões para ter certas atitudes positivas que estão associadas a ser-se um bom amigo; não significa que se deve promover o estado de coisas em que há o maior número de amigos possível. Valorizar o conhecimento científico significa avaliar que se tem razões para apoiar aqueles que se dedicam à ciência, que, se tivermos vocação, nos devemos dedicar à ciência, etc.

Para além de argumentar que o valor não é uma noção puramente teleológica, Scanlon defende aquilo a que chama *a buck-passing account of value*: algo ser valioso não é uma propriedade desse algo que nos dê razões para agir; ser valioso é ter outras propriedades que nos dão razões para ter certas atitudes positivas face a esse algo. Embora não possamos identificar “ser valioso” com um conjunto de propriedades naturais, o facto de uma coisa ter certas propriedades é fundamento para concluir que é valioso.<sup>281</sup> Há várias coisas que são valiosas e entender o seu valor não é uma questão de conhecer “a quantidade de valor” que cada uma tem, mas sim uma questão de saber como as valorizar, que tipo de atitudes e de acções é que são apropriadas face a elas<sup>282</sup>. Scanlon é um pluralista acerca do valor: as coisas que podem ter valor são, além dos estados de coisas, por exemplo, objectos, a vida humana ou algo mais abstracto como o conhecimento ou o sucesso científico.

---

279 Cf. SCANLON, T., M. (1998), pp.83-85

280 *Op. cit.* p. 95

281 *Op. cit.*, pp. 96-100

282 *Op. cit.*, p. 99

## 9.4 Motivação para ser moral

Scanlon é um objectivista acerca das razões e nega que o reconhecimento de algo como sendo uma razão e a conseqüente motivação para agir exija a presença de um elemento motivador: um desejo. Para o autor, a fonte de motivação reside no reconhecimento de que uma dada consideração é uma razão, podendo variar a força da motivação consoante os vários factores envolvidos.<sup>283</sup> Embora muitos autores defendam que os desejos são a única fonte de motivação, para Scanlon nem todas as razões para agir dependem dos desejos que o agente tem. Pelo contrário, quando se deseja algo isso significa que esse algo tem propriedades que reconhecemos como razões para o desejar e, pelo menos, numa grande maioria dos casos, são essas razões que dão origem ao desejo.

Se o ser humano pode ser motivado a agir pelas razões que contam a favor da acção, que razões para acção nos são dadas pela moralidade? Para o autor o certo e o errado têm precedência<sup>284</sup> sobre outros valores, sendo este um facto que requer explicação. Para além desta questão da precedência, nós damos importância aos juízos morais porque vimos como uma falha grave o facto de uma pessoa não perceber que se um acto é errado então tem uma razão forte para não o cometer. O problema então é explicar estes dois factos acerca da moralidade, prioridade e importância, sem pressupor que o facto de ser errado nos dá uma razão para não agir erradamente, e que seja adequada, isto é, que nos dê uma razão que reconheçamos como estando intimamente ligada ao que é ser errado. As explicações formais tentam dar conta deste facto mostrando que as exigências morais são exigências da racionalidade, mas, como o autor refere, não nos dão uma ‘descrição satisfatória do que está errado com uma pessoa que não obedeça a essas exigências’<sup>285</sup>, não parecendo ser um problema de falta de coerência. A dificuldade com as explicações substantivas reside no facto de ao se identificar um valor que fundamente as razões morais é necessário explicar por que razão esse valor tem precedência sobre os outros.

Inspirando-se em Mill que, na sua obra *Utilitarismo*, afirmou que quando dizemos que alguém agiu erradamente queremos dizer que essa pessoa deve ser castigada senão pela lei, pelo menos pela opinião dos outros ou pela sua consciência, Scanlon defende que o contratualismo oferece-nos uma explicação da ligação entre um acto ser errado e haver

---

<sup>283</sup> SCANLON, T., M. (1998), pp. 33-36

<sup>284</sup> Scanlon refere que, pelo menos, as circunstâncias em que o agente tem razões suficientes para agir de forma errada são muito raras. *Op. cit.*, p. 148

<sup>285</sup> “[...] it does not give a very satisfactory description of what is wrong with a person who fails to do so.”, *op. cit.*, p. 151

uma objecção à permissão desse tipo de actos. A razão por que devemos dar prioridade às razões morais tem a ver com um tipo de relação com os outros que nós valorizamos e a que o autor chama ‘uma relação de reconhecimento mútuo’<sup>286</sup>. A noção de que uma acção é errada está intimamente ligada à noção de que ela não deve ser executada e esta, segundo o autor, tem a ver com o facto de que há uma objecção a que as pessoas sejam permitidas a executar esse tipo de acções. Esta objecção leva a que os seres humanos quando agem o façam de forma a que se possam justificar perante os outros - mútuo reconhecimento - e este facto dá-lhes uma razão para agir tendo em conta as questões sobre o que é certo ou errado. Ora, segundo o contratualismo, uma acção é errada se a sua execução seria proibida por um conjunto de princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável. Assim, a referida razão é uma razão para nos regularmos segundo estes princípios quando estamos a decidir sobre como agir. Como foi visto, o autor defende que quando uma pessoa racional reconhece algo como sendo uma razão, isto é suficiente para a pessoa ser motivada a agir segundo a mesma, pelo que o contratualismo nos dá uma explicação para a motivação para ser moral.<sup>287</sup>

## 10 Críticas

### 10.1 Tautologia

Como foi visto, Scanlon pretende com a sua teoria dar uma caracterização do que é ser errado e não das propriedades que fazem com que um acto seja errado. Parfit, em OWM<sup>288</sup>, critica esta afirmação de Scanlon com o fundamento de que a sua teoria seria uma tautologia.

Segundo Scanlon “ser errado” é o mesmo que “ser proibido por um princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável”. Então a fórmula “um acto é errado quando esses actos são proibidos por algum princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável”, limita-se a afirmar que “um acto é proibido por algum princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável quando esses actos são proibidos por algum princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável”, o que não deixando de ser verdadeiro, é uma afirmação que nada acrescenta.

---

<sup>286</sup> SCANLON, T., M. (1998), p. 162

<sup>287</sup> *Op. cit.*, pp. 152-154

<sup>288</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 368-370

Scanlon deve, então, usar a noção de “ser errado” com um sentido não contratualista como ser injustificável perante os outros, ser reprovável e ser um acto que dá razões ao agente para sentir remorsos e aos outros razões para se indignarem. O facto de “ser proibido por um princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável” seria uma propriedade de segunda ordem que tornaria o acto errado e todas as propriedades de primeira ordem que tornam um acto errado estariam subsumidas a essa propriedade.

Scanlon aceitou a crítica de Parfit<sup>289</sup> e, assim, ‘podemos dizer que na teoria de Scanlon quando os actos têm certas propriedades, este facto torna esses actos proibidos por algum princípio não rejeitável e todos estes factos tornam esses actos errados num sentido não contratualista’<sup>290</sup>.

Uma vantagem desta posição é a de poder apelar para a Restrição sobre as Crenças Deonticas – quando tentamos responder a questões morais usando fórmulas contratualistas não podemos apelar para as nossas crenças sobre que actos são errados - evitando a circularidade que tornaria as fórmulas inúteis<sup>291</sup>. Assim só não podemos apelar para as nossas crenças morais quando investigamos o que as fórmulas contratualistas implicam. Após este passo, quando temos que decidir se devemos aceitar estas fórmulas, podemos apelar a essas crenças, podendo rejeitá-las se elas tiverem implicações demasiado contra-intuitivas.<sup>292</sup>

## 10.2 Circularidade

Esta objecção à teoria de Scanlon diz-nos o seguinte: uma vez que para decidir se uma acção é errada temos que nos socorrer dos princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável e que esta razoabilidade depende do reconhecimento de certos factos morais pré-teóricos, então a teoria pressupõe aquilo que pretende explicar, isto é, a moralidade.

O problema que esta objecção levanta encontra-se na noção de razoabilidade que, como Scanlon afirma, é uma noção com conteúdo moral<sup>293</sup>. Como o autor refere ‘Uma afirmação acerca do que é razoável para uma pessoa fazer pressupõe um certo conjunto

---

<sup>289</sup> SCANLON, T. M., 2007, pp. 11-13

<sup>290</sup> PARFIT, D. (2011a), p 370

<sup>291</sup> *Op. cit.*, p. 366

<sup>292</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 368-370

<sup>293</sup> “If my analysis is correct then the idea of what would be reasonable in this sense is one that underlies and guides our ordinary thinking about right and wrong. It is thus an idea with moral content.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 194

de informações e uma gama de razões que são consideradas relevantes para concluir o que é que um entendimento apropriado dessas razões suporta, de facto.<sup>294</sup> A questão está no que se entende por relevante e por um entendimento apropriado. As razões relevantes, como vimos, são razões pessoais, genéricas e não agregativas. Mas dizer isto não chega porque há muitas razões que são pessoais e não agregativas e temos que distinguir entre as que são relevantes para a situação em causa das que não são. Southwood dá-nos um exemplo: pretendemos saber se se seria razoável rejeitar um princípio de beneficência muito exigente. Supõe-se que de entre as razões pessoais, não agregativas, as razões dos mais desfavorecidos de quererem escapar às condições de extrema pobreza e de poderem ter condições de levar as suas vidas de forma autónoma são relevantes. Por outro lado, as razões de um dono de uma empresa que pretende ter acesso a força de trabalho barata são irrelevantes. Como se faz esta distinção? Podemos dizer que as razões são relevantes se são coerentes com ter o objectivo de encontrar princípios que outros, com a mesma motivação, não poderiam rejeitar de forma razoável. Enquanto as razões dos mais desfavorecidos são coerentes com esse objectivo, as razões do dono da empresa não o são. Mas concedamos que esta última afirmação implica uma pressuposição acerca do que pode ou não ser rejeitado de forma razoável já que o dono da empresa pode estar na disposição de ouvir as razões dos outros e quando estas forem mais fortes ceder; o que se passa é que dado o que ele tem a ganhar com a força de trabalho barata, ele acredita que as suas razões são mais fortes. Ou seja, ao determinar que razões são ou não relevantes já fizemos uma avaliação moral da situação: ‘seria moralmente proibido deixar de fazer contribuições avultadas para a beneficência, ou encorajar outros a não o fazer, simplesmente para poder manter uma força de trabalho empobrecida, permitindo, assim, aumentar a sua fortuna’<sup>295</sup>.

A mesma questão se coloca na avaliação da força relativa das razões relevantes. Retomando o exemplo, suponhamos que as razões relevantes são as razões dos mais desfavorecidos de quererem escapar a uma vida de miséria e as razões dos possíveis beneméritos de poderem prosseguir vidas autónomas. Não podemos comparar a força destas razões socorrendo-nos de uma ideia do que seria certo ou errado, porque isso é

---

<sup>294</sup> “A claim about what it is reasonable for a person to do presupposes a certain body of information and a certain range of reasons which are taken to be relevant, and goes on to make a claim about what these reasons, properly understood, in fact support.”, SCANLON, T. M. (1998), p. 192

<sup>295</sup> “[...] it would be obviously morally impermissible to refrain from making hefty contributions to aid, or to encourage others to refrain from making such contributions, simply in order to maintain an impoverished workforce, thereby helping one to augment one’s financial position.”, SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 62-63

precisamente o que se pretende determinar. Mas, segundo Scanlon, é um erro pensar que a decisão tem que ser tomada em termos unicamente de bem-estar porque não podemos deixar de nos socorrer de princípios morais para resolver esta questão, desde que não sejam os princípios que estão a ser avaliados<sup>296</sup>. O autor defende, por exemplo, que não basta comparar os sacrifícios que um dado princípio impõe sobre alguns indivíduos com os sacrifícios impostos pelas alternativas a esse princípio. É necessário ter em conta outros aspectos como, por exemplo, a responsabilidade que os indivíduos afectados têm na situação em causa. Portanto a avaliação moral faz-se sempre através da forma como o princípio que está a ser avaliado é compatível com os outros princípios morais que tomamos como fixos, não que estes não possam ser avaliados, mas não o estão a ser na situação específica. No entanto, Southwood não aceita esta justificação, já que não parece possível avaliar da razoabilidade de rejeitar um princípio P que exija, por exemplo, que cumpramos as nossas promessas, sem ter ideias substantivas acerca da moralidade de cumprir as nossas promessas. Para avaliar o princípio P, temos de nos socorrer de princípios relacionados com o princípio em causa, por exemplo, acerca do que envolve fazer promessas e dizer a verdade, os quais devem permitir seleccionar quais as razões relevantes e ordená-las por força relativa. Ora esta tarefa não parece possível sem se ter, à partida, ideias assentes sobre a moralidade de cumprir as promessas independentes do acordo entre os contraentes. Todos os outros princípios, quando muito, servem para aferir da coerência do conjunto de princípios resultante.<sup>297</sup>

Scanlon defende que não é possível fazer juízos morais sem recorrermos a intuições<sup>298</sup>. Como vimos, nos capítulos anteriores o autor tem alguma razão, dado que sem o recurso às intuições sobre a moralidade e o que esta envolve, não é possível, sequer, iniciar um raciocínio. Mas este juízo deve ser feito através de um equilíbrio reflectido entre as nossas intuições e as razões dadas pelos factos na situação em causa. No entanto a forma como Scanlon propõe que o raciocínio decorra aumenta o risco de circularidade: para avaliar um princípio, todos os outros princípios morais aceites devem ser tomados como fixos e usados nessa avaliação. É usando esses princípios que se avalia que razões são

---

<sup>296</sup> “What this illustrates is that a sensible contractualism, like most other plausible views, will involve a holism about moral justification: in assessing one principle we must hold many others fixed. This does not mean that these other principles are beyond question, but just that they are not being questioned at the moment.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 214

<sup>297</sup> SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 66-68

<sup>298</sup> “My third and final point is that it is a mistake to think that, as the objection I have been discussing suggests, the main purpose of moral theorizing is to come up with ways of deciding moral questions without appealing to intuitive judgment, and that the viability of contractualism as a theory therefore depends on the development of tightened versions of the kind just discussed.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 246

consideradas relevantes e se essas razões são suficientes para rejeitar o princípio. Suponhamos que os contraentes chegam à conclusão de que o princípio deve ser rejeitado. Ora, é possível que, tendo em atenção as razões que cada indivíduo tem e os vários princípios, os contraentes cheguem à conclusão que há intuições que não são justificadas, que há princípios que aceitavam que afinal, à luz dos dados disponíveis e do novo princípio, não o devem ser. Por que razões, então, se deve rejeitar o novo princípio em vez de algum dos que eram aceites? Hooker chama a atenção para esta questão:

‘Em vez de se pressuporem algumas regras acerca dos direitos de propriedade e depois decidir que dever de beneficência há, devemos pensar nos dois princípios (acerca do direito de propriedade e acerca de se fornecer ajuda aos indivíduos necessitados) ao mesmo tempo.’<sup>299</sup>

Como o autor refere, ao se avaliar um princípio do conjunto A, B, C, D, E e F, mantendo os outros fixos, esse princípio pode ser superior a qualquer alternativa. No entanto, este facto não justifica que este conjunto de princípios seja superior a um conjunto alternativo G, H, I, J, K e L. Assim, mesmo que não seja possível fazer uma avaliação dos princípios sem pressupor alguns factos morais, estes não têm que ser fixos durante essa avaliação, têm que poder ser também avaliados à luz das evidências da situação em causa, caso contrário corre-se o risco de rejeitar princípios mais plausíveis do que aqueles que são aceites de início, tornando a teoria vulnerável a objecções de circularidade.

### 10.3 Redundância

Uma das críticas que tem sido feita à teoria proposta por Scanlon é que a componente da rejeição razoável de um princípio é desnecessária. O problema pode ser posto na forma de um dilema: se uma acção é errada porque é proibida por um princípio que ninguém com o objectivo de encontrar princípios de regulação de comportamentos que permitiria a justificação dos mesmos perante os outros poderia rejeitar de forma razoável, então ou há uma razão que justifique por que é que não seria razoável rejeitar esse princípio ou não há. Se essa razão não existe então das duas uma: ou o princípio é básico ou então não é

---

<sup>299</sup> “Rather than presupposing some rules about property rights and then trying to decide what duty of aid there is, we should think of the two principles (about property rights and about providing aid to others) together.”, HOOKER, B. (2003), p. 53

possível dar uma justificação do porquê da irrazoabilidade da rejeição. No primeiro caso a acção é errada porque viola um princípio moral básico, logo a irrazoabilidade da rejeição do princípio não acrescenta nada. No segundo caso os agentes não teriam razões para agir segundo esse princípio. Na outra opção do dilema, isto é, se a razão existe então a acção é errada devido a essa razão e a irrazoabilidade da rejeição do princípio não vem acrescentar nada, sendo este facto que está na origem da crítica de irrelevância.

Tamra Frei apresenta-nos a objecção de uma forma muito precisa<sup>300</sup>. A objecção tem a ver com a relação entre os seguintes pontos:

1. As razões - i. e., a morte, os danos, as lesões, etc. são prejudiciais - que justificam a afirmação de que os contraentes não poderiam rejeitar de forma razoável um princípio que proíba a acção  $\emptyset$ .
2. O facto de que nenhum contraente poderia rejeitar de forma razoável um princípio que proíba a acção  $\emptyset$ .
3. A afirmação de que a acção  $\emptyset$  é errada.

O crítico diz-nos que a partir do momento em que se tem 1., 2. é redundante para a explicação de que a acção  $\emptyset$  é errada: Scanlon pensa que 1., apesar de ser necessário para 3. não é suficiente, sendo necessário 2. para servir de intermediário entre 1. e 3.; no entanto, o crítico afirma que 2. não acrescenta nada à explicação de porque é que a acção  $\emptyset$  é errada: 1. é suficiente.<sup>301</sup>

### 10.3.1 Razões relativas a agentes e razões neutras

Michael Ridge, no artigo “Debate: Saving Scanlon: Contractualism and Agent-Relativity” defende que a crítica da redundância assenta numa incompreensão da teoria de Scanlon, nomeadamente, numa falha em distinguir razões neutras de razões relativas a agentes. Segundo o autor, o problema dos autores que fazem este tipo de crítica é que assumem que as razões para rejeitar um princípio devem ser impessoais, enquanto Scanlon é muito claro ao afirmar que aquelas têm que ser pessoais, razões que o agente tem ou razões relativas ao agente.<sup>302</sup> A questão é que os críticos defendem que a razão pela qual um agente pode rejeitar um princípio de forma razoável, é a razão pela qual a

---

<sup>300</sup> Cf. FREI, T. (2009), pp. 48-49

<sup>301</sup> *Op. cit.*, p. 50

<sup>302</sup> RIDGE, M. (2001), p. 475

acção é errada, sem haver necessidade de referir a rejeição razoável. Num entanto, é necessário explicar como é que uma razão relativa a um agente pode ser uma razão para outros, pode ser uma razão que fundamente uma obrigação moral de outro agente: a tua razão relativa contra a minha acção não é uma razão para mim para não agir dessa forma. O erro está no facto de que (1) as razões para rejeitar um princípio devem ser relativas ao agente e (2) razões relativas ao agente são apenas razões para o agente, não o são para os outros.<sup>303</sup> É neste ponto que a rejeição razoável tem o seu papel: na medida em que a tua razão relativa poderia fundamentar a rejeição razoável de um princípio que permitisse a minha acção, esse facto é uma razão moral, para mim, para não agir dessa forma.<sup>304</sup> A noção de rejeição razoável insta-nos a tomar em consideração as razões relativas dos outros, tendo em conta que eles também tomam em consideração as nossas.

Parece-me que Ridge não tem razão nesta resposta. O autor diz-nos que as razões dos agentes para recusarem um princípio têm que ser relativas aos agentes, mas esquece-se de outra característica importante que estas razões têm que ter: o serem genéricas. Como vimos, as razões genéricas são razões que qualquer agente reconhece como tal porque são razões que qualquer agente teria na circunstância em causa<sup>305</sup>. Portanto, apesar das razões admissíveis serem pessoais, elas não podem ser razões específicas do agente, por exemplo: não gosta de judeus; logo esta é uma razão para rejeitar um princípio que proibisse o genocídio dos mesmos. Elas têm que ser razões reconhecíveis por todos, logo a tua razão relativa é também uma razão para mim. Por outro lado, o recurso a princípios pode ser uma forma de universalização, no sentido em que se julgam não acções particulares, mas acções que podem ser executadas por qualquer agente nas mesmas circunstâncias relevantes.

Tamra Frei argumenta neste sentido em “The Redundancy Objection and Why Scanlon Is Not a Contractualist”. Como a autora refere ‘as razões devem depender da informação disponível acerca do que as pessoas, no geral, têm razões para querer e acerca das razões para se opor a serem privadas de algo’<sup>306</sup>. O que a teoria scanloniana pretende não é julgar acções particulares, mas sim a execução generalizada desse tipo de acções; para isso o que se tem que ter em conta não são os interesses particulares do agente na situação

---

<sup>303</sup> FREI, T. (2009), p. 53; RIDGE, M. (2001), p. 475 e pp. 477-478

<sup>304</sup> RIDGE, M.(2001), pp. 476-478

<sup>305</sup> “I interpret this idea as requiring that reasons for rejecting a principle must be ‘generic reasons’ that any person would have in virtue of standing in one of the positions in a situation of the kind to which the principle applies [...]”, SCANLON, T., M. (2004), p. 128

<sup>306</sup> “[...] these reasons must depend on commonly available information about what people in general have reason to want or reason to object to being deprived of.”, FREI, T. (2009), p. 56

específica, mas sim as razões que se está à espera que qualquer pessoa, nessa situação, teria. Como a autora refere, Scanlon entende que o reconhecimento do outro é algo que faz parte de um ser racional e o que ele pretende é defender o que esse reconhecimento envolve em termos de racionalidade prática. Dada esta característica dos seres racionais, eles, na medida em que pretendem poder justificar as suas acções perante os outros, têm que ter em consideração as razões pessoais genéricas dos outros, ou seja, essas razões também são as suas razões.<sup>307</sup>

Frei defende ainda que a falha de Ridge encontra-se no facto de o autor não ter em conta a diferença entre ter razões para aceitar ou opor-se a um princípio e ter razões para o rejeitar. O primeiro caso envolve apresentar considerações relevantes que contem a favor ou contra o referido princípio. O segundo caso envolve pegar nessas razões, avaliar o peso relativo das mesmas e determinar qual a razão decisiva, razão essa que vai determinar a aceitação ou a rejeição do princípio em causa. Frei refere que Ridge não nos diz como é que os contraentes passam da identificação das razões a favor e contra o princípio, para uma conclusão sobre, tendo todos os factores em consideração, qual ou quais prevalecem.<sup>308</sup>

Os contraentes têm que, a partir das razões contra o princípio e das razões contra as alternativas, decidir quais prevalecem.<sup>309</sup> Neste processo de decisão, a avaliação de que umas razões prevalecem sobre as outras, tendo todos os factos em consideração, ou é justificada por razões neutras (como estar vivo é mais importante do que a integridade física<sup>310</sup>) ou não<sup>311</sup>. Mesmo que as razões que cada uma das pessoas pode apresentar sejam relativas ao agente, se a decisão de rejeitar o princípio assentar em considerações neutras, então podemos dizer que o que fundamenta a rejeição são essas considerações.

---

<sup>307</sup> Cf. FREI, T. (2009), p. 57

<sup>308</sup> *Op. cit.*, p. 54

<sup>309</sup> Scanlon, em resposta a Raz, refere que o contratualismo por ele defendido não nos diz como avaliar a força relativa das várias razões: “Nor, as Raz notes, does it provide a standard for assessing the relative strength of reasons for rejecting a principle and opposing reasons for insisting on it. One must simply judge whether certain considerations do or do not provide sufficient grounds for rejection.”, SCANLON, T., M. (2004), p. 128

<sup>310</sup> A autora dá como exemplo um princípio P que permitiria acções que poriam a vida de algumas pessoas em risco, enquanto qualquer alternativa a esse princípio permitiria acções que poriam em risco a integridade física de algumas pessoas. Cada uma das pessoas afectadas dá as suas razões a favor ou contra o princípio P. A questão que se coloca é: quais das razões os contraentes avaliaram como decisivas e o que justifica tal decisão? Cf. FREI, T. (2009), p. 54

<sup>311</sup> Como a autora refere, Scanlon nunca diz que é o acordo entre contraentes que decide qual das razões é decisiva. FREI, T. (2009), p. 60. Essa decisão é tomada a partir de intuições acerca de que princípios devem ser rejeitados: “In applying contractualism one must appeal to intuitions about what can reasonably be rejected. [...] In so doing we are making intuitive judgments about answers to particular kind of question that contractualism identifies as relevant to questions of right and wrong.”, SCANLON, T., M. (2004), p. 128

O facto de que os contraentes seriam irrazoáveis em não rejeitar o princípio não acrescenta nada à explicação de porque é que a acção é errada. Se, por outro lado, a decisão não assenta em considerações neutras, o que é que a fundamenta? Não podem ser considerações relativas ao agente, porque estas só dizem respeito a este. Se não houver uma justificação de porque é que certas razões prevalecem sobre outras então não se percebe porque é que os agentes morais hão de ter em consideração os princípios que os contraentes não poderiam rejeitar de forma razoável.

No entanto, Frei não defende que a rejeição razoável não tem nenhum papel na teoria de Scanlon. O que a autora defende é que a teoria não é, de uma forma fundamental, contratualista porque nada depende do acordo a que os contraentes chegam; esse trabalho é feito pelas razões pessoais e pelo juízo de quais prevalecem que, como foi visto, deve ser baseado em razões<sup>312</sup>. O papel da rejeição razoável é importante para a teoria de Scanlon para pôr em relevo uma parte importante da moralidade que é o reconhecimento de que o outro tem razões suas que têm que se ter em conta quando decidimos quando agir e que este facto é essencial para mostrar respeito por todos os seres racionais.<sup>313</sup> Ou, como Scanlon diz: ‘O raciocínio imparcial acerca de que princípios são rejeitáveis leva à conclusão que não nos é exigida imparcialidade em cada decisão actual que tomamos.’<sup>314</sup> Mesmo que a autora tenha razão nesta defesa, a teoria de Scanlon parece continuar sujeita à objecção de inadequação explicativa, objecto da próxima secção.

### 10.3.2 Inadequação explicativa

Nicholas Southwood, em *Contractualism and the Foundations of Morality*, critica a teoria de Scanlon por ser não fundamental<sup>315</sup> porque pressupõe considerações normativas que são mais fundamentais em termos explicativos da moralidade. O autor contrasta a teoria de Scanlon com duas versões da teoria do comando divino: em ambas os actos que são moralmente exigidos são os actos que Deus manda executar e estes são aqueles e apenas aqueles que são compatíveis com tratar os outros como fins em si mesmo. As duas

---

<sup>312</sup> FREI, T. (2009), p. 60

<sup>313</sup> *Op. cit.*, pp. 60-65

<sup>314</sup> “Quite impartial reasoning about the rejectability of principles leads to the conclusion that we are not required to be impartial in each actual decision we make.”, SCANLON, T., M. (1998), p. 225

<sup>315</sup> Para Southwood, os fundamentos da moralidade são os factos que têm uma certa relação explicativa com os factos morais, ou seja, são os factos que ao nível mais básico explicam (constitutivamente) os factos morais. Esta relação tem as seguintes propriedades: é explicativa, não justificativa; é constitutiva, não causal; é a explicação mais básica, última; deve justificar aquilo que faz parte do que é a moralidade, assim como os juízos substantivos sobre a moralidade. SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 9-12

versões divergem no papel que Deus tem na determinação dos factos morais: na primeira versão Deus não está sujeito a razões que existam independentemente dele, tendo completa autoridade e liberdade para determinar o que a moralidade exige; na segunda versão, Deus tem que investigar as razões que existem independentemente dele, razões estas que decorrem do facto de os seres humanos serem intrinsecamente valiosos, logo deverem ser tratados como fins em si mesmo, sendo que essas razões são decisivas. Portanto, na segunda versão o que Deus nos instrui para fazer é o resultado das razões, independentes de Deus, que existem e do peso relativo das mesmas.

Ora, dada a concepção de razões que Scanlon subscreve, são as razões, que são independentes dos contraentes, que determinam se é razoável aceitar ou rejeitar um princípio. Assim, na teoria scanloniana, os contraentes investigam que factos independentes há que lhes fornecem as razões e o seu peso relativo para aceitar ou rejeitar um princípio. O que isto significa é que a teoria de Scanlon assemelha-se à segunda versão da teoria do comando divino e não à primeira: é devido às razões que existem independentemente dos contraentes e ao seu peso relativo que os contraentes aceitam ou rejeitam um princípio. Assim, a teoria de Scanlon, como o autor nos diz, ‘é parasítica de considerações normativas mais fundamentais’ e é devido a estas que temos as obrigações morais que temos. E isto significa que a rejeição razoável de um princípio, na teoria scanloniana, não é o fundamento último da moralidade.<sup>316</sup>

Segundo Southwood, este facto não é o mesmo que dizer que a rejeição/aceitação de princípios seja redundante, que não tenha um papel na fundamentação da moralidade: os contraentes podem ser necessários para explicar certos aspectos da moralidade, que o simples facto de elencar razões independentes não permite, como, por exemplo, o de ter em consideração as razões de cada ser racional que pode ser afectado pelas nossas acções.<sup>317</sup>

Para responder a esta objecção, seria necessário mostrar que as razões independentes do contrato não põem em causa o papel da rejeição razoável na fundamentação da moralidade. A resposta mais promissora, segundo o autor, implica mostrar que as razões independentes do contrato, ao contrário da rejeição razoável, não gozam de invariabilidade entre mundos, entre agentes nem entre princípios, de forma a poderem fundamentar a moralidade. Considerando a variação normativa entre mundos: para poder fundamentar a moralidade uma teoria deve identificar uma característica em virtude da

---

<sup>316</sup> SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 70-72

<sup>317</sup> *Op. cit.*, p. 74-75

qual as acções são moralmente correctas em qualquer mundo<sup>318</sup> e a não rejeição parece ser um candidato plausível, enquanto os factos que nos dão razões parecem poder variar entre mundos. No entanto, Scanlon afirma que os factos que nos dão razões não variam entre os mundos, o que pode variar são os factos não normativos: por exemplo, num mundo pode haver seres racionais para os quais é importante aprender a tocar um instrumento musical, enquanto noutro mundo não; mas em ambos os mundos existem as mesmas razões, nomeadamente, a razão de não interferir com a autonomia de um indivíduo que queira aprender a tocar um instrumento musical. Logo, as razões independentes do contrato são constantes entre os vários mundos, assim como a rejeição razoável o pode ser. Se pensarmos na variação entre agentes, poder-se-ia pensar que, como as razões que Scanlon admite para a rejeição razoável são razões pessoais e estas variam consoante os agentes, as razões para a rejeição não são constantes entre agentes. No entanto, como foi visto, estas razões têm que ser genéricas, isto é, razões que qualquer indivíduo teria na mesma situação e a decisão sobre quais prevalecem faz-se pesando as razões genéricas dos vários agentes envolvidos através de considerações neutras.<sup>319</sup> Finalmente, a variação entre princípios: esta variação é devida às diferentes razões que justificam a aceitação ou a rejeição de um princípio. As razões que justificam a irrazoabilidade da rejeição de um princípio que proíbe matar um ser humano não são as mesmas razões de justificam a irrazoabilidade de rejeitar um princípio que proíba cometer actos de corrupção, significando isto que as considerações normativas que tornam razoável ou irrazoável rejeitar um princípio não são as mesmas considerações normativas que tornam razoável ou irrazoável rejeitar outro princípio. Ou seja, não é verdade que haja uma consideração normativa que justifique a irrazoabilidade da rejeição de todo e qualquer princípio cuja rejeição seria irrazoável e, argumentam os contratualistas, seria este facto que seria necessário para pôr em causa a rejeição razoável como fundamento da moralidade. No entanto, argumenta Southwood, este facto não impede que haja uma consideração normativa mais fundamental e unificadora de todas as razões, como, por exemplo, que levaria às melhores consequências, ou como sendo a forma como um agente virtuoso se comportaria ou ser o que é exigido por tratar os outros como fins, ou outra qualquer. Mas, conclui o autor, mesmo que esta consideração unificadora não exista, a conclusão a tirar é que o fundamento último da teoria de Scanlon é uma forma de pluralismo fundamental. Quer a realidade normativa que justifica a rejeição ou não

---

<sup>318</sup> Cf. SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 1-24.

<sup>319</sup> *Op. cit.*, pp. 75-84

rejeição de princípios seja una, quer seja múltipla, a questão é que há uma realidade normativa que os contraentes têm que rastrear para poderem decidir.

Southwood conclui que a teoria de Scalon é não fundamental como explicação da moralidade.<sup>320</sup>

Jussi Suikkanen, em *Contractualism*, defende que há versões do contratualismo que não são vulneráveis a esta objecção. Os defensores destas teorias podem reconhecer que as considerações normativas de primeira ordem são suficientes para tornar as acções correctas ou erradas, mas defender que as suas versões podem explicar este facto: certas características das acções tornam essas acções erradas porque são o tipo de características nocivas que justificam que o indivíduo possa rejeitar os princípios que permitiriam esse tipo de acções. Nas palavras do autor:

‘De acordo com a versão resultante do contratualismo, McGinn tem razão em afirmar que certa acção é errada porque causa sofrimento a crianças e animais. Mas o contratualista pode explicar porque é que esta característica da acção a torna errada, contando uma história acerca de como as crianças e animais poderiam rejeitar de forma razoável os princípios que autorizariam este tipo de acção precisamente porque lhes causa sofrimento.’<sup>321</sup>

No entanto, esta argumentação do autor parece que, como alguns dizem, dá uma volta de 360°. Vejamos, as crianças e os animais poderiam rejeitar o princípio de forma razoável porque a acção que ele permitiria lhes causa sofrimento. Ou seja, a acção é errada porque tem uma característica que justifica que o princípio que a autoriza poderia ser rejeitado. A pergunta que ocorre então é: que característica é essa? E a resposta é: a acção causaria sofrimento. No entanto, se eu afirmar que certa acção é errada porque causa sofrimento a crianças e animais não me ocorre perguntar: mas esse facto justifica a rejeição razoável de um princípio que a autorizaria? A explicação está dada! Não é que não justificasse a rejeição do princípio! Claro que justifica. Mas justifica por causa da característica da acção. Portanto, a justificação última da acção ser errada não é o facto

---

<sup>320</sup> SOUTHWOOD, N. (2010), pp. 81-84

<sup>321</sup> “According to the resulting version of contractualism, McGinn is right to claim that a certain action is wrong because it causes pain to infants and animals. The contractualists can, however, in addition explain why this feature of the action makes it wrong by telling a story of how infants and animals could reasonably reject the principles that would authorise this kind of action precisely because they cause pain to them.”, SUIKKANEN, J. (2020), p. 59

de o princípio poder ser rejeitado de forma razoável, mas o facto de causar sofrimento às crianças e animais.

Concluindo, a teoria de Scanlon, tal como ele a defende, não está sujeita a uma objecção de redundância, de a rejeição razoável de princípios não ter nenhuma função; pode ter a função de chamar a atenção para uma parte importante da moralidade que tem a ver com o reconhecimento do outro como um agente moral cujos interesses são tão importantes quanto os meus. No entanto, está sujeita à objecção de inadequação explicativa, já que o facto de uma acção ser errada, em última análise, está dependente das propriedades da acção que nos dão razões para não a cometer e não da irrazoabilidade da rejeição de um princípio que a proibisse.

#### 10.4 Agregação

Como vimos, as razões que os indivíduos afectados por uma acção podem apresentar para se opor a um princípio que a permitisse têm que ser razões pessoais, têm que explicitar em que medida esse tipo de acção os afectaria. No entanto, esta restrição leva a conclusões implausíveis quando o que está em causa são as razões de grupos de pessoas com dimensões diferentes. Por exemplo, ter de escolher entre salvar uma pessoa de morrer afogada ou salvar cinco pessoas, sendo que são todos desconhecidos do agente, sem características relevantes que os diferenciem e não sendo possível salvar todos.

Para além do carácter contratualista que Scanlon pretende imprimir à sua teoria, esta restrição é, segundo o autor, o que lhe permite apresentar uma alternativa ao utilitarismo e a outras teorias consequencialistas.<sup>322</sup>

Uma das críticas mais contundentes ao utilitarismo e ao consequencialismo de actos é o facto de agregar o bem (seja em termos de prazer, de bem-estar ou outro) de todos os indivíduos de um grupo para determinar como maximizar esse bem, sem ter em conta a forma como esse bem é distribuído entre os vários indivíduos que constituem o grupo. Este facto origina conclusões repugnantes, sendo um exemplo paradigmático o dado por Scanlon:

---

<sup>322</sup> “[...] its insistence that the justifiability of a moral principle depends only on various *individuals*’ reasons for objecting to that principle and alternatives to it. This feature is central to the guiding idea of contractualism, and is also what enables it to provide a clear alternative to utilitarianism and other forms of consequentialism.”, SCANLON, T. M. (1998), p. 229

Suponha-se que Jones sofreu um acidente na sala de transmissão de uma estação de televisão. Um equipamento eléctrico caiu em cima do seu braço e, para o salvar, é necessário desligar o transmissor durante cinquenta minutos. Mas nessa altura está a ser transmitido um jogo do campeonato do mundo que está a ser visto por milhares de pessoas e que durará, pelo menos, mais uma hora. Entretanto, apesar do braço de Jones não ficar pior se se esperar uma hora para o salvar, ele está a receber choques eléctricos que são extremamente dolorosos.<sup>323</sup>

Scanlon pergunta qual é a acção certa a tomar: deve-se esperar que o jogo acabe e permitir que Jones fique em extremo sofrimento durante uma hora ou deve-se desligar o transmissor, impedindo que os milhares de pessoas acompanhem o desenrolar do jogo? Será que esta resposta depende do número de pessoas que estão a ver o jogo? Para Scanlon, e provavelmente para a grande maioria das pessoas, o transmissor deve ser desligado imediatamente aliviando Jones do seu sofrimento, independentemente do número de pessoas que fiquem privadas de acompanhar o jogo. Para os defensores da agregação a resposta correcta às perguntas colocadas depende do número de pessoas que estão a ver o jogo: se a agregação do prazer dos vários indivíduos ultrapassar em valor absoluto a dor de Jones, então o transmissor não deve ser desligado; caso contrário deve ser desligado. Ora, esta conclusão é extremamente contra-intuitiva porque, como refere Scanlon, não há número nenhum de espectadores que justifique permitir que Jones sofra durante uma hora para eles não perderem o prazer de acompanhar o jogo.

Este é um tipo de caso em que as consequências são muito diferentes para cada um dos grupos em causa e, ao contrário do utilitarismo, o contratualismo scanloniano parece dar a resposta correcta. No entanto quando as consequências são iguais ou muito semelhantes, o contrário parece ser verdade. No exemplo acima, em que o que está em causa é salvar a vida de uma ou de cinco pessoas, a resposta correcta parece exigir a agregação dos danos/benefícios.

O utilitarismo defende a maximização do bem, independentemente dos meios para a conseguir; assim, na maior parte dos casos, favorece a maioria. Pelo contrário, os contratualistas defendem que os interesses de cada indivíduo devem ser contrastados com os interesses de outro e não com os interesses de grupos, com a justificação de que não

---

<sup>323</sup> SCANLON, T., M. (1998), p. 235

há nenhum indivíduo que goze dos prazeres agregados do grupo ou que agüente o sofrimento agregado do grupo.

Scanlon concorda que em casos em que os danos infligidos aos vários indivíduos são iguais ou muito semelhantes, deve-se ter em conta o número de pessoas afectadas em cada um dos princípios alternativos. Mas nega que a solução para este tipo de casos seja a agregação defendida pelos utilitaristas. No caso em que se tem que escolher entre, por exemplo, salvar uma pessoa da morte ou salvar duas pessoas, Scanlon defende que se deve salvar as duas pessoas. No entanto, inspirando-se em Frances Kamm, a justificação que dá não é que o número de pessoas salvas seria maior; a razão por que se deve salvar o grupo com o maior número de pessoas é que, se não o fizermos, cada pessoa desse grupo poderia argumentar que não estávamos a dar a devida consideração ao valor da sua vida, já que estamos a decidir agir da mesma forma que decidiríamos se a pessoa não estivesse no grupo. Supondo que a situação implicava apenas duas pessoas, em que só seria possível salvar uma; dar a devida consideração ao valor da vida de cada pessoa significa reconhecer que as razões que cada uma tem para ser salva são equivalentes, pelo que cada uma deve ter uma probabilidade de ser salva de cinquenta por cento. Ora se um dos grupos tiver mais uma pessoa e se a decisão for tomada comparando as razões da pessoa isolada com cada uma das pessoas do outro grupo, cada uma destas pode opor-se a esta decisão argumentando que esta não tem em conta o valor da sua vida, uma vez que a decisão é a mesma quer ele esteja presente quer não.<sup>324</sup>

No entanto, esta argumentação de Scanlon parece ser uma forma encapotada de ter em conta o número de pessoas afectadas, quando o que está em causa são danos iguais ou muito semelhantes. Otsuka, em “Scanlon and the claims of the many versus the one”, defende que este argumento de Scanlon assenta no facto de que devemos salvar o grupo maior porque as razões de um grupo de pessoas pesam mais do que as razões de um indivíduo.<sup>325</sup> O autor compara o argumento de Scanlon a colocar as razões de cada indivíduo no prato de uma balança. Supondo que temos de um lado o indivíduo A e do outro o indivíduo B e o C. Uma forma de resolver o conflito é colocando as razões de A no prato esquerdo da balança e as razões do B no prato direito, ficando a balança equilibrada. De seguida, as razões de B são retiradas do prato direito da balança e, em seu

---

<sup>324</sup> SCANLON, T., M (1998), p. 232

<sup>325</sup> Otsuka refere que não está a defender que a argumentação de Scanlon é um apelo ao princípio consequencialistas de que é melhor salvar o maior número, porque se maximiza o bem. OTSUKA, M. (2000), p. 291

lugar, colocam-se as razões de C, ficando novamente a balança equilibrada. Como em ambos os casos a balança fica equilibrada, este facto é traduzido em dar a todas as pessoas a mesma hipótese de serem salvas, isto é, a comparação das razões de C com A é feita exactamente da mesma forma que a comparação de B com A e seguidamente é sorteado, atirando uma moeda ao ar, qual a pessoa que será salva. No caso do argumento de Scanlon, o que é defendido é que as razões de A sejam colocadas no prato esquerdo da balança e as de B no prato direito; como a balança fica equilibrada, então as razões de C são colocadas juntamente com as de B, desequilibrando a balança para a direita. Ou seja, a forma como o conflito é resolvido é apelando ao peso das razões de um grupo de indivíduos.

Rahul Kumar discorda da análise de Otsuka e pensa que o argumento de Scanlon é plausível. Segundo o autor o argumento para salvar o indivíduo C não assenta na força combinada das razões de B e C para serem salvos. Uma leitura plausível de Scanlon não deve fazer uma analogia com uma balança para determinar o peso das razões, mas deve assentar antes no facto de que as razões de A e B se neutralizam num caso como este. Ou seja, como as razões de A e as de B têm a mesma força, mas com sentidos diferentes, elas devem ser postas de lado quando se toma a decisão sobre que grupo salvar. Como só restam as razões de C é a estas que se deve responder, salvando o grupo maior. Portanto a conclusão é que se deve salvar B e C, embora a razão não seja a força combinada das suas razões, mas a razão legítima de C de ser salvo. Segundo Kumar, a justificação a dar a A para não o salvar não é que a força das suas razões era inferior à força das razões conjuntas de B e C, mas sim que a força das suas razões foi neutralizada pela força das razões de B para ser salvo, restando apenas as razões de C para a sua pretensão ser atendida.<sup>326</sup>

Este argumento do autor é algo estranho. Vejamos, supondo que só havia duas pessoas (idênticas em todos os aspectos relevantes para a decisão a tomar) e, dada a escassez de recursos e tempo, se tinha que decidir qual delas salvar. Uma vez que ambas têm legítima razão para ser salvas a forma mais justa de o fazer é dar a mesma probabilidade a cada uma, isto é, por exemplo, através de atirar uma moeda ao ar. Neste caso, tem-se em conta as razões de uma e as razões da outra. A justificação desta solução não é que sendo as razões iguais se neutralizam, caso contrário o que o salvador devia fazer era ir-se embora: se as razões se neutralizam então deixa de haver razões para salvar um ou outro! Ora se

---

<sup>326</sup> KUMAR, R. (2001), pp 166-169

é este o raciocínio que deve ser feito quando os grupos têm o mesmo número de pessoas, por que razão é que o raciocínio muda quando o número de pessoas é diferente e o que se deve fazer é ver quais as razões que se anulam e quais as que restam? A única justificação que parece haver é que um dos grupos tem mais pessoas do que o outro, logo tem que se ter em conta o peso das razões de um grupo e o peso das razões do outro, sendo que o peso do grupo maior se sobrepõe ao do grupo menor! Ou seja, as razões que parecem estar por detrás desta solução são novamente razões de agregação dos interesses de um grupo e do outro.

#### 10.4.1 Restrição individualista

Quando se trata dos interesses de grupos de pessoas, o contratualismo de Scanlon por vezes parece dar a resposta correcta – caso do transmissor - outras vezes, para que essa resposta seja a que intuitivamente parece correcta, necessita de recorrer a argumentos que recorrem à agregação embora sem o reconhecer. O que causa estes constrangimentos é aquilo a que Parfit chamou a restrição individualista, isto é, a restrição que Scanlon impõe às razões que os indivíduos afectados por uma dada acção podem invocar. Parfit, no artigo “Justifiability to Each Person” analisa os vários problemas que esta restrição coloca à teoria de Scanlon. Esta restrição, segundo a formulação de Parfit, é:

‘Restrição individualista: na rejeição de um princípio moral a pessoa afectada apenas pode apelar para as implicações que esse princípio tem para ela ou para qualquer outra pessoa (individual).’<sup>327</sup>

Esta imposição ao bloquear a soma dos benefícios e dos danos, tem como objectivo que a teoria resultante seja uma alternativa clara ao utilitarismo. Quando se está a decidir se um princípio deve ser rejeitado, apenas se deve ter em atenção a razão mais forte que um indivíduo afectado tem contra a aceitação desse princípio e a razão mais forte que outro indivíduo tem contra um princípio alternativo, sem ter em conta quantas pessoas seriam afectadas pelo princípio. No entanto, Scanlon admite uma excepção ao argumentar que quando as razões opostas são igualmente fortes ou muito semelhantes, então o

---

<sup>327</sup> “In rejecting some moral principle, we must appeal to this principle’s implications only for ourselves, or for any other *single* person.”, PARFIT, D. (2004), p.71

número de pessoas afectadas pode ser tida em conta, devendo a decisão satisfazer o grupo com maior número de pessoas.

Parfit argumenta que no caso em que se tem que escolher entre salvar uma pessoa ou salvar outras duas, esta restrição não justifica o salvar o grupo maior. Considere-se os dois princípios que Scanlon discute: o de dar igual hipótese a cada um dos grupos (por exemplo, atirando a moeda ao ar) e o princípio do desempate (quando os danos são semelhantes, deve ter-se em conta o número de pessoas afectadas). Ora a pessoa que está isolada tem uma objecção mais forte ao princípio do desempate do que as objecções que os elementos do outro grupo têm ao princípio de igual hipótese, já que este princípio resultará na sua morte certa enquanto o outro dá, pelo menos, alguma hipótese a cada um dos indivíduos de ser salvo. Assim, o princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável seria o princípio de iguais oportunidades. Parfit conclui que, na teoria de Scanlon, quando se pode dar benefícios equivalentes a grupos de diferentes dimensões, devemos dar iguais oportunidades de obter esses benefícios a todas as pessoas dado que só desta forma se garante o menor dano individual.<sup>328</sup>

Scanlon responde a Parfit afirmando que o princípio de igual hipótese não deve ser usado em situações como a referida dado que isso significaria dar a cada pessoa a mesma hipótese de ser salva independentemente da ‘correção de um argumento para dar o benefício a uma pessoa em vez de a outra’<sup>329</sup>. Um pouco mais à frente diz-nos que para decidirmos se devemos usar este princípio temos que examinar se há ‘bons fundamentos substantivos’<sup>330</sup> para o seguir. Mas o que é que o autor entende por ‘bons fundamentos substantivos’ senão as razões que justificam qual o método de decisão a usar? As razões só podem ter a ver com a diferença entre os dois grupos que pode justificar o não usar o princípio de igual hipótese. Ora a única diferença moralmente relevante entre os dois grupos é o número de pessoas que existe em cada um, logo é esta a consideração que deve ser tida em conta para decidir que o princípio não é o adequado na situação em causa.

De igual forma, a afirmação de Scanlon de que a soma dos benefícios concedidos a várias pessoas não pode ser uma justificação para a decisão de dar esses benefícios porque não há ninguém que vá usufruir dessa soma de benefícios, não justifica a opção de salvar

---

<sup>328</sup> PARFIT, D. (2004), pp. 75-77

<sup>329</sup> “This conclusion seems to me to show that there must be something wrong with Parfit’s argument for using the Equal Chances Principle in cases like lifeboat, since it will require one to give each person an equal chance of a benefit no matter how sound the argument may be for giving the benefit to one of them rather than the other”, SCANLON, T., M. (2004), p. 130

<sup>330</sup> *Op. cit.* p. 131

o grupo maior. A pessoa que está isolada pode argumentar que a soma dos benefícios que é dado ao grupo maior não é justificação porque não há ninguém que vá usufruir da soma desses benefícios.<sup>331</sup>

Parfit<sup>332</sup> argumenta que o problema do utilitarismo não está em dar relevância ao número de pessoas afectadas por uma acção, mas sim em não considerar a forma como os benefícios e danos são distribuídos pelas diferentes pessoas afectadas. O autor pede-nos que consideremos o seguinte exemplo: supondo que um médico, devido a ter um número limitado de recursos, deve escolher de que forma tratar um certo número de pessoas que sofrem de uma doença dolorosa. As pessoas em causa não diferem em nenhum aspecto que possa ser relevante do ponto de vista moral. No primeiro caso teríamos a seguinte situação:

	Número de dias de dor futuros	
	Para Blue	Para cada uma das outras pessoas
Não faz nada	100	10
Trata Blue	0	10
Trata os outros	100	0

Os utilitaristas diriam que se o número de pessoas além de Blue for, pelo menos, onze então o médico deve tratar essas pessoas enquanto pela teoria de Scanlon o médico deveria tratar Blue, uma vez que se o sofrimento que ele tem que aguentar é muito maior do que o sofrimento que cada uma das outras pessoas tem que aguentar. Assim, Blue pode rejeitar de forma razoável o princípio que autorizaria o médico a tratar as outras pessoas. Se o médico não fizer nada Blue ficará muito pior do que qualquer uma das outras pessoas. Esta conclusão parece fazer sentido, aliás, parece fazê-lo independentemente do número das outras pessoas.

Mas alteremos a situação inicial de cada um dos doentes:

---

<sup>331</sup> PARFIT, D. (2004), p. 77

<sup>332</sup> Parfit, embora defenda que quando os princípios estão a ser avaliados não se deve apelar a crenças sobre o que é certo ou errado, nos exemplos apresentados apela a intuições sobre como os benefícios e sacrifícios devem ser distribuídos. No entanto, como o autor refere, ele está a discutir a defesa de Scanlon da restrição individualista e não o que a fórmula de Scanlon implica. *Cf. op. cit.*, p. 74

	Número de dias de dor futuros	
	Para Blue	Para cada uma das outras pessoas
Não faz nada	100	100
Trata Blue	0	100
Trata os outros	90	90

Neste caso, segundo a teoria de Scanlon, o médico deveria, na mesma, tratar Blue porque este pode argumentar que em cada uma das alternativas ele fica muito pior, já que o benefício seria de zero dias ou 10 dias e não de 100, objecção muito mais forte do que cada uma das outras pessoas em que o benefício seria de zero dias ou de 10 dias. No entanto, esta conclusão não parece correcta: porque é que Blue deve ser privilegiado? Porque é que o benefício não deve ser distribuído equitativamente por todos? O que Parfit conclui é que apesar de no primeiro exemplo a teoria de Scanlon dar uma resposta plausível, fá-lo pelas razões erradas, porque a razão por que o médico deve tratar Blue neste exemplo, não é porque isso salvaria Blue de um sofrimento muito maior, mas porque se não o fizer Blue ficará numa situação muito pior do que as outras pessoas, o que não acontece no segundo exemplo.

Parfit propõe duas perspectivas que embora defendam a maximização dos benefícios descontando os danos, têm em conta a forma como estes são distribuídos. Na Perspectiva Igualitária deve-se dar importância à igualdade da distribuição, enquanto na Perspectiva Prioritária beneficiar as pessoas é tão mais importante quanto pior for a situação em que elas se encontrem, ou na formulação preferida de Scanlon, as razões das pessoas são tanto mais fortes quanto pior elas ficariam se os benefícios não lhes forem concedidos. Esta perspectiva permite salvar Blue dos 100 dias de sofrimento no primeiro exemplo, dado que a situação de Blue é dez vezes pior do que a das outras pessoas. Por outro lado, no segundo exemplo, dado que a situação de partida é igual para todos, a grande parte dos benefícios que seriam dados a Blue teriam um peso inferior, logo o benefício deve ser distribuído de forma igualitária.<sup>333</sup>

Scanlon argumenta que se na Perspectiva Prioritária o facto de a situação de partida dos intervenientes apenas significar que as razões do que está em pior situação têm um peso maior do que teria se a situação fosse diferente, então, se o número dos que estiverem em melhor situação for suficientemente grande, a soma das suas razões pode prevalecer sobre

---

<sup>333</sup> PARFIT, D. (2004), p. 81

a razão do que está pior. Ora, em situações como a do transmissor parece que não há nenhum número de pessoas que estejam a ver a partida que justifique que Jones sofra durante uma hora. O autor diz-nos que esta perspectiva teria que ser complementada com uma perspectiva, defendida em *What we owe to each other*.<sup>334</sup> Esta perspectiva defende que quando os danos são de magnitude suficientemente próxima, um dano maior pode ser suplantado por um número suficiente de danos menores. O autor dá o exemplo da escolha entre salvar uma pessoa da morte ou salvar um número muito maior de pessoas de ficarem paralisadas, em que seria justificado ter em conta o número de pessoas que seriam afectadas. Segundo Scanlon, a justificação para este princípio é do mesmo tipo que ele defende para quando os danos são iguais: a pessoa do grupo maior pode opor-se ao princípio argumentando que não considera apropriadamente o dano que ela sofre que, embora seja inferior do que a morte, ainda assim é moralmente relevante e a única forma de o fazer será tendo em conta o número de pessoas envolvidas.<sup>335</sup>

No entanto, esta perspectiva, como Parfit refere, tem também problemas. Um dos problemas é que a relação de “suficientemente próximo” não é transitiva<sup>336</sup>, o que leva a conclusões implausíveis. Supondo que para que dois benefícios sejam suficientemente próximos a dimensão de um tem que ser, pelo menos, um quarto da dimensão do outro. Imaginemos uma situação em que poderíamos dar um medicamento que permitiria que as pessoas vivessem mais anos de vida. As hipóteses são: (1) dar mais 40 anos de vida a Blue; (2) dar mais 15 anos de vida a cada uma das pessoas de um grupo de mil pessoas; ou (3) dar mais 5 anos a cada uma das pessoas de um grupo de um milhão de pessoas. O benefício de 15 anos de vida é maior do que um quarto do benefício de 40 anos de vida; o benefício de 5 anos de vida é maior do que um quarto do benefício de 15 anos de vida. Se aplicarmos esta perspectiva, a hipótese (1) seria suplantada pela hipótese (2), a hipótese (2) pela hipótese (3). No entanto o benefício de 5 anos de vida não tem a dimensão de, pelo menos, um quarto do benefício de 40 anos de vida, pelo que a hipótese (3) seria suplantada pela hipótese (1), Conclusão deste exemplo: fosse qual fosse a opção agiríamos sempre de forma errada, o que não é plausível<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> SCANLON, T., M. (1998), pp. 239-240

<sup>335</sup> O autor não apresenta um argumento para esta defesa e refere que não tem a certeza como esse argumento poderia ser desenvolvido. *Op. cit.*, pp. 240-241

<sup>336</sup> Veja-se NORCROSS, A. (2002) para uma crítica desta proposta de Scanlon baseada na não transitividade da relação de suficientemente próximo.

<sup>337</sup> PARFIT, D. (2011b), p. 203

Parfit critica também esta perspectiva chamando a atenção para o facto de que nem sempre quando uma pessoa sofre um dano muito superior aos danos que outros sofrem, esta pessoa é a que fica em pior situação. Por exemplo, se uma pessoa der um milhão de dólares a uma instituição de caridade que os distribuirá por um milhão de pessoas, a perda no bem-estar dessa pessoa será muito superior à perda que cada uma das pessoas sofrerá se ela não der esse dinheiro. No entanto, essa pessoa pode continuar a ter um nível de bem-estar muito superior ao das outras pessoas. Outro erro comum na avaliação deste tipo de actos tem a ver com o facto de só se considerarem actos isolados. Se os actos que causam os danos inferiores forem frequentes e se as pessoas que sofrem esses danos forem sempre as mesmas, a acumulação desses danos em cada uma das pessoas pode ser muito grande. Este facto pode acontecer, por exemplo, com práticas que poluem e que levam a que as pessoas que vivem em zonas mais sensíveis acabem por sofrer grandes danos resultados da acumulação de vários pequenos danos.<sup>338</sup>

Parece haver uma diferença entre casos que poderia justificar algo como o Princípio da Trivialidade, como Parfit lhe chama: devemos salvar uma pessoa de um dano maior independentemente do número de danos de dimensão muito pequena que o nosso acto imporá a outros<sup>339</sup>. Essa diferença tem a ver com o número de vezes que actos desse tipo são cometidos: se forem actos isolados ou muito raros o princípio parece ser justificado; se forem actos frequentes o princípio pode ser rejeitado devido à possibilidade de pequenos danos acumulados sobre os indivíduos – agregação intrapessoal. Parfit pensa que mesmo que o Princípio da Trivialidade fosse revisto impondo a condição de o número de actos desse tipo ficasse abaixo de um certo limite, o princípio é indefensável<sup>340</sup>. Scanlon não concorda e apoiaria um princípio com a revisão proposta, embora sem apresentar um argumento que o defenda<sup>341</sup>.

Parfit tem razão quando refere que se estamos a avaliar princípios morais, estes têm que ser sempre válidos, inclusivamente em situações hipotéticas<sup>342</sup>. Como o autor comenta relativamente à raridade de certos actos: ‘Afirmações factuais deste tipo podem ser suficientes para defender a adopção de uma linha de conduta [*policy*]. Mas não poderiam defender um princípio moral’<sup>343</sup>. Aliás a teoria de Scanlon ao se basear nas

---

<sup>338</sup> PARFIT, D. (2004), pp. 83-87

<sup>339</sup> *Op. cit.*, p. 87

<sup>340</sup> *Op. cit.*, p. 87

<sup>341</sup> SCANLON, T. M. (2004), p. 132

<sup>342</sup> PARFIT, D. (2004), p. 86

<sup>343</sup> “Factual claims of this kind might be enough to defend our adoption of some policy. But they could not defend a moral principle.”, *op. cit.*, p. 86

razões para rejeição ou aceitação de princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável, apela ao custo que a execução generalizada desse tipo de actos teria<sup>344</sup> e não a actos isolados. A importância de se pensar em termos de princípios reside precisamente neste facto; não parece haver necessidade de princípios se cada acto isolado não tiver características comuns a outros actos que possam ser cometidos noutras ocasiões, por outros agentes. Parece-me, no entanto, que há outra diferença importante para além do número de vezes que os actos são cometidos que pode ajudar a defender uma versão do Princípio da Trivialidade. O exemplo a que Scanlon recorre do transmissor e que parece justificar a afirmação de que não há número de espectadores lesados que justifique o sofrimento de Jones é um exemplo de um acidente. Os acidentes, assim como os desastres naturais e outro tipo de catástrofes, são casos pouco frequentes e não são resultado de uma acção deliberada (embora possam ser resultado de negligência), isto é, são casos resultantes de as pessoas agirem de uma determinada forma originando certas consequências. Para além deste facto, este tipo de circunstâncias não são, normalmente, responsabilidade das pessoas mais afectadas. O tipo de casos a que Parfit se refere são normalmente resultado de uma intenção de se agir dessa forma, procurando um benefício com a desculpa de que os danos causados aos outros são negligenciáveis. Os princípios morais devem guiar-nos na forma como devemos agir e, dado que muitos dos nossos actos, mesmo que permitidos, têm consequências que afectam os outros, deve fazer parte da nossa forma de agir tomar as devidas precauções para evitar os acidentes que são evitáveis. A diferença referida é que, de uma forma geral, os acidentes ou os desastres naturais não podem ser evitados pelo que tem que se agir para minimizar os danos naquela situação específica. À partida, não são situações que se repitam, a não ser por incúria, caso em que os responsáveis devem ser punidos. Assim, o Princípio da Trivialidade poderia ser: em caso de acidente ou desastres naturais, devemos salvar uma pessoa de um dano maior independentemente do número de danos de dimensão muito pequena que o nosso acto imporá a outros. Ou seja, este princípio regularia a forma como se deve agir em situações excepcionais e não no dia a dia. Mas mesmo nesta forma modificada este princípio não impede a aplicação da agregação, limitada pelos princípios da equidade e prioritário.

Mas esta restrição tem ainda outro tipo de consequências implausíveis, como Scanlon reconhece. Supondo que uma pessoa X necessita de um transplante de um rim para poder

---

<sup>344</sup> SCANLON, T. M. (1998), p. 225

sobreviver, não havendo nenhum rim compatível disponível. Será que um princípio que permitiria obrigar uma pessoa saudável, seja Y, com os dois rins compatíveis com X a doar um seria rejeitável de forma razoável por Y? Para decidir temos que comparar a força da razão de X para rejeitar um princípio que o proibisse com a força da razão de Y para rejeitar um princípio que o permitisse. Como esta restrição apenas permite invocar as razões pessoais de cada uma das pessoas afectadas e como a força da razão pessoal de X – não morrer – é muito superior à força da razão de Y – viver só com um rim – Y não seria razoável em rejeitar um princípio que o obrigasse a doar o rim. Conclusão semelhante à que os utilitaristas chegariam. Esta conclusão não parece minimamente razoável; é, aliás, uma conclusão que parece estar em clara oposição com o que devemos uns aos outros, nomeadamente, deixar cada indivíduo decidir se deve doar ou não um rim para salvar outro indivíduo da morte.<sup>345</sup>

Embora Scanlon considere que a restrição individualista é essencial para que a sua teoria seja uma alternativa ao utilitarismo, ela parece trazer vários problemas de difícil resolução, pelo menos, de forma a que a teoria seja uma clara alternativa ao utilitarismo.

## 11 Princípio de moralidade ou ferramenta de decisão?

O princípio que Scanlon nos propõe – uma acção é errada quando é proibida por princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável – põe em relevo um aspecto essencial da moralidade, a saber, o nosso relacionamento com os outros. A moralidade tem a ver, essencialmente, com dois pontos: por um lado, o facto de que todos os indivíduos têm interesses e os interesses de um indivíduo contam tanto como os interesses de outro; por outro lado, dado que uma grande parte das vezes as nossas acções têm impacto nos outros, este facto deve constranger a nossa forma de agir.

Nós somos seres racionais, o que significa que somos capazes de reconhecer e responder a razões. Como tal, somos capazes de reconhecer que assim como nós temos interesses que queremos ser livres de perseguir, os outros também os têm; para além disso, somos capazes de reconhecer que os nossos interesses, apesar de serem mais importantes para nós, os do outro são mais importantes para ele, pelo que, em termos imparciais, os nossos interesses não são nem mais nem menos importantes que os dos outros. Finalmente, somos capazes de reconhecer que, vivendo em sociedade, os nossos actos

---

<sup>345</sup> Scanlon reconhece este problema na sua teoria, descrevendo um caso semelhante. SCANLON, T. M. (1998), p. 138

podem ter um impacto sobre os outros, pelo que, para que essa convivência seja possível, temos que ter em atenção as razões que os outros possam ter para decidir como agir. Ao aliar a correcção dos nossos actos à possibilidade de justificação dos mesmos perante os outros, Scanlon oferece-nos uma forma de testar este último ponto: se somos capazes de justificar o nosso acto perante o outro de forma que ele não pode rejeitar, então ele não tem razões para nos reprovar se assim agirmos, nem nós para sentirmos remorsos ou culpa, ou seja, o nosso acto não pode ser errado, logo podemos agir dessa forma.

Como vimos, Scanlon, apesar de em *What we owe to each other*, pretender defender que um acto ser errado é por si só uma razão para não se cometer esse acto, acabou por reconhecer que é uma razão de segunda ordem que aponta para propriedades desse acto que tornam o acto errado. O que torna a sua teoria mais vulnerável à acusação de irrelevância, uma vez que a rejeição razoável de um princípio não tem um papel na determinação da correcção de um acto. No entanto, como também foi visto, a rejeição de um princípio pode ter um papel na chamada de atenção para o facto essencial de ter os interesses dos outros em conta sempre que agimos.

Scanlon pode escapar à acusação de circularidade defendendo um apelo a intuições e um equilíbrio reflectido, mas tem que permitir que as intuições e os princípios de que se parte não tenham que ser fixados para se avaliar outro princípio, com risco de se rejeitar um conjunto de princípios mais adequado do que o inicial. Os contraentes são supostos ser ideais, mas os princípios não o são, como Scanlon reconhece. Ora, ao manter fixos certos princípios para poder avaliar outro, pode-se concluir que o princípio que está a ser avaliado não é compatível com os outros, logo deve ser rejeitado. Mas a rejeição assenta nas razões que foram admitidas como relevantes pelos princípios fixos e deixa de fora as outras. Ao deixar as outras de fora impede que o princípio em avaliação seja devidamente avaliado, porque pode acontecer que as razões que não estão a ser consideradas levassem não à rejeição desse princípio, mas sim de outro ou outros que estão fixos. Ora, tendo em atenção todos os factos relevantes, pode ser mais justificado o conjunto de princípios resultante da alteração do que o inicial.

Mais difícil é escapar à crítica de inadequação explicativa: apesar da rejeição de princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável poder ter um papel na justificação de uma acção, essa não é a razão por que a acção é errada; a razão por que uma acção é errada são as propriedades da mesma que nos dão razões para não a cometer e, também, claro, para rejeitar um princípio que permitisse esse tipo de acções. Mas o

papel fundamental é desempenhado pelas razões, são estas que justificam a não execução da acção, são estas que justificam a rejeição do princípio.

Para além deste problema, a teoria de Scanlon apresenta várias outras dificuldades. Uma dessas dificuldades tem a ver com as nossas obrigações quanto à forma como tratamos os animais<sup>346</sup>. Não sendo estes seres a quem possamos justificar as nossas acções, como é que essas obrigações podem ser fundamentadas? Scanlon está ciente deste problema, admitindo que os animais possam ter representantes que possam rejeitar certos princípios. Mas se o autor concorda que o impacto das nossas acções sobre os animais é uma questão moral importante, caso contrário não se entende o porquê do representante, porque é que os indivíduos ao apresentar razões para rejeitar um dado princípio não podem invocar essas razões? Porque é que é necessário recorrer à figura do representante? A resposta a esta pergunta parece ser: porque se este tipo de razões fosse aceite, deixaria de ser justificável não aceitar outro tipo de razões não pessoais, o que faria com que a fórmula de Scanlon acabasse por levar a algumas conclusões semelhantes às utilitaristas que Scanlon pretende evitar.

Apesar das razões que Scanlon admite para fundamentar a rejeição de princípios terem que ser pessoais, ele não descarta completamente o apelo a razões impessoais, como a razão para não destruir o Grand Canyon, razões para não agir de forma a causar a destruição de espécies ameaçadas, ou o sofrimento dos animais, para a rejeição razoável de um princípio. O autor justifica esta restrição afirmando que “[...] é importante ter em atenção o alcance limitado da parte da moralidade que estamos a tentar caracterizar. A fórmula contratualista pretende descrever uma categoria de ideias morais: as exigências daquilo que “devemos uns aos outros”. Razões para rejeitar um princípio que correspondem a um interesse particular que devemos a outros indivíduos. Por definição, razões impessoais não representam formas de tal interesse. Elas resultam do valor dos próprios objectos e não (pelo menos em princípio) de nada que tenha a ver com a minha relação com outras pessoas”<sup>347</sup>. No entanto o autor reconhece que este tipo de razões podem ter um papel significativo na determinação de outros fundamentos para a rejeição

---

<sup>346</sup> Veja-se GALVÃO, P. (2012b), sobre a incompatibilidade do contratualismo e consequencialismo devido à inadequação do primeiro para ter em conta o estatuto moral dos animais.

<sup>347</sup> “[...] it is important to bear in mind the limited range of the part of morality we are trying to characterize. The contractualist formula is meant to describe one category of moral ideas: the requirements of “what we owe to each other.” Reasons for rejecting a principle thus correspond to particular forms of concern that we owe to other individuals. By definition, impersonal reasons do not represent forms of such concern. They flow from the value of those objects themselves, not (at least in the first instance) from anything having to do with my relation to other people.” SCANLON, T. M., 1998, pp. 219-220

razoável, como por exemplo, a possibilidade de ter actividades valiosas, ou de viver de uma forma que permita o reconhecimento desses valores. Mas estas razões só são admissíveis na medida em que a pessoa afectada pelo princípio lhes dê importância, sendo, portanto, razões pessoais que resultam da importância que o indivíduo dá a valores impessoais. Mas, mais à frente, o autor diz-nos: ‘Dizer que estas são razões que devem ser tidas em conta para decidir se os princípios em questão poderiam ser rejeitados de forma razoável, não é dizer que estes princípios poderiam ser rejeitados [...]. Este facto depende das várias razões genéricas em competição que devem ser conciliadas. Mas a força destas razões depende das conclusões sobre o valor impessoal em questão e não da moralidade do certo e errado: conclusões sobre se é algo que vale a pena valorizar e acerca do grau em que entra em conflito com o princípio proposto.’<sup>348</sup> Ora, sendo o autor um objectivista acerca das razões, parece um pouco estranho que estas razões e a sua força, para serem tidas em consideração tenham que estar dependentes da importância que o indivíduo afectado pelo princípio lhes dá. Como o autor reconhece, o facto de que, por exemplo, o sofrimento dos animais ser algo que é impessoalmente mau é uma razão para rejeitar um princípio que permitisse não socorrer um animal em sofrimento para cumprir uma promessa trivial. Ora, isto parece significar que, mesmo que nenhum indivíduo actual reconheça o desvalor do sofrimento dos animais e não seja, por isso, afectado pelo dito sofrimento, esta seria uma razão genérica, isto é uma razão que qualquer pessoa, enquanto ser racional, deveria ter, razão essa que seria o resultado do desvalor impessoal do sofrimento dos animais. E, se assim for, devemos a qualquer pessoa, enquanto ser racional, o ter em consideração as razões impessoais, mesmo que a pessoa em causa não invoque/reconheça essa razão. As razões impessoais que resultam, como Scanlon diz, do valor dos objectos e o facto de o valor dos objectos ser o resultado de propriedades dos mesmos que nos dão razões para os valorizar, torna algo difícil a circunscrição da moralidade do que devemos uns aos outros. Parece-me estranho, no mínimo, que não devamos uns aos outros o respeito por valores que todos, enquanto seres racionais, temos a obrigação de reconhecer e que as razões resultantes destes valores não tenham um lugar

---

<sup>348</sup> “To say that these are reasons that would need to be taken into account in deciding whether the principles in question could reasonably be rejected is not yet to say that these principles could be reasonably rejected if they did not recognize exceptions of the kind these reasons call for. Whether this is so will depend on how various competing generic reasons are to be reconciled. But the strength of some of these reasons will depend on conclusions about the impersonal value in question rather than about the morality of right and wrong: conclusions about whether this is in fact something worth valuing and about the degree to which it conflicts with the proposed principle.”, SCANLON, T. M., 1998, pp. 221-222

próprio na decisão de como devemos agir tendo em atenção a justificação dessa acção perante os outros.

A restrição individualista que restringe as razões para rejeição de um princípio às razões pessoais e que pretende bloquear a agregação traz diversos problemas à teoria. Há diversas situações em que o que justifica a forma de agir é o número de pessoas envolvidas e Scanlon tenta argumentar sem apelar a este facto. No entanto, como vimos, os seus argumentos não são sucedidos ou por serem uma forma encapotada de apelar ao número de pessoas ou por rejeitarem os argumentos utilitaristas pelas razões erradas. Assim, a sua teoria sairia fortalecida se prescindisse desta restrição em favor de outros princípios de justiça retributiva. Parfit comenta que a teoria não deixava de ser contratualista, porque a ideia em que assenta a teoria de Scanlon de justificação dos nossos actos perante os outros não implica que as razões de um indivíduo para rejeitar um princípio se baseiem apenas nos danos que a aceitação desse princípio lhe causaria.<sup>349</sup> Por outro lado, Brad Hooker refere que com as alterações propostas por Parfit, o contratualismo scanloniano estaria mais de acordo com as nossas convicções acerca do tipo de casos que envolve agregação. No entanto, isto acontece porque a teoria teria que passar a pressupor vários factos acerca da moralidade e, ao fazê-lo, perde poder explicativo. Da mesma forma, ao comentar uma proposta de Frances Kamm, o autor diz-nos: ‘Se o contratualismo necessita de pressupor várias teses acerca da relevância moral do número de danos, então, mais uma vez, as ambições do contratualismo acabam por ser mais modestas do que esperaríamos’<sup>350</sup>. Joseph Raz ao comentar o caso que Scanlon aborda de salvar uma pessoa da morte ou várias outras da paralisia refere que o autor tem que pressupor uma solução para a agregação, para que a sua teoria dê a resposta pretendida<sup>351</sup>.

O que podemos concluir é que, dada a inadequação explicativa da teoria de Scanlon e dada a necessidade de pressupor vários factos morais para poder tirar conclusões substantivas, esta não pode ser uma teoria sobre o fundamento da moralidade. Se a teoria for modificada como Parfit sugere, desistindo da restrição individualista e admitindo princípios de justiça distributiva, provavelmente, como Brad Hooker refere, a teoria não difere de forma relevante de uma teoria do consequencialismo de regras que fosse

---

<sup>349</sup> PARFIT, D., 2004, p. 88

<sup>350</sup> HOOKER, B., 2003, p. 62

<sup>351</sup> RAZ, J. (2004), p. 65-66

sensível a questões distributivas.<sup>352</sup> No entanto a proposta de Scanlon não é uma proposta irrelevante, chamando a atenção para o facto essencial da moralidade que é o de, quando agimos, termos em consideração os interesses dos outros. Ora se formos capazes de justificar a nossa acção a cada uma das pessoas afectadas de forma a que ela, como ser racional, teria que aceitar, então a nossa acção não pode ser errada. Scanlon propõe-nos então que pensemos em princípios, que traduzam a execução generalizada desse tipo de acções e que avaliemos se, do ponto de vista de cada uma das pessoas afectadas, esses princípios poderiam ser ou não rejeitados de forma razoável. Se agirmos segundo um princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável então temos uma justificação para apresentar a cada um dos indivíduos, pelo que a acção deve ser permitida. Isto é um procedimento de decisão: é a resposta à questão de como devo raciocinar de forma a agir moralmente? Portanto a proposta de Scanlon faz mais sentido se for entendida como uma ferramenta de decisão de como agir e não como uma teoria de fundamentação da moralidade.

## 12 Conclusão

Scanlon propõe-nos uma teoria da moralidade que se foca no aspecto desta que tem a ver com o nosso relacionamento com os outros seres humanos. Para além de ser uma teoria contratualista, o autor pretende apresentá-la como uma clara alternativa às teorias utilitaristas e consequencialistas. No entanto, mesmo focando-se num aspecto restrito da moralidade esta teoria apresenta diversos problemas, explanados nas diversas críticas que foram sendo desenvolvidas. Uma das críticas mais sérias é sobre a sua inadequação explicativa o que, de alguma forma, mina à partida a possibilidade de fundamentar a moralidade, uma vez que remete sempre para algo mais fundamental. Outro problema sério tem a ver com a forma como o autor resolveu a sua pretensão à teoria ser uma clara alternativa ao utilitarismo e que tem a ver com a restrição individualista. Como foi visto esta restrição coloca muitos problemas à teoria principalmente em casos em que a agregação dá uma resposta muito mais plausível. Mas, ao desistir desta restrição e aceitar

---

<sup>352</sup> “But in accepting these changes, contractualism would be making very considerable moral assumptions, and to that extent scaling back on its explanatory ambitions. In addition, if contractualism accepts these changes, the contrast between contractualism and a distribution-sensitive rule-consequentialism would fade into only a quite subtle one.”, HOOKER, B. (2003), p. 62

outros princípios de igualdade distributiva, a teoria acaba por não se afastar de outro tipo de teorias, como o consequencialismo de regras.

No entanto, esta teoria tem um mérito importante que tem a ver com o facto de nos instar a, quando agimos, ter em atenção os interesses de cada uma das pessoas envolvidas o que parece ser um requisito básico da moralidade. Com este fim, a proposta de Scanlon acaba por nos dar uma importante ferramenta de decisão de como agir, em vez de uma teoria sobre o fundamento da moralidade.

## 5 A Teoria Tripla de Parfit

Em OWM, Parfit tem um objectivo muito claro: defender que as principais teorias da moralidade podem ser conciliadas, uma vez que os defensores de cada uma estão a ‘escalar, por lados diferentes, a mesma montanha’<sup>353</sup>. Ao longo do livro o autor apresenta as propostas de Kant, Scanlon e do Consequencialismo de Regras, analisando-as, criticando-as e propondo várias alterações até chegar àquela que Parfit considera ser a melhor formulação de cada proposta. No último capítulo propõe uma teoria tripla que concilia as três formulações, apresentando um argumento a favor dessa conciliação.

Neste capítulo começa-se por apresentar, em traços gerais, a versão da teoria kantiana que Parfit defende, a versão mais plausível do consequencialismo de regras e a teoria tripla por ele proposta. Analisam-se as principais críticas que têm sido feitas a esta proposta de Parfit. Como conclusão defende-se que as críticas apresentadas baseiam-se numa noção de imparcialidade muito estrita ou numa noção de racionalidade que tem em conta essencialmente os interesses pessoais, o que não parece ser o que o autor defende. Entendendo devidamente a noção de imparcialidade e de racionalidade, as críticas perdem a sua força. No entanto, o argumento de Parfit tem algumas fraquezas como a defesa da condição de unicidade dos princípios optimíficos.

### 13 Teorias morais

#### 13.1 Contratualismo kantiano

Depois de descartar aquilo a que chama a Fórmula da Impossibilidade – é errado agir sob uma máxima que não poderia ser uma lei universal<sup>354</sup> – argumentando que não condena muitos actos que são errados e condena muitos actos que são moralmente permitidos ou obrigatórios<sup>355</sup>, Parfit analisa a Fórmula da Lei Universal: é errado agir segundo máximas que não possamos ao mesmo tempo querer que elas se tornem leis universais<sup>356</sup>. Segundo o autor, para aplicar a fórmula de Kant devemos fazer uma experiência mental para tentar tirar conclusões acerca de mundos possíveis em que essas

---

<sup>353</sup> “These people are climbing the same mountain on different sides.”, PARFIT, D. (2011a), p. 419

<sup>354</sup> *Op. cit.*, p. 275

<sup>355</sup> *Op. cit.*, pp. 275-284

<sup>356</sup> “*Formula of Universal Law*: It is wrong to act on maxims that we could not *will* to be universal laws.”, *Op. cit.*, p. 285

máximas fossem leis universais e, para isso, a melhor forma de entender o que significa ‘poder querer que uma máxima se torne lei universal’ é querer racionalmente, isto é, responder adequadamente a razões ou a razões aparentes: ‘Não poderíamos querer ou escolher racionalmente que fosse verdade que uma máxima fosse uma lei universal se tivéssemos conhecimento de factos que nos dessem razões decisivas claras para não fazer essa escolha.’<sup>357</sup> A máxima ser uma lei universal da natureza pode significar que todas as pessoas (às quais a máxima se aplica) a aceitariam e agiriam segundo a mesma ou que todas as pessoas acreditassem que seria permitido agir segundo a mesma. Assim, esta fórmula poderia ser interpretada como:

‘Fórmula da Lei da Natureza: É errado agirmos segundo uma máxima a não ser que pudéssemos querer racionalmente que fosse verdade que todas as pessoas aceitassem essa máxima e agissem segundo a mesma quando pudessem.’<sup>358</sup>

ou como

‘Fórmula da Permissão: É errado agirmos segundo uma máxima a não ser que pudéssemos querer racionalmente que fosse verdade que todas as pessoas fossem permitidas moralmente agir segundo a mesma.’<sup>359</sup>

Quando discutimos estas fórmulas, diz-nos o autor, estamos a tentar perceber se as fórmulas kantianas nos podem ajudar a decidir que actos são errados e por que o são e, para isso, devemos apelar ao que acreditamos serem razões e racionalidade; devemos ainda ter o cuidado de não apelar às nossas crenças deônticas, isto é, às nossas crenças sobre que actos são errados nem às razões deônticas que esse facto nos poderia dar – restrição das crenças deônticas. Da mesma forma, também não devemos apelar a uma noção de racionalidade que exija que as pessoas, quando agem, deem um peso maior aos interesses dos outros.

Parfit percorre várias objecções a estas fórmulas referindo que, por vezes, estas condenam actos que não são errados ou permitem alguns que o são:

---

<sup>357</sup> “We could not rationally choose or will it to be true that some maxim is a universal law if we are aware of facts that give us clearly decisive reasons not to make this choice”, PARFIT, D. (2011a), p. 285

<sup>358</sup> “*the Law of Nature Formula*: It is wrong for us to act on some maxim unless we could rationally will it to be true that everyone accepts this maxim, and acts upon it when they can.”, *op. cit.*, p. 286

<sup>359</sup> “*the Permissibility Formula*: It is wrong for us to act on some maxim unless we could rationally will it to be true that everyone is morally permitted to act on this maxim.”, *op. cit.*, p. 286

- Raridade: quando as máximas são muito específicas;
- Máximas moralmente compostas: não é verdade que seja sempre errado nem sempre correcto agir sob estas normas (ex. nunca mentir);
- Limiar: quando o facto de um acto ser errado depende do número de pessoas que o cometem;
- Mundo ideal: máximas que são boas apenas num mundo ideal, em que todas as pessoas agem segundo as mesmas;
- Risco elevado: quando o acto errado dá um benefício muito grande ao agente;
- Não reversibilidade: quando o agente que age erradamente sabe que a probabilidade de ser afectado por um acto semelhante de outro agente é muito baixa ou nula.;

Ao longo da análise destas objecções Parfit vai propondo várias alterações às fórmulas. Substitui o conceito de máxima, por ser pouco claro e poder não referir o que é relevante, por uma descrição moralmente relevante do que o agente pretende fazer. Para evitar implicações implausíveis, como sancionar princípios de segregação racial ou de discriminação por sexo, em vez de referir o que podemos querer, a fórmula passa a referir o que todas as pessoas possam querer racionalmente.<sup>360</sup> Inspirando-se numa interpretação de Scanlon da Fórmula da Lei Universal e apoiando-se em comentários de Kant sobre a Fórmula da Autonomia e a Fórmula do Reino dos Fins, o autor conclui que a melhor formulação é:

‘Fórmula dos Princípios Universalmente Desejáveis: Um acto é errado a não ser que esse tipo de actos seja permitido por um princípio cuja aceitação universal todas as pessoas poderiam racionalmente querer.’<sup>361</sup>

Esta fórmula não faz apelo a máximas, faz com que o raciocínio seja imparcial e permite apelar a princípios condicionais, pelo que é imune a todas as objecções excepto à do mundo ideal.

Se os princípios que todas as pessoas poderiam racionalmente querer forem os princípios que todas as pessoas poderiam racionalmente aceitar, ficamos com uma fórmula contratualista. Esta Fórmula dos Princípios Universalmente Desejáveis é,

---

<sup>360</sup> Cf. PARFIT, D. (2011a), pp. 284-341

<sup>361</sup> “*the Formula of Universally Willable Principles: An act is wrong unless such acts are permitted by some principle whose universal acceptance everyone could rationally will.*”, *op. cit.*, p. 341

segundo Parfit, a versão de contratualismo mais próxima do pensamento de Kant. A versão final é:

‘Fórmula Contratualista Kantiana: todas as pessoas devem seguir os princípios cuja aceitação universal todos poderiam racionalmente querer.’<sup>362</sup>

Para que esta fórmula resulte deve satisfazer a condição de unicidade: pelo menos na grande maioria das situações, há um e só um princípio relevante que todas as pessoas poderiam racionalmente escolher. Se esse princípio não existir então a fórmula kantiana falha ao não proibir actos que são claramente errados. Se houver mais do que um princípio e forem contraditórios a fórmula falha ao não clarificar que actos são errados. No entanto se houver mais do que um princípio que todas as pessoas pudessem escolher racionalmente e esses princípios forem semelhantes, o autor refere que estes princípios seriam versões de um único princípio de ordem superior, pelo que esta situação não seria importante.

Parfit acredita que a condição de unicidade seria suficientemente satisfeita. Para defender esta crença o autor apresenta um argumento para um caso específico: a distribuição de uma quantidade de bens entre diversas pessoas em que nenhuma tem razões específicas para os reclamar como, por exemplo, o de estar em pior situação ou ter produzido esses bens. Claramente, numa situação destas, os bens devem ser equitativamente distribuídos pelo que os kantianos poderiam argumentar (1) todas as pessoas poderiam escolher racionalmente o princípio de distribuição equitativa em situações como esta; (2) nenhuma pessoa poderia escolher racionalmente um princípio que lhe atribuisse e a algumas outras pessoas uma quantidade inferior do que a da distribuição equitativa; (3) somente o princípio da distribuição equitativa atribui a cada pessoa a mesma quantidade de bens; então (4) este é o único princípio que todas as pessoas poderiam escolher racionalmente.

A aceitação ou não da premissa (1) depende da noção de racionalidade e de razões que se adopta. Se o egoísmo racional ou uma teoria subjectiva de razões for aceite, a premissa (1) é rejeitada. Mas, como vimos, o autor não aceita nenhuma

---

<sup>362</sup> “*the Kantian Contractualist Formula: Everyone ought to follow the principles whose universal acceptance everyone could rationally will.*”, PARFIT, D. (2011a), p. 342

destas perspectivas e acredita que todas as pessoas teriam razões suficientes para aceitar a premissa (1).<sup>363</sup>

## 13.2 Consequencialismo de regras

O consequencialismo de regras é uma teoria consequencialista indirecta que avalia os actos em função de um conjunto de regras cuja aceitação geral<sup>364</sup> resultasse nas melhores consequências, constituindo este o código moral correcto. Desta forma não são os actos que são directamente avaliados segundo as consequências da sua execução, mas o conjunto de regras, sendo este óptimo quando promove maximamente o bem, de forma imparcial.

Estas teorias, para terem substância, têm que assentar numa concepção de bem, daquilo que é melhor ou pior acontecer, do ponto de vista imparcial. Para alguns autores o bem é simplesmente o bem-estar agregado, enquanto outros defendem que há outros factores que devem ser tidos em conta na determinação do bem, como a distribuição do bem-estar.<sup>365</sup>

A avaliação dos princípios segundo as suas consequências pode ser feita em função do cumprimento das regras pelos agentes ou em função da aceitação das mesmas, sendo esta última opção a versão de referência, dado que as consequências dos princípios não se limitam ao cumprimento dos mesmos, fazendo diferença se as regras são ou não aceites. Esta versão tem a vantagem de não estar sujeita à objecção a este tipo de teorias de que o consequencialismo de regras “colapsa” no consequencialismo de actos<sup>366</sup>. Uma vez que a aceitação de regras não implica o seu estrito cumprimento, o código optimífico deve ser avaliado em função da sua aceitação universal, evitando alguns problemas que outras propostas suscitam.<sup>367</sup>

Se contrastarmos a aceitação de um código moral que não reconheça restrições aos actos que os agentes podem cometer, nem prerrogativas aos agentes, com outro código que reconheça estas duas possibilidades, naturalmente que este último será mais

---

<sup>363</sup> Cf. PARFIT, D. (2011a), pp. 358-360

<sup>364</sup> Veja-se GALVÃO, P. (2008), para uma descrição das várias versões do consequencialismo de regras, assim como uma defesa do mesmo e crítica do consequencialismo dos actos.

<sup>365</sup> GALVÃO, P. (2019), p. 2. No último capítulo desta tese é feito um breve apanhado das principais teorias do bem-estar, assim como da sua relação com a moralidade.

<sup>366</sup> Supondo que o código ideal consistiria simplesmente no princípio “Devemos fazer sempre aquilo que resulte no maior bem”, *Op. cit.*, p. 4

<sup>367</sup> *Op. cit.*, pp. 2-11

facilmente aceite, pelo que o consequencialismo de regras conduz a uma ética deontológica.

Parfit usa a seguinte versão do consequencialismo de regras:

UARC: Todas as pessoas devem seguir os princípios optimíficos em que, os princípios são

UA-optimíficos quando a sua aceitação resultaria nas melhores consequências

Estes princípios seriam em muitos aspectos semelhantes aos princípios da moralidade do senso comum. Proibiriam roubar, mentir ou quebrar as nossas promessas; permitiriam que dessemos alguma prioridade ao nosso bem-estar; e permitiriam ou, por vezes exigiriam, que dessemos alguma prioridade ao bem-estar das pessoas com quem temos relações próximas, como família e amigos.<sup>368</sup>

O autor apresenta o seguinte argumento que pretende justificar o consequencialismo de regras a partir da sua versão do contratualismo kantiano:

(A) Todos devem seguir os princípios cuja aceitação universal todos possam querer ou escolher racionalmente.

(B) Todos podem escolher racionalmente algo se têm razões suficientes para o escolher.

(C) Há princípios UA-optimíficos

(D) Estes são os princípios que todos teriam as razões imparciais mais fortes para escolher.

(E) As razões imparciais de alguém para escolher estes princípios nunca são decisivamente suplantadas por quaisquer razões relevantes que estejam em conflito com estas.

Logo

(F) Todos têm razões suficientes para escolher os princípios optimíficos.

(G) Não há princípios significativamente não-optimíficos que todos tenham razões suficientes para escolher.

Logo

(H) Os únicos princípios que todos têm razões suficientes para escolher, e que assim poderão escolher racionalmente, são os princípios optimíficos.

---

<sup>368</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 405

Logo, todos devem seguir estes princípios <sup>369</sup>

Como Parfit refere, sendo (A) a fórmula contratualista kantiana e o argumento válido, se as suas premissas forem verdadeiras então este argumento é uma justificação do consequencialismo de regras a partir do contratualismo kantiano.

A premissa (A) foi amplamente justificada pelo autor. A premissa (B) decorre da visão de razões e racionalidade que Parfit defende e diz-nos simplesmente que se tivermos razões suficientes para escolher algo então essa escolha é racional. A premissa (C) é assumida por Parfit e diz-nos simplesmente que há (pelo menos) um conjunto de princípios que se forem universalmente aceites originariam as melhores consequências. Dado que a determinação das melhores consequências é feita imparcialmente, se todas as pessoas aceitassem estes princípios as consequências seriam as que todas as pessoas teriam as razões imparciais mais fortes para querer, que é o que afirma a premissa (D).

A premissa (E), segundo o autor, é a mais controversa e argumenta extensamente em sua defesa. As razões que poderiam justificar não escolher os princípios optimíficos são ou razões pessoais ou razões altruísticas e deonticas.

Uma das questões que se coloca relativamente a esta premissa é se as razões que nos são dadas pelos nossos interesses podem ser mais fortes que as razões impessoais. Como vimos Parfit é um objectivista acerca das razões, pelo que, rejeitando as teorias subjectivistas, há duas teorias que se colocam em perspectivas opostas: o egoísmo racional contra o imparcialismo racional. Enquanto a primeira advoga que aquilo que seria melhor para nós próprios dá-nos sempre as razões mais fortes, a segunda advoga que temos sempre as razões mais fortes para fazer o que seria melhor de um ponto de vista imparcial. O autor rejeita igualmente estas versões extremas, defendendo que, muitas vezes, as razões pessoais e as impessoais nos dão razões suficientes para agir segundo umas ou outras. Desta forma, em muitas ocasiões somos permitidos racionalmente a dar prioridade ao nosso bem-estar ou ao bem-estar daqueles que nos são próximos. Repare-se que é uma permissão e não uma exigência da razão, pelo que seria igualmente racional dar prioridade às razões imparciais.

Para tornar este tipo de casos mais compreensíveis, Parfit propõe-nos três versões de um caso que envolve o salvamento de pessoas. No primeiro caso X está preso numa rocha e cinco pessoas estão presas noutra rocha. Antes que a maré suba, Y tem tempo para

---

<sup>369</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 377-378, tradução GALVÃO, P. (2019), p. 18

salvar X ou as cinco pessoas, mas não todas. Y não conhece nenhuma das seis pessoas e elas também não se conhecem umas às outras. As seis pessoas são todas novas e semelhantes nos aspectos relevantes. Parfit propõe-nos dois princípios:

‘Princípio da Quantidade: Quando podemos salvar um de dois grupos de pessoas, sendo todas elas estranhas para nós e relevantemente semelhantes de outras formas, devemos salvar o grupo que inclui mais pessoas.’

e

‘Princípio da Proximidade: Nesses casos, devemos salvar o grupo que esteja mais próximo de nós.’<sup>370</sup>

A questão que se coloca é se todas as pessoas teriam razões suficientes para aceitar um destes princípios. Parfit defende que, neste caso, dado o que Y tem a perder, ele tem razões suficientes para escolher o princípio da proximidade; mas, dadas as razões imparciais, estas também são suficientes para que Y possa escolher racionalmente o princípio da quantidade. Como todas as pessoas na outra rocha teriam razões suficientes para escolher este princípio, este é um princípio que todos teriam razões suficientes para aceitar, pelo que este caso não constitui um objecção à premissa (E).

Pensemos agora numa segunda versão deste caso: Y pode salvar ou o seu filho ou cinco estranhos. Este caso parece mais ameaçador para a aceitação da premissa (E), uma vez que as cinco pessoas têm razões suficientes para aceitar o princípio da quantidade, mas Y tem uma razão mais forte para salvar o seu filho. Mas Parfit rejeita que os princípios optimíficos exigissem que Y salvasse as cinco pessoas em vez do seu filho. Dada a importância que as relações familiares e pessoais têm na forma como a vida corre melhor ou pior, um princípio que exigisse que não dessemos prioridade a este tipo de relações em casos como este, apesar de garantir que mais vidas seriam salvas, não garantiria as melhores consequências uma vez que levaria a um enfraquecimento deste tipo de relações com más consequências na forma como a vida correria.

Mas podemos pensar numa terceira versão em que X pode salvar ou o filho de Y ou cinco crianças. Neste caso o princípio optimífico exigiria que X salvasse as cinco crianças, o que Y não poderia aceitar racionalmente, uma vez que teria razões decisivas para aceitar um princípio que exigisse o salvamento do seu filho. No entanto, Parfit nega que Y não poderia aceitar racionalmente o princípio que levaria ao salvamento das cinco

---

<sup>370</sup> PARFIT, D. (2011), pp. 380-381, tradução GALVÃO, P. (2019), p. 23

crianças; para o autor, Y tem razões suficientes para aceitar esse princípio e não tem razões decisivas para o rejeitar.

Outra ameaça à premissa (E) ocorre quando um princípio optimífico exige certos actos que acreditamos serem errados: por exemplo, matar um inocente para evitar que outros cinco inocentes sejam mortos, como no caso da ponte. Apesar de, quando aplicamos a fórmula do contratualismo kantiano, não podermos recorrer às nossas crenças deonticas ou às razões deonticas que advêm do facto de um acto ser errado, podemos recorrer às características desse acto que, na nossa opinião, o tornam errado. Neste tipo de casos poderíamos afirmar que:

‘(K) estas características que tornam o acto errado dão-nos razões não deonticas decisivas para não agir dessa forma e para não escolher que todas as pessoas aceitem os princípios optimíficos que exigissem esse tipo de actos.’<sup>371</sup>

princípio que já tínhamos encontrado no terceiro capítulo, a propósito de matar como um meio para salvar inocentes. No exemplo referido este acto parece ser errado por se matar uma pessoa como um meio para salvar outras cinco. Poderemos dizer que: (M) neste tipo de casos, os princípios optimíficos exigiriam este acto porque seria aquele que teria melhores consequências. E, por outro lado: (N) as características deste acto que o tornam errado dão-nos razões não deonticas decisivas para não agir dessa forma. Parfit pensa que (M) não é verdadeira de uma forma óbvia, já que os princípios optimíficos, muitas vezes, permitir-nos-iam não actuar desta forma. Mas, mesmo que o fosse, pergunta-se se é possível que (M) e (N) sejam ambos verdadeiros e responde que não, excepto num tipo de casos. O autor refere que se as características de um acto dão a todos os agentes razões não deonticas decisivas para não agir dessa forma, então não poderíamos ter razões imparciais para querer que, em casos semelhantes, todos os agentes agissem dessa forma, pelo que os princípios não exigiriam esse tipo de actos. A excepção a que o autor se refere tem a ver com o paradoxo da deontologia: fazer algo errado para evitar que outros actos do mesmo tipo sejam cometidos. O autor dá o exemplo do *mal menor*: a não ser que X salve cinco pessoas matando Y, os indivíduos Z e W salvarão essas cinco pessoas matando, cada um duas outras pessoas. Como vimos, muitos consideram que matar uma pessoa como um meio para salvar outras é errado, mesmo que esse acto impedisse actos do mesmo tipo. Para analisar este caso, Parfit socorre-se dos exemplos do túnel e da

---

<sup>371</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 390

ponte: em ambos os casos, seria terrível salvar cinco pessoas, causando a morte de outra, o que seria uma razão não deontica forte para não agir. No entanto, se no caso do túnel esta razão é suplantada pelo facto de se salvarem cinco pessoas enquanto no caso da ponte isso não se passa, esta diferença não pode ser o facto de sendo um acto de matar como um meio para salvar outros, este facto daria uma razão decisiva não deontica para não agir. Este facto para ser decisivo só pode ser pelo facto de tornar este acto errado, logo por ser uma razão deontica, o que faz com que a objecção falhe.

Aceitando as premissas de (A) a (E), a conclusão (F), todos têm razões suficientes para escolher os princípios optimíficos, também deve ser aceite. Resta defender a premissa (G) Não há princípios significativamente não-optimíficos que todos tenham razões suficientes para escolher, que, segundo Parfit, é muito mais fácil de defender. Ora se todos escolhessem um princípio não optimífico, as coisas seriam muito piores do ponto de vista imparcial, o que daria a todos razões fortes imparciais para não escolher que todos aceitem esse princípio. Para além disto, muitos não teriam razões pessoais para se oporem ao princípio optimífico, pelo que não teriam razões para escolher o princípio não optimífico e, se o princípio não optimífico fosse aceite, em quase todas as circunstâncias as coisas seriam muito piores para algumas pessoas, pelo que estas não o poderiam aceitar devido a terem razões fortes imparciais e parciais contra o mesmo. Logo, não existiria um princípio significativamente não optimífico que todos tivessem razões suficientes para escolher.<sup>372</sup>

Tendo defendido a combinação das duas teorias, Parfit enuncia o consequencialismo de regras kantiano: Todos devem seguir os princípios optimíficos, porque estes são os únicos princípios que todos poderiam querer que fossem leis universais<sup>373</sup>.

### 13.3 A teoria tripla

Como foi visto no capítulo anterior, Parfit defende algumas alterações à teoria de Scanlon: desistir da restrição individualista e permitir a aceitação de razões impessoais para rejeição de princípios. Para além destas duas concessões a teoria de Scanlon não deve ser entendida como uma caracterização do que é “ser errado”, mas sim das propriedades que fazem com que um acto seja errado. Com estas alterações o

---

<sup>372</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 399-400

<sup>373</sup> Parfit afirma que os princípios morais podem ser leis universais se forem universalmente aceites ou universalmente seguidos. *Op. cit.*, p. 410

contratualismo proposto por Scanlon é muito mais robusto, uma vez que deixa de estar sujeito a várias objecções que o tornavam implausível.

Parfit conclui que as melhores versões das teorias contratualistas são as versões do contratualismo kantiano e do contratualismo scanloniano, por ele defendidas. Usando esta versão e tendo dado uma justificação kantiana para o consequencialismo de regras, Parfit apresenta o argumento de convergência, em que defende que o contratualismo scanloniano pode ser combinado com o contratualismo kantiano:

(A) Se não poderíamos escolher racionalmente que um de dois princípios fosse uma lei universal, tem de haver factos que constituem uma forte objecção contra este princípio.

(B) Se todos poderiam escolher racionalmente que o outro princípio fosse uma lei universal, a objecção que qualquer pessoa teria contra esta alternativa teria que ser mais fraca.

(C) Como a nossa objecção contra o primeiro princípio é mais forte do que a objecção de qualquer outra pessoa contra a alternativa, poderíamos rejeitar racionalmente este princípio

(D) Quando existe apenas um princípio relevante que todas as pessoas poderiam escolher racionalmente que fosse uma lei universal, nenhuma objecção contra este princípio poderia ser tão forte quanto as mais fortes objecções contra todas as alternativas.

(E) Ninguém pode rejeitar de forma razoável um princípio se há objecções mais fortes contra todas as alternativas.

Logo

(F) Quando existe apenas um princípio relevante que todos poderiam querer racionalmente que fosse uma lei universal, ninguém poderia rejeitar de forma razoável este princípio.

(G) Como há objecções mais fortes contra todas as alternativas, estas alternativas podem ser rejeitadas de forma razoável.

Logo

(H) Quando há apenas um princípio relevante que todos pudessem querer racionalmente que fosse uma lei universal, este é o único princípio relevante que ninguém poderia rejeitar razoavelmente.

(I) Há apenas um conjunto de princípios que todos poderiam querer racionalmente que fossem leis universais.

Logo, estes são os únicos princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável.<sup>374</sup>

Uma vez que a fórmula de Scanlon nos diz que todos devem seguir os princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável, este argumento é uma compatibilização das versões defendidas por Parfit do contratualismo kantiano e do contratualismo scanloniano. Finalmente o autor apresenta a sua teoria tripla, que combina as versões do contratualismo scanloniano, kantiano e o consequencialismo de regras:

‘Teoria tripla: Um acto é errado se e só se, ou quando, esses actos são proibidos por algum princípio que é:

(1) um dos princípios que se fossem leis universais faria as coisas correrem pelo melhor

(2) um dos únicos princípios que todos poderiam querer racionalmente que fossem leis universais

e

(3) um princípio que ninguém poderia rejeitar de forma razoável’<sup>375</sup>

Esta teoria tripla descreve a propriedade de segunda ordem que torna um acto errado, sob a qual todas as propriedades particulares que tornam um acto errado, como causar sofrimento gratuito, podem ser subsumidas, ou seja, esta teoria diz-nos o que todas as propriedades particulares que tornam um acto errado têm em comum.

---

<sup>374</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 411-412

<sup>375</sup> “*Triple Theory*: An act is wrong if and only if, or *just when*, such acts are disallowed by some principle that is

(1) one of the principles whose being universal laws would make things go best,

(2) one of the only principles whose being universal laws everyone could rationally will,

and

(3) a principle that no one could reasonably reject.”, *op. cit.*, pp. 412-413

## 14 Críticas

Os argumentos que Parfit apresenta em OWM têm sido alvo de várias críticas, desde as alterações propostas à fórmula da lei universal de Kant até à defesa da compatibilização dos três tipos de teorias. Nesta secção pretende-se analisar algumas das mais significativas críticas.

### 14.1 Princípios que todos pudessem aceitar ou que ninguém pudesse rejeitar?

Scanlon não põe em causa o argumento que justifica o consequencialismo de regras, mas não está de acordo com o argumento da convergência, que compatibiliza a sua teoria com o consequencialismo de regras. O autor pensa que o contratualismo que ele defende é demasiado diferente desta teoria. Para que o contratualismo kantiano de Parfit permita tirar conclusões acerca do que se deve fazer, é necessário que haja apenas um princípio, numa dada situação, que todos pudessem querer que fosse aceite universalmente. Ora, estas conclusões resultam das razões que o agente tem na situação em causa e uma vez que, para Parfit, estas incluem todas as razões que o agente tem, tanto as razões imparciais como as razões pessoais, este autor pensa que essa condição de unicidade é satisfeita com uma frequência suficiente, já que, mesmo tendo em conta as razões pessoais para preferir outro princípio, há determinados princípios que todos têm razões imparciais para escolher<sup>376</sup>. Para Scanlon, como foi visto no anterior capítulo, as razões imparciais não são consideradas para a rejeição de princípios. Embora o autor não conteste o argumento que permite justificar o consequencialismo de regras a partir do contratualismo kantiano, ele pensa que este facto permite mostrar uma divergência entre o contratualismo kantiano e a versão contratualista por si proposta. Esta divergência é uma consequência das razões que são consideradas para a rejeição de princípios: enquanto que no contratualismo kantiano há dois tipos de razões que a pessoa tem que considerar, razões imparciais e razões pessoais e a decisão é tomada em função do peso que cada uma tem, no contratualismo proposto por Scanlon apenas as razões que o indivíduo tem quando se coloca nas diferentes posições de cada um dos indivíduos que podem ser afectados pela acção em causa são consideradas para a possível rejeição de um princípio. Mesmo quando as duas versões de contratualismo dão respostas equivalentes, a proposta deste autor justifica-as apelando ao que cada pessoa tem razões para querer para si própria e nunca

---

<sup>376</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 358

apelando ao que originaria as melhores consequências. Como foi visto, com esta restrição Scanlon pretende evitar a agregação com as consequências contra-intuitivas associadas.

O autor defende que esta diferença faz com que não seja idêntico perguntar sobre os princípios que todos podem querer racionalmente que sejam universalmente aceites ou sobre os princípios que ninguém pode rejeitar de forma razoável. Isto torna-se patente em casos em que o indivíduo tem razões imparciais suficientes para aceitar um princípio e, também, razões pessoais suficientes para o rejeitar, porque, por exemplo, o princípio implicaria um sacrifício suficientemente grande para ser razoável ele rejeitá-lo. Em circunstâncias deste tipo, o contratualismo kantiano pode impor maiores sacrifícios aos indivíduos do que o contratualismo scanloniano.

A questão está em que, segundo o argumento da convergência de Parfit, todos têm razões imparciais fortes para escolher a aceitação universal dos princípios optimíficos e, dado que essas razões não são suplantadas de uma forma decisiva por razões contrárias, todos poderiam escolher racionalmente esses princípios. Como não há princípios não-optimíficos que todos pudessem escolher racionalmente, os princípios optimíficos são os únicos cuja aceitação universal todos poderiam escolher racionalmente, o que significa que há objecções mais fortes a qualquer outro conjunto de princípios. Assim, os princípios optimíficos não poderiam ser rejeitados de forma razoável. No entanto, Scanlon, socorrendo-se da possibilidade da agregação, argumenta que, embora uma pessoa possa ter razões imparciais suficientes para aceitar um princípio optimífico que exigiria, por exemplo, a sua morte para evitar que muitas outras pessoas sofressem danos menores, ela também tem razões suficientes para querer a aceitação de um princípio não optimífico que permitisse ou exigisse que a sua vida fosse poupada. Isto significa que, embora considerando apenas as razões imparciais, a aceitação universal dos princípios optimíficos se verifique, se forem consideradas todas as razões que um indivíduo tem pode acontecer que as suas razões parciais para rejeitar esses princípios sejam mais fortes do que as razões que todos teriam para rejeitar algum princípio não optimífico. Se assim for, o facto de haver objecções imparciais mais fortes aos princípios não optimíficos não significa que essas objecções sejam decisivas, logo que os princípios optimíficos não possam ser rejeitados de forma razoável. O autor conclui que a pergunta pelos princípios que todos podem querer que sejam universalmente aceites dá origem a uma teoria moral

mais exigente em termos de sacrifícios pedidos às pessoas, do que a pergunta pelos princípios que ninguém poderia rejeitar de forma razoável.<sup>377</sup>

No capítulo anterior já foram vistos os vários problemas que a restrição individualista traz à teoria defendida por Scanlon, alguns dos quais são admitidos pelo autor, assim como o facto de não admitir razões impessoais. Este facto levou a que Parfit defendesse uma versão da teoria de Scanlon sem estas restrições. No entanto, Scanlon pensa que a restrição individualista é essencial, não só para manter o carácter contratualista, mas para bloquear o raciocínio agregativo na decisão de que princípios é razoável rejeitar.

No argumento anterior, o autor socorre-se da separação entre as razões imparciais e as razões parciais ou pessoais para defender a não equivalência das duas perguntas. No entanto, parece-me que este argumento assenta num entendimento das razões imparciais muito estrito. O autor entende que o facto de, por exemplo, a aceitação de um princípio causar a morte de um indivíduo lhe dá uma razão pessoal e não imparcial para rejeitar esse princípio. Mas esta é uma razão que todos os seres racionais têm, pelo que esta não tem que ser uma razão pessoal considerada como separada das razões imparciais. É um tipo de razões a que Scanlon chama razões genéricas, razões que qualquer indivíduo tem, se não se considerarem as características particulares de cada um, como, por exemplo, os seus desejos. Mas este tipo de razões são razões imparciais, são razões que, como o autor refere: ‘temos quando consideramos a situação de um ponto de vista imparcial – isto é, sem considerar a nossa posição na situação em causa’<sup>378</sup>. Todos nós temos razões pessoais fortes para não sermos mortos; e todos nós somos capazes, enquanto seres racionais, de reconhecer este facto, independentemente da posição que ocupemos na situação a considerar. Reconhecendo que todos os indivíduos têm interesses, estes, de uma forma genérica, devem ser vistos como razões imparciais, de modo a que se possa comparar os interesses de cada indivíduo com os interesses não só de cada um dos outros, mas do conjunto das pessoas afectadas. Se assim for interpretado, os princípios optimíficos podem não exigir a morte de um indivíduo para evitar que muitas outras pessoas sofressem danos menores, pelo que é possível que as respostas às questões das duas teorias possam não diferir. Claro que isso já não se passa se a teoria de Scanlon que estiver a ser considerada for a defendida por este autor.

---

<sup>377</sup> SCANLON, T., M. (2011), pp. 130-138

<sup>378</sup> *Op. cit.*, p. 128

## 14.2 Promoção do valor versus respeito pelo valor

A diferença de entendimento sobre a forma mais apropriada de valorizar as coisas, é outra crítica feita à proposta de Parfit. É, de uma forma geral, admitido que existe um conflito entre os consequencialistas e os kantianos associado à forma como encaram a promoção do valor. Para os kantianos o ser humano tem um estatuto moral que impede a justificação de qualquer dano que lhes possa ser infligido, o que justifica as proibições não consequencialistas. Frances Kamm refere que os seres humanos têm um valor neutro [*agent-neutral value*] que consiste na inviolabilidade de cada pessoa e que fundamenta o direito de cada pessoa a constranger a forma como os outros agem. Esta inviolabilidade é um estatuto que ‘define o que é permitido fazer às pessoas e não o que é permitido acontecer-lhes’<sup>379</sup> Assim, este não é um valor consequencialista que possa ser promovido ao agirmos, é um valor que deve ser respeitado ao agirmos segundo ele.<sup>380</sup> Na mesma linha, Susan Wolf refere a autonomia dos seres humanos como sendo ‘a posse da razão prática, que permite que cada pessoa pense e decida por si própria o que valorizar, o que fazer e como viver.’<sup>381</sup> Este é um valor a ser respeitado e, refere a autora, a interpretação de Parfit não tem em consideração este facto.

Michael Otsuka, em “The Kantian Argument for Consequentialism”, põe em dúvida a correcção do argumento que justifica o Consequencialismo de Regras a partir do Contratualismo Kantiano, negando que a permissa (E) seja verdadeira. Mais concretamente, Otsuka nega que os contraentes não tivessem razões decisivas para escolher princípios não optimíficos que fundamentassem as proibições não consequencialistas. O autor nega também a veracidade da premissa (D) que afirma a equivalência entre os princípios cuja aceitação universal resultaria nas melhores consequências e aqueles que todos teriam as razões imparciais mais fortes para escolher. Parfit pensa que estas premissas são verdadeiras porque não tem em conta a diferença entre valores que devem ser promovidos e valores que devem ser respeitados<sup>382</sup>.

---

<sup>379</sup> “Inviolability is a status. It defines what we can permissibly do to people rather than what actually happens to them.”, KAMM, F. (2007), p. 28

<sup>380</sup> *Op. cit.*, p. 29

<sup>381</sup> WOLF, S. (2011), p. 36

<sup>382</sup> Parfit responde a este argumento negando que seja necessário ter em conta os dois tipos de valor – valores que devem ser promovidos e valores que devem ser respeitados –, uma vez que havendo um valor que deve ser respeitado, os actos que respeitem esse valor têm um tipo de valor que deve ser promovido: seria melhor se agíssemos dessa forma. “When there is some value that is to be respected, as is true, for example, of respect for persons, acts that respect this value would have the kind of value that is to be promoted. It would be better if we acted in these ways.”, PARFIT, D. (2011a), p. 478

O argumento tem a forma de um dilema: diz-nos que podemos interpretar os princípios optimíficos de duas formas, sendo uma mais restritiva e a outra menos. No sentido mais restritivo, os princípios cuja aceitação resultaria nas melhores consequências dizem respeito apenas àquilo que tem um valor que deve ser promovido, como, por exemplo, a felicidade das pessoas, e não àquilo que tem um valor que deve ser respeitado. Desta forma, a premissa (C) diz-nos que há uns princípios que se fossem universalmente aceites promoveriam maximamente aquilo que tem o tipo de valor que deve ser promovido. Como estes princípios não teriam em conta aquilo que tem o tipo de valor que deve ser respeitado, é possível que os princípios que todos tivessem as razões imparciais mais fortes para escolher não sejam os mesmos que os princípios optimíficos.

O autor socorre-se da justificação que Frances Kamm dá para as proibições não consequencialistas, para ilustrar esta divergência. Como foi acima referido, para esta autora os seres humanos têm um valor que consiste na sua inviolabilidade o que justifica que seja proibido sacrificar uma pessoa em nome de um bem maior como a maximização da felicidade ou a minimização do sofrimento. O facto de os seres humanos serem seres racionais confere-lhes um estatuto moral elevado; ora este estatuto, sendo nós invioláveis, é mais elevado do que se o não fossemos. A conclusão a tirar é que, mesmo se seguindo princípios optimíficos fosse promovido o maior bem, o nosso estatuto moral elevado, que é um valor a ser respeitado e não a ser promovido, dá-nos razões mais fortes do que as razões para produzir o maior bem. Assim, as razões imparciais mais fortes indicam-nos que seria melhor se todas as pessoas aceitassem e agissem segundo as proibições não consequencialistas. Este facto não é justificado pelas melhores consequências já que facilmente se imaginam casos em que as coisas correriam melhor se se aceitassem e se agisse segundo princípios contrários a essas proibições. A justificação está em que ‘*seria melhor, no sentido em que seria a resposta apropriada já que reflectiria o reconhecimento e o respeito pelo valor das coisas*’<sup>383</sup>.

Por outro lado, supondo que interpretamos os princípios optimíficos de uma forma mais ampla em que as melhores consequências englobam todos os sentidos em que as coisas podem ter um valor pessoal neutro, incluindo tanto o sentido de ser respeitado como o de ser promovido. Se entendermos desta forma, Otsuka reconhece que a premissa

---

<sup>383</sup> “Rather, this acceptance of and conformity to non-consequentialist prohibitions would be justified because it would *be* best, in the sense of being the appropriate response to the way things are, one that reflects a proper recognition of and respect for the value of things.”, OTSUKA. M. (2009), pp. 66-67

(D) seria verdadeira.<sup>384</sup> No entanto sê-lo-ia à custa de esta interpretação trazer quatro problemas: (i) um problema relativamente pouco importante é que levaria a uma noção de consequencialismo que se afasta das versões consequencialistas tradicionais; (ii) um problema mais sério é que esta interpretação leva a que sejam consideradas como consequencialistas teorias que tradicionalmente não o são, como, por exemplo, a teoria de Kamm; (iii) de uma forma mais geral, esta interpretação pode eliminar a possibilidade de haver uma teoria não consequencialista que tenha uma justificação pessoalmente neutra; (iv) se o consequencialismo que Parfit defende é tão abrangente que engloba o que seria usual classificar como uma versão de uma teoria não consequencialistas com uma justificação pessoalmente neutra, o argumento de Parfit perde importância.<sup>385</sup>

O autor antecipa uma possível resposta à terceira objecção, que afirmaria que uma tal teoria seria possível se, oferecendo uma justificação pessoalmente neutra pura das proibições contra causar dano, sendo por isso não consequencialista, afirmasse que em determinadas circunstâncias teríamos razões pessoalmente neutras fortes para querer que as pessoas violassem essas proibições. No entanto, alega o autor lembrando que, por questões de simplicidade, está a assumir que as proibições são absolutas<sup>386</sup>, alguém que ofereça uma tal justificação, para ser coerente, tem que manter que temos razões pessoalmente neutras decisivas para querer que este tipo de proibições nunca seja violada.

Há, pelo menos, duas questões estranhas neste argumento. A primeira tem a ver com a classificação das teorias como consequencialistas ou não consequencialistas. Em que medida é que a classificação de uma teoria como consequencialista, deontológica, kantiana ou outra é uma desvantagem da teoria? Esta crítica é particularmente estranha quando tem como alvo um argumento que pretende exactamente defender a convergência de dois tipos de teorias, aliás como Parfit refere numa nota<sup>387</sup>. O que é mais importante: a veracidade da teoria ou a sua classificação? A outra questão tem a ver com o facto de Otsuka estar a assumir, por questões de simplicidade, que todas as proibições são absolutas. Mas a questão principal está exactamente neste facto: serão as proibições absolutas? O problema essencial está nas restrições ao que se pode fazer para alcançar as melhores consequências: enquanto deontologistas como Otsuka e Kamm defendem que

---

<sup>384</sup> OTSUKA, M. (2009), p. 67

<sup>385</sup> *Op. cit.*, p. 68

<sup>386</sup> “Recall that I am assuming, for the sake of simplicity, that all prohibitions are absolute – i.e., exceptionless. It would needlessly complicate matters to bring non-absolute prohibitions into the picture.”, *Op. cit.*, p. 68, nota 16

<sup>387</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 479

essas restrições são absolutas, isto é, não se pode agir de uma determinada forma mesmo que assim agindo originasse as melhores consequências, os consequencialistas podem não concordar. Um consequencialista, mesmo um consequencialista de regras, pode defender que em casos muito excepcionais, como, por exemplo, prevenir uma catástrofe, pode haver uma exceção à proibição de matar ou de causar outro dano a um indivíduo, se for a única forma de o conseguir. Assim é estranho, no mínimo, que Otsuka não considere o tipo de proibições que constituem o cerne da questão. São precisamente este tipo de proibições que, tendo geralmente melhores consequências, em certas circunstâncias podemos ter razões pessoalmente neutras fortes para que sejam violadas, por exemplo em casos de catástrofes, ou para impedir um ataque terrorista que causasse dezenas de mortes. São, no entanto, casos com que não nos deparamos no dia a dia. E, em algumas destas circunstâncias, como no caso de ataques terroristas ou de guerras, há pessoas com melhores condições para decidir, porque, por exemplo, têm acesso a informação mais completa.

O autor considera ainda uma hipótese de resposta ao segundo ponto do dilema que está relacionada com a restrição das crenças deônticas imposta por Parfit: para determinar quais as razões imparciais mais fortes referidas na premissa (D) não podemos apelar às nossas crenças deônticas. Assim, ou esta restrição é imposta na determinação dos princípios optimíficos a que se refere a premissa (C) ou podemos ter novamente uma discrepância entre os princípios que são optimíficos e os princípios que temos as razões imparciais mais fortes para escolher. Ora, a determinação dos princípios optimíficos baseia-se apenas no facto de originarem as melhores consequências, sendo indiferente ao que poderia originar uma explicação circular quando aplicamos a fórmula kantiana, isto é, se o facto de as pessoas acreditarem que cometer actos de um certo tipo é errado originaria as melhores consequências, então um princípio optimífico proibiria actos desse tipo. Otsuka considera uma razão que justifique que os consequencialistas não tenham em consideração o mal que resulta da execução de actos que se acredita serem errados. Essa razão seria: uma vez que para os consequencialistas o facto de ser errado é simplesmente a falha em alcançar as melhores consequências, seria incoerente introduzir um conceito diferente de errado para determinar o que é errado para uma teoria deste tipo. Neste caso os princípios referidos pela premissa (C) seriam os princípios que teríamos as razões mais fortes para escolher, isto é, a premissa (D) seria verdadeira. Para além disso, Parfit poderia justificar proibições não consequencialistas baseando-se em razões pessoalmente neutras: as melhores consequências do ponto de vista imparcial são

alcançadas se os agentes violarem proibições não consequencialistas contra causar danos quando tal for necessário para impedir que algo de muito mau aconteça. Mas, refere o autor, todos nós temos razões imparciais para não querer que essas violações ocorram, sendo estas razões deônticas, pelo que todos temos razões imparciais decisivas para que as coisas corram o melhor possível.

Esta é uma afirmação que me parece um pouco precipitada. Todos temos, geralmente, razões imparciais para que essas violações não ocorram. Mas será que essas razões são absolutas? O autor parece justificar esta posição recorrendo, mais uma vez, ao princípio (K), acima mencionado, que Parfit pensa que é falso:

‘(K) as características que tornam um acto errado dão-nos razões decisivas não deônticas para não agir dessa forma e para não escolher que todos aceitem os princípios optimíficos que exigem esse tipo de actos.’<sup>388</sup>

Como referido no terceiro capítulo, para Otsuka, o facto de um acto ser um caso de matar como um meio é uma razão não deôntica decisiva para nos abstermos desse tipo de actos mesmo que os princípios optimíficos o exigissem. Otsuka comenta que num caso como o da ponte ‘as pessoas ficam impressionadas primeiro pela crença de que este acto seria errado concluindo, depois, que este facto é explicado pelo facto de o acto ser um caso de matar como um meio: este facto não deôntico constitui uma razão decisiva para não agir, razão esta que, por sua vez, é suficiente para tornar o acto errado.’<sup>389</sup>.

O autor reconhece que a identificação deste tipo de propriedades não deônticas que tornam um acto errado só é possível a partir das nossas crenças sobre o que é errado, isto é, a partir das nossas intuições. Seguidamente defende que as nossas intuições sobre o que é certo ou errado são um ponto legítimo para iniciar a reflexão sobre se um princípio deve ser ou não rejeitado de forma razoável, como Scanlon defende. Diz-nos que:

---

<sup>388</sup> “(K) these wrong-making features give us decisive *non-deontic* reasons not to act in these ways, and not to choose that everyone accepts the optimific principle that requires such acts”, PARFIT, D. (2011a), p. 390

<sup>389</sup> “People were struck first by the belief that this act was wrong and then concluded that the wrongness of this act is explained as follows by the fact that this act would be a killing as a means: this non- deontic fact supplies decisive reason not to act, where this reason is, in turn, sufficient to make this acts wrong.”, OTSUKA, M. (2009). p. 74

‘Podemos entender este método de investigação como uma instância do método familiar, legítimo e não circular da inferência para a melhor explicação. Aceitamos ou rejeitamos teorias morais [...] consoante a forma como elas dão conta do conjunto dos nossos juízos intuitivos acerca de que actos particulares são certos ou errados e inferimos a veracidade da teoria moral que melhor dá conta dessas intuições. Esta teoria é que explica os nossos juízos intuitivos, mas estes, por sua vez, não explicam a teoria. Antes, estas intuições fornecem uma explicação da nossa crença nesta teoria, já que permitem inferir esta teoria como a melhor explicação das mesmas. Não há, portanto, uma explicação circular.’<sup>390</sup>

O autor diz-nos para considerar a seguinte analogia: a partir da observação do movimento de certos pontos de luz no céu, inferimos a veracidade da teoria científica heliocêntrica, que nos diz que estes pontos de luz são planetas que orbitam à volta do nosso sol. Esta teoria dá-nos a melhor explicação da nossa observação, mas esta não fornece uma explicação da teoria heliocêntrica, apenas uma explicação da nossa crença na mesma.

Mas neste facto é que está a questão essencial: não é a nossa observação que explica a teoria, é esta que explica a nossa observação. Mas o facto de a teoria heliocêntrica ser verdadeira fundamenta-se em várias outras observações e cálculos matemáticos que a justificam e que não nos dão razões para duvidar dessas observações. Comparemos com a seguinte analogia: a partir da observação do movimento do sol no céu, levantando-se a este e pondo-se a oeste, inferimos a veracidade da teoria geocêntrica. Esta teoria é a que melhor explica a nossa observação, mas esta não nos dá uma explicação da teoria. Claro que ninguém afirma que a teoria geocêntrica é uma teoria científica. A questão é que as nossas intuições têm que ser escrutinadas para tentar perceber se fazem ou não sentido. Quando investigamos uma teoria, como já foi defendido, muitas vezes temos que partir

---

<sup>390</sup> “We can understand the method of inquiry as an instance of the familiar, legitimate, non-explanatorily-circular method of inference to the best explanation. We accept or reject moral theories (such as, e.g., prioritarianism or minimax complaint) on the basis of how well or poorly they account for the range of our intuitive judgments of the rightness or wrongness of particular acts, and we infer the truth of that moral theory that best accounts for these intuitions. This theory is the one that explains our intuitive judgments, but our intuitive judgments don’t in turn explain the theory. Rather, these intuitions provide a justification of our belief in this theory, as they allow us to infer this theory as the best explanation of these intuitions. So there is no explanatory circularity”, OTSUKA, M. (2009), p. 76

das nossas intuições, porque temos que ter algo por onde começar. Mas isto não tem problema nenhum, o problema apenas existe se considerarmos as nossas intuições como inquestionáveis, como fixas. Voltando ao exemplo do autor de que a nossa intuição nos diz que um acto de matar como um meio é um acto errado. Claro que podemos partir desta intuição, mas não podemos pura e simplesmente não a questionar. É errado porquê? Em que circunstâncias? É sempre errado ou há situações em que não o é? Já vimos a dificuldade que esta posição coloca em justificar actos de autodefesa ou actos em que, por exemplo, a única forma de impedir que um criminoso mate um grupo de reféns é matando-o. São actos de matar como um meio de impedir danos do mesmo tipo. São estes actos errados? Nestes casos podemos dizer que os agentes são responsáveis pela situação em que se justifica infligir o dano. Mas, como já discutido, em que medida é que este facto justifica a autodefesa ou a morte do criminoso? Ambos são actos de infligência de um dano como um meio de impedir outros actos e são danos infligidos a seres humanos, logo a seres que são, como diria Kamm, invioláveis. São actos errados ou estes são casos em que a excepção é permitida? No primeiro caso temos a conclusão absurda de que os actos de autodefesa são errados e no segundo temos, muito provavelmente, o que seria exigido por um princípio optimífico. O autor diz-nos ‘concluo que não cometemos o lapso de ter uma explicação circular por confiarmos em intuições acerca de que actos particulares são errados de forma a percebermos que factores não deonticos tornam os actos errados.’<sup>391</sup>. Mas esta conclusão só se justifica se não houver razões para duvidarmos das nossas intuições, caso contrário é uma explicação circular.

### 14.3 Racionalidade da escolha de princípios não optimíficos

Jacob Ross, no artigo “Should Kantians be Consequentialists?”, apresenta um conjunto de contra-exemplos a duas das premissas do argumento de Parfit de que o contratualismo kantiano sustenta o consequencialismo de regras, concluindo que este argumento ficaria mais forte se Parfit ‘conseguisse resolver as dificuldades que estes exemplos parecem levantar’<sup>392</sup>.

O autor argumenta que não devemos aceitar o princípio (F) Todos têm razões suficientes para escolher os princípios optimíficos, ou o princípio (H) Os únicos

---

<sup>391</sup> “I conclude that one does not lapse into explanatory circularity by relying on intuitions about the wrongness of particular acts in order to figure out which non-deontic factors are wrongmaking.”, OTSUKA, M. (2009), p. 76

<sup>392</sup> ROSS, J. (2009), p. 153

princípios que todos têm razões suficientes para escolher, e que assim poderão escolher racionalmente, são os princípios optimíficos.

Começando pelo princípio (F), Ross diz-nos que a tese não consequencialista fraca - WN: Para qualquer agente, *s*, e quaisquer duas opções, A e B, se A e B são ambas optimíficas e se A for melhor do que B do ponto de vista do agente *s*, então *s* não poderia escolher racionalmente B em vez de A -, é aceite por muitos filósofos que pensam que as razões pessoais devem ter um peso nas decisões que tomamos. Ora se aceitarmos WN não podemos aceitar (F), já que se houver vários princípios optimíficos pode acontecer que para cada um destes princípios, o qual seria melhor do ponto de vista de um dado agente, haja uma alternativa que seria melhor do ponto de vista de outro agente, pelo que não existiria nenhum princípio optimífico cuja aceitação universal todos pudessem querer racionalmente. Mas, mesmo supondo que só há um conjunto de princípios optimíficos, como Parfit supõe, se aceitarmos que as razões impessoais não têm prioridade sobre as razões pessoais, então poderíamos aceitar a tese não-consequencialista moderada - MN: Para cada agente, *s*, e quaisquer duas opções, A e B, se A fosse muito melhor do que B do ponto de vista de *s* e se A fosse, apenas, ligeiramente pior do que B do ponto de vista imparcial, então *s* não poderia escolher racionalmente B em vez de A. Pode acontecer que para cada princípio optimífico haja um agente para o qual uma alternativa a esse princípio fosse muito melhor e que fosse apenas ligeiramente pior do ponto de vista imparcial. Assim, por MN, para cada princípio optimífico existe um agente que não poderia querer racionalmente a sua aceitação universal.<sup>393</sup>

Bom, será que a tese MN é incontroversa? Vejamos o seguinte exemplo: temos uma sociedade com quatro grupos de pessoas, A, B, C e D, com diferentes níveis de bem-estar e em que o nível 5 é o nível mínimo para que uma pessoa viva decentemente. O nível total de bem-estar é 22 com a seguinte distribuição:

A	B	C	D	Total bem-estar
1	4	5	12	22

Suponhamos que temos a hipótese de elevar o nível total de bem-estar, através da distribuição de certos valores, e que o podemos fazer de duas formas alternativas: uma

---

<sup>393</sup> Cf. ROSS, J. (2009)

distribuindo igualmente por todos os grupos, a outra dando prioridade aos que estão pior, mas que implicaria tornar ligeiramente pior os que estão no nível mais elevado. Suponhamos ainda que nenhuma das pessoas tem um direito especial a esses valores e que não é responsabilidade delas estarem no nível de bem-estar em que se encontram (por exemplo, as pessoas do grupo D encontram-se naquele nível por herança, enquanto as pessoas do grupo A e B se encontram naqueles níveis por incapacidades ou falta de oportunidades devido a guerras, fome ou outras causas).

As opções seriam as seguintes:

Opções	A	B	C	D	Total bem-estar
1	3	6	7	14	30
2	7	7	7	10	31

Ora, para as pessoas do grupo D, a segunda opção é muito pior do que a primeira. No entanto, essas pessoas continuam a ter um nível de bem-estar muito acima do necessário para ter uma vida decente e as pessoas do grupo A e B ficam muito melhor do que estavam. Mais, as pessoas do grupo A e B passam de um nível de bem-estar abaixo do necessário para ter uma vida decente para acima desse nível. O nível total de bem-estar da primeira opção é apenas ligeiramente inferior ao da segunda. Será que é defensável afirmar que as pessoas do grupo D não poderiam escolher racionalmente a segunda opção, mesmo que as razões impessoais não tenham prioridade sobre as pessoais? Esta tese não consequencialista moderada seria uma defesa de uma noção de racionalidade assente no egoísmo puro. Mesmo que as razões impessoais não tenham prioridade, isto não significa que as pessoais a tenham, logo porque há de ser irracional aceitar um princípio por razões impessoais? Este não é um exemplo irrealista, basta olhar para o estado de coisas do mundo actual com uma percentagem muito pequena de pessoas a terem um nível de riqueza obscuro, enquanto milhares de milhões passam fome e outro tipo de necessidades. Ou vamos afirmar que as crianças que crescem em campos sem condições mínimas, em que passam fome e não têm acesso à educação são responsáveis por um dia mais tarde não conseguirem ter um trabalho que lhes assegure um nível de vida decente? Quanto à tese WN, basta substituir a opção 2, da seguinte forma:

Opções	A	B	C	D	Total bem-estar
1	3	6	7	14	30
2	6	6	7	11	30

Será que as pessoas do grupo D não poderiam escolher racionalmente a opção 2? Ambas as opções são optimíficas, mas enquanto na opção 1, continuamos a ter um grupo de pessoas a viver sem as condições mínimas e outro grupo a viver muito acima dessas condições, na opção 2 temos todos os grupos a viver acima das condições mínimas e as pessoas do grupo D, embora tenham um nível de bem-estar inferior ao que tinham, continuam muito acima das condições mínimas e, inclusivamente muito acima das pessoas dos outros grupos. Este caso chama a atenção para um facto importante que, se for tido em conta, impede que a opção 1 seja uma opção optimífica, que é o facto de a distribuição ser feita sem ter em conta os que estão em piores condições. Mas, exactamente por isso é que a racionalidade não pode ser entendida como dar sempre primazia aos interesses próprios. Há circunstâncias em que se justifica dar primazia aos interesses dos outros, em detrimento dos nossos.

A razão de que somos dotados não nos permite, apenas, ter um bom raciocínio lógico e lutar pelos nossos interesses individuais. Os animais não racionais lutam pelos seus interesses individuais. A razão permite-nos ir muito além disso, inclusivamente, compreender o impacto que as nossas escolhas têm nos outros, compreender noções como justiça, igualdade, solidariedade, egoísmo, injustiça, desigualdade, compreender aquilo que tem valor e o que não tem e, principalmente, agir segundo aquilo que tem valor. Esta é uma das capacidades que nos é dada pela razão (os animais não racionais não agem segundo o que tem valor), pelo que não me parece de forma nenhuma que alguém seja irracional ou menos racional por escolher uma opção que seja pior para ela, mas muito melhor para outros que estão em muito piores condições. Quando muito seria o contrário, a menor racionalidade está do lado dos que não são capazes de usar todas as capacidades que a razão lhes dá, por exemplo, por egoísmo. Haverá casos em que as razões pessoais podem sobrepor-se a razões impessoais, como, por exemplo, o caso do transmissor referido por Scanlon, ou o caso em que um pai se vê confrontado com a escolha entre salvar o seu filho ou salvar um qualquer número de crianças todas desconhecidas, mas isto não significa que a tese não consequencialista moderada seja verdadeira.

O autor dá-nos, seguidamente, exemplos de circunstâncias nas quais todos beneficiariam significativamente da aceitação universal de princípios não optimíficos,

pelo que não deveríamos aceitar a premissa (H) Os únicos princípios que todos têm razões suficientes para escolher, e que assim poderão escolher racionalmente, são os princípios optimíficos. Provavelmente, o exemplo que representa um maior desafio, principalmente porque joga com o problema da não identidade<sup>394</sup> referido por Parfit, é um caso em que a identidade das pessoas que existirem num futuro distante depende da forma como agimos no entretanto: temos que escolher entre possíveis fontes de energia e os princípios disponíveis são os seguintes:

‘(RS) Devemos extrair energia de fontes renováveis

(FF) Devemos extrair energia de combustíveis fósseis até que estes se esgotem, após o que se deve mudar para as fontes renováveis’<sup>395</sup>

Supondo que, ao contrário de (FF), (RS) é um princípio optimífico, isto é, a longo prazo, a aceitação universal de (RS) seria muito melhor do que a aceitação universal de (FF), uma vez que este levaria a consequências ambientais negativas. No entanto, nos próximos duzentos anos, todos teriam um nível de bem-estar consideravelmente melhor se o princípio (FF) fosse aceite universalmente, devido ao maior desenvolvimento económico. As pessoas que existirão após os próximos duzentos anos serão diferentes consoante a aceitação universal do princípio (RS) ou do princípio (FF). Se o princípio (FF) for aceite, as pessoas que existirão após os duzentos anos terão uma qualidade de vida bastante razoável embora pior do que a qualidade de vida das pessoas que existiriam se o princípio (RS) fosse aceite universalmente. Dadas estas suposições, embora (RS) seja um princípio optimífico, parece que nos próximos duzentos anos todos teriam razões pessoais fortes para escolher a aceitação universal (no passado, presente e futuro) de (FF). Aqueles que viverem após os próximos duzentos anos têm também essas razões, porque devem a sua existência à escolha deste princípio pelos seus antepassados, logo têm razões para querer que todos, incluindo os seus antepassados, aceitem universalmente esse princípio. Assim, parece que todos podem escolher racionalmente a aceitação universal de um princípio não optimífico.<sup>396</sup> O gráfico<sup>397</sup> ilustra a situação:

---

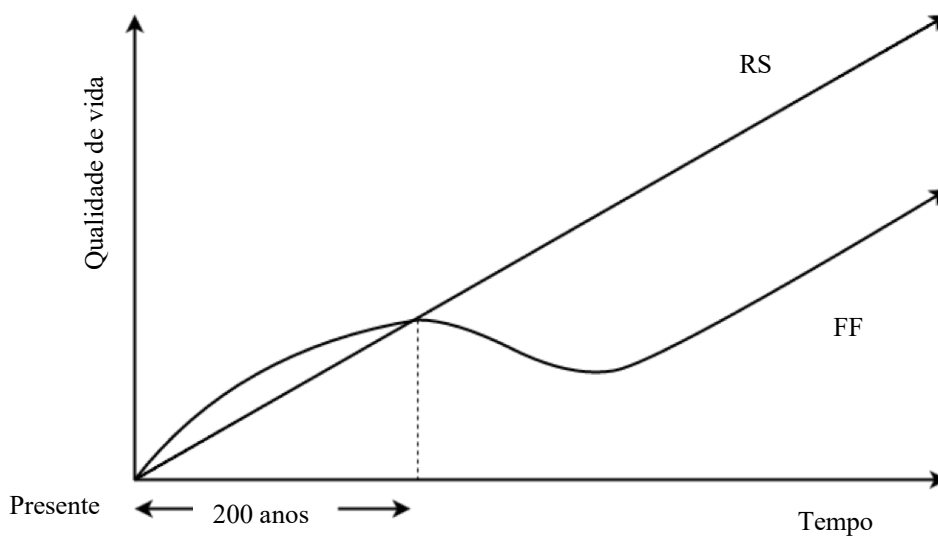
<sup>394</sup> PARFIT, D. (1984), pp. 361-379

<sup>395</sup> “RS: Derive energy from renewable sources.

FF: So long as there are fossil fuels, burn them; switch to renewable sources of energy when the fossil fuels run out.”, ROSS, J. (2009), p. 151

<sup>396</sup> *Op. cit.*, pp. 151-152

<sup>397</sup> Gráfico retirado de GALVÃO, P. (2019), p.26



Este argumento baseia-se no facto de que a escolha que fizermos não vai prejudicar ninguém, já que as pessoas que existirão à data não serão as mesmas. A questão que se coloca é se este facto torna racional a escolha do princípio não optimífico ou, pelo menos, se torna irracional a escolha do princípio optimífico. Supondo que as pessoas que viverão ao fim dos duzentos anos seriam as mesmas quer se escolha o princípio (RS) ou (FF). Neste caso, essas pessoas não poderiam escolher racionalmente o princípio (FF) já que, apesar de terem uma qualidade de vida razoável, esta seria muito melhor se escolhessem o princípio (RS). Poderiam ainda argumentar que se as pessoas que vivem no presente escolherem o princípio (RS) teriam uma qualidade de vida inferior, mas que seria sempre crescente. Mais, se escolherem o princípio (FF) iriam causar a extinção de algumas espécies, diminuir a qualidade de vida de muitos animais, que, apesar de não poderem escolher os princípios, são de igual forma afectados por essa escolha, e este facto iria privá-los de coisas que muitos poderiam valorizar. Mas as pessoas não são as mesmas, pelo que a única razão que realmente têm para escolher o princípio (FF) é que não existiriam se o princípio escolhido fosse o (RS). Será que este facto justifica que as pessoas que vivem no presente não são racionais se escolherem o princípio RS devido às suas razões pessoais? O autor diz-nos que as pessoas que viveriam passados duzentos anos se o princípio (FF) fosse escolhido teriam razões pessoais fortes para aceitar que todos escolhessem este princípio. Então e as pessoas que viveriam se o princípio (RS) fosse escolhido? Estas, teriam razões pessoais mais fortes para escolher o princípio (RS), já que, para além de existirem, teriam uma qualidade de vida mais elevada, mais as razões impessoais fortes para que esta escolha seja feita. Dado que a escolha é feita no presente

e que as pessoas que serão afectadas passados duzentos anos não existem, parece-me que a forma mais racional de tomar a decisão será pensar não em termos de pessoas particulares, mas em termos de pessoas genéricas, como Parfit refere ao comentar este tipo de opções que afectam pessoas futuras<sup>398</sup>. E, mais uma vez, não me parece que o egoísmo seja um sinal de maior racionalidade, pelo que se pensarmos nas razões pessoais e impessoais das pessoas que existem nos próximos duzentos anos (incluindo as razões que advêm dos danos que serão infligidos aos seres sencientes não racionais) e nas pessoas genéricas que existirão nos anos subsequentes, mesmo que não aceitemos que as razões impessoais tenham prioridade, vamos afirmar que as razões pessoais dos que existem no presente são decisivamente mais fortes de forma a tornar irracional a escolha do princípio (RS)? Se tal não for o caso, então parece que, pelo menos, será tão racional, para as pessoas que vivem no presente, a escolha do princípio (RS) como do (FF) e, como para as pessoas genéricas que viverão no futuro é racional a escolha do princípio (RS), parece que todos têm razões suficientes para escolher o princípio optimífico. Caso diferente é se aceitarmos que as razões pessoais têm sempre prioridade sobre as impessoais, o que significaria que não haveria princípio que todos pudessem escolher racionalmente. Mas, não me parece de forma alguma que esta seja uma posição defensável, como foi dito, a nossa razão vai mais além do que lutar pelos nossos interesses pessoais.

## 15 Conclusão

Foram analisadas algumas críticas aos argumentos apresentados por Parfit, que culminaram na Teoria Tripla. Vimos que estes argumentos se baseiam em interpretações sobre imparcialidade ou sobre racionalidade que podem ser contestadas. Significa isto que devemos aceitar a Teoria Tripla como fundamento da moralidade? Parfit não parece defender esta posição. O autor diz-nos ‘Se aceitarmos a Teoria Tripla, deveremos admitir que, ao explicarmos porque é que muitos tipos de actos são errados, não precisaríamos de afirmar que esses actos são proibidos por um princípio que é optimífico, universalmente desejável e não rejeitável de forma razoável. Em alguns casos, tal afirmação seria, não só desnecessária, mas, também, desconcertante ou ofensiva. [...] Alguns actos são alvo de objecções que são simultaneamente mais claras e mais fortes do que as objecções a estes

---

<sup>398</sup> PARFIT, D. (2011b), pp. 221-243

actos decorrentes das fórmulas de Kant, ou de qualquer versão do Contratualismo ou do Consequencialismo de Regras<sup>399</sup>. O que o autor parece dizer-nos é que há algo de mais fundamental que explica porque é que estes actos são errados do que o facto de serem proibidos por princípios que têm determinadas propriedades. O que levanta novamente a questão do papel que as diferentes teorias parecem ter como já tínhamos encontrado na teoria de Scanlon. No contratualismo kantiano que Parfit defende parece que são as razões que os contraentes têm para poder querer que os princípios sejam universalmente aceites que têm o papel essencial na determinação de que actos são errados ou na determinação de que princípios são aceitáveis. A aceitação universal de princípios que proibam esses actos parece ter mais um papel motivador, como quando perguntamos acerca de um acto que achamos errado: e se todas as pessoas agissem assim?

Jussi Suikkanen pensa que esta questão tanto se pode colocar nas teorias contratualistas, como nas teorias kantianas ou consequencialistas: ‘Eis a objecção contra o consequencialismo: de cada vez que a resposta de um consequencialista a “O que torna fazer  $\phi$  errado?” é “tem consequências não optimificas”, podemos exigir clarificações sobre o que torna essas consequências menos valiosas do que as de acções alternativas. E, seja qual for a resposta, ela será a resposta fundamental à pergunta “o que torna fazer  $\phi$  errado?”. Eis a objecção contra o kantianismo: de cada vez que a resposta de um kantiano a “O que torna fazer  $\phi$  errado?” é “não poderíamos querer racionalmente que uma máxima que permitisse  $\phi$  fosse universalizável”, podemos exigir respostas à pergunta “porque é que não poderíamos querer racionalmente que esta máxima fosse universalizável?”. E, seja qual for a resposta, esta será a resposta fundamental à pergunta “o que torna fazer  $\phi$  errado?”. Logo, os contratualistas necessitam de razões para a rejeição, os consequencialistas de uma axiologia e os kantianos de uma teoria sobre os limites do querer racional. Onde está a diferença?’<sup>400</sup> Bom, é claro que os

---

<sup>399</sup> “If we accept this Triple Theory, we should admit that, in explaining why many kinds of act are wrong, we would not need to claim that such acts are disallowed by some triply supported principle. In some cases such a claim would be, not merely unnecessary, but also puzzling or offensive. This is like the fact that, after some rape or murder, we ought not to say ‘What if everyone did that?’ or ‘What if everyone believed such acts to be permitted?’ Some acts are open to objections that are both clearer and stronger than the objections to these acts that are provided by Kant’s formulas, or by any version of Contractualism or Rule Consequentialism.”, PARFIT, D. (2011a), p. 414

<sup>400</sup> “Here’s the objection against consequentialism:

So every time a consequentialist answer to “What makes phiing wrong?” is “it has non-optimific consequences,” we can rightly demand for a further answer to what makes those consequences less valuable than those of the alternative actions. And, whatever the answer is will then be the truly fundamental answer to “What makes phiing wrong?”

Here’s one for Kantianism:

consequencialistas necessitam de uma teoria de valor para poderem determinar as melhores consequências. Mas será que os kantianos e os contratualistas não necessitam também? Quando os kantianos afirmam que a racionalidade confere uma dignidade que tem um valor inestimável, ou que os seres humanos devem ser tratados como fins em si mesmo e nunca como meio, estas afirmações são incontestavelmente verdadeiras? Ou são afirmações que têm que ser justificadas através de uma teoria de valor? Quando os contratualistas afirmam que os princípios que ninguém poderia rejeitar permitem determinar as razões que devem ser tidas em conta ao se avaliar um outro princípio, isto não implica que haja uma teoria de valor por detrás? Parece-me difícil, senão impossível, defender uma teoria moral substantiva sem ter por detrás ideias, mais ou menos assentes, sobre o que tem ou não valor, mesmo que estas ideias tenham que ser escrutinadas. Quando Scanlon impõe a restrição individualista para impedir a agregação, não nos está a dizer que o valor de uma pessoa não é comparável com o valor de várias? Uma teoria de valor parece-me ser essencial para que qualquer teoria moral possa dar respostas substantivas à pergunta de como agir, fornecendo-nos os axiomas a partir dos quais podemos raciocinar (como, por exemplo, o ser humano tem uma dignidade que o torna inviolável). Esta teoria de valor deve permitir ter uma ideia o mais rigorosa possível sobre a força das várias razões que se estão a considerar. Logo, provavelmente, podemos dizer que em qualquer das teorias são as razões e a sua força relativa que têm o papel fundamental, sendo que este papel é determinado pela teoria de valor subjacente. O que me parece é que as razões são dadas pelas consequências que os nossos actos tiveram ou podem ter, tendo em conta as circunstâncias em que o agente se encontra e as características dos seres humanos, pelo que, apesar de o consequencialismo de regras ser acerca de princípios, sendo estes os princípios cuja aceitação resultaria nas melhores consequências, o fundamento está nas consequências.

Suikkanen comenta também que, no caso dos contratualistas, ‘Os indivíduos podem colocar objecções contra um princípio moral que originasse sacrifícios para eles. Podemos rejeitar um conjunto de princípios de forma razoável se esse conjunto originasse sacrifícios para nós que fossem superiores aos sacrifícios que qualquer alternativa

---

So every time a Kantian answer to "What makes phiing wrong?" is "One cannot rationally will the phiing maxim to be universalised," we can rightly demand for a further answer to why one cannot rationally will the maxim to be universalised. And, whatever the answer is will then be the truly fundamental answer to "What makes phiing wrong?"

So, contractualists need an account of reasons for rejection, consequentialists an axiology, and Kantians a theory of the limits of rational willing. Where is the difference?", SUIKKANEN, J..  
[https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits\\_climbin.html](https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits_climbin.html)

originasse para todos.<sup>401</sup> O que me parece curioso nesta afirmação, que Scanlon também faz<sup>402</sup>, é que é um apelo directo às consequências que um conjunto de princípios teria sobre uma pessoa ou um grupo de pessoas. Ou seja, a rejeição do princípio baseia-se nas consequências que esse princípio teria em termos de sacrifícios, o que indica que são estes que justificam, em última instância, o facto de o acto ser errado. Josh Glasgow, em resposta a uma objecção de Suikkanen de que se retirarmos os contraentes da teoria esta fica vazia, restando apenas afirmações acerca da racionalidade e da razoabilidade, refere que são os padrões que são usados para a rejeição dos princípios, como a afirmação acerca dos sacrifícios acima, que especificam as propriedades fundamentais que tornam um acto errado e não a rejeição dos princípios<sup>403</sup>.

Por outro lado, como Parfit refere, há certos casos em que, para se obter uma resposta, pode ajudar perguntar se o acto é permitido ou proibido pela teoria tripla<sup>404</sup>, o que poderia, mais uma vez, indicar que cada uma das teorias tem a sua função<sup>405</sup>.

---

<sup>401</sup> “Individuals can put forward objections against the moral principles that would create burdens for them. One can reasonably reject a set of principles if it would be such that it creates a burden for one such that some alternative set only creates smaller burdens for everyone.” SUIKKANEN, J..

[https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits\\_climbin.html](https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits_climbin.html)

<sup>402</sup> “According to contractualism, in order to decide whether it would be wrong to do X in circumstances C, we should consider possible principles governing how one may act in such situations, and ask whether any principle that permitted one to do X in those circumstances could, for that reason, reasonably be rejected. In order to decide whether this is so, we need first to form an idea of the burdens that would be imposed on some people in such a situation if others were permitted to do X. [...] We then need, in order to decide whether these objections provide grounds for reasonably rejecting the proposed principle, to consider the ways in which others would be burdened by a principle forbidding one to do X in these circumstances.” SCANLON, T., M. (1998), p. 195, p. 207, pp. 208-209

<sup>403</sup> “[...] it's not that when the contractors are dropped out of the picture what is left is a view ‘about rationality and being reasonable’. Rather, the relevant remainder is, as Alex puts it, the set of *standards* that the (reasonable, rational, etc.) contractors use to make their rejections. One such standard might be the one you gave: ‘One can reasonably reject a set of principles if it would be such that it creates a burden for one such that some alternative set only creates smaller burdens for everyone’. The horn of the dilemma at work for adulterated contractualism is that it is those standards, rather than the fact of rejection itself, that specify the *fundamental* wrong-making properties (and those properties explain why it is reasonable to reject such principles)”, GLASGOW, J., [https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits\\_climbin.html](https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits_climbin.html)

<sup>404</sup> PARFIT, D. (2011a), p. 414

<sup>405</sup> Suikkanen refere que “This theory as such doesn’t require that RC, Kantianism and contractualism are coextensive. They may not be. It may be that there are principles that satisfy the criteria of all three views but there may also be principles that satisfy only one or two of the views. All that is required though is that if an act is to be wrong it must be forbidden by a principle which satisfies all three views. This only requires that there is some overlap between the principles of the theories and the result is that these acts are wrong. I’m not sure that this is what Parfit had in mind. But at least the view he ends up with is much weaker than the view that seems to be implied by his main argument.”, ou David Shoemaker “Now what I find very interesting about this is that sometimes it will be the Kantian contractualist formula to which one can ultimately appeal, and sometimes it will be the Scanlonian contractualist formula to which one can appeal, and sometimes it will be the Rule Consequentialist formula to which one can appeal (and sometimes it will be two, or all three).”, SUIKKANEN, J.,

[https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits\\_climbin.html](https://peasoup.typepad.com/peasoup/2006/08/parfits_climbin.html)

Como foi visto nas críticas a Parfit, a imparcialidade pode ser entendida de forma mais ou menos ampla, podendo originar, no caso de teorias consequencialistas, teorias mais ou menos exigentes. Dado que me parece que faz todo o sentido que a imparcialidade englobe as razões parciais ou as razões pessoais genéricas, isto é, que todos os seres humanos têm, a fórmula de Scanlon, ao referir princípios que ninguém pode rejeitar, pode chamar a atenção para o facto de que não é apenas o interesse de todos tomados como um agregado que se deve considerar, mas também o interesse de cada um como um ser individual que também tem uma voz. Pode, portanto, servir para clarificar a noção de imparcialidade que está em causa no consequencialismo de regras.

Como foi visto no capítulo anterior, também o princípio scanloniano pode ter um papel importante no processo de decisão, ao obrigar o agente a pensar como pode justificar perante os outros, os potenciais danos que o seu acto pode ter. Neste sentido pode ser um auxiliar precioso em possíveis casos de agregação, obrigando a que os interesses de cada indivíduo sejam devidamente considerados e permitindo ou não justificar o recurso ao bem agregado. Pensemos no caso do transmissor: de que forma é que se poderia justificar a Jones o acto de não desligar o transmissor? Parece-me que cada uma das pessoas que irá perder o prazer de ver o jogo reconhece que nem o seu prazer suplanta o sofrimento de Jones, nem sequer é justificável apelar ao prazer conjunto do milhão de pessoas que deixará de ver o jogo – se ele estivesse no lugar de Jones quereria que o transmissor fosse desligado e não aceitaria que o prazer de todos os outros justificasse o seu sofrimento. Por outro lado, nos casos em que os danos são iguais ou muito semelhantes para dois grupos de pessoas, qualquer dos indivíduos afectados reconhece que o número de pessoas em cada grupo pode ser determinante para decidir o que fazer. É, assim, uma chamada de atenção para os interesses genéricos que cada indivíduo que pode ser afectado tem. Interesses esses que, por serem genéricos, todos os outros reconhecem como sendo legítimos e como, se a situação fosse diferente, sendo também seus. Este facto permite que cada indivíduo possa comparar as objecções que ele tem com as objecções que os outros têm como se estas fossem também suas. E decidir, desta forma, qual das objecções é mais forte, logo como deve agir.

Porquê ser moral? Se a moralidade me exige, por vezes, que vá contra os meus interesses em benefício de outros, porque hei de fazer o que a moralidade me exige? Esta é uma pergunta que parece chamar a atenção para um conflito entre as razões prudenciais, que me dizem para agir segundo os meus interesses, e as razões morais, que me dizem que os meus interesses são tão importantes como os dos outros, pelo que devo agir tendo,

também, em conta os seus interesses. O contratualismo kantiano pode, como referido, ser uma resposta à pergunta “por que razão devemos agir moralmente?”, permitindo, por vezes, resolver esse conflito. Se um indivíduo reconhece que um acto é proibido por um princípio cuja aceitação todos poderiam racionalmente querer, em que o todos o inclui a ele assim como os outros, este facto pode servir de motivação para agir segundo esse princípio. Por exemplo, pensemos no caso de uma pessoa que acha que é um grande incómodo fazer a separação do lixo, ou que deita as beatas para o chão, ou que não se incomoda a ajudar um desconhecido que encontra na rua, pensando que alguém o há de fazer. São pequenas coisas que parecem não ter más consequências nem para o próprio, nem para os outros, principalmente se a pessoa pensar que os outros não agem dessa forma. Se esta pessoa pensar em termos de contratualismo kantiano, isto é, se pensar o que aconteceria se esse tipo de actos fosse permitido por um princípio que todos poderiam querer racionalmente que fosse uma lei universal, facilmente veria as consequências de todos agirem dessa forma e, assim, evitar fazê-lo. A ideia é que o agente pense que não vive isolado, que os seus interesses não são nem mais nem menos importantes que os dos outros (daí o apelo à universalização, pela permissão de todos agirem dessa forma) e o que aconteceria se todas as pessoas agissem assim e, desta forma, perceber as razões para não o fazer. Sendo um ser racional, é um ser que é capaz de agir segundo razões e, assim, compreender por que razão deve agir moralmente.

Parfit diz-nos que em muitos casos pensar nos princípios que a teoria tripla fundamenta, pode ajudar a decidir se um acto é ou não permitido: ‘Pode não ser claro, por exemplo, se seria errado quebrar alguma lei, ou dizer uma mentira para alcançar um bom fim, ou coagir alguém, de alguma forma, para o seu bem ou o bem de outro, ou roubar um objecto que o seu dono nunca usa, ou não ajudar alguém muito necessitado, ou não ir votar, ou ter mais do que dois filhos num mundo superpovoado’<sup>406</sup>. Em alguns destes casos, principalmente se o nosso acto parece não ter consequências relevantes, o recurso ao princípio kantiano ou ao scanloniano pode ser decisivo. Como vimos o consequencialismo de regras insta-nos a cumprir os princípios cuja aceitação geral resulta nas melhores consequências. Fará parte deste conjunto de princípios, algumas regras

---

<sup>406</sup> “It may be unclear, for example, whether it would be wrong to break some law, or tell some lie to achieve some good end, or coerce someone in some way for this person’s or someone else’s good, or steal some object that its owner never uses, or fail to help some people who are in great need, or fail to vote, or have, in an overpopulated world, more than two children.”, PARFIT, D. (2011a), pp. 414-415

como não mentir, cumprir as leis, cumprir os nossos deveres cívicos como votar, respeitar a autonomia do outro, etc. Há, no entanto, casos em que o não cumprimento de algum desses princípios parece não ter consequências e pode ser benéfico para o agente. Por exemplo, o agente em vez de ir votar pode aproveitar o fim de semana para ir para fora; ou não contribuir com pequenos sacrifícios para diminuir a poluição; ou quebrar alguma lei, sabendo que não irá prejudicar ninguém. Neste tipo de casos, a questão que se coloca é: porque é que o agente deve cumprir os princípios se o não cumprimento não terá más consequências para ninguém e será benéfico para ele? Ou seja, a questão que se coloca é: porquê cumprir os princípios morais, isto é, qual a motivação para ser moral? Neste tipo de situações, o princípio kantiano pode ser determinante para a decisão: ao instar o agente a pensar se um princípio que permitisse esse acto seria universalizável, leva-o a considerar as consequências de todos os indivíduos agirem segundo esse princípio e a reconhecer que elas poderiam ser muito más, mesmo que tal não se passe com um acto isolado. E o agente não pode partir do princípio de que será o único a agir dessa forma: é precisamente porque todos somos seres humanos não perfeitamente racionais que é necessário pensar nas consequências da permissão de se agir de uma determinada forma. O princípio kantiano acaba por reforçar o consequencialismo de regras face ao consequencialismo de actos, ao salientar a importância de se pensar em termos das consequências da aceitação universal de princípios e não nas consequências de actos isolados.

Claro que tudo depende da noção de razões e de racionalidade que se aceita. Para Parfit nós agimos de forma racional quando respondemos a razões ou a razões aparentes. Quando Ross nos diz, a propósito das suas teses não consequencialistas, que um agente não poderia escolher racionalmente uma opção em vez da outra, o que é que quer dizer? Dado o conteúdo das teses, parece que quer dizer que é uma falha da racionalidade não dar um maior peso aos seus interesses do que aos dos outros. Mas não haverá situações em que será, senão irracional, pelo menos não completamente racional dar mais peso aos nossos interesses do que ao dos outros? Se nos é permitido olhar para a História e para o que se passa no mundo, para nos ajudar a raciocinar, não há inúmeros casos em que é irracional por o interesse próprio acima do dos outros? Pensemos num caso actual: Donald Trump durante a sua presidência fez (quase) sempre aquilo que o beneficiaria em detrimento do que seria melhor para o país. Eu tenho bastante dificuldade em considerar esta personagem racional. A racionalidade não se esgota em, a partir das evidências que tenho ou que *me interessa* ter, decidir. Implica também, primeiro perceber se as evidências que tenho são correctas, segundo se haverá outras evidências relevantes que

não estou a ter em conta, isto é, informar-me o melhor possível, terceiro ter todas as evidências que consegui obter em consideração, quer me agradem quer não, e decidir em função disso, a partir, claro de uma noção de valor que tenho razões para aceitar. Ora, parece-me que dizer que não posso escolher uma opção que seria pior para mim, mas muito melhor para os outros com risco de ser irracional é uma posição algo extrema: devo preferir a destruição do mundo em vez de ficar sem um dedo, como dizia Hume? Será que é irracional escolher uma opção que seja pior para nós, mas que seja muito melhor para pessoas que estão em muito pior condição do que nós, mesmo que as duas opções sejam optimíficas?

Bom, também podemos defender que a racionalidade é simplesmente uma questão de coerência, isto é, não ter crenças contraditórias e não agir contra as crenças que se tem. Mas esta parece-me uma visão muito limitada de racionalidade. Uma pessoa pode viver numa “bolha”, alheada da realidade, ou numa “realidade alternativa” como a que se passa nas redes sociais, ser coerente e, no entanto, estar completamente errada nas suas crenças, porque não se preocupa em investigar se elas serão ou não verdadeiras. Mais uma vez um exemplo muito actual: os apoiantes de Donald Trump que defendem que ele ganhou as eleições. Apesar de haver muito oportunismo, é possível que muitos acreditem completamente naquilo que dizem, porque procuram informação apenas em locais que estão direccionados para assim fazer crer. Para além disso, recusam-se a acreditar na informação credível, por exemplo, dada pelas instituições dos Estados Unidos, porque lhes foi dito que essas instituições os querem enganar. Serão estas pessoas racionais?

Mais uma vez, parece-me que a racionalidade implica ter todos os factos em consideração e ter a capacidade de reconhecer que, por vezes, os nossos interesses têm que ser preteridos em benefício de outros. Isto é que faz de nós seres racionais e humanos.

Vimos que, se entendermos a noção de optimífico como englobando não só os valores a promover, mas também a respeitar, se entendermos que a imparcialidade deve conter as razões parciais e pessoais que todos têm (ou podem ter, porque faz parte do que é ser humano) e se entendermos que a racionalidade implica também uma capacidade de ir além dos nossos interesses, as críticas aos argumentos de Parfit ficam muito enfraquecidas. Fica, no entanto, muito por esclarecer, como, por exemplo, será que há apenas um conjunto de princípios optimíficos ou, se tal não for o caso, os vários princípios serão versões de um único princípio de ordem superior? Se tal não se passar como se

decide entre os vários conjuntos de princípios optimíficos? Como Ross<sup>407</sup> refere, pode haver um princípio, X, que seja melhor para um grupo de pessoas e outro, Y, melhor para outro grupo, sem que se intersectem. O facto de X e Y serem optimíficos, não implica que seguir umas vezes o princípio X e outras o princípio Y, também seja optimífico. Como se decide?

Essencial para se poder tirar conclusões substantivas sobre o que uma determinada teoria implica é a teoria de valor em que essa teoria se baseia. Sendo a teoria tripla em parte consequencialista, avaliando os princípios optimíficos segundo a promoção de estados de coisas valiosos, tem que se basear numa teoria de valor que indique, para além dos estados de coisas, que tipo de entidades têm valor e que permita a comparação dos mesmos. Também aqui as opiniões divergem, havendo diversas teorias de valor, tema do próximo capítulo.

---

<sup>407</sup> ROSS, J. (2009), p 146

## 6 O Bem-estar e a Moralidade

### 16 Teorias do bem-estar

Uma teoria moral consequencialista é vazia<sup>408</sup> se não se basear numa teoria do valor, ou axiologia, que deve elucidar que tipos de entidades têm valor e como comparar o seu valor relativo. Os consequencialistas avaliam as regras em função daquilo que é melhor ou pior acontecer de um ponto de vista imparcial, isto é, avaliam estados de coisas. Como o valor do estado de coisas depende, pelo menos em parte, do bem-estar dos indivíduos, estas teorias apoiam-se, de uma forma geral, numa teoria sobre o bem-estar<sup>409</sup>. O que parece fazer sentido, uma vez que a moralidade ao indicar-nos como devemos agir, deve instar-nos a ter em atenção, para além daquilo que é melhor para nós, de que forma as nossas acções afectam o bem-estar dos outros indivíduos<sup>410</sup>.

Como Simon Keller nos diz, o que tem influência no bem-estar de um indivíduo é aquilo que ‘promove os seus interesses, ou que o beneficia, ou que faz a sua vida correr melhor, ou torna as coisas melhores para ele ou que faz com que ele fique melhor no sentido mais fundamental’<sup>411</sup>.

Que concepção de bem é a mais adequada, não é, de forma alguma, uma questão consensual. Não sendo objectivo desta tese discutir qual a teoria de valor mais adequada, pareceu-nos importante fazer uma breve descrição das principais concepções e dos problemas que suscitam. Na primeira secção deste capítulo faz-se um breve apanhado das principais teorias do bem-estar, assim como das principais críticas que lhes têm sido apontadas.

Mas, dada a relação de uma teoria de valor com uma teoria moral, interessa saber não apenas em que consiste o bem-estar, como, também, qual a sua relação com a moralidade.

---

<sup>408</sup> Com a excepção da teoria prescriptiva proposta por Hare que, a partir da análise da linguagem moral, acaba por chegar ao utilitarismo, sem ter uma teoria de valor subjacente. HARE, R. M. (1993<sup>a</sup>)

<sup>409</sup> Uma teoria sobre o bem-estar não exclui que faça sentido uma teoria sobre o bem mais geral, admitindo que há valores para além daqueles que, de alguma forma, afectam a forma como a vida corre para um indivíduo. Neste capítulo, interessa apenas esta forma mais estrita.

<sup>410</sup> Apesar de, de uma forma geral, as teorias do bem-estar tentarem responder à questão sobre o que faz a vida de uma pessoa correr pelo melhor, parece-me que podem ser generalizadas para responder à questão sobre o que faz a vida de um ser senciente correr pelo melhor, incluindo desta forma os seres vivos sencientes que não são pessoas.

<sup>411</sup> “The things that advance an individual’s *welfare* are the things that advance her best interests, or benefit her, or make her life go better, or make things better for her, or make her better off in the most fundamental sense.”, KELLER, S. (2009), p. 82

Se é certo que dificilmente uma teoria moral defende que o bem-estar não tem importância, já não é de forma nenhuma consensual qual a importância relativa do mesmo. É o valor essencial para a moralidade simplesmente o bem-estar dos seres sencientes, ou este é apenas um factor a ter em conta, a par de outros? Enquanto os welfaristas defendem que a moralidade tem essencialmente a ver com o bem-estar, outros autores defendem que há outros factores que também devem ser tidos em conta na valoração de um estado de coisas, como, por exemplo, a forma como o bem-estar está distribuído. Na segunda secção deste capítulo, apresenta-se e discute-se três factores que têm sido defendidos como tendo valor, para além da igualdade. Analisa-se alguns dos problemas que levantam quando entendidos como valores intrínsecos<sup>412</sup>. Conclui-se que, se a noção de bem-estar não for entendida de uma forma muito estrita, o bem-estar é o valor fundamental da moralidade, desde que seja dada prioridade aos mais desfavorecidos.

### 16.1 Teorias hedonistas<sup>413</sup>

As teorias hedonistas do bem-estar defendem que este é o resultado do balanço entre o prazer e a dor. Ou seja, a única coisa que tem valor intrínseco é o prazer e a única que tem desvalor é a dor. Todas as outras coisas apenas têm valor instrumental, isto é, têm valor ou desvalor na medida em que contribuem para o prazer ou a dor do indivíduo.

Os prazeres comparam-se tendo em conta a sua duração e intensidade, sendo que quanto maior a duração e a intensidade, mais valor tem o prazer e quanto maior a duração e a intensidade da dor maior o seu desvalor.

Esta concepção de bem-estar foi criticada por, sendo o prazer uma sensação ou estado de consciência, parecer não haver nenhum elemento em comum a todas as sensações que classificamos como prazer resultantes de diferentes experiências: o que tem em comum o prazer de comer um gelado num dia de calor com o prazer de ouvir um concerto? Ou o prazer de dar um passeio num dia de Sol e o prazer de ler um bom livro?

---

<sup>412</sup> Entende-se que algo tem valor intrínseco se é algo que vale a pena ter por si mesmo, em oposição a valor instrumental, por se algo que tem valor para se conseguir outra coisa. O ter valor em si mesmo significa que tem propriedades que constituem razões para os seres racionais o valorizarem, independentemente de um ser particular o valorizar ou não.

<sup>413</sup> Apesar do hedonismo ser a teoria mais conhecida, podemos falar, de uma forma mais geral, em teorias dos estados mentais, das quais o hedonismo seria um tipo. Estas teorias defendem que o bem-estar tem a ver essencialmente com a qualidade dos estados mentais dos indivíduos.

Alguns autores defendem que o que todos os prazeres têm em comum é a sua fenomenologia. Por exemplo, na perspectiva da sensação distinta [*distinctive feeling view*], todos os prazeres têm em comum ‘um tipo de sensação distintivo [*distinctive kind of feeling*], um tipo que podemos designar por “a própria sensação de prazer” ou, simplesmente, “a sensação prazerosa” (ou, no caso de experiências desagradáveis, “a sensação desagradável”)’<sup>414</sup>. Aaron Smuts propõe que o que todos os prazeres têm em comum é o facto de que eles fazem o indivíduo sentir-se bem [*feel good*].<sup>415</sup> Como o autor refere estas são teorias [*felt quality theories*] que apelam a algo interno à experiência do prazer<sup>416</sup>: todas as experiências de prazer partilham uma qualidade sentida [*common felt quality*]. Estas teorias podem defender que as experiências de prazer dão origem a uma sensação distinta da própria experiência – perspectiva da sensação distinta [*distinctive feeling view*]; ou podem defender que essa sensação não é separada da própria experiência – carácter hedónico [*hedonic tone theory*].<sup>417</sup>

Outro tipo de respostas é dado por teorias que identificam o prazer e as dores com a sua relação com as atitudes do sujeito quando a experiência ocorre. Estas teorias defendem que o que torna o prazer intrinsecamente bom é o facto de que o indivíduo prefere ou gosta da sensação ou do estado de consciência que dá prazer e desgosta da sensação ou estado de consciência doloroso. Neste hedonismo de preferências, segundo Parfit, os prazeres e as dores têm em comum a sua relação com os desejos do indivíduo: ‘Quando usamos o conceito dor com um sentido racional e moral, referimo-nos ao facto de que todas as dores, quando sentidas, são indesejadas e a dor é pior ou maior quanto mais indesejada. Da mesma forma, todos os prazeres, quando sentidos, são desejados e são tão melhores ou maiores quanto mais desejados. [...] Nesta perspectiva, uma de duas experiências dá mais prazer se é preferida.’<sup>418</sup> Assim, para que algo afecte o bem-estar de

---

<sup>414</sup> BRAMBLE, B. (2013), pp. 201-202

<sup>415</sup> SMUTS, A. (2011), p. 255

<sup>416</sup> *Op. cit.*

<sup>417</sup> Duas objecções são apontadas por Smuts, citando Alston, às perspectivas da sensação distinta: se o prazer fosse uma sensação distinta então o sujeito, quando levasse a cabo uma actividade que lhe desse prazer, acabaria por desviar a sua atenção para a sensação do prazer, deixando de se focar na actividade e, assim, terminá-la; por outro lado, se a teoria está correcta deveríamos ser capazes de identificar uma sensação distinta comum a todas as diferentes experiências, caindo novamente no problema da heterogeneidade. SMUTS, A. (2011), p. 255. Bramble argumenta que as teorias do carácter hedónico assentam em analogias que são impróprias ou não informativas. BRAMBLE, B. (2013), pp. 207-209

<sup>418</sup> “What pains and pleasures have in common are their relations to our desires. On the use of ‘pain’ which has rational and moral significance, all pains are when experienced unwanted, and a pain is worse or greater the more it is unwanted. Similarly, all pleasures are when experienced wanted, and they are better or greater the more they are wanted. [...] On this view, one of two experiences is more pleasant if it is preferred.”, PARFIT, D. (1984), p.493

um indivíduo tem que ser introspectivamente discernível pelo mesmo. O autor chama a atenção para o facto de que nestas perspectivas hedónicas devemos pensar nos conceitos de dor e prazer de uma forma não tradicional: o estado mental que melhor contribui para o bem-estar do indivíduo é aquele que ele prefere, mesmo que isso implique algum sofrimento. Parfit refere o caso de Freud que, quase no fim da vida, em vez de tomar analgésicos que o impediriam de pensar claramente, preferiu aguentar alguma dor.<sup>419</sup> Devemos ainda ter em conta, para além das preferências actuais que o indivíduo tem, todas as preferências que as suas contrapartes teriam se o indivíduo tivesse tomado cada uma das outras opções possíveis, caso contrário, a teoria poderia ter como resultado que cada uma das alternativas em aberto seria melhor do que as outras.<sup>420</sup>

Fred Feldman propõe um hedonismo atitudinal [*attitudinal hedonismo*]. Segundo o autor, o prazer que é relevante para o bem-estar não é uma sensação, mas uma atitude<sup>421</sup>; este tipo de prazer é um ‘modo de consciência’ [*mode of consciousness*], uma forma de se dar conta de um estado de coisas. Este modo de consciência tem uma certa duração e intensidade, sendo este facto traduzido numa escala numérica em que são atribuídos valores positivos aos prazeres (quanto maior a duração e a intensidade maior o valor) e valores negativos às dores. O valor da vida de um indivíduo é a soma de todos os valores, positivos e negativos, das suas experiências ao longo da vida.<sup>422</sup>

No entanto, esta solução não está isenta de problemas. Pensemos no caso proposto por Brad Hooker<sup>423</sup>: relativamente à sua vida, um indivíduo acredita que tem amigos que gostam dele, que tem conseguido cumprir os seus objectivos principais, que tem controlo sobre a sua vida e que as suas outras crenças sobre outros factos importantes são verdadeiras. Imaginemos duas vidas possíveis para este indivíduo: uma em que as suas crenças são verdadeiras e outra em que são falsas, embora o indivíduo nunca se aperceba desse facto. Imaginemos, ainda, que a vida com crenças falsas tem um nível de prazer ligeiramente superior, sendo esta a única diferença introspectivamente discernível entre as duas possíveis vidas. Segundo a teoria do hedonismo de preferências, uma vez que a única componente do bem-estar é a qualidade introspectivamente discernível dos estados

---

<sup>419</sup> PARFIT, D., 1984, pp. 493-494

<sup>420</sup> *Op. cit.*, pp. 495-496.

<sup>421</sup> “The sorts of hedonism that fascinate me are not based on the idea that it is the presence of any such sensory feeling of pleasure that helps to enhance the quality of a person’s life. My sorts of hedonism are based on the different idea that it is the presence of ‘enjoyment’-not a feeling-that makes a life better. Let’s consider what enjoyment is. [...] Enjoyment is not a feeling. It is an attitude.”, FELDMAN, F. (2002), p. 607

<sup>422</sup> *Op. cit.*, pp. 611-614

<sup>423</sup> HOOKER, B., 2000, p. 38

mentais do indivíduo, a vida com crenças falsas tem um maior nível de bem-estar do que a outra, o que parece absurdo.<sup>424</sup>

Por outro lado, como Kagan comenta<sup>425</sup>, o papel essencial, nestas teorias, é desempenhado pelos desejos ou preferências e, uma vez que estes não são apenas sobre estados de consciência, porque não fundamentar o bem-estar na satisfação de todos os desejos, independentemente do objecto? Esta opção parece conduzir a uma teoria da satisfação dos desejos.

Outra crítica feita a estas teorias é o facto de colocarem todos os prazeres ao mesmo nível, não interessando a origem dos mesmos. Por exemplo, um prazer físico e um prazer resultante do desenvolvimento das capacidades de um indivíduo são comparáveis apenas em termos de qual é mais intenso e tem maior duração. Para obviar a este problema, John Stuart Mill propôs que, para comparar os prazeres, além da duração e da intensidade, também se tenha em conta a qualidade dos mesmos. Para se comparar dois prazeres, basta ter em atenção qual dos dois é considerado mais valioso ‘por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos’<sup>426</sup>. Um problema desta proposta é que parece ir além do hedonismo, já que certos prazeres são superiores devido à sua natureza e não apenas devido à intensidade e duração do prazer.

Mas a objecção principal a esta teoria foi colocada por Nozick, em *Anarchy, State and Utopia*<sup>427</sup> : supondo que tínhamos a hipótese de nos ligarmos a uma máquina que nos fazia sentir como se estivéssemos a ter qualquer experiência que desejássemos viver. Para tal, só tínhamos que estar a flutuar num tanque e permitir que uns neuropsicólogos, através de eléctrodos ligados ao nosso cérebro, o estimulassem de forma a que pensássemos e sentíssemos que estávamos a escrever um livro muito bom, ou a fazer um amigo, ou a assistir a um concerto ou a qualquer outra experiência que desejássemos ter. As experiências seriam escolhidas para um determinado período de tempo, por exemplo, dois anos, após o qual teríamos um período em que poderíamos escolher as experiências para os próximos anos.

Será que quereríamos viver a nossa vida ligada a uma máquina deste tipo? O autor dá-nos três razões para a resposta negativa a esta pergunta: nós queremos viver as experiências e não, apenas, ter a sensação de que as vivemos. Segundo, o tipo de pessoa

---

<sup>424</sup> Veja-se FELDMAN, F. (2002), para uma resposta a esta e outras objecções a este tipo de hedonismo.

<sup>425</sup> KAGAN, S. (1992), pp. 170-171

<sup>426</sup> MILL, J. S. [1863]/(2005), pp. 49-50

<sup>427</sup> NOZICK, R. (1974), pp. 42-45

que somos constrói-se e mostra-se através daquilo que fazemos e é importante para um ser humano saber o que realmente é; nada se pode dizer acerca de alguém que passa a vida mergulhada num tanque – como o autor o diz ‘é uma espécie de suicídio’. Terceiro, uma vida ligada a uma máquina deste tipo é limitativa uma vez que não há uma realidade que seja o resultado das nossas opções e daquilo que fazemos, mas apenas uma simulação da mesma.

Se concordamos com o autor na resposta negativa à questão se quereríamos viver ligados a uma máquina deste tipo, este exemplo mostra-nos que há algo de importante para os seres humanos para além das sensações, ou as experiências introspectivamente discerníveis que possam ter. Se assim for, a teoria hedonista falha ao limitar o bem-estar dos seres humanos àquilo que eles possam sentir.

## 16.2 Teorias da satisfação dos desejos

Este tipo de teorias defende que algo é bom ou mau para um indivíduo apenas se e na medida em que promove ou impede a realização dos seus desejos. Existem várias versões destas teorias consoante o tipo de desejos que devem ser tidos em conta.

Uma hipótese é ter em consideração todos os desejos que um indivíduo tem ao longo da sua vida. Parfit pede-nos que pensemos no seguinte caso: supondo que encontro um estranho que acredita ter uma doença fatal e, por empatia, fico com um desejo forte de que ele se cure. Mais tarde, sem que eu nunca o saiba, o indivíduo cura-se. Ora, segundo esta teoria, o facto de a cura do indivíduo satisfazer um desejo meu faz com que a minha vida seja melhor, que aumente o meu bem-estar. Mas é estranho, no mínimo, afirmar que um acontecimento do qual eu não tenho conhecimento possa ter alguma influência no meu bem-estar, mesmo que esse acontecimento seja o cumprimento de um desejo meu.<sup>428</sup>

Este tipo de problemas levou a que os desejos fossem restringidos apenas àqueles que têm a ver com a vida do indivíduo. Os desejos a ser considerados são todos os que têm a ver com características da vida do indivíduo quer sejam, quer não, discerníveis introspectivamente por ele.

No entanto esta alteração não está isenta de dificuldades. O que dizer dos desejos que o indivíduo tem acerca dos seus familiares ou amigos? Algo de mau pode acontecer a um familiar ou amigo do indivíduo, sem que este o saiba; no entanto, segundo esta teoria, este facto tem impacto sobre o seu bem-estar. Os defensores desta teoria podem

---

<sup>428</sup> PARFIT, D. (1984), p. 494

argumentar que estes desejos não são verdadeiramente acerca da vida do indivíduo; no entanto se o indivíduo souber, esses factos podem afectar o seu bem-estar, dependendo da ligação que ele tem com o familiar ou amigo. De igual modo, os desejos que o indivíduo tem e que são ou não satisfeitos após a sua morte, devem afectar o seu bem-estar, o que parece algo de absurdo. Os defensores desta teoria podem argumentar que devemos ignorar os desejos dos mortos, mas, como Parfit refere: ‘Os defensores destas teorias julgam que é mau para mim se os meus objectivos falham, mesmo que, por estar no exílio, eu nunca o venha a saber. Como pode, então, fazer diferença se, quando os meus objectivos falham, eu estou morto? A única diferença que a morte causa é o garantir que eu nunca vou saber acerca desse facto.’<sup>429</sup>

Para além destas questões, estas teorias devem ainda clarificar se, para a determinação daquilo que é bom para o indivíduo, são os desejos que o indivíduo tem no presente que devem ser satisfeitos ou se é o nível total de satisfação dos desejos ao longo da sua vida que deve ser tido em conta; ou, ainda, se são apenas os desejos actuais que devem ser tidos em consideração ou também os desejos que o indivíduo teria tido em cada uma das alternativas abertas para ele nos diferentes instantes da sua vida. Relativamente a esta última questão, Parfit argumenta, da mesma forma que o fez para o hedonismo de preferências, que deve ser tomada a segunda opção<sup>430</sup>. Pode-se objectar quanto à primeira opção referindo os desejos irreflectidos: por exemplo, um indivíduo que foi enganado por outro e em resultado perdeu a sua fortuna, formando um desejo muito forte de se vingar matando o responsável pelo seu infortúnio. Não é possível defender que este indivíduo tornaria a sua vida melhor se satisfizesse este desejo, por muito forte que seja. Pensando na vida dos indivíduos como um todo, o nível de bem-estar seria tanto maior quantos mais desejos fossem satisfeitos ao longo da sua vida. Parfit pede-nos que consideremos o seguinte caso: supondo que o indivíduo tinha a hipótese de tomar uma droga fortemente viciante que causaria, todas as manhãs, um desejo muito forte por uma nova dose, mais forte do que qualquer outro desejo que o indivíduo possa ter. Se esse desejo não fosse

---

<sup>429</sup> “These Success Theorists count it as bad for me if my attempts fail, even if, because I am an exile, I never know this. How then can it matter whether, when my attempts fail, I am dead? All that my death does is to ensure that I will never know this.”, PARFIT, D. (1984), p. 495

<sup>430</sup> *Op. cit.*, p. 495, 496. Como Parfit refere, estas teorias diferem do hedonismo de preferências no facto de, enquanto estas teorias apelam a todos os desejos acerca da vida do indivíduo, o hedonismo de preferências apela apenas aqueles que são introspectivamente discerníveis. Por outro lado, o hedonismo de preferências apela apenas às preferências que o indivíduo tem, nos diferentes instantes, acerca dos estados mentais presentes na altura da decisão, enquanto as teorias dos desejos apelam a todos os desejos que o indivíduo tem ao longo da vida, sendo a melhor vida aquele que tem o maior número de desejos concretizados, constituindo, segundo o autor, este facto uma fraqueza deste tipo de teorias. *Op. cit.*, p. 494, p. 496 e cap. 8.

satisfeito dentro de uma hora, o indivíduo teria dores muito fortes, caso contrário seguiria com a sua vida como costume. Seria dada a garantia ao indivíduo que teria as doses suficientes para o resto da sua vida. Ora, sendo a vida do indivíduo igual em todos os outros aspectos, a satisfação diária dos intensos desejos pela droga faria com que o nível de bem-estar do indivíduo relativamente à sua vida como um todo seria superior se aceitasse tomar a droga do que se não aceitasse. Mas não faz sentido defender que sendo o nível de bem-estar total superior o indivíduo teria uma razão para se tornar viciado na droga.

Uma sugestão para obviar a este problema seria dar prioridade aos desejos que sejam acerca do conteúdo da vida como um todo, ou de partes significativas da vida. O indivíduo pode ter o desejo acerca da sua vida de não se tornar um viciado em qualquer tipo de drogas e seria este tipo de desejo que contaria para a determinação do seu bem-estar. Mas para que o indivíduo possa ter desejos acerca da sua vida como um todo ele tem que ter informação acerca das várias possibilidades que lhe estão acessíveis. É o que defendem as versões destas teorias que apelam apenas aos desejos informados: a vida como o maior nível de bem-estar global é aquela que o indivíduo desejaria ter se tivesse toda a informação sobre todos os factos não valorativos. Mas estas teorias não impedem que os indivíduos tenham desejos bizarros. John Rawls dá-nos o exemplo famoso de um brilhante matemático que, mesmo estando completamente informado, deseja passar a sua vida a contar folhas de erva. É estranho, no mínimo, dizer que esta seria a melhor vida que este matemático poderia ter.

Mas se aceitarmos que há estilos de vida que, mesmo intensamente desejados, não são os melhores para o indivíduo que os deseja, parece que, então, há desejos que são por coisas certas e outros que não o são. Ou seja, passamos da afirmação de que é o facto de um indivíduo desejar uma coisa que a torna boa, como afirmam estas teorias, para a afirmação de que há coisas que são desejadas porque são percebidas como desejáveis.

Chris Heathwood, para responder a várias destas objecções, propõe uma versão deste tipo de teorias, a que chama satisfação dos desejos subjectiva [*subjective desire satisfactionism*]: ‘Um caso de satisfação de desejos subjectiva é um estado de coisas no qual um sujeito (i) tem num dado instante um desejo intrínseco<sup>431</sup> por um estado de coisas e (ii) acredita, nesse instante, que esse estado de coisas ocorre. Um caso de frustração de

---

<sup>431</sup> Um indivíduo A tem um desejo intrínseco por X se A deseja X por ele mesmo e não como meio para outra coisa qualquer. HEATHWOOD, C. (2006), p. 540.

desejos subjectiva ocorre quando (i) se passa, mas o sujeito acredita que o estado de coisas desejado não ocorre. O valor (ou a quantidade de bem-estar), para o sujeito, da satisfação do desejo subjectiva é igual à intensidade do desejo satisfeito. Da mesma forma para as frustrações, excepto que o valor é negativo. O total do bem-estar numa vida é igual à soma dos valores de todos as satisfações e frustrações subjectivas dos desejos.<sup>432</sup>

Para além de defender que esta teoria consegue responder a várias objecções<sup>433</sup>, o autor defende que esta teoria é equivalente a uma teoria hedonista de atitudes<sup>434</sup>, baseando-se numa teoria de prazer, por ele favorecida, que reduz o prazer aos desejos: a teoria do prazer motivadora [*motivational theory of pleasure*] – ‘S está, no instante t, intrinsecamente satisfeito que p ocorra se e só se S deseja intrinsecamente p e, no instante t, S acredita que p ocorre’<sup>435</sup>. Segundo o autor, estas duas teorias, mais do que serem necessariamente extensionalmente equivalentes, são a mesma teoria, pelo que não é necessário escolher-se entre uma teoria dos desejos ou uma teoria hedonista.

---

<sup>432</sup> “An instance of ‘subjective desire satisfaction’ is a state of affairs in which a subject (i) has an intrinsic desire at some time for some state of affairs and (ii) believes at that time that the state of affairs obtains. An instance of “subjective desire frustration” occurs when (i) above holds but the subject believes that the desired state of affairs does not obtain. The value for the subject of (or the amount of welfare in) a subjective desire satisfaction is equal to the intensity of the desire satisfied. Likewise for frustrations, except that the number is negative. The theory is summative so that the total amount of welfare in a life is equal to the sum of the values of all the subjective desire satisfactions and frustrations in that life.”

A versão oficial da teoria é: “Officially, here is the theory: Subjective Desire Satisfactionism

(i) Every instance of subjective desire satisfaction is intrinsically good for its subject.

(ii) Every instance of subjective desire frustration is intrinsically bad for its subject.

(iii) The intrinsic value for its subject of an instance of subjective desire satisfaction = the intensity of the desire subjectively satisfied.

(iv) The intrinsic value for its subject of an instance of subjective desire frustration = –(the intensity of the desire subjectively frustrated).

(v) The intrinsic value of a life for the one who lives it = the sum of the values of all the instances of subjective desire subjectively satisfaction and frustration contained therein.

The phrase “the intrinsic value of a life for the one who lives it” means the same as “the total amount of welfare in a life” or “how good the life was for the one who lived it”. HEATHWOOD, C. (2006), p. 548

<sup>433</sup> *Op. cit.*, pp. 550-551

<sup>434</sup> “A hedonism that makes use of the Attitudinal Theory of Pleasure – ‘attitudinal hedonism’ – requires at least one additional complication: a restriction to *intrinsic* enjoyment (and disenjoyment). This is pleasure (or pain) taken in some state of affairs for its own sake, not for what it might lead to. A parallel restriction, recall, was made to the desire theory. Call the resulting theory Intrinsic Attitudinal Hedonism, or ‘IAH’ for short, [...]”

Intrinsic Attitudinal Hedonism

(i) Every instance of intrinsic attitudinal pleasure is intrinsically good for its subject.

(ii) Every instance of intrinsic attitudinal pain is intrinsically bad for its subject.

(iii) The intrinsic value for its subject of an instance of intrinsic attitudinal pleasure = the intensity of the pleasure.

(iv) The intrinsic value for its subject of an instance of intrinsic attitudinal pain = –(the intensity of the pain).

(v) The intrinsic value of a life for the one who lives it = the sum of the values of all the instances of intrinsic attitudinal pleasure and pain contained therein.”, *op. cit.*, p. 552

<sup>435</sup> “MTP: S is intrinsically pleased at t that p iff S intrinsically desires at t that p and S believes at t that p.”, *op. cit.*, p. 557

### 16.3 Teorias da lista objectiva

Enquanto as teorias hedonistas e da satisfação dos desejos apelam apenas a factos acerca do prazer/desprazer ou acerca da satisfação ou não satisfação dos desejos, as teorias da lista objectiva apelam directamente a factos acerca do que tem ou não valor. Segundo estas teorias há coisas que são boas ou más para os indivíduos independentemente de estes as desejarem ou não, de lhes darem prazer ou não. Exemplos de coisas boas são o conhecimento, a liberdade, a autonomia, o desenvolvimento das capacidades; exemplos de coisas más: ser privado da liberdade, ser enganado, ter prazer com o sofrimento dos outros.<sup>436</sup>

Alguns autores podem defender que apesar de o facto de estas coisas terem valor não depender dos indivíduos gostarem delas, se os indivíduos tiverem conhecimento de todos os factos relevantes em todas as alternativas possíveis eles irão desejar o que é bom para eles, ou seja irão desejar aquilo que faz parte da lista objectiva.<sup>437</sup> Mesmo que tal se verifique (o que não é certo: veja-se o caso do exemplo de Rawls ou o exemplo de Parfit de alguém que, conhecendo todos os factos relevantes acerca de todas as alternativas, preferiria um vida em que ele pudesse infligir tanto sofrimento quanto possível aos outros, sem que tal se soubesse<sup>438</sup>), estas teorias diferem das teorias dos desejos informados no aspecto de que enquanto que estas defendem que algo é bom porque o indivíduo o deseja, aquelas defendem que o indivíduo deseja-o porque esse algo é bom.

Uma objecção a esta teoria é que a lista é constituída por elementos sem nada em comum. Sumner refere que estas teorias dificilmente podem ser consideradas teorias acerca do bem-estar, porque não nos dizem qual a natureza do mesmo, limitando-se a dizer quais as suas fontes.<sup>439</sup> Como é que se decide o que entra na lista e o que o justifica? Uma possível resposta a esta questão é que o que todos os elementos têm em comum é o

---

<sup>436</sup> Têm estas coisas valor intrínseco, ou apenas têm valor porque contribuem para o bem-estar? Kagan defende que o valor intrínseco não tem que depender apenas das propriedades intrínsecas da coisa, mas pode também depender das suas propriedades relacionais. KAGAN, S. (1998b). Assim, poderíamos dizer que as coisas que pertencem à lista objectiva têm valor intrínseco devido às suas propriedades e devido à sua relação que têm com o bem-estar do indivíduo.

<sup>437</sup> PARFIT, D. (1984), p. 499

<sup>438</sup> *Op. cit.*, p. 500

<sup>439</sup> “A theory about the nature of welfare must likewise be formal. It must tell us what it is for someone’s life to go well or badly, or for someone to be benefited or harmed. In order to do so it must provide the appropriate relation to complete such formulas as ‘x benefits y if and only if x stands in relation R to y’. It would be an equally plain mistake for a theory to confuse the conditions which constitute someone’s being benefited by something (the value of R) with any of the particular things capable of being beneficial (the values for x). A theory therefore must not confuse the nature of well-being with its (direct or intrinsic) sources; it must offer us, not (merely) a list of sources, but an account of what qualifies something (anything) to appear on that list.”, SUMNER, L. W. (1996), p. 16 e pp. 64-66

facto de cada um deles contribuir, de alguma forma, para o bem-estar dos indivíduos.<sup>440</sup> No entanto esta resposta não elucida em que consiste esse bem-estar.

Christopher Rice, em resposta a esta objecção, argumenta que há duas formas de se entender o conceito “natureza do bem-estar”. Diz-nos o autor: ‘Na sua forma mais geral, a natureza do bem-estar é aquilo (seja o que for) pelo qual os estados de coisas constituem o bem-estar. Definido desta forma, é o foco das teorias explicativas<sup>441</sup> do bem-estar. Num sentido mais estrito, no entanto, “natureza do bem-estar” sugere que deve haver uma propriedade essencial pela qual os estados de coisas constituem o bem-estar’<sup>442</sup>. No entanto, Rice argumenta que este segundo sentido não é legítimo, uma vez que ‘não há uma razão *a priori* ou conceptual para assumir que o bem-estar tem uma natureza monística deste tipo’<sup>443</sup>, configurando, assim, esta objecção uma petição de princípio contra as teorias pluralistas.

Fletcher diz-nos que as teorias hedonistas e da lista objectiva são enumerativas, enquanto as teorias dos desejos satisfeitos são explicativas, uma vez que estas nos dizem porque é que algo é bom para um indivíduo<sup>444</sup>. Rice defende que as teorias das listas objectivas são, também, explicativas. O autor refere que as teorias hedonistas podem ser descritas como sendo simplesmente enumerativas:

H<sub>enum</sub>: Apenas o prazer beneficia as pessoas de forma não instrumental<sup>445</sup>

Ou, como sendo explicativas:

H<sub>explic</sub>: Os estados de coisas beneficiam as pessoas de forma não instrumental porque e apenas na medida em que lhes dão prazer<sup>446</sup>.

---

<sup>440</sup> Temkin não concordaria com esta resposta. Este autor pensa que há coisas que são boas mesmo que não sejam boas para ninguém, como, por exemplo, a justiça retributiva. Segundo Temkin, podem ser apresentados casos para cada um dos elementos que usualmente constituem a lista – utilidade, autonomia, liberdade, direitos, virtude, igualdade, justiça – em que a violação desse ideal não seria pior para ninguém em termos da satisfação dos desejos ou da qualidade dos seus estados de consciência. Cf. TEMKIN, L.S. (1993), pp. 273-277

<sup>441</sup> Alguns autores defendem que a melhor forma de classificar as teorias do bem-estar é se elas são enumerativas ou explicativas. Enquanto as primeiras especificam os elementos que contribuem para o bem-estar, as segundas pretendem explicar porque é que um determinado elemento contribui para o bem-estar, CRISP, R. (2006), pp. 102-103. Isto não significa que as teorias sejam exclusivamente enumerativas ou explicativas, apenas que algumas são essencialmente explicativas, outras enumerativas e outras são tanto enumerativas como explicativas, FLETCHER, G. (2013), p. 209.

<sup>442</sup> RICE, C (2013), p. 204

<sup>443</sup> *Op. cit.*, p. 204

<sup>444</sup> Fletcher apenas argumenta a favor das teorias dos desejos satisfeitos serem explicativas, limitando-se a classificar as outras como enumerativas. FLETCHER, G. (2013), pp. 206-207

<sup>445</sup> “H<sub>enum</sub>: Pleasure, and only pleasure, non-instrumentally benefits”, RICE, C. (2013), p. 200

<sup>446</sup> “H<sub>explan</sub>: States of affairs non-instrumentally benefit people because, and only because, they are pleasant.”, *op. cit.*, p. 200

Esta última formulação torna clara a razão por que todos os exemplos de prazer beneficiam as pessoas. Da mesma forma, as teorias das listas objectivas podem ser descritas como enumerativas:

OL<sub>enum</sub>: Todos os exemplos de uma pluralidade de bens objectivos básicos e apenas eles beneficiam as pessoas de forma não instrumental.<sup>447</sup>

Ou como explicativas:

OL<sub>explic</sub>: Os estados de coisas beneficiam as pessoas de forma não instrumental porque, e apenas porque, eles são exemplos de propriedades essenciais de, pelo menos um elemento de uma pluralidade de bens objectivos básicos.<sup>448</sup>

O autor refere que OL<sub>explic</sub> não explica o bem-estar através de uma propriedade comum a todos os elementos que fazem parte da lista objectiva, mas ‘apelando às propriedades de um conjunto mais geral de bens’. Estas teorias dizem-nos porque é que uns estados de coisas contribuem para o bem-estar, enquanto outros não, revelando a natureza do bem-estar.

Rice argumenta deste modo:

‘Se estipularmos que o bem-estar diz respeito a “quão bem [uma vida] corre para o indivíduo em causa” (frase de Sumner), então não é surpreendente que a sua natureza seja plural. O mesmo aconteceria se introduzíssemos conceitos valorativos para expressar “quão bem uma interpretação musical está a correr para o intérprete da mesma” ou “quão bem um dia no parque de diversões está a correr para o indivíduo em causa”. As interpretações musicais e os dias passados num parque de diversões são coisas que podem correr melhor ou pior para as pessoas num número irreduzível de diferentes aspectos e o mesmo pode ser verdade para a vida humana no geral. Se assim for, então uma teoria plural será a mais adequada como teoria do bem-estar’.<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> “OL<sub>enum</sub>: All instances of a plurality of basic objective goods, and only instances of these goods, non-instrumentally benefit people.”, RICE, C. (2013), p. 200

<sup>448</sup> “OL<sub>explan</sub>: States of affairs non-instrumentally benefit people because, and only because, they instantiate the essential features of at least one of a plurality of basic objective goods.”, *op. cit.*, p. 200

<sup>449</sup> “If well-being is stipulated to concern ‘how well [a life] is going for the individual whose life it is’ (Sumner’s phrase),<sup>27</sup> then it is not surprising that its nature may turn out to be pluralistic. The same would occur if we introduced evaluative concepts to express ‘how well a musical performance is going for the individual whose performance it is’ or ‘how well a day at the amusement park is going for the individual whose day it is.’ Musical performances and days at amusement parks are things that can go well or poorly for people in a number of irreducibly different respects, and the same may be true for human life in general. If this is the case, then some pluralistic theory will provide the best account of well-being.”, *op. cit.*, p. 204

Também difícil de responder é a questão sobre que elementos pertencem à lista, qual a lista correcta. Uma hipótese é recorrer à intuição e ao equilíbrio reflectido.

Outra objecção é que esta teoria é elitista ou autoritária, uma vez que afirma o que é bom para os indivíduos mesmo que estes não tenham qualquer tipo de interesse nalguns dos componentes da lista. Quanto à crítica de autoritarismo, esta é anulada se a autonomia fizer parte da lista objectiva.

Segundo Fletcher a objecção de que estas teorias são elitistas<sup>450</sup> assenta na ideia de que, segundo estas teorias, algo é bom para um indivíduo independentemente da atitude do indivíduo. Mas, defende o autor, estas teorias não são diferentes das teorias hedonistas neste aspecto, já que estas defendem que o prazer é bom para um indivíduo independentemente da atitude do indivíduo relativamente ao prazer<sup>451</sup>. Outra possível resposta à questão do elitismo seria defender que, apesar dos componentes da lista objectiva serem bons independentemente da atitude dos indivíduos, o que é bom para um indivíduo em particular é aquilo que está na lista objectiva, mas na medida em que o indivíduo retira algum prazer (ou afecta o seu bem-estar positivamente) ou deseja esse bem.<sup>452</sup>

## 16.4 Conclusão

O que é interessante acerca destas diferentes teorias de bem-estar é que cada uma parece captar algo de importante acerca do bem-estar. Uma vez que o bem-estar é sempre o bem-estar de um indivíduo, parece estranho defender que algo é bom para o indivíduo se tal não lhe causa nenhum prazer ou se ele não o deseja de todo. Por outro lado, parece inquestionável que os elementos que, de uma forma geral, são incluídos numa lista objectiva, contribuem para o bem-estar do indivíduo. No entanto, as implicações algo absurdas que as teorias hedonistas e dos desejos têm, parecem indiciar que o bem-estar é algo mais do que o que estas teorias defendem. As teorias da lista objectiva, por sua vez, não nos dizem em que consiste o bem-estar, mas, apenas, o que para ele contribui, o que parece insuficiente para uma teoria do bem-estar.

---

<sup>450</sup> Fletcher refere que esta objecção assenta num engano: a lista objectiva limita-se a enumerar que coisas contribuem para o bem-estar, sendo esta uma questão diferente da questão de o que fazer quanto aos indivíduos que não têm interesse ou não desejam algum desses elementos. Segundo o autor todas as teorias são agnósticas quanto a esta última questão. FLETCHER, G. (2013), p. 210

<sup>451</sup> O autor dá o exemplo de um asceta que evita sentir prazer com receio de corromper a sua alma ou de causar a zanga do seu deus. *Op. cit.* p. 211

<sup>452</sup> PARFIT, D. (1984), p. 501-502. Veja-se ainda HOOKER, B. (2000), pp. 41-42 ou KAGAN, S. (2009)

Apesar de estes três tipos de teorias serem os mais discutidos e os que mais defensores têm, há outras teorias que têm sido propostas. Por exemplo, o perfeccionismo, teoria que defende que o bem-estar de um indivíduo tem a ver com o desenvolvimento das capacidades características da natureza do indivíduo, como a racionalidade e as capacidades físicas, tendo raízes em Aristóteles<sup>453</sup>.

Outro tipo de teorias tenta combinar características de outras teorias, defendendo que o bem-estar tem tanto uma componente objectiva, como uma componente subjectiva, tendo sido desenvolvidas como teorias híbridas. Estas teorias defendem, por exemplo, que algo é um componente de bem-estar de um indivíduo se e só se é alvo de uma atitude positiva por parte do indivíduo e é objectivamente bom<sup>454</sup>.

O debate entre os defensores destes vários tipos de teorias continua intenso. Muito parece estar ainda por concluir, a começar pela própria noção de bem-estar. Se, por um lado, o bem-estar parece ser algo subjectivo, por outro lado parece fazer sentido falar numa vida boa, em que não se está a falar apenas de prazer e ausência de dor, ou de desejos satisfeitos. Se, por um lado, parece que há certos elementos sem os quais não parece possível haver bem-estar, como a saúde, a liberdade, a autonomia, há outros que apenas parecem contribuir para o bem-estar se houver algum tipo de atitude favorável do indivíduo relativamente a eles, como o conhecimento, a amizade ou o desenvolvimento das capacidades. No entanto, uma vida boa, tal como é usualmente entendida, parece ter que incluir tantos uns como outros.

Quando pensamos numa teoria de bem-estar como uma teoria de valor, a ideia que parece transparecer não é apenas uma ideia de a pessoa se “sentir bem”, é também uma ideia de que a vida tem algo de valioso, a ideia de que uma vida pode contribuir para que as coisas corram melhor, não apenas para o indivíduo em causa, mas, também, para o bem geral. Como se compatibilizam estas duas noções?

## 17 Qual a relação da moralidade com o bem-estar?

Não há teoria moral plausível que negue a importância do bem-estar dos indivíduos. No entanto uma teoria moral pode defender que a única coisa que importa para a moralidade, a única coisa que tem valor intrínseco é o bem-estar de todos os indivíduos

---

<sup>453</sup> Veja-se BRADFORD, G. (2016), HURKA, T.(1993) ou FOOT, P. (2003)

<sup>454</sup> Veja-se WOODARD, C. (2016) para uma visão geral das teorias híbridas. Como exemplos deste tipo de teorias veja-se ADAMS, R. M. (1999), KAGAN, S. (2009), KRAUT, R. (1994) ou RAZ, J. (1994)

– welfarismo<sup>455</sup> – ou pode defender que, para além do bem-estar, a igualdade ou a prioridade para os mais desfavorecidos ou o mérito, por exemplo, também têm importância para a moralidade. Os utilitaristas são welfaristas defendendo que, para a moralidade, apenas interessa o bem-estar agregado. Outros consequencialistas defendem que a moralidade também tem a ver com, por exemplo, a forma como o bem-estar está distribuído.

A questão que divide estes filósofos é: o que tem valor intrínseco? É apenas o bem-estar que tem valor em si mesmo ou, por exemplo, a igualdade ou o mérito também o têm e não, apenas, um valor instrumental?

## 17.1 Igualdade

Há um certo sentido em que a igualdade está presente em todas as teorias morais<sup>456</sup>, que é o sentido em que cada indivíduo tem o mesmo valor, em termos morais, que qualquer outro, isto é, os interesses de cada indivíduo não valem nem mais nem menos do que os interesses de qualquer outro. No entanto, as teorias diferem na forma como este valor deve ser tido em conta na determinação do bem-estar geral: deve ser apenas um valor (desvalor) a somar (subtrair) na determinação do valor total de bem-estar, como defendem os utilitaristas? Neste caso apenas interessa qual o estado de coisas que tem um valor de bem-estar máximo, independentemente de como este está distribuído. Ou a distribuição do bem-estar deve ser tida em conta na determinação do valor dos estados de coisas, de forma a reflectir os interesses de cada indivíduo particular?

Os welfaristas argumentam que, por um lado, não podemos distribuir bem-estar, apenas recursos, sendo estes os meios para o bem-estar; por outro lado, em termos da distribuição de recursos, a igualdade tem importância apenas instrumentalmente, isto é, enquanto meio para maximizar o total de bem-estar quando se distribuem recursos: dada a utilidade marginal decrescente dos recursos, isto é, a mesma quantidade de bens tem um impacto no bem-estar tanto maior quanto mais desfavorecido for o indivíduo, de uma forma geral, a forma de maximizar o bem-estar é através de uma distribuição igualitária dos recursos. Desta forma, concluem os welfaristas, o que tem importância é a igualdade

---

<sup>455</sup> O welfarismo apenas nos diz que a moralidade tem unicamente a ver com o bem-estar dos indivíduos, independentemente da teoria sobre o bem-estar.

<sup>456</sup> Com a possível excepção das teorias que defendem o egoísmo

de recursos, não de bem-estar e o valor da igualdade é apenas instrumental para a maximização do bem-estar.<sup>457</sup>

Outros autores defendem que a igualdade de bem-estar tem um valor intrínseco ou, como Larry Temkin classifica, tem um valor não instrumental<sup>458</sup>. Desta forma, qualquer distribuição desigual de bem-estar tem um desvalor, maior ou menor consoante a maior ou menor desigualdade, fazendo diminuir o valor total dos estados de coisas. Os defensores do valor intrínseco da igualdade podem não ser puristas aceitando que outros valores possam, também, entrar na determinação do valor total dos estados de coisas, podendo justificar a existência de alguma desigualdade<sup>459</sup>.

Pensemos em dois estados de coisas, A e B, cada um com o mesmo número de indivíduos e o mesmo valor total de bem-estar. Em A todos os indivíduos têm um nível de bem-estar bom e igual, enquanto em B uma minoria de indivíduos tem um nível de bem-estar muito superior ao necessário para se ter uma vida digna e os restantes têm um nível de bem-estar que mal dá para sobreviver. Segundo os utilitaristas, o valor dos estados de coisas A e B é igual, sendo indiferente se agimos de forma a concretizar um ou o outro. Do ponto de vista moral, esta conclusão parece inaceitável porque, apesar do valor do bem-estar dos indivíduos que estão em pior condição entrar no cálculo do total de bem-estar exactamente como o valor dos indivíduos que estão em melhores condições, há um sentido em que não se está a ter em conta as terríveis condições em que os mais desfavorecidos vivem. O facto de avaliarmos, contra os utilitaristas, que o estado de coisas A é melhor, do ponto de vista moral, do que B, parece indicar que a igualdade de bem-estar é um valor que deve ser considerado na avaliação dos estados de coisas.

Os defensores da igualdade afirmam ainda que alguma perda no valor total de bem-estar pode ser superada pela maior igualdade do estado de coisas. Esta posição torna algumas teorias igualitárias vulneráveis à objecção nivelamento por baixo [*levelling down*]<sup>460</sup>, referida por Parfit: se a desigualdade é má em si mesma, então a eliminação da mesma é uma mudança para melhor, independentemente da forma como for conseguida. Isto é, supondo que temos duas populações A e B com diferentes níveis de bem-estar, então a igualdade pode ser conseguida quer aumentando o nível da população mais

---

<sup>457</sup> KAGAN, S. (1998), p. 50-51

<sup>458</sup> Larry Temkin diz-nos “Non-instrumental egalitarians care about *equality*. More specifically, on my view, they care about *undeserved, nonvoluntary*, inequalities, which they regard as bad, or objectionable, because unfair.”, TEMKIN, L. (2000), p. 129

<sup>459</sup> *Op. cit.* p. 130

<sup>460</sup> PARFIT, D. (1997), p. 210-211

desfavorecida, quer diminuindo o da mais favorecida. Parfit dá o exemplo de uma população em que metade dos indivíduos são invisuais e a outra metade vê; não havendo forma de curar os invisuais, seria melhor do ponto de vista da igualdade se cegássemos todos os que vêem. Como o autor refere, a objecção é que nada de bom resulta se igualarmos o bem-estar de toda uma população através da diminuição do bem-estar dos mais favorecidos para o nível dos mais desfavorecidos. Esta objecção afecta também os igualitários pluralistas que defendem outros valores além da igualdade, uma vez que, mesmo que eles aceitem que em certos casos o desvalor da desigualdade possa ser superado por outros valores, eles afirmam que os estados de coisas em que se verifica a igualdade são melhores pelo menos num aspecto.

Larry Temkin, por exemplo, diz-nos que ‘A igualdade é um ideal com valor independente<sup>461</sup> e uma situação em que todos são cegos é, num aspecto, *melhor* do que uma situação na qual apenas metade o é, mesmo que este facto não constitua uma razão para cegar as pessoas com visão’<sup>462</sup>. O autor faz este comentário após afirmar que, em certos casos, as questões acerca do que é bom ou mau, ou acerca do que é melhor ou pior são irrelevantes para as questões acerca do que é certo ou errado. Em casos como o exemplo de Parfit, dado que seria errado causar a cegueira às pessoas com visão, não haveria nenhuma razão para o fazer mesmo que isso resultasse em algum bem, como a promoção da igualdade. Esta afirmação parece o resultado de um dogma: a igualdade é boa, ponto. Temkin não nos diz o que é que, neste caso, a igualdade teria de bom, em termos morais. Como é que a igualdade pode ser boa quando dela não resulta nada de bom e apenas resulta sofrimento? E é exactamente este facto que explica porque é que a acção de cegar as pessoas com visão seria errada: porque causaria sofrimento desnecessário. Quando o autor nos diz que uma situação seria melhor do que outra pelo

---

<sup>461</sup> Em “The Diversity of Objections to Inequality”, Scanlon analisa o papel que o conceito de igualdade tem na defesa de que várias formas de desigualdade devem ser eliminadas, concluindo que não é clara a ideia de igualdade como algo com importância substantiva: “To conclude: relief of suffering, avoidance of stigmatizing differences in status, prevention of domination of some by others, and the preservation of conditions of procedural fairness are basic and important moral values. Within the framework of the principle of equal consideration they provide strong reasons for the elimination of various inequalities. Taken together these values account for at least a large part of the importance that equality has in our political thinking. They may account for all of this importance, or there may be an important role to be played by a further moral idea of substantive equality. But it remains unclear exactly what that idea would be.”, SCANLON, T., M. (2000), pp. 57

<sup>462</sup> “Equality remains an ideal with independent value, and a situation in which all are blind is in one respect *better* than a situation in which half are blind, even if this fact provides no reason to put out the eyes of the sighted.”, TEMKIN, L. (2000), p. 156, nota 4.

menos num aspecto que é a igualdade, limita-se a afirmar novamente que a igualdade é um bem, mas não justifica esta afirmação.<sup>463</sup>

Claro que todos reconhecemos que, num certo sentido, a situação em que todos são cegos é *melhor* no que respeita à igualdade do que a situação em que metade não o são, isto é, na primeira situação há igualdade e na segunda não. O dizer que é melhor, neste caso, significa que uma situação exemplifica um caso de igualdade e a outra não. É o mesmo sentido em que dizemos, perante dois tons de azul, que um é melhor do que o outro porque se aproxima mais do tom que temos em mente. Não é desta noção de “bom” que se trata quando pensamos em termos morais. O dizer que uma situação é melhor em termos de igualdade do que outra, apenas porque numa há igualdade e noutra não, não contribui em nada para justificar porque é que a igualdade é um bem em si mesmo, em termos morais. Não estou a dizer que Temkin não tem em atenção estes dois sentidos e parece-me que ele pensa que a igualdade é genuinamente melhor em termos morais. Mas, enquanto no sentido em que dizemos que este azul é melhor do que o outro não é necessário justificar porque todos percebemos, quando estamos a pensar em termos morais é necessário clarificar, é necessário perceber exactamente o que é que a igualdade tem de bom independentemente das várias situações.

Temkin defende que no cerne da objecção nivelamento por baixo está um princípio a que chama Slogan: uma situação não pode ser pior (ou melhor) do que outra se não houver nenhuma pessoa para quem ela seja pior (ou melhor)<sup>464</sup>. Por outro lado, ele defende, também, que, embora o Slogan tenha muita força e seja muito apelativo, deve ser rejeitado ou, pelo menos, limitado na sua aplicação. Para fundamentar esta posição, o autor pede-nos que pensemos no seguinte caso, baseado no Problema da Não-Identidade de Parfit<sup>465</sup>: uma geração de indivíduos, A, está a considerar duas políticas, uma em que os indivíduos têm filhos no presente e esgotam os recursos naturais, tendo como resultado melhorar o seu nível de bem-estar, embora piorassem o dos seus filhos – política para o presente, B; a outra em que esperam alguns anos para terem filhos e conservam os recursos naturais,

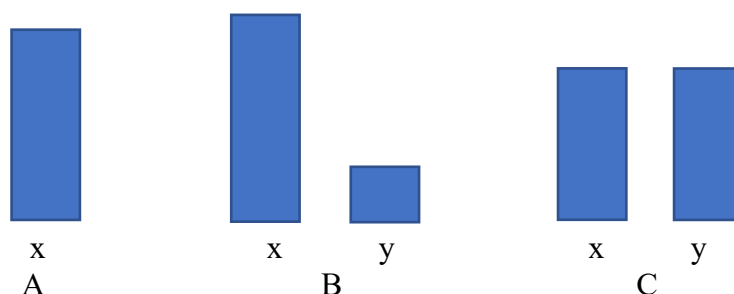
---

<sup>463</sup> Temkin, na mesma nota, defende outra possibilidade: “A second move open to egalitarians is to grant the particular conclusion that a situation where all are blind is in no respect better than one where only half are, but deny that this supports the general conclusion that non-instrumental egalitarianism must be rejected. One might contend that equality is non-instrumentally valuable in the sense that it *sometimes* improves a situation over and above the extent to which it promotes other valuable ideals, without believing that equality is *always* a desirable feature.” No entanto, esta última afirmação não contribui em nada para defender o valor intrínseco da igualdade; mais uma vez limita-se a afirmá-lo e, ainda, a chamar a atenção para o seu valor instrumental, dado que ajuda a promover outros ideais.

<sup>464</sup> “*The Slogan*: One situation *cannot* be worse (or better) than another if there is *no one* for whom it is worse (or better).”, TEMKIN, L. (2000), p. 132

<sup>465</sup> PARFIT, D. (1984), pp. 351-379

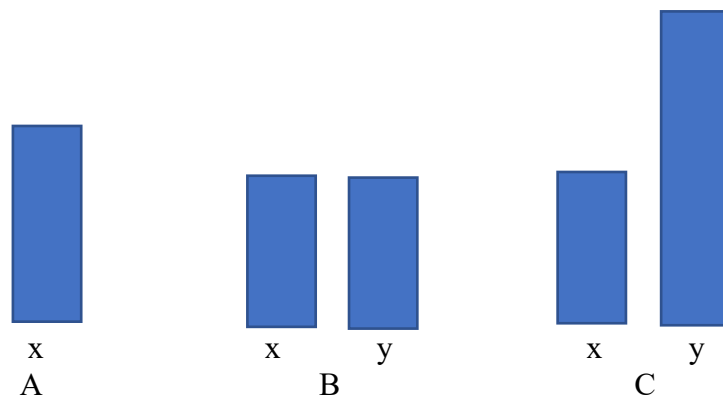
tendo como resultado que o seu nível de bem-estar seria ligeiramente pior, mas igual ao que os seus filhos teriam – política para o futuro, C. O seguinte diagrama ilustra as duas políticas:



A maioria de nós avaliaria a política para o futuro como melhor do que a política para o presente. No entanto, esta avaliação não pode ser justificada recorrendo ao Slogan, uma vez que (P) as crianças (y) que viveriam em C não seriam as mesmas que as que viveriam em B e (Q) não podemos causar dano ou agir contra os interesses de alguém que nunca existirá. Assim, não havendo ninguém para quem a opção B fosse pior do que a C e havendo indivíduos para quem a opção C seria pior (os pais das crianças), conclui-se que a opção B não pode ser pior do que a C, uma vez que não há ninguém para quem ela seja pior.

É verdade que este é um exemplo que mostra que avaliamos uma situação pior do que outra, mesmo que ela não seja pior para ninguém, contra o que o princípio Slogan prescreve. Mas o que este exemplo demonstra é que o Slogan deve ser limitado na sua aplicação, não que refuta a objecção nivelamento por baixo. Esta objecção apenas nos diz que, em certos casos, a igualdade de bem-estar pode ser obtida tanto melhorando o bem-estar dos indivíduos mais desfavorecidos, como piorando o dos indivíduos mais favorecidos. E os defensores do valor intrínseco da igualdade não conseguem justificar, recorrendo a este valor, porque é que o primeiro caso é melhor. Claro que os defensores da igualdade não puristas podem defender-se dizendo que o primeiro caso é preferível porque há outros valores que se sobrepõem ao valor da igualdade. Mas quando a igualdade só é possível através da diminuição do nível dos mais favorecidos para o nível dos mais desfavorecidos, a questão essencial é: que valor tem a igualdade neste tipo de casos? Os igualitários limitam-se a dizer que há um aspecto em que este estado de coisas é melhor. Ora se é melhor alguma coisa de bom deve ter que o outro estado de coisas não tem e os defensores da igualdade limitam-se a dizer que essa coisa é a igualdade. Mas, apetece perguntar, o que é que a igualdade, nestes casos, tem de bom?

Consideremos a seguinte variante do exemplo de Temkin:



Neste caso a política para o presente teria como resultado que os indivíduos teriam um nível de bem-estar bastante inferior ao que têm no presente, embora igual ao nível de bem-estar dos filhos. A política para o futuro teria como resultado que os indivíduos teriam um nível de bem-estar semelhante ao da opção B, mas os seus filhos teriam um nível de bem-estar bastante superior. Segundo o Slogan, a opção B não é pior do que a C, porque não há ninguém para quem seja pior<sup>466</sup>. Mas, a objecção de nivelamento por baixo chama a atenção para o facto de que os defensores da igualdade teriam que afirmar que a opção B é melhor num aspecto, que é a igualdade. Mas, novamente, porque é que a igualdade seria um valor? A população x tem exactamente o mesmo nível de bem-estar em qualquer uma das opções. Na opção B os indivíduos da população y têm um nível de bem-estar inferior do que outros indivíduos da população y teriam se a opção fosse a C. Nenhum dos indivíduos da população y existe na altura da decisão. Nada parece justificar que algum bem resultaria da igualdade, isto é, de optar pela situação B.

Temkin chama a atenção para a diferença entre ser bom para um indivíduo ou ser bom *simpliciter*, havendo determinados valores que tornam os estados de coisas melhores independentemente do seu efeito nos indivíduos, como a justiça proporcional ou a igualdade<sup>467</sup>. Mas o que o autor parece esquecer é que, mesmo que avaliemos estados de coisas, estes incluem os indivíduos: no exemplo dado pelo autor sobre as diferentes políticas, quando avaliamos a política para o futuro melhor do que a política para o presente, mesmo que não haja ninguém para quem esta última seja pior, não nos limitamos a avaliar estados de coisas; ou, melhor dizendo, avaliamos estados de coisas a

<sup>466</sup> Repare-se que, tanto na opção B como na C, os filhos não existem à data da decisão entre as duas políticas.

<sup>467</sup> Cf. TEMKIN, L. (2000), pp. 138-140; pp 141-142; pp 145-146

partir do bem-estar dos indivíduos que neles existem. E, para essa avaliação, não precisamos de comparar os níveis de bem-estar dos indivíduos que existem numa situação com o dos que existem na outra e perguntar se há alguém que fique pior numa situação do que na outra. Podemos perguntar, simplesmente: é melhor que existam indivíduos com um nível de bem-estar superior ou inferior? Ora, não é necessário que os indivíduos que existem numa situação sejam os mesmos do que na outra, para responder a favor da primeira hipótese. Se retirarmos o nível de bem-estar dos indivíduos da equação o que fica para comparar? Um estado de coisas tem igualdade e o outro não: mas igualdade de quê?

Temkin, na conclusão do seu artigo, diz-nos: ‘O defensor da igualdade não instrumental afirma que a igualdade é um bem em si mesma, mesmo que não seja boa para ninguém. Os defensores da objecção nivelamento por baixo negam, insistentemente, este facto. Mas, por muito sincera que seja, uma negação insistente dificilmente constitui um argumento, muito menos um argumento demolidor’<sup>468</sup>. Bom, mas esta crítica também se aplica ao próprio autor, porque afirmar insistentemente que a igualdade é boa em si mesma, mesmo que não seja boa para ninguém e, crucial, mesmo que seja má para alguns e boa para ninguém, sem justificar o que é esse facto tem de bom, também dificilmente constitui um argumento, muito menos um argumento demolidor.

Campbell Brown, em “Giving Up Levelling Down”, defende que ‘não há nada de absurdo ou de obviamente errado na crença de que nivelar por baixo pode ser melhor num ou noutro aspecto’<sup>469</sup>. O autor propõe a seguinte análise de ‘ser melhor num dado aspecto’:

- (D1) Para quaisquer dois objectos de valoração,  $x$  e  $y$ , e um qualquer aspecto  $r$ ,  $x$  é melhor do que  $y$ , no que respeita a  $r$ , se e só se há um conjunto finito de aspectos  $r_1, r_2, \dots, r_n$ , tal que, para quaisquer dois objectos de valoração  $x^*$  e  $y^*$ , se
- (1)  $x$  e  $x^*$  não diferem no que respeita a  $r$ ;
  - (2)  $y$  e  $y^*$  não diferem no que respeita a  $r$ ;
  - (3)  $x^*$  e  $y^*$  não diferem no que respeita a qualquer um dos aspectos  $r_1, r_2, \dots, r_n$ ;

---

<sup>468</sup> “The non-instrumental egalitarian claims equality is valuable in itself, even if there is no one for whom it is good. The Levelling Down Objection's proponent insistently denies this. But, however heartfelt, an insistent denial hardly constitutes an argument, much less a crushing one.”, TEMKIN, L. (2000), p. 155

<sup>469</sup> “On my account, thinking carefully about the nature of respects of value reveals two things: firstly, there is nothing absurd or obviously mistaken in the belief that levelling down may make things better in some respect or other.”, BROWN, C. (2003), p. 112

(4)  $r$  é independente de  $r_1, r_2, \dots, r_n$ ; então  $x^*$  é melhor do que  $y^*$ , tendo tudo em consideração<sup>470</sup>

O objectivo do autor é reduzir as afirmações com a forma ‘ $x$  é melhor do que  $y$ , no que respeita ao aspecto  $r$ ’ a afirmações com a forma ‘ $x^*$  é melhor do que  $y^*$ , tendo todos os aspectos em consideração’. A ideia essencial é, se queremos saber se um objecto  $x$  é melhor do que um objecto  $y$  no que respeita a um dado aspecto  $r$ , então temos que comparar dois objectos em tudo semelhantes nos aspectos relevantes e que só diferem no aspecto  $r$ .

Usando esta análise, o autor pede-nos que consideremos o seguinte caso: imagine-se uma vila em que todos os seus habitantes têm um nível de vida razoavelmente bom, embora metade deles tenham um nível de vida claramente superior aos outros; seja este o estado de coisas A, em que os níveis de vida são, respectivamente, 10 e 2. Nesta vila verifica-se uma desigualdade significativa. Imagine-se, ainda, que esta vila foi atingida por uma bomba e que, devido ao número de abrigos existentes e de avisos feitos, ninguém ficou ferido, embora a vila tenha ficado praticamente toda destruída. Como consequência, todos os habitantes viram o seu nível de vida significativamente reduzido, ficando todos com o mesmo nível de bem-estar 1. Seja este o estado de coisas B.

O autor afirma, então, que o estado de coisas B é melhor, no que respeita à igualdade, do que o estado de coisas A. Aplicando a análise proposta, isso significa que se A e B diferissem no que respeita à igualdade exactamente como diferem no caso actual e não diferissem em mais nenhum aspecto relevante, então o estado de coisas B seria melhor do que o estado de coisas A, tendo todos os aspectos em consideração. Brown propõe os seguintes aspectos relevantes: igualdade na distribuição do bem-estar e total de bem-estar.

---

<sup>470</sup> “(D1) For any two objects of evaluation  $x$  and  $y$ , and any respect  $r$ ,  $x$  is better than  $y$ , in respect of  $r$ , if and only if there is some finite set of respects  $r_1, r_2, \dots, r_n$ , such that, for any two objects of evaluation  $x^*$  and  $y^*$ , if

- (1)  $x$  and  $x^*$  do not differ in respect of  $r$ ;
- (2)  $y$  and  $y^*$  do not differ in respect of  $r$ ;
- (3)  $x^*$  and  $y^*$  do not differ in respect of any  $r_1, r_2, \dots, r_n$ ;
- (4)  $r$  is independent of  $r_1, r_2, \dots, r_n$ ;

then  $x^*$  is better than  $y^*$ , all things considered. “, *op. cit.*, p. 116.

Na nota 4 da mesma página o autor justifica a condição de independência “The relevant notion of independence here is the of *differing* independently; it must be possible for two states to differ in respect of  $r$  without differing in respect of any  $r_1, r_2, \dots, r_n$ . More precisely the requirement is this: there is some  $x^*$  and  $y^*$  such that conditions 1–3 are satisfied. The point of this independence condition is to prevent the right-hand-side of the biconditional (D1) from being made vacuously true”, BROWN, C. (2003), p. 116

Desta forma, a análise proposta seria: B é melhor do que A no que respeita à igualdade se e só se para quaisquer dois objectos A\* e B\* tais que

- (1) B e B\* não diferem no que respeita à igualdade;
  - (2) A e A\* não diferem no que respeita à igualdade;
  - (3) B\* e A\* não diferem no que respeita ao total de bem-estar;
- então (4) B\* é melhor do que A\*, tendo tudo em consideração

A seguinte tabela traduz a análise proposta:

		Estados de Coisas			
		A	B	A*	B*
Classes de pessoas	x	10	1	10	6
	y	2	1	2	6
Total bem-estar		12	2	12	12

Os defensores da igualdade creem que a distribuição de bem-estar (6,6) é melhor do que a distribuição (10,2), tendo todos os aspectos em consideração. Então, a conclusão (4) segue-se das premissas verdadeiras (1) a (3). E tal sucederia mesmo que houvesse outra atribuição de valores que satisfizessem (1) a (3). No entanto, os não igualitários continuariam a defender que não há nenhum aspecto em que a situação B seja melhor do que a A. O autor reconhece que os utilitaristas, por exemplo, negariam que a situação B\* fosse melhor do que a A\*: sendo o total de bem-estar o mesmo, elas seriam equivalentes; deste modo, os utilitaristas poderiam negar, de forma coerente, que não há nenhum aspecto em que B é seja melhor do que A. Mas, neste caso, a objecção de nivelamento por baixo seria redundante.

O autor confronta, então, os defensores da objecção nivelamento por baixo, com o seguinte dilema: ou B\* é melhor do que A\*, tendo todos os aspectos em consideração ou não é. Se o for, então B é melhor do que A em, pelo menos, um aspecto. Se não o for, então temos o seguinte argumento: não é verdade que B\* seja melhor do que A\*, tendo todos os aspectos em consideração; os defensores do valor intrínseco da igualdade afirmam que o é; logo é falso que a igualdade tenha um valor intrínseco; neste caso, a objecção é redundante.

Esta proposta de Brown é interessante e tenta formalizar o raciocínio frequente para tentar compreender se algo tem valor intrínseco ou não: mantendo-se tudo o resto igual e fazendo diferir apenas o aspecto em questão, qual seria a nossa avaliação. No entanto o autor parece esquecer um pormenor importante e, como os ingleses dizem, por vezes o

diabo está nos pormenores. É que não é fácil decidir quais os aspectos relevantes e basta esquecer um para a análise ser viciada. No exemplo do autor o pormenor importante é que em A\* os indivíduos mais desfavorecidos (nível de bem-estar 2) estão numa situação muito pior do que em B\* (nível de bem-estar 6), enquanto os mais favorecidos, embora estivessem melhor em A\* do que em B\*, continuam com um nível de bem-estar bem acima do que o dos mais desfavorecidos. É esta a razão por que, não sendo utilitarista, é difícil negar que B\* é melhor do que A\*. O aspecto que o autor não tem em consideração e que é crucial na objecção nivelamento por baixo é a situação em que os mais desfavorecidos se encontram num estado de coisas e no outro.

Para tentar perceber se a igualdade é, realmente, importante podemos pensar no seguinte caso, ligeiramente diferente do exemplo proposto por Brown: uma vila em que toda a população pertence aos 1% mais ricos do planeta, mas que metade dos indivíduos têm um nível de bem-estar inferior ao nível da outra metade – estado de coisas A. No estado de coisas B, devido a um problema nos investimentos feitos, todos os indivíduos têm o mesmo nível de bem-estar, inferior ao menor nível que se verificava em A. Apliquemos a análise proposta, analisando o seguinte quadro, em que 15 é o nível mínimo de bem-estar para que os indivíduos tenham uma vida digna:

		Estados de Coisas			
		A	B	A*	B*
Classes de pessoas	x	24	15	24	22
	y	20	15	20	22
Total bem-estar		44	30	44	44

- (1) B e B\* não diferem no que respeita à igualdade;
- (2) A e A\* não diferem no que respeita à igualdade;
- (3) B\* e A\* não diferem no que respeita ao total de bem-estar;
- então (4) B\* é melhor do que A\*, tendo tudo em consideração

Repare-se que todos os indivíduos em causa pertencem ao grupo dos 1% mais ricos. Será que continuamos a avaliar que B\* é melhor do que A\*? Francamente, que diferença é que faz na avaliação *moral* dos estados de coisas? Há imensos factores que podem explicar a diferença de bem-estar entre os indivíduos de x e os de y, como, por exemplo, o facto de haver pessoas que nunca estão satisfeitas com o que têm, ou a inveja, ou questões de humor, ou questões de saúde, ou outras. Nem todos estes factores têm importância moral. Estas pessoas têm um nível de bem-estar muitíssimo acima da média,

logo, por exemplo, nas questões de saúde, essas pessoas têm acesso aos melhores tratamentos que existem. No entanto, por vezes, infelizmente, não há nada que possa aumentar o bem-estar desses indivíduos nesta questão, pelo que não há nada que se possa fazer que possa igualar a situação destas pessoas nesta questão particular ao das que estão melhor. Ou, melhor dizendo, se houver alguma coisa a fazer será causar um agravamento do estado de saúde dos que não têm doenças, de forma a igualar o mais possível o bem-estar! Não me parece que seja aceitável. Se excluirmos alguns tipos de situações que, por exemplo, tenham influência na autonomia dos indivíduos (os indivíduos da população  $x$  exercem algum tipo de controlo sobre os da população  $y$ , por muito implausível que isto seja) não me parece que tenhamos que avaliar de forma diferente os estados de coisas  $A^*$  e  $B^*$ , acho que é indiferente; e não é uma avaliação utilitarista, porque avaliaria da mesma forma mesmo que o total de bem-estar fosse diferente. Sendo os outros aspectos equivalentes, não me parece que a situação de igualdade que se verifica no estado de coisas  $B^*$  seja relevante para avaliação moral. O que acontece é que não podemos dizer que os indivíduos que têm o nível de vida inferior, estão pior do que poderiam estar, porque, muito provavelmente, nada mais se poderia fazer para aumentar o seu bem-estar.

O que este exemplo tem de diferente é que os que estão “pior” em  $A^*$  estão, ainda assim, num nível de bem-estar extraordinariamente superior ao nível mínimo para terem uma vida bastante confortável, seja este nível qual for. Nestes casos, não me parece que a diferença de bem-estar seja relevante em termos morais; o que não quer dizer que o não seja quando a avaliação não é moral. Seria o mesmo que, cada vez que o índice das bolsas cai, tornando os super-ricos um pouco menos ricos, houvesse algum tipo de obrigação moral (por muito fraca que fosse) de reverter a situação. Por muito que os valores das bolsas possam preocupar, moralmente ou não, não me parece que seja uma preocupação com o bem-estar dos super-ricos, nem com a situação de igualdade de bem-estar em que eles se possam encontrar.

Claro que os defensores do valor intrínseco da igualdade continuarão a defender que o estado de coisas  $B^*$  é melhor do que o  $A^*$ , porque naquele há igualdade. Mas a pergunta mantém-se: o que é que isso tem de bom?

Este exemplo chama a atenção para outro factor que pode ser tido em consideração juntamente com a avaliação do bem-estar, que é a prioridade para os mais desfavorecidos, tema da próxima secção.

## 17.2 Prioridade para os mais desfavorecidos

Como vimos no capítulo quatro, Parfit defende que o problema do utilitarismo não está em dar relevância ao número de pessoas afectadas por uma acção, mas sim em não considerar a forma como os benefícios e danos são distribuídos pelas diferentes pessoas. Na secção anterior analisámos uma forma de o fazer: a promoção da igualdade do bem-estar.

Os defensores do valor intrínseco da igualdade defendem que a desigualdade é sempre má independentemente da forma como foi originada (por exemplo, causas naturais ou distribuição desigual de riqueza). Parfit dá o exemplo de duas populações sem qualquer tipo de comunicação entre elas, em que uma tem um nível de bem-estar superior ao da outra. Independentemente das causas e mesmo que esta desigualdade não tenha nenhuma consequência, o facto de haver indivíduos que estão em pior situação do que outros é, em si mesmo, mau.

Esta posição é relativista porque compara a situação de uns indivíduos com a situação de outros.<sup>471</sup> Outros autores defendem antes que o que tem importância para a moralidade é o nível absoluto de bem-estar em que os mais desfavorecidos se encontram e não a comparação desse nível com o nível dos mais favorecidos. Parfit chama a esta posição *Perspectiva da Prioridade* [*the priority view*]: os benefícios concedidos às pessoas têm mais importância quanto pior a situação em que elas se encontram<sup>472</sup>.

Desta forma, em termos morais, não interessa, apenas, a quantidade de benefício que é atribuída, mas, também, a situação de bem-estar em que a pessoa se encontra: quanto pior a pessoa tiver, maior o peso que a mesma quantidade de benefício<sup>473</sup> deve ter na determinação da forma como deve ser distribuído.

A diferença relativamente aos utilitaristas, como Parfit refere, é que para estes a importância moral de um benefício depende apenas da sua grandeza, enquanto para os defensores da perspectiva prioritária depende, também, do nível de bem-estar do indivíduo a quem o benefício possa ser atribuído.

Refira-se que, dada a prioridade que é dada aos mais desfavorecidos, esta perspectiva tende a diminuir a desigualdade. No entanto, não é devido a este facto que é dado maior

---

<sup>471</sup> PARFIT, D. (1997), p. 214; TEMKIN, L. (2000), p. 129

<sup>472</sup> “*The Priority View: Benefiting people matters more the worse off these people are.*”, PARFIT, D. (1997), p. 213

<sup>473</sup> Este benefício deve ser entendido em termos de bem-estar e não em termos de recursos, dada a utilidade marginal decrescente, uma unidade de bem-estar pode não corresponder à mesma quantidade de recursos. *Cf. op. cit.*, p. 204

peso quanto mais desfavorecidos os indivíduos forem; o peso seria o mesmo, mesmo que não houvesse indivíduos com maior bem-estar. Isto é, estes filósofos não acreditam que a desigualdade seja intrinsecamente má, nem que a igualdade seja intrinsecamente boa<sup>474</sup>. O que não significa que a igualdade não possa ser instrumentalmente boa ou a desigualdade instrumentalmente má, dependendo das consequências, por exemplo, por diminuir o respeito próprio dos que estão pior, ou por os colocar sob o poder dos mais favorecidos.

Da mesma forma os utilitaristas argumentam que a igualdade é instrumentalmente boa dado que é, usualmente, a forma de maximizar os benefícios: eles defendem que o que se distribui são recursos e estes têm utilidade marginal decrescente, pelo que ao se atribuir preferencialmente os recursos aos mais desfavorecidos, os benefícios são maiores e a desigualdade diminui. Mas os defensores da perspectiva prioritária defendem que não só os recursos têm utilidade marginal decrescente, como a utilidade tem uma *importância moral* decrescente, pelo que os benefícios têm menor importância moral quanto mais favorecidos os indivíduos forem. Daqui resulta uma diferença profunda entre estas duas perspectivas: enquanto para os utilitaristas, sendo a importância do favorecimento dos que estão pior resultante do facto de isso aumentar os benefícios, essa importância resulta de uma mera coincidência<sup>475</sup>, para os defensores da perspectiva prioritária os benefícios para os mais desfavorecidos têm maior importância moral porque esses indivíduos são mais desfavorecidos.<sup>476</sup>

Campbell Brown, no já citado artigo, defende que a perspectiva prioritária é tão vulnerável à objecção de nivelamento por baixo quanto a perspectiva igualitária. Citando Parfit e Tungodden que defendem que não há nenhum aspecto em que igualar por baixo todos os indivíduos seja melhor, o autor comenta que, mesmo os defensores da perspectiva prioritária não podem deixar de concordar que, pelo menos no que respeita à igualdade, essa situação seria melhor. Baseando-se na sua análise de ser melhor num aspecto, Brown refere que apesar de os defensores da perspectiva prioritária poderem explicar os seus juízos sem a menção explícita aos aspectos em que um estado de coisas pode ser melhor e àqueles em que pode ser pior, isto não significa que esta perspectiva não implique a justificação que tem em conta esses aspectos. Isto porque o defensor desta

---

<sup>474</sup> PARFIT, D. (1997), pp. 213-216

<sup>475</sup> Havendo situações em que favorecer os que estão em melhores condições aumentaria os benefícios totais, é esta opção que, moralmente, é a correcta.

<sup>476</sup> PARFIT, D. (2000), pp. 105-106

perspectiva está comprometido com o princípio de que se tivermos um determinado valor fixo de bem-estar, uma distribuição igualitária é sempre melhor do que uma não igualitária e como, no exemplo atrás referido, ele deve aceitar que B\* é melhor do que A\*, tendo todos os aspectos em consideração, então ele deve aceitar a afirmação de que B é melhor do que A, no que respeita à igualdade. Desta forma, o defensor da perspectiva prioritária tem que aceitar que há pelo menos um aspecto em que a situação B é melhor do que a A.<sup>477</sup>

Como já foi visto, a razão pela qual, para os defensores da perspectiva prioritária, a situação B\* é melhor do que a situação A\*, não é haver igualdade, mas os indivíduos que tinham um nível de bem-estar muito baixo em A\* estarem muito melhor em B\*. Como vimos, quando o nível de bem-estar de todos é muito bom, muito acima do nível necessário para ter uma vida digna, a situação de igualdade deixa de ser, moralmente, relevante. Não parece, assim, que esta objecção à perspectiva prioritária seja sucedida.

Michael Otsuka e Alex Voorhoeve criticam a perspectiva da prioridade por ser infundada. Os autores apresentam-nos o seguinte caso<sup>478</sup>: imagine-se um jovem adulto que goza de perfeita saúde, mas que recebe a notícia que irá sofrer, brevemente, de uma das seguintes doenças:

Deficiência ligeira: uma condição que dificulta a pessoa andar mais de 2 Km.

Deficiência muito grave: uma condição que deixa a pessoa acamada, podendo apenas, com a assistência de outra pessoa, ser sentada numa cadeira de rodas durante parte do dia.

Há um tratamento para cada uma destas condições, mas que, para ser eficaz, deve ser tomado antes de se saber qual das deficiências o jovem irá desenvolver. O tratamento para a deficiência ligeira cura o jovem, mas é ineficaz na outra deficiência; o tratamento para a deficiência muito grave, melhora o seu estado, ficando com uma deficiência grave: deixa de estar acamado, consegue sentar-se sem assistência, durante todo o dia, mas necessita de assistência para se deslocar, embora seja, também, ineficaz na outra doença. O jovem não pode tomar ambos os medicamentos.

Os autores dizem-nos que inquéritos efectuados indicam que as pessoas que se imaginam na situação desse jovem seriam indiferentes perante as duas opções de tomar

---

<sup>477</sup> BROWN, C. (2003), pp. 126-127

<sup>478</sup> Cf. OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009)

um medicamento ou o outro, pelo que, receber um tratamento teria exactamente a mesma utilidade esperada que receber o outro<sup>479</sup>, ou seja, o aumento da utilidade esperada seria o mesmo em ambos os casos.

Imagine-se um estranho com motivações morais que está encarregado de fornecer um ou outro tratamento, que sabe que o jovem é indiferente entre as duas opções e que essa avaliação é uma medida precisa da utilidade esperada. Desta forma é razoável que este estranho partilhe da avaliação de indiferença entre os dois tratamentos, pelo que é razoável que forneça aquele que o jovem escolher, isto é, o tratamento que maximiza a utilidade esperada.

Suponha-se, agora, que este estranho se confronta com um grupo de pessoas todas de perfeita saúde, mas em que metade delas já se sabe que vai desenvolver a deficiência muito grave e a outra metade sabe-se que vai desenvolver a deficiência ligeira. A avaliação que todas estas pessoas fazem das opções disponíveis de tratamento é a mesma que o jovem e é, do mesmo modo, uma medida precisa da utilidade esperada. O estranho apenas pode fornecer o tratamento a um dos grupos. Neste caso, os autores dizem-nos que o estranho deve fornecer o tratamento aos que irão desenvolver a deficiência muito grave e que esta opinião é corroborada por inquéritos efectuados: nos casos em que a decisão é interpessoal, as pessoas não são indiferentes entre tratar as pessoas que ficarão em piores ou melhores condições, mesmo que avaliem que o aumento em utilidade esperada seja o mesmo. Neste tipo de casos, as pessoas dão uma prioridade significativa aos mais desfavorecidos.

Os autores concluem que, sendo justificável esta diferença de avaliação entre os casos com uma pessoa e os casos com várias, isso implica que a perspectiva prioritária é incorrecta porque não sanciona essa diferença. Nesta perspectiva, o benefício concedido aos mais desfavorecidos tem maior importância moral devido ao facto de a utilidade ter uma importância moral decrescente quanto maior for o bem-estar. Desta forma, a importância moral de melhorar as condições dos que irão sofrer da deficiência muito grave não se altera quando passamos do caso intrapessoal para o caso interpessoal. Se o

---

<sup>479</sup> Como os autores referem na nota 3, eles assumem que as preferências dos indivíduos satisfazem os axiomas de von Neumann-Morgenstern e que são o resultado uma deliberação ideal e informação completa. No entanto não estão a assumir que a utilidade consiste na satisfação das preferências: "Rather, we are presenting an account of how to measure the magnitude of one's expected utility. One might believe that two options have the same expected utility for a person when she is indifferent between these options without also believing that utility is identical with, or even that it consists of, preference satisfaction.", OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), p. 173

estranho aceitar a perspectiva prioritária então conclui que tem a obrigação moral de fornecer ao jovem adulto o tratamento para a deficiência muito grave, enquanto aceita como correcto o juízo do jovem de que este tratamento lhe traria uma utilidade esperada menor do que o outro. Em suma, esta perspectiva recomenda que se forneça o tratamento com menor utilidade esperada para a pessoa afectada.<sup>480</sup>

Segundo Otsuka e Voorhoeve, o significado moral da diferente avaliação entre os dois casos é que ‘nós somos, correctamente, sensíveis ao desvalor intrínseco da desigualdade entre pessoas, que está presente no caso com várias pessoas no qual algumas estão melhor do que outras, mas que não pode estar presente no caso de uma só pessoa, considerada isoladamente.’<sup>481</sup>

Este argumento é algo estranho. Primeiro, se o jovem é indiferente entre os dois tratamentos e se essa indiferença indica que a utilidade esperada é a mesma, *para o jovem*, como é que os autores concluem que o tratamento escolhido pelo jovem é aquele que maximiza a utilidade esperada? A única explicação é por ser a escolha do jovem, isto é, o facto de o estranho respeitar a escolha do jovem é um incremento na utilidade esperada. O que aqui está em causa é, então, o respeito pela autonomia do jovem. Ora daqui não se conclui que o tratamento para a deficiência muito grave seja o que tem menor utilidade esperada; apenas se conclui que, tendo todos os aspectos em consideração, o que inclui o respeito pela autonomia, o estranho deve respeitar a escolha do jovem *mesmo que essa escolha seja a que tem a menor utilidade esperada* no que diz respeito a como a vida desse indivíduo irá correr.

Os autores dizem-nos, relativamente ao estranho: ‘supondo que ele tem conhecimento de que o jovem é indiferente entre os dois tratamentos e que julga que as preferências do jovem são uma medida precisa da utilidade, em que se entende “utilidade” como referindo-se a como a sua vida corre realmente (ou correria)’<sup>482</sup>. No caso em que temos os dois grupos, o juízo do estranho relativamente aos indivíduos que compõem ambos os grupos é idêntico, pelo que se depreende que o tratamento que teria a maior utilidade esperada *para cada indivíduo* é aquele que o indivíduo escolhe. No entanto, o estranho tem que decidir se dá o tratamento a um grupo ou ao outro, pelo que, dizem-nos os

---

<sup>480</sup> OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), pp. 176-178

<sup>481</sup> “One natural answer is that we are rightly sensitive to the intrinsic badness of inequality between persons, which is present in the multi- person case in which some are better off than others yet which cannot be present in the case of one person considered in isolation from others.”, *op. cit.*, pp. 182-183

<sup>482</sup> “Suppose, further, that you learn that she is indifferent between the two treatments and that you judge her preferences to be an accurate measure of her utility, where “utility” is understood to refer to how well her life is really going (or would go).”, *op. cit.*, p. 173

autores: ‘o nosso juízo ponderado é que a única opção razoável do estranho é fornecer o tratamento àqueles que irão desenvolver a deficiência muito grave’<sup>483</sup>. Mas, então, o que é que justifica este juízo? Porque é que, neste caso, se decide que a opção que tem a maior utilidade esperada é aquela que, no caso de alguns indivíduos, pode ir contra o juízo dos mesmos? A única resposta razoável é que o tratamento para a deficiência muito grave tem maior utilidade esperada, em termos de como a vida correrá para os indivíduos afectados, do que o tratamento para a deficiência ligeira. Mesmo que um indivíduo particular seja indiferente entre as duas opções, isso não significa que as duas opções sejam indiferentes, caso contrário, nada justificaria, no caso dos dois grupos, que se optasse por uma delas. Se tal fosse o caso, então a decisão correcta seria o sorteio entre as duas opções.

Um pouco mais à frente, os autores justificam a diferença de juízo entre os casos com uma pessoa e os casos com várias, dizendo: ‘[...] em qualquer cenário que envolva mais do que uma pessoa, a alocação de recursos deve poder ser justificável perante cada pessoa individualmente, de uma forma sustentada por considerações interpessoais que não se aplicam no caso de uma pessoa isolada. No caso com várias pessoas, deve-se justificar qualquer pretensão aos recursos comparando com a força da reclamação dos outros. As pretensões a uma melhoria das condições dos que estão em pior situação relativa têm mais força em virtude do facto de que é, tendo todos os factos em consideração, mais difícil justificar essa melhoria a alguém que esteja em melhor condição do que a alguém que esteja em pior condição.’<sup>484</sup> Ou ainda, ‘Se houver apenas um medicamento disponível que possa ser usado ou para mitigar a deficiência da pessoa com a deficiência muito grave ou da pessoa com a deficiência ligeira, devemos ter uma preferência forte em favor da pessoa com a deficiência muito grave, porque esta teria uma pretensão muito mais forte a este medicamento’<sup>485</sup> Bom, mas porque é que é mais difícil de justificar ou porque é

---

<sup>483</sup> “Our considered judgment is that your only reasonable option is to provide the treatment to those who will develop the very severe impairment.”, OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), p. 174

<sup>484</sup> “[...] in any scenario involving more than one person, the allocation of resources must be justifiable to each person taken separately in a manner that brings inter-personal considerations to bear that cannot apply in the case of one person considered in isolation. In the multi-person case, one must justify any claim on resources in light of the comparative strength of the claims of others. Those who are relatively worse off have stronger claims to a given increment of improvement simply by virtue of the fact that it is, other things equal, harder to justify improving the situation of someone who is better off rather than someone who is worse off.”, OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), pp. 183-184

<sup>485</sup> “If there were a single pill available that could be used either to mitigate the disability of the person with the very severe impairment or to cure the person suffering the slight impairment, one ought to have a strong preference in favor of treating the person with the very severe impairment, as she would have a much stronger claim to this pill.”, *op. cit.*, p. 184

que a pretensão é mais forte? Os autores não nos dizem! Não será porque a utilidade é maior para os que estão em piores condições?

Antecipando a objecção da autonomia Otsuka e Voorhoeve respondem que a autonomia do indivíduo não seria afectada se o estranho moralmente motivado agisse contra os seus desejos dando-lhe o tratamento que maximiza a sua utilidade esperada em vez do tratamento que ele prefere. Esta resposta é algo estranha: estão o agente não tinha julgado que a avaliação do indivíduo era uma medida precisa da sua utilidade esperada? Como é que, então, decide dar-lhe o outro tratamento? De que forma é que a avaliação do indivíduo era uma *medida precisa* da sua utilidade esperada? E, o que significa a autonomia ser ‘restringida a um respeito pelos seus desejos relativos a escolhas que ele tem o direito de fazer’<sup>486</sup>, como os autores referem? Que o jovem não tem o direito de escolher o tratamento? Esta é uma noção muito estranha de autonomia! Ou que ele tem o direito de o escolher, mas que o estranho não tem que respeitar essa escolha? O que significa então ‘ter o direito de escolher’?

Conclui-se que esta defesa da incorrecção da perspectiva prioritária não é convincente. Muitas questões ficam por responder sobre a justificação da diferente avaliação dos casos com uma pessoa ou com várias pessoas, defendida pelos autores. Pelo contrário, parece ser mais coerente manter essa avaliação.

### 17.3 Mérito<sup>487</sup>

Se há algo que parece estar estritamente ligado à avaliação moral que fazemos dos indivíduos é a sua responsabilidade sobre a forma como agem. Se são responsáveis e agem desrespeitando as normas morais, então devem ser culpabilizados; se vão além do que a moralidade lhes exige então devem ser elogiados. Esta avaliação deve traduzir-se na forma como lidamos com esses indivíduos: se eles desrespeitam as leis morais devem ser punidos, tendo esta punição impacto sobre o seu bem-estar. Isto significa que, quando decidimos como agir, o facto de um indivíduo ser culpado deve ter influência na forma

---

<sup>486</sup> “We begin by noting that the individual’s autonomy—where this is restricted to a deference to her wishes regarding choices she has a right to make—would not be threatened if our morally motivated stranger acted contrary to the individual’s wishes by giving her the treatment that maximizes expected priority-weighted utility instead of the treatment she prefers.”, OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), p. 186

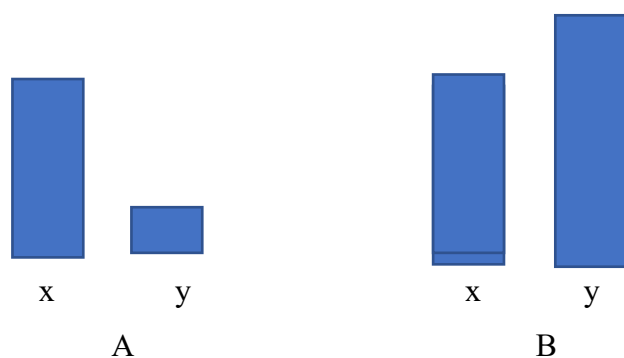
<sup>487</sup> Nesta secção interessa-nos analisar em que medida o mérito associado ao cumprimento da moralidade tem valor intrínseco ou apenas valor instrumental na avaliação dos estados de coisas. Apesar do valor do mérito em outros áreas poder implicar, também, uma avaliação moral – por exemplo, se, numa dada instituição, ele é devidamente recompensado ou se todas as crianças merecem ter acesso à educação – não será alvo de análise.

como os estados de coisas são avaliados: o bem-estar deste indivíduo não deve ter a mesma importância que o bem-estar de um indivíduo inocente. Da mesma forma, o bem-estar de um indivíduo especialmente cumpridor das normas morais deve ter mais importância do que o de um menos cumpridor. Ou seja, para além do bem-estar, também o mérito deve ter um valor intrínseco e a culpa um desvalor intrínseco. Isto não significa que o bem-estar dos indivíduos culpados não tenha importância moral, significa que essa importância é tanto menor quanto maior o grau de culpa. Assim, por exemplo, se alguém é culpado por um determinado acidente em que várias pessoas necessitam de socorro, as pessoas inocentes devem ser socorridas prioritariamente.

Mas esta forma de pensar acerca da culpa dos indivíduos pode tomar uma forma mais radical, defendendo que os indivíduos culpados merecem algum grau de sofrimento: se o indivíduo é culpado, então o estado de coisas em que ele é sujeito a um sofrimento proporcional à sua culpa é melhor do que o estado de coisas em que ele não sofre. Por exemplo, um estado de coisas em que Hitler ou Estaline fossem sujeitos a um sofrimento comparável ao das suas vítimas teria mais valor do que um estado de coisas em que eles não sofressem. Esta perspectiva é chamada Justiça Retributiva.

Tanto na forma mais modesta como na forma mais radical, o que está em causa é que o agente deve ter o bem-estar que merece, sendo este dependente dos actos ou intenções do agente.

Temkin apresenta-nos a seguinte situação<sup>488</sup>: A e B representam “pós-vidas” alternativas, onde a coluna x diz respeito à qualidade dos estados de consciência dos santos e a coluna y à dos pecadores. A reflecte de forma rigorosa a qualidade dos estados de consciência que os dois grupos devem gozar segundo a justiça proporcional<sup>489</sup> [*proportional justice*] e as vidas que tiveram.



<sup>488</sup> TEMKIN, L. (2000), pp. 138-139

<sup>489</sup> “[...] the conception of *proportional justice* according to which there ought to be a proportion between doing well and faring well.”, *op. cit.*, p. 138-139

Claramente, diz-nos o autor, segundo a justiça proporcional que nos diz que deve haver uma correspondência proporcional entre o valor da vida e a qualidade dos estados de consciência, a situação A é melhor do que a B. Repare-se que B não é pior para os santos, sendo uma situação pior que A porque é injusta e a injustiça é algo de mau. A injustiça advém do facto de que os indivíduos pecadores não merecem gozar de uma qualidade dos estados de consciência superior à dos santos<sup>490</sup>. Nas palavras de Temkin ‘O princípio da justiça proporcional é, mais natural e plausivelmente, interpretado como um princípio *impessoal*. Avalia estados de coisas em função daquilo que as pessoas *merecem* e não, apenas, em termos da forma como a vida das pessoas é afectada para melhor ou pior (sem ter em conta o mérito).’<sup>491</sup>

Neste argumento parece haver uma confusão entre o “merecer comparativamente” e o “merecer absoluto”. Quando o autor nos diz que a situação B é pior porque é injusta, parece sê-lo devido ao facto de que os pecadores merecem ter um nível de bem-estar inferior ao dos santos, caso contrário, não se percebe qual o papel da coluna dos santos no exemplo. Por outro lado, quando o autor nos diz que o princípio da justiça proporcional avalia estados de coisas em função daquilo que as pessoas merecem, não parece que tenha a ver com o merecer comparativamente, mas sim com o merecer absoluto. Ora, esta diferença tem impacto na forma como as situações são avaliadas: intuitivamente, ao se fazer a comparação entre a forma como a vida (ou o pós-vida, neste caso) corre para os santos e como corre para os pecadores, é natural sentirmo-nos indignados se a vida dos pecadores corre melhor. Mas qual é a fonte desta indignação? Parece-me que tem algo a ver com o seguinte raciocínio: requer muito menos esforço ser-se pecador do que santo, já que é muito mais fácil fazermos aquilo que queremos sem pensar de que forma isso afecta os outros. Os santos têm que se esforçar mais ao tentar perceber de que forma as suas acções afectam os outros, como isso é justificado, como deixar de agir quando não o é. Quando evitam agir devido ao facto de que essa acção poderia prejudicar, injustificadamente, outros, isso tem um custo para os santos; quando agem sem ter em conta as consequências para os outros, isso tem um custo para estes. Daqui se conclui que o esforço dos santos deve ser recompensado e os pecadores devem ser punidos, gozando os santos de uma maior qualidade de vida e os pecadores de uma menor. Mas, qual é o

---

<sup>490</sup> “They believe there would be *something* morally bad about the vilest mass murderers faring better than the most benign saints, even if there was *no one* for whom it was worse.”, TEMKIN, L. (2000), p. 139

<sup>491</sup> “The principle of proportional justice is most naturally, and plausibly, interpreted as an *impersonal* principle. It assesses outcomes in terms of what people *deserve*, and not merely in terms of whether people are *affected* for better or worse (regardless of desert).”, *op. cit.*, p. 139

objectivo dessa recompensa ou desse castigo? Incentivar os indivíduos a agir moralmente e desincentivá-los de agir amoralmente ou imoralmente.<sup>492</sup>

Temkin defende que esta questão tem uma componente relativa e uma componente absoluta<sup>493</sup>. Retire-se, então, os santos da equação de forma a perceber o que é que os pecadores merecem absolutamente. Fiquemos, apenas, com os pecadores, isto é:



Neste caso, a questão que se coloca é que qualidade de estados de consciência devem os pecadores gozar no pós-vida, A ou B? Se for a correspondente a A qual é a justificação? Porquê essa qualidade e não uma um pouco maior ou um pouco menor? Como é decidido que A reflecte rigorosamente a qualidade dos estados de consciência que os pecadores merecem? O que significa a diferença de qualidade de estados de consciência em A e B? Em A há mais sofrimento do que em B? Em que medida é que haver mais sofrimento é bom? Se não for o facto de desincentivar os pecadores durante a sua vida a agirem a/imoralmente, o que é que esse sofrimento tem de bom? Se não é o sofrimento, qual é a diferença? Em que é que essa diferença é boa?

Eu não sei responder a estas questões, mesmo que, intuitivamente, pense que os pecadores devem ter um nível de bem-estar inferior, mesmo que independentemente dos santos. Mas não basta ter a intuição. Como já referido, esta deve ser escrutinada e, não sendo óbvia, justificada. Ora, parece-me que faz sentido dizer que a qualidade de vida (não do pós-vida, dado que não sei o que isso é) deveria estar relacionada com a forma como as pessoas cumprem ou não a moralidade, porque esse facto tem um valor instrumental: incentiva o cumprimento da moralidade e desincentiva o incumprimento.

---

<sup>492</sup> Repare-se que apesar do exemplo dado dizer respeito a uma pós-vida, a qualidade dos estados de consciência diz respeito à forma como viveram.

<sup>493</sup> Cf. TEMKIN, L. (2000), pp. 149-151

Dizer que isso é intrinsecamente bom carece de muitas respostas às questões colocadas e, provavelmente, a outras<sup>494</sup>.

A questão do sofrimento leva-nos à perspectiva, mais radical, da justiça retributiva. Esta perspectiva é mais radical por defender que não só o bem-estar dos indivíduos a/imorais tem menos importância, como esses indivíduos merecem sofrer pelo mal que cometem. A ideia é que não só os pecadores devem ser punidos com uma punição proporcional ao pecado, como é mau se eles não o forem, mesmo que não seja mau para ninguém.

Parfit defende que ninguém merece sofrer, porque ninguém tem o tipo de livre-arbítrio necessário para justificar que somos responsáveis pelo nosso carácter.<sup>495</sup> Significa isto que, sendo as nossas acções determinadas de uma forma causal, este facto é incompatível com a moralidade? Não: quando reflectimos sobre algo errado que fizemos, pensamos que poderíamos ter agido de outra forma. Isto significa que ‘teríamos agido de forma diferente se tivéssemos querido e assim tivéssemos escolhido’<sup>496</sup>. O autor considera uma possível objecção: se todas as nossas decisões, escolhas e acções são inevitáveis porque causalmente determinadas, seria necessário um milagre para ter agido de forma diferente, pelo que é inútil perguntar se o poderíamos ter feito. Como resposta, Parfit diz-nos que vale sempre a pena fazer este tipo de questões porque pode causar uma alteração nas nossas crenças ou na nossa situação de forma a afectar o que faremos no futuro. Ou seja, ‘mesmo que o determinismo seja uma teoria verdadeira, podemos ser *activos* tentando tomar boas decisões e agir segundo as mesmas’<sup>497</sup> e ‘em termos práticos, este tipo de liberdade compatibilista é tudo o que necessitamos. É irrelevante se, dado o estado actual

---

<sup>494</sup> Shelly Kagan desenvolve uma teoria do mérito, mas em que parte do princípio que há um ‘valor’ de bem-estar que reflecte rigorosamente o que cada agente merece e a que o autor chama o ‘pico’. Este pico contribui para determinar o valor dos estados de coisas: contribui com o valor máximo quando o agente tem exactamente o bem-estar que merece; se tem menos ou mais bem-estar do que merece, isso contribui com valores inferiores ou mesmo negativos. Portanto o facto de cada indivíduo ter aquilo que merece é um valor intrínseco que deve ser usado para determinar o valor dos estados de coisas. Para além desta perspectiva sobre o que cada indivíduo merece de forma absoluta, o autor também apresenta uma perspectiva sobre o que um agente merece comparativamente com outro e que contribui, também, para a determinação do valor dos estados de coisas. No caso do mérito comparativo, para aumentar o valor dos estados de coisas, pode ser justificado diminuir o bem-estar dos que estão melhor, mesmo que este facto não tenha qualquer impacto no bem-estar dos que estão pior. Veja-se KAGAN, S. (1998a) ou, para uma análise mais completa, KAGAN, S. (2012).

<sup>495</sup> PARFIT, D. (2000), pp. 114-115

<sup>496</sup> “We *would* have acted differently *if* we had wanted to, and had chosen to do so.”, PARFIT, D. (2011a), p. 260

<sup>497</sup> “Even if determinism is true, we can be *active*, by trying to make and to act upon good decisions.”, *op. cit.*, p. 262

da nossa mente, uma outra decisão seria causalmente impossível.<sup>498</sup> Ora, os adultos que não sofrem de nenhuma incapacidade são capazes de ter crenças morais e agir segundo as mesmas, sendo este facto suficiente para os tornar agentes morais. Não é necessário que eles sejam responsáveis pelos seus actos de forma a que, quando agem erradamente, mereçam sofrer.<sup>499</sup>

Outros autores defendem que o facto de um agente merecer ou não o nível de bem-estar em que se encontra, tem impacto na avaliação dos estados de coisas e pode justificar, por exemplo, ajudar os que têm um nível de bem-estar mais elevado. Por exemplo, Shelly Kagan<sup>500</sup> pede-nos que pensemos no caso de A e B que são, respectivamente, um pecador e um santo. A, embora tenha um nível de bem-estar mais baixo do que B, está num nível superior ao seu pico<sup>501</sup>, enquanto B se encontra num nível inferior ao seu pico. Podemos ajudar A ou B, mas não ambos. Qual deve ser ajudado? Segundo o mérito, é B que deve ser ajudado, uma vez que ele se encontra abaixo do seu pico, ao contrário de A, pelo que ajudar B aumenta o valor do estado de coisas, enquanto ajudar A o diminui. Kagan diz-nos: ‘Para mim é bastante claro, intuitivamente, que devemos ajudar B. Imagino que virtualmente todas as pessoas concordem. Afinal, B é um santo que está pior do que merece, enquanto A é um pecador que está melhor do que merece. Certamente, digo eu, é melhor ajudar B.’<sup>502</sup> O autor conclui que este é um juízo a favor do facto de que o mérito é um valor genuíno<sup>503</sup>.

---

<sup>498</sup> “For practical purposes, this compatibilist kind of freedom is all we need. It is irrelevant whether, given our actual state of mind, some other decision would have been causally impossible.”, PARFIT, D. (2011a), p. 263

<sup>499</sup> *Op. cit.*, pp. 258-265

<sup>500</sup> No artigo, “Equality and Desert”, Kagan defende que o mérito é um valor independente, enquanto a igualdade, quando muito, seria um valor dependente do mérito. *Cf.* KAGAN, S. (1998a). Veja-se ARNESON, R. (1999), para uma crítica da teoria proposta por Kagan.

<sup>501</sup> O pico de cada indivíduo traduz de forma rigorosa o nível de bem-estar que ele merece de forma absoluta. A contribuição que o mérito tem na determinação do valor dos estados de coisas é máxima quando o indivíduo tem exactamente o nível de bem-estar que merece. Se tiver um nível inferior ou superior ao que merece, a contribuição para o valor dos estados de coisas é menor. *Op. cit.*, p.300

<sup>502</sup> “Now I think it quite clear, intuitively, that we should help B. I imagine that virtually everyone will agree. After all, B is a saint who is getting less than she deserves, while A is a sinner who is doing better than he deserves. Surely, say I, it is better to help B.”, *op. cit.*, p. 305

<sup>503</sup> Neste artigo Kagan, comparando vários casos e os juízos feitos tendo em conta a igualdade ou o mérito, defende que no caso da igualdade a conclusão de que é um valor genuíno, independente do mérito, não é de forma alguma clara. “It seems to me that the intuitive support for desert is strong and clear. What is rather less clear is whether there is any reason to believe that equality matters, too. Even, if it does, it seems to me quite unlikely to be a strongly independent value. At best, it seems to be asymmetrically dependent upon considerations of desert. But, as we have seen, there is in fact some reason to suspect that equality may not have even this much significance. It may simply be that in some ways people are equally deserving, while in others they are not.

Perhaps, then, we should not believe in equality at all, but only desert.”, *op. cit.*, p. 313

Apesar de Kagan afirmar que ‘virtualmente todas as pessoas concordem’ que se deve ajudar B, não me parece que esta conclusão seja óbvia. Bom, se o mérito tem um valor intrínseco de tal forma que o valor dos estados de coisas varia na forma que Kagan defende, então a conclusão pode ser correcta. Mas o que se pretende saber é se o mérito tem esse valor ou apenas um valor instrumental. O autor limita-se a partir do princípio que tem valor intrínseco<sup>504</sup>. Parece-me que a decisão sobre quem devemos ajudar depende de inúmeros factores sobre a situação dos dois indivíduos. Supondo que o pecador teve uma vida com enorme sofrimento, sujeito a abusos e sem aquilo que é necessário para se desenvolver saudavelmente. Pelo contrário, o santo teve sempre uma vida abençoada. Suponha-se, ainda, que se o pecador for ajudado há uma probabilidade razoável de alterar a forma como ele age e que isso tem um impacto positivo tanto nele como na sociedade em que está inserido. Não faltam exemplos de pessoas a quem o facto de se ter dado uma oportunidade de agir melhor, se tenham dedicado a ajudar os outros<sup>505</sup>. Suponha-se que ajudar o santo poderia aumentar o seu bem-estar, mas não teria outras implicações positivas. É assim tão óbvio que devemos ajudar o santo? Aliás o próprio santo, se realmente o é, muito provavelmente advogaria a favor de se ajudar o pecador. Não parece claro que se possa dizer de uma pessoa que tenha tido uma vida terrível, sem qualquer tipo de controlo sobre ela, que deve ter o nível de bem-estar que merece. Claro que se as circunstâncias forem diferentes e ajudar o pecador apenas teria como resultado que ele continuasse a agir imoralmente, enquanto ajudar o santo permitiria que ele continuasse a dedicar-se aos outros, se pode defender que se deve ajudar o santo. Mas, neste caso, o valor seria instrumental. Não me parece nada óbvio que o exemplo proposto por Kagan mostre que o mérito tem um valor intrínseco e não, apenas, instrumental.

Thomas Scanlon, por sua vez, defende que o mérito justifica algumas formas de tratar uma dada pessoa, pelo facto de afirmar que certos factos acerca dessa pessoa, ou do que ela fez, tornam esse tratamento apropriado (como, por exemplo, o elogio ou ter sentimentos amistosos; ou a culpabilização e o castigo, no caso de más acções). No entanto, o autor não defende uma perspectiva retributiva e afirma que, do ponto de vista da moralidade, nunca é bom que alguém sofra, independentemente dessa pessoa ter ou não livre-arbítrio.<sup>506</sup>

---

<sup>504</sup> KAGAN, S. (1998a), pp. 298-299

<sup>505</sup> Veja-se um exemplo na conclusão desta secção

<sup>506</sup> SCANLON, T., M. (2013a)

Dado que certas formas de tratar uma pessoa, como a culpabilização ou o castigo, implicam um custo para a mesma, este tem que ser justificado. Para Scanlon há duas formas de o justificar: ou apelando às boas consequências desse custo, ou argumentando que há razões que justificam que a pessoa que o suporta não pode protestar contra esse tratamento. Estas formas podem ser usadas simultaneamente, havendo casos em que apenas usando as duas formas a justificação fica completa.<sup>507</sup> A justificação que anula as objecções que o indivíduo possa ter contra um determinado tratamento, recorre a um apelo ao facto de que a pessoa merece ser tratada dessa forma devido a ter feito algo de errado: ‘Respostas puramente condenatórias justificam-se simplesmente naquilo que o agente de facto é psicologicamente e que se revela na forma como age.’<sup>508</sup> Esta justificação não implica que o agente tenha que ter algum tipo de controlo por ser como é.

Mas, o que significa exactamente um dado tratamento ser apropriado? Segundo Scanlon, aquilo que é apropriado é, essencialmente, uma atitude. Esta atitude é do tipo que, usualmente, justificaria uma crítica moral porque indicaria uma falha em reagir de uma forma exigida pela moralidade: disposição para confiar nos outros, para os ajudar e para ficar satisfeito com o que de bom lhes acontece. Segundo o autor, este tipo de atitudes não é devido aos outros de uma forma incondicional: quando uma pessoa age de uma forma contrária à moralidade, a dita falha passa a ser justificada porque temos boas razões para deixar de reagir dessa forma para com essa pessoa. As atitudes apropriadas são, então, essencialmente, atitudes reactivas negativas como: retirada da confiança, menor vontade de ter qualquer tipo de relação, como a amizade, com essa pessoa, menor vontade de a ajudar na concretização dos seus projectos, menor disposição para ficar satisfeito se as coisas lhe correm bem. Para além deste tipo de atitudes é, também, apropriado deixar de ter sentimentos amistosos para com essa pessoa e ter sentimentos como zanga e indignação.<sup>509</sup>

O tipo de atitudes que são apropriadas são, então, atitudes que envolvem algum custo para o agente prevaricador, custo esse que é merecido em virtude das atitudes culposas do agente para com os outros. No entanto, o infligir um tipo de sofrimento mais duro já não é uma atitude apropriada, a não ser que haja outro tipo de justificação já não baseada

---

<sup>507</sup> SCANLON, T., M. (2013a), p. 103

<sup>508</sup> “Purely condemnatory responses (as distinct from “hard treatment”) are justified simply by what an agent is in fact like, psychologically, as revealed in his or her actions”, *op. cit.*, p. 105

<sup>509</sup> *Op. cit.*, pp. 105-107

no que o agente merece, como algum tipo de consequências benéficas e o agente ter tido uma oportunidade justa de evitar agir como agiu<sup>510</sup>. O autor defende que as atitudes apropriadas, sendo atitudes reactivas resultantes da culpabilização do agente, não são atitudes de justiça retributiva: uma coisa é reagirmos através de uma menor disposição para ficarmos tristes quando algo de mau acontece ao agente culpado, outra coisa é ter a atitude retributiva de julgar que é bom que o agente sofra esse dano como castigo pelo erro cometido. Ora, dado que é muito implausível que se julgue que é bom que algo de mau aconteça a um agente que errou, mesmo se esse agente não poderia ter evitado ser o tipo de pessoa que é, Scanlon afirma que a falha em distinguir aqueles dois tipos de atitudes está na origem da conclusão errada de que só é apropriado culpar uma pessoa pelo mal cometido se essa pessoa gozar de livre-arbítrio. Como o autor refere, citando Feinberg: 'O fundamento do mérito não tem que ser merecido'<sup>511</sup>. O tipo de culpabilização que está a ser defendido, isto é, que pode ser justificado simplesmente em termos do que o agente merece, envolve apenas as referidas atitudes reactivas e não as retributivas.<sup>512</sup>

O que Scanlon nos diz é que aquilo que uma pessoa é, que se traduz na forma como ela age, justifica que os outros tenham certo tipo de acções reactivas para com ela. Como o autor diz, estas reacções podem ser justificadas prudencialmente, mas também há justificações não prudenciais. Entre estas, temos as razões da vítima da acção errada: 'simplesmente ignorar a indiferença para com os seus interesses que este tipo de acções denota, indica uma falha em ter em devida consideração o seu estatuto moral como alguém que tem o direito de não ser tratada daquela forma. Isto seria *inapropriado*, servil e degradante.'<sup>513</sup> Temos ainda as razões de terceiros cuja atitude de indiferença para com a vítima que o não reagir às acções do indivíduo denota, mostraria uma falta de respeito para com o estatuto moral da mesma.<sup>514</sup> Em *Moral Blame*, o autor diz-nos que as acções reactivas para com o culpado são um sinal de que a acção errada tem um impacto no possível relacionamento com ele. Para mais, não ter as atitudes reactivas para com alguém que agiu mal compromete relacionamentos importantes com os outros: não é compatível continuarmos a ter uma boa relação com o indivíduo que agiu mal, como se nada se

---

<sup>510</sup> SCANLON, T., M. (2013a), p. 108

<sup>511</sup> "In Feinberg's terms, a desert basis need not itself be deserved.", *op. cit.*, p. 105

<sup>512</sup> *Op. cit.*, p. 108-109

<sup>513</sup> "For her simply to ignore the indifference to her interests that his actions indicate would show a failure to take seriously her own moral status as someone entitled not to be treated in that way. This would be inappropriate, servile, and demeaning.", *op. cit.*, p. 106

<sup>514</sup> *Op. cit.*, p. 106

tivesse passado, e com as vítimas da sua acção ou mesmo com outros que nos vêm como pessoas que não têm em devida consideração o estatuto moral dos indivíduos.<sup>515</sup>

Esta análise da propriedade das atitudes reactivas indica um valor instrumental no mérito: dado o impacto que as nossas acções podem ter no relacionamento com os outros, as pessoas que agem contra a moralidade merecem ser alvo de um tipo de atitudes que têm impacto no seu bem-estar, que não seriam justificáveis se essas pessoas agissem moralmente. O custo que as nossas acções reactivas têm no bem-estar do agente não é algo de bom em si mesmo, mas tem o objectivo de fazer ver ao indivíduo culpado que as suas acções têm consequências no relacionamento com os outros e de comunicar às vítimas o respeito pelas mesmas.

A responsabilidade moral pelos nossos actos parece justificar que podemos ser alvo de elogios ou de censura de uma forma que exige que sejamos, de algum modo, a origem dos mesmos. Apesar de algumas tentativas<sup>516</sup> de tentar encontrar uma explicação dos nossos actos ou decisões que não seja, apenas, uma dependência causal de eventos físicos ao nível do nosso cérebro, de forma a justificar uma responsabilidade moral por sermos como somos e agirmos como agimos, elas não têm tido sucesso. O determinismo parece ser a teoria que menos perplexidades causa, embora a nossa percepção pareça indicar-nos que somos, na verdade, de alguma forma, a origem das nossas decisões e actos. Assim, a questão de merecermos um certo tipo de tratamento que justifique uma culpabilização ou um elogio baseado na responsabilidade moral, parece não ter fundamento, por não termos o tipo de livre-arbítrio que tal implicaria. Ficamos, então, com hipóteses compatibilistas<sup>517</sup>, de justificar as nossas atitudes defendendo, por exemplo, que têm como objectivo que os erros não sejam repetidos, o que não exige que o agente tenha tido a hipótese de agir de outra forma, quando errou. Embora esta justificação não pressuponha que o agente merece ser alvo de certas atitudes por ser responsável moralmente por ser como é e agir como age, isso não impede que as acções possam ser julgadas como boas ou más<sup>518</sup>.

Derk Pereboom, em “Free Will Skepticism and Obligation”, defende uma noção de culpa que não é incompatível com o determinismo, sendo virada para o futuro. O

---

<sup>515</sup> SCANLON, T., M. (2008), pp. 166-170

<sup>516</sup> PARFIT, D. (2011a), pp. 265-167

<sup>517</sup> Veja-se PEREBOOM, D. (2013), pp. 190-196

<sup>518</sup> Como Derk Pereboom comenta: “Even if we came to believe that a perpetrator of genocide was not blameworthy in this sense due to some degenerative brain disease, we could still legitimately maintain that it was extremely bad that he acted as he did.”, *op. cit.*, p. 190

objectivo de tal noção é o de ‘moderar ou eliminar as disposições para agir erradamente’<sup>519</sup>. O autor propõe basear a culpabilização, não no que o agente merece<sup>520</sup> devido a ter agido de determinada forma, dado que ele é responsável moralmente, mas em três aspirações: protecção das vítimas potenciais, reconciliação com relacionamentos tanto pessoais como com a comunidade moral e formação moral. A culpa fundamentada desta forma é uma noção virada para o futuro já que tem como objectivos a protecção futura, a reconciliação futura e a formação moral futura. De uma forma geral, o objecto imediato da culpa é uma acção passada, mas esta apenas ‘é usada como um meio para corrigir uma disposição persistente para agir mal’<sup>521</sup>. O objectivo é, então, o agente reconhecer que há razões morais para alterar o seu comportamento, sendo, então, o apelo à sua racionalidade, ‘juntamente com o facto de que temos um interesse moral na nossa protecção, na sua formação moral e na nossa reconciliação com ele, que explica porque é que ele é um destinatário apropriado da culpa no sentido virado para o futuro’<sup>522</sup>.

McKenna, diz-nos o autor, defende que há uma ligação estreita entre este modelo de culpa e o mérito básico, já que o dano sentido pelo agente prevaricador quando é culpabilizado pode ser entendido como um bem não instrumental e, como tal, merecido. Há três formas de entender esse dano como um bem não instrumental: o bem que reside no compromisso de pertença à comunidade moral, do agente culpado; a culpabilização do agente prevaricador é motivada por um compromisso com a moralidade, o que é, em si mesmo, um bem; a actividade de culpabilização do agente prevaricador é, em si mesma, um bem, porque todo o processo é uma forma de valorizar ligações contínuas à comunidade moral. Em resposta, Pereboom, afirma que todos estes bens são bens instrumentais, que pretendem alcançar outro bem: no primeiro caso, o dano infligido ao agente prevaricador não o é como sendo um bem em si mesmo, mas como um meio de alcançar o bem de pertencer a uma comunidade moral; no segundo caso, o mal infligido

---

<sup>519</sup> PEREBOOM, D. (2013), p. 191

<sup>520</sup> Pereboom clarifica que este mérito é básico porque é o facto de ele ter cometido uma dada acção que o torna merecedor de uma expressão de ressentimento ou de indignação, ou de uma expressão de gratidão e elogio e não outras considerações como, por exemplo, contratualistas ou consequencialistas., *op. cit.*, p. 189

<sup>521</sup> “The immediate object of blame is often a past action, but insofar as the purpose of blame is protection and moral formation, the past action will be addressed as a means for correcting a persisting disposition to act badly.”, *op. cit.*, p. 194

<sup>522</sup> “Accordingly, it is an agent’s responsiveness to reasons (cf. Fischer and Ravizza 1998), together with the fact that we have a moral interest in our protection, his moral formation, and our reconciliation with him, that explains why he is an appropriate recipient of blame in this forward-looking sense.”, *op. cit.*, p. 194

é-o como um meio de servir o compromisso com a comunidade moral; no terceiro caso, o mal é infligido como uma forma de recuperar e manter as ligações à comunidade moral.

Ainda em resposta a uma observação de McKenna de que o mal infligido pela culpa é parcialmente constitutivo dos vários bens não instrumentais, não sendo, por isso, meramente um bem instrumental, Pereboom afirma que não é plausível que danos, sendo um mal, sejam parcialmente constitutivos de bens não instrumentais.

## 17.4 Conclusão

Sendo, indiscutivelmente, o bem-estar um factor essencial na avaliação moral, o que podemos concluir sobre o valor intrínseco de outros factores?

Apesar da igualdade de bem-estar ser algo que parece ter um valor em si mesmo, tal não é fácil de justificar. Dizer que um estado de coisas é melhor do que outro pelo menos num aspecto, que é a igualdade, pede uma justificação que vá além do dizer simplesmente que há igualdade. Temkin diz-nos que os defensores do valor não instrumental da igualdade se preocupam com as desigualdades não merecidas ou não voluntárias, as quais são más porque são injustas<sup>523</sup>. Temos que distinguir dois tipos de desigualdade: a desigualdade devida ao facto de sermos todos diferentes à nascença e a desigualdade decorrente das acções dos seres humanos.

Nascemos todos diferentes: uns com saúde outros sem ou com elevada probabilidade de virem a ter doenças altamente incapacitantes; uns com maiores capacidades intelectuais e outras com menores; uns com talentos extraordinários outros com talentos medianos; uns com graves incapacidades físicas ou intelectuais, outros sem qualquer tipo de incapacidade<sup>524</sup> e muitas outras. São, obviamente, desigualdades não merecidas e não voluntárias. São injustas? Estamos a falar de seres racionais, mas também há seres não racionais. Os animais não racionais sencientes nascem com capacidades muito inferiores às dos seres humanos. É este facto injusto? Se entendermos que a justiça tem a ver com o se dar a cada um aquilo a que tem direito, ou, com os deontologistas<sup>525</sup>, que a injustiça envolve necessariamente fazer algo de errado, isto é, a injustiça é o resultado de uma acção errada, não faz sentido que estes casos de desigualdade sejam injustos, a não ser

---

<sup>523</sup> “Non-instrumental egalitarians care about *equality*. More specifically, on my view, they care about *undeserved, nonvoluntary*, inequalities, which they regard as bad, or objectionable, because unfair”, TEMKIN, L. (2000), p. 130

<sup>524</sup> Pelo menos incapacidades que possam ter um impacto considerável no seu bem-estar

<sup>525</sup> PARFIT, D. (1997), p. 208

que acreditemos nalgum tipo de “justiça cósmica”. É, obviamente, mau que haja pessoas que nascem com algum tipo de incapacidade, ou com falta de saúde, ou outros problemas. Mas não me parece que esta seja uma questão que tenha a ver com a igualdade. Estas situações são más mesmo que a pessoa em causa fosse a única pessoa na terra. São, no entanto, situações que não podem ser alteradas. Outra questão diferente é se o facto de essas pessoas terem esse tipo de problemas não é tido em consideração na forma como agimos, causando que essas pessoas não tenham acesso a um nível de bem-estar digno.

Mas, claro, temos inúmeras desigualdades que não são merecidas nem voluntárias e que são más porque são injustas, como Temkin refere. Mas se elas são injustas é porque são o resultado de uma acção errada e convém perceber de que forma as acções erradas dão origem a injustiças. Ora a acção não pode ser errada porque origina desigualdade. Pensemos numa população constituída por um certo número de pessoas cuja vida se encontra ameaçada ou que sofrem de uma doença que lhes afecta o bem-estar. Encontram-se todos igualmente afectados. Suponhamos que haveria recursos para salvar a vida ou curar a doença a metade da população. Supondo que se tinha chegado, com o acordo da população, a um método justo<sup>526</sup> de seleccionar quem teria acesso ao benefício. Ao se salvar ou curar metade da população com certeza que não se está a agir erradamente. Pelo contrário, agir erradamente seria não aproveitar os recursos em metade da população! Portanto, em casos como este, parece-me que o que é errado é manter a situação de igualdade, não originando uma situação de desigualdade<sup>527</sup>.

Quando a acção que está na origem da desigualdade é errada é porque impede que pessoas que têm um nível de bem-estar mais baixo tenham uma vida melhor, com acesso a tudo o que é necessário para se ter uma vida que valha a pena viver e não por causarem desigualdade. Por outro lado, apesar de se poderem comparar recursos disponíveis entre os vários indivíduos, já a comparação de bem-estar pode ser bem mais complicada, porque é extraordinariamente difícil dizer o que significa igualdade de bem-estar e o que deve ser tido em conta nesse cálculo. Por exemplo, de que forma o facto de os indivíduos serem todos diferentes entra nesse cálculo? Gosto por coisas caras devem ser consideradas, da mesma forma que as ambições dispendiosas ou as incapacidades?<sup>528</sup>.

---

<sup>526</sup> Entenda-se por justo o não ser discriminatório, baseado em preconceitos ou algo do género. Por exemplo, se a população for constituída por pessoas semelhantes em aspectos relevantes, seria feito um sorteio. Ou se, por acordo de todos, fosse decidido salvar ou curar as pessoas mais jovens.

<sup>527</sup> Ou nos exemplos do tipo do de Parfit, não causar uma incapacidade para forçar a igualdade.

<sup>528</sup> Veja-se, por exemplo, Ronald Dworkin que nos apresenta o caso de um homem que está a pensar de que forma deve fazer o seu testamento. Ele tem vários filhos um dos quais é cego, o outro um playboy com gostos caros, um terceiro um político em perspectiva com ambições dispendiosas, outro um poeta que se

Deve ser tida em conta a situação actual de cada indivíduo ou toda a sua vida? Deve ser comparada a qualidade de vida entre pessoas de comunidades não relacionadas? Deve ser comparada a qualidade de vida em diferentes épocas? Qual é o alcance?<sup>529</sup>

A questão da igualdade, parece-me, coloca-se essencialmente porque o bem-estar dos indivíduos depende muito dos recursos que eles têm disponíveis e estes são finitos. Ora, o facto de os recursos serem finitos implica que para que uns tenham muito, outros têm que ter pouco. Esta distribuição é injusta porque não há justificação para que recursos que são distribuíveis estejam em grande parte nas mãos de uns em detrimento do bem-estar de todos os outros. Atente-se, por exemplo, na forma como os directores executivos das empresas são remunerados em comparação com os trabalhadores, nos vários países: desde 127 vezes mais na China, até 265 vezes mais nos Estados Unidos<sup>530</sup>. E atente-se no facto de a forma como a diferença entre os que os directores executivos ganham e os trabalhadores tem aumentado, não devido a um aumento de competência ou por causarem um aumento da produtividade, mas devido a um aumento do poder de fixarem os seus ganhos<sup>531</sup>. A questão é que não há justificação moral (e, provavelmente, nem económica) para estas diferenças. Obviamente que se esses recursos fossem distribuídos de uma forma mais justa, isto é, de uma forma que fosse moralmente justificável, a desigualdade teria tendência a diminuir, exactamente porque haveria uma redistribuição dos recursos. O problema não está em haver pessoas com muito; o problema está em haver pessoas com muito pouco, de tal forma que não têm o suficiente para viver e este facto ser causado por aquele. Mesmo não havendo desigualdade, isto é, se todas as pessoas estivessem na mesma situação de falta de condições para uma vida digna, isso seria mau. E, mais uma vez, o que é que teria de bom o facto de haver igualdade de, neste caso, mal-estar? O que

---

satisfaz com pouco, ainda outro um escultor que trabalha com materiais muito caros. Se o homem tiver como objectivo a igualdade de bem-estar, provavelmente tem que ter estas diferenças em consideração. Por outro lado, se pensar em termos de igualdade de recursos, supondo que não há diferenças significativas na riqueza de cada um, deve distribuir a sua riqueza equitativamente entre os vários filhos. DWORKIN, R. (1981), pp. 186-187

<sup>529</sup> PARFIT, D. (2000), p. 88

<sup>530</sup> <https://www.statista.com/statistics/424159/pay-gap-between-ceos-and-average-workers-in-world-by-country/>

<sup>531</sup> Veja-se, por exemplo, um relatório do Economic Policy Institute, “CEO compensation has grown 940% since 1978. Typical worker compensation has risen only 12% during that time.”, onde é referido que “Exorbitant CEO pay is a major contributor to rising inequality that we could safely do away with. CEOs are getting more because of their power to set pay, not because they are increasing productivity or possess specific, high-demand skills. This escalation of CEO compensation, and of executive compensation more generally, has fueled the growth of top 1.0% and top 0.1% incomes, leaving less of the fruits of economic growth for ordinary workers and widening the gap between very high earners and the bottom 90%. The economy would suffer no harm if CEOs were paid less (or taxed more).”, <https://www.epi.org/publication/ceo-compensation-2018/>

é mau não é a desigualdade, o que é mau é aquilo que dá origem à desigualdade quando é o resultado de acções erradas e, como tal, não justificáveis. A desigualdade é uma consequência dessas acções e não a origem do mal.

Há, obviamente, um sentido em que a igualdade é importante em moralidade que é o facto de que o interesse de cada um dos indivíduos deve contar igualmente, nem mais, nem menos. Mas porque é que a igualdade é importante neste sentido? Porque não há justificação para ser de outra forma. Que justificação poderia haver, que não fosse baseada nalgum tipo de discriminação, para afirmar que os interesses de alguns indivíduos contam mais do que os de outros? E, basta olhar para a situação actual, para perceber que dar mais importância aos interesses de uns do que de outros, como fazemos quando aceitamos alguns direitos adquiridos (por pertença a determinadas famílias, por herança, por ter determinado talento e outros), ou quando aceitamos a forma desproporcionada como são remunerados certos talentos ou quando aceitamos que certas populações têm direito a certos tratamentos simplesmente porque têm condições para os pagar, ao contrário de outras, tem péssimas consequências. Claro que os indivíduos cujos interesses são considerados menos importantes e, por isso, não são acautelados, se sentem discriminados, revoltados, zangados reagindo, muitas vezes, de forma violenta e tendo impacto negativo tanto na sua vida como na de outros. Ou seja, o dar igual importância aos interesses de cada indivíduo tem o valor instrumental de contribuir para que ele tenha uma vida que corra o melhor possível, assim como a vida dos outros.

É, também, devido ao facto de moralmente todos sermos iguais, que se justifica a prioridade que deve ser dada aos mais desfavorecidos. A principal razão por que os mais desfavorecidos se encontram nas situações terríveis que conhecemos, parece-me, é que, desde sempre, houve pessoas que por terem mais força física, por serem mais inteligentes, por terem mais talentos e, mais tarde, porque tinham direitos adquiridos, acharam que os seus interesses eram mais importantes que os dos outros e agiam em conformidade. E assim continua a ser. Desta forma, a prioridade aos mais desfavorecidos justifica-se em termos morais por dois tipos de razões: primeiro porque eles são mais desfavorecidos, o que significa que não têm uma vida digna, seja por não terem acesso aos bens mais básicos, como alimentação, saúde, habitação, seja por não terem oportunidade de melhorarem as suas vidas por não terem acesso a educação, a emprego dignamente remunerado, à cultura, etc. Segundo, porque na grande maioria dos casos, a situação em que estas pessoas se encontram são o resultado de acções ou decisões de outros que julgavam e julgam os seus interesses mais importantes, mantidas de geração em geração.

A questão de os indivíduos terem o bem-estar que merecem é difícil. Se, por um lado, intuitivamente, parece ser defensável, por outro lado, se o determinismo for verdadeiro, não é justificável. Claro que se nos perguntam se é bom que os santos tenham um nível de vida inferior aos pecadores, é difícil responder que sim. No entanto, as questões morais colocam-se para os seres racionais, que de santos têm pouco ou nada. Dado que o que nos interessa, nesta tese, são as questões morais e, em particular, as que têm a ver com os seres humanos, parece algo demagógico defender que os indivíduos devem ter o bem-estar que merecem recorrendo a comparações entre santos e pecadores.

É difícil não ficarmos indignados e chocados com o que certos seres humanos são capazes de fazer. E ainda bem que ficamos. No entanto mais difícil ainda é tentar perceber porque é que eles assim agem. Um exemplo óbvio são os psicopatas. Se há indivíduos que quase nos apetece dizer que merecem todo o sofrimento, são eles. No entanto, eles parecem ter uma incapacidade que não permite que sejam agentes morais, incapacidade esta que se manifesta na infância e dura toda a vida, parecendo ser refratária a terapias farmacológicas ou psicológicas<sup>532</sup>. Ora, sendo esta incapacidade congénita, como se pode responsabilizar moralmente estes indivíduos? Claro que eles não podem ter uma vida em liberdade, dado o perigo que constituem para os outros. Mas como defender que, além de serem presos, deverão ter outro tipo de punições de forma a terem um mínimo de bem-estar ou que sofram como fizeram sofrer as suas vítimas? Note-se que são indivíduos a quem nem sequer se pode atribuir culpa no sentido que Scanlon defende; nem sequer, muito provavelmente, faz sentido dizer-lhes que poderiam ter agido de outra forma, para que alterem as suas crenças e agirem de forma diferente no futuro porque são incapazes de o fazer.

Mas nem só os psicopatas agem de forma que nos indigna. Dois exemplos recentes: Dominic Ongwen, um ugandês que foi raptado pelo movimento rebelde Lord's Resistance Army (LRA), quando ia para a escola; tinha 10 anos e foi uma criança soldado, sujeito a violência física e mental. Aos 18 anos tornou-se um dos líderes do movimento, tendo cometido diversas atrocidades. Em 2016 foi acusado pelo tribunal penal internacional, por crimes contra a humanidade e crimes de guerra, tendo sido condenado este ano, aos 45 anos de idade. Os movimentos como o LRA, usam crianças como soldados porque estas são facilmente manipuláveis e obedientes, não questionando as ordens. Alguns jovens são aliciados a juntarem-se a estes grupos para protegerem as suas

---

<sup>532</sup> WATSON, G. (2011), p. 308

famílias ou para terem alguma oportunidade na vida<sup>533</sup>. Estas crianças são incentivadas a drogarem-se e são sujeitas a várias experiências traumáticas, o que causa o agravamento progressivo das suas condições psicológicas, levando-os a cometer mais atrocidades. Muitos são obrigados a atacar as suas famílias e vizinhos, de forma a que não tenham hipótese de virem a ser reintegrados nas suas comunidades<sup>534</sup>.

O outro exemplo é o de Lisa Montgomery, condenada à pena capital nos Estados Unidos da América e executada em Janeiro deste ano por ter matado uma mulher de 23 anos que estava grávida de oito meses, após o que tirou o bebé do útero e o raptou. Lisa foi sujeita a vários abusos físicos e psicológicos desde muito jovem, tanto por parte da mãe, como dos companheiros desta e seus amigos. Um dos companheiros construiu uma espécie de cabana onde ele e os amigos violavam e torturavam Lisa repetidamente, ao longo dos anos. Os abusos continuaram em adulta, após o casamento com um meio-irmão.<sup>535</sup>

Sem deixar de ficar horrorizados com o que estas duas pessoas fizeram, a pergunta que se impõe é se elas mereceram todo o sofrimento por que passaram e se, após serem presas, mereceriam continuar a sofrer, em vez de tentar reabilitá-las se possível, senão que tivessem uma vida o melhor possível, mesmo que sem liberdade? Aliás, num certo sentido estas pessoas pareciam já condenadas a não ter um bom nível de bem-estar, tanto pelo que sofreram em crianças, quando ainda não eram moralmente responsáveis, como pelo que esse sofrimento causou em termos da pessoa em que se tornaram em adultos.

Atente-se ainda nos seguintes factos. Uma irmã de Lisa, que viveu com ela até aos oito anos também sujeita a violência física e psicológica, foi, nessa idade, entregue a uma família que a amou e cuidou dela, tendo conseguido superar os traumas causados. Ishmael Beah foi recrutado pelas forças armadas da Serra Leoa, seu país natal, quando tinha 13 anos. Teve a hipótese de ser integrado num programa de reabilitação de menores que foram crianças soldado; estes programas ajudam estas crianças e adolescentes a encontrarem as suas famílias, a terem acompanhamento e tratamento adequado, a retomar

---

<sup>533</sup> Atente-se no que se passa, actualmente, em Cabo Delgado, zona muito rica do norte de Moçambique mas cuja população vive na extrema pobreza e os jovens não têm perspectivas de vida. Muitos são aliciados por grupos afectos ao denominado estado islâmico, a que se juntam para poderem fugir à vida que levam.

<sup>534</sup> SPINOLA, L., MINAHIM, M., “Julgamento de uma ex-criança-soldado pelo Tribunal Penal Internacional: o caso Dominic Ongwen”, Revista do Programa de Pós-graduação em Direito da UFBA, Vol. 28, Nº 1 (2018), pp. 197-225

<sup>535</sup> <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-55587260>

os estudos e, desta forma, serem reintegrados na sociedade. Ishmael tornou-se um activista dos direitos humanos, tendo escrito um livro sobre a sua experiência.<sup>536</sup>

Estes são casos extremos, mas que ilustram bem o impacto que os genes com que nascemos e o meio ambiente em que somos criados têm no tipo de pessoa em que nos tornamos. E, parece-me que, pelo menos, nos devem fazer duvidar da tese de que cada um deve ter o bem-estar que merece e que isto é um bem em si mesmo. Da mesma forma, por muito apelativo que seja pensar que Hitler, Estaline e outros mereciam sofrer por todo o mal infligido às suas vítimas e que isso é também um bem em si mesmo, deve-nos fazer pensar como é que o sofrimento pode ser um bem em si mesmo. Como Hart refere: ‘O princípio retributivo incorporado no modelo de que a conduta maligna que causa danos aos outros pede uma punição e pede-a mesmo que tal não seja necessário para prevenir a repetição dessa conduta pelo agressor ou por outros, tem sido atacada de várias formas. Para alguns críticos parece ser uma forma misteriosa de alquimia moral na qual a combinação dos dois males, a maldade moral e o sofrimento, é convertida num bem; para outros a teoria parece ser o abandono de qualquer tentativa séria de fornecer uma justificação moral para a punição.’<sup>537</sup>

Claro que se uma punição ou uma atitude reactiva para com alguém que agiu erradamente tiver como objectivo, por exemplo, a segurança dos outros, ou fazer com que a pessoa altere as suas crenças e maneira de agir, ou prevenir esse tipo de comportamentos por parte de outros, elas podem ser moralmente justificáveis. Mas são-no porque são instrumentalmente boas, isto é, são justificáveis não porque o custo imposto ao transgressor seja bom, mas porque esse custo tem como consequência outra coisa boa.

Conclui-se, desta forma, que para além da prioridade que deve ser dada aos mais desfavorecidos, não parece haver justificação para que os outros factores analisados sejam considerados bens intrínsecos, mas sim bens instrumentais.

O que dizer da prioridade para os mais desfavorecidos: é um bem intrínseco ou um bem instrumental? E o que dizer da teoria welfarista?

A questão, no fundo, prende-se com o porquê da moralidade, por que precisamos de uma teoria moral? A resposta a esta pergunta parece ter a ver, essencialmente, com o facto

---

<sup>536</sup> BEAH, I., *A long way gone: memoirs of a boy soldier*, New York, Sarah Crichton Books, 2007

<sup>537</sup> “The retributive principle embodied in the model, that wicked conduct injuring others itself calls for punishment, and calls for it even if its infliction is not necessary in order to prevent repetition of that conduct by the offender or by others, has been attacked on many grounds. To some critics it appears to be a mysterious piece of moral alchemy in which the combination of the two evils of moral wickedness and suffering are transmuted into good; to others the theory seems to be abandonment of any serious attempt to provide a moral justification for punishment.”, HART, H.L.A (2008), pp. 234-235

de que as nossas acções podem afectar os outros<sup>538</sup> de forma positiva ou negativa. E podem afectar como? Pode ter implicações no seu bem-estar. Imaginemos um mundo em que só há seres racionais, mas aos quais não se aplica o termo bem-estar: seres que não sofrem, nem física nem psicologicamente, nem têm qualquer tipo de prazer<sup>539</sup>, não têm a capacidade de se sentirem satisfeitos ou insatisfeitos com as suas vidas. Seriam uma espécie de máquinas, mas racionais, sem sentimentos. Será que uma teoria moral teria cabimento nesse mundo? Em que sentido é que uma acção seria moralmente errada? Poderia ser irracional, mas não estou a ver em que sentido é que poderia ser moralmente errada. Como Sumner refere, o welfarismo ‘implica que o estatuto moral é partilhado por todas as criaturas com bem-estar, logo [...] por todas as criaturas sencientes.’. E, um pouco mais à frente: ‘Mas o welfarismo também afirma que a existência de agentes racionais não é suficiente por si só para permitir o pensamento moral. [...] As pré-condições da Ética não incluem apenas a agência, mas, também, a senciência’<sup>540</sup>.

O bem-estar ser o valor fundamental no que à moralidade diz respeito é uma tese, de uma forma usual, associada ao utilitarismo<sup>541</sup>. No entanto, um defensor desta tese não tem que ser um utilitarista: podemos defender que o bem-estar é o valor fundamental sem defendermos que a moralidade consiste na maximização do bem-estar geral e este é, simplesmente, a soma do bem-estar dos diversos indivíduos. Como Holtug refere, em “Welfarism – The very idea”, podemos entender o welfarismo como uma doutrina monística defendendo que ‘o valor de um estado de coisas depende apenas do valor intrínseco dos benefícios individuais que contém (logo, não depende de outros valores intrínsecos)’<sup>542</sup>. E embora este entendimento permita compreender por que razão o utilitarismo é uma teoria welfarista, já que defende que um estado de coisas é melhor quanto maior a soma dos benefícios individuais que contém, já tal não acontece a respeito de outras teorias welfaristas que, entendendo o bem-estar como o único valor intrínseco, são sensíveis à distribuição do mesmo. Outra forma de entender o welfarismo, segundo o autor, é defendendo que o valor dos estados de coisas deve ser explicado em termos de

---

<sup>538</sup> Inclui todos os indivíduos sencientes

<sup>539</sup> Entenda-se prazer de uma forma ampla, incluindo tudo aquilo que pode ser bom para o ser.

<sup>540</sup> “Welfarism entails that that moral standing is shared by all creatures with welfare, thus (on the happiness theory) all sentient creatures. [...] But welfarism also tells us that the existence of rational agents is not sufficient by itself to make moral thinking possible. [...] The preconditions of ethics include not merely agency but also sentience”, SUMNER, L. W. (1996), pp. 192-193

<sup>541</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 3-4;

<sup>542</sup> “*Monistic outcome welfarism*: The value of an outcome depends only on the intrinsic value of the individual benefits it contains (and so does not depend on any other intrinsic values)”, HOLTUG, N. (2003), pp. 153-154

funções, isto é, ‘o valor de um estado de coisas é uma função, apenas, dos benefícios individuais que contém’<sup>543</sup>. Mas, dado que os benefícios dizem respeito aos indivíduos particulares, a função que permite determinar o valor do estado de coisas pode ser sensível à forma como esses benefícios são distribuídos, permitindo, assim, classificar como welfaristas, várias teorias que são sensíveis a essa distribuição, como as teorias prioritárias.<sup>544 545</sup>

Da mesma forma, Sumner chama a atenção para o facto de que, embora todo o utilitarista seja um welfarista, o contrário já não se passa. Pode-se ser um welfarista, sem ser um consequencialista ou sem defender a agregação, sendo, por exemplo, um deontologista.<sup>546</sup>

## 18 Conclusão

Depois desta breve digressão sobre as principais teorias do bem-estar e sobre a sua relação com a moralidade, muito parece ficar por dizer. Não sendo o objectivo desta tese decidir sobre qual a teoria de valor mais adequada, no entanto, pareceu-nos importante, dada a dependência que uma teoria moral consequencialista tem da teoria de valor subjacente, dizer algo sobre a mesma.

Do que foi dito, algumas conclusões se podem tirar. Primeiro que, tanto uma teoria dos estados mentais (ou a versão mais conhecida, o hedonismo) como uma teoria dos desejos, parecem sofrer de deficiências como teorias sobre o bem-estar, por não acautelarem conclusões indesejáveis. Por outro lado, uma teoria da lista objectiva, embora nos diga o que é que deve ser valorizado pelos seres humanos, parece mais uma teoria sobre aquilo que contribui para o bem-estar do que, propriamente uma teoria do bem-estar. Claro que podemos afirmar que, em última análise, a razão por que devemos valorizar os elementos da lista é porque contribuem para o bem-estar, mas é isto suficiente para uma teoria do bem-estar? Conclui-se que, desta forma, o bem-estar é a única coisa que tem valor intrínseco para a moralidade? Não me parece. Parece-me, sim, que o bem-estar é o valor fundamental, porque não se colocando a questão do bem-estar, não parece fazer sentido falar em moralidade. No entanto, há componentes do bem-estar que têm

---

<sup>543</sup> “*Unrestricted outcome welfarism*: The value of an outcome is a function only of the individual benefits it contains.”, HOLTUG, N. (2003), p. 156

<sup>544</sup> *Op. cit.*, pp. 153-162

<sup>545</sup> Para outras defesas de um entendimento mais adequado do *welfarismo* veja-se CRISP, R., MOORE, A., (1996) ou KELLER, S. (2009)

<sup>546</sup> SUMNER, L. W. (1996), pp. 185-186

valor em si mesmos, mas que os seres humanos têm razões para os valorizar porque têm a potencialidade de contribuir para o seu bem-estar ou, como Kagan defende<sup>547</sup>, que as suas propriedades relacionais também contribuem para o seu valor intrínseco.

Em segundo lugar, conclui-se que tanto a qualidade dos estados mentais como os desejos têm um papel importante porque são uma ferramenta indispensável para, por exemplo, o agente decidir de que forma deve incorporar os componentes do bem-estar na sua vida de forma a que esta corra o melhor possível. Apesar de todos os componentes da lista poderem ser essenciais para o bem-estar há diversas formas de os incorporar na vida de um ser humano e a melhor forma de tomar essa decisão parece ser tendo em conta aquilo que mais prazer lhe dá e que ele mais deseja.

Em terceiro lugar, podemos concluir que a razão por que o welfarismo não parece uma teoria adequada no que à moralidade diz respeito, é, essencialmente, por se ter, de uma forma geral, uma visão muito limitada do que se entende por welfarismo e a conseqüente associação a teorias utilitaristas. Se entendermos o welfarismo como defendendo que o valor dos estados de coisas é uma função do bem-estar individual, a teoria resultante depende do entendimento que se tem de qual a função mais adequada. Claro que se essa função for apenas a maximização do bem-estar geral e este a soma do bem-estar de todos os indivíduos, obtemos uma teoria utilitarista com todas as conseqüências contra-intuitivas conhecidas. Se, pelo contrário, a função utilizada for sensível à forma como o bem-estar é distribuído e entendendo este como sendo constituído por componentes com valor em si mesmo, como a autonomia, a liberdade ou o conhecimento, as objecções ao welfarismo parecem ficar muito atenuadas.

---

<sup>547</sup> Cf. KAGAN, S. (1998b)

## Observações Finais

Chegados ao fim desta tese, mais do que tirar conclusões, já que estas foram sendo tiradas ao longo dos capítulos, parece adequado algumas observações finais em jeito de balanço do que foi feito e do que fica por fazer.

O objectivo desta tese foi, partindo da análise ao livro de Derek Parfit, *On What Matters*, defender o consequencialismo de regras como a teoria mais adequada para fundamentar a moralidade, reconhecendo, ao mesmo tempo, um papel essencial ao contratualismo scanloniano e ao contratualismo kantiano, tais como Parfit os defende.

Dado que toda a defesa de Parfit, tanto das versões que ele considera mais adequadas do contratualismo kantiano e scanloniano, como da compatibilização das três teorias numa teoria tripla, assenta numa noção de razões para agir externista não naturalista, impunha-se uma análise à adequação das várias teorias sobre razões e racionalidade que têm sido defendidas. Argumentou-se que, com excepção da teoria externista não naturalista, as teorias sobre razões estão sujeitas a objecções que as tornam inadequadas. Como foi visto esta teoria é a que permite dar conta, de forma mais coerente, da objectividade de razões, assim como de várias questões relacionadas com a noção de razão normatitva.

Uma das questões que separa os deontologistas dos consequencialistas dos actos ou dos utilitaristas é a questão relacionada com o conflito entres razões parciais/pessoais e imparciais. Enquanto os primeiros defendem que nada justifica agir erradamente violando direitos e restrições, pelo que a razões parciais/pessoais têm primazia, os segundos defendem que os actos correctos são os que levam à melhores consequências imparciais. Foi argumentado que o que nos é exigido pelas razões imparciais não é que não tenhamos e sigamos os nossos interesses, mas que, ao fazê-lo, tenhamos sempre os interesses dos outros em consideração; desta forma, considerando as razões parciais/pessoais como razões genéricas, ao modo scanloniano, mostrou-se que elas devem fazer parte das razões imparciais a ter conta para decidir como agir. As regras da moralidade devem guiar os seres humanos nas suas decisões de como agir, pelo que devem ter em conta as características destes, caso contrário serão completamente desajustadas. Assim, um código moral que tenha em consideração as características dos seres aos quais se aplica terá melhores consequências, avaliadas imparcialmente, justificando que o conjunto de regras que constitui um código consequencialista tenha em devida conta as razões parciais/pessoais dos seres humanos.

Estreitamente associada a esta questão está a questão da existência de opções e restrições às acções, defendida pelos deontologistas e, em particular, pelos autores kantianos apoiando-se na Fórmula da Humanidade. É uma das principais armas de arremesso dos autores kantianos contra as teorias consequencialistas, acusando-as de serem demasiado exigentes ou demasiado permissivas. Foi argumentado que a Fórmula da Humanidade não permite justificar a existência de opções nem de restrições, nem sequer a noção de actos supererrogatórios. Pelo contrário, o consequencialismo de regras consegue justificar tanto uma coisa como outra, apelando às melhores consequências, tendo em conta as características psicológicas dos seres humanos.

Outra questão que, tradicionalmente, é vista como separando deontologistas de consequencialistas é a relativa a valores a serem promovidos e valores a serem respeitados. Argumentou-se que estas críticas não têm fundamento, tanto por, como Parfit refere, as acções que respeitam esses valores deverem ser promovidas, como pelo facto de que, de uma forma geral, o respeito por esses valores originarem as melhores consequências. Mais uma vez, o consequencialismo de regras prova ser uma teoria mais apta para a fundamentação de uma regra sobre os respeito devido a certos valores, do que as teorias kantianas.

As críticas referidas nos últimos parágrafos são das principais críticas feitas ao utilitarismo e ao consequencialismo dos actos, apelando às consequências morais repugnantes destas teorias. Thomas Scanlon propõe-nos uma teoria contratualista como alternativa ao utilitarismo, tendo como o objectivo dar conta de uma parte da moralidade, a saber, a parte que tem a ver com o nosso relacionamento com os outros seres humanos, no que diz respeito às justificações que lhes devemos pelas nossas acções. Após análise de várias críticas e defesas que têm sido feitas a esta teoria, argumentou-se que esta teoria padece de uma inadequação explicativa que impede que possa ser uma teoria que fundamente a moralidade, mesmo uma parte limitada da mesma. Defendeu-se, no entanto, que a proposta scanloniana tem duas funções importantes: como ferramenta de decisão e como clarificação da noção de imparcialidade subjacente a uma teoria consequencialistas de regras.

Da análise feita, fica claro que teorias kantianas, contratualistas e consequencialistas de regras não têm que ser incompatíveis. Por outro lado, fica também claro, que o consequencialismo de regras se encontra mais apto a justificar certos conceitos morais que parecem consensuais, como o tratar os outros como um fim e não como um mero meio, ou o respeito por certos valores. Fica também claro que uma versão scanloniana do

contratualismo é importante tanto para a clarificação da noção de imparcialidade e da aplicação da agregação, como auxiliar na tomada de decisão de como agir. Argumentou-se, ainda, que a versão kantiana tem a função essencial de incentivo ao comportamento moral. Ou seja, estes três tipos de teorias, para além de não terem de ser incompatíveis, podem ser um complemento essencial umas das outras. O que não é de estranhar, dado que cada uma das teorias parece captar aspectos essenciais da moralidade.

Relativamente a uma teoria do bem-estar e da sua relação com a moralidade, foi argumentado que nem a igualdade nem o mérito devem ser considerados valores intrínsecos, para além do bem-estar. Foi, ainda, argumentado que entendendo o welfarismo como explicando o valor dos estados de coisas em termos de uma função dos benefícios individuais e considerando a relação entre o bem-estar e a moralidade, aquele pode ser considerado o valor fundamental da moralidade, desde que seja dada prioridade aos mais desfavorecidos.

Após esta análise a alguns aspectos das principais teorias da moralidade, algumas questões parecem necessitar de mais atenção. Uma tem a ver com a relação entre as razões pessoais/parciais e as razões imparciais: mesmo aceitando que as razões pessoais/parciais que interessam para a moralidade são as razões genéricas, ao modo de Scanlon, e que estas devem ser consideradas razões imparciais, no sentido de que são razões que todos os indivíduos têm ou podem ter, haverá, com certeza, muitos casos de genuínos conflitos morais, nomeadamente, quando as razões de uma parte têm o mesmo peso que as da outra. Como resolver estes conflitos?

Relacionada com a questão anterior, serão as razões e a racionalidade suficientes para garantir a existência de um só código moral optimífico? Caso contrário, como se decide?

E, ainda, a questão essencial, porque da sua resposta depende o código de uma teoria consequencialistas de regras: qual a teoria de valor mais adequada? Se, por um lado, o bem-estar de todos os indivíduos é o que parece estar em causa quando se pensa em termos morais, definir uma teoria do bem-estar que consiga traduzir rigorosamente em que consiste o bem-estar tem-se relevado uma tarefa muito complicada. Na literatura, discute-se o bem-estar como sendo sobre ‘aquilo que faz a vida de uma pessoa correr melhor’, no sentido em que se pretende saber aquilo que é no melhor interesse do indivíduo em causa. Como Heathwood<sup>548</sup> refere, o que se pretende saber não é como fazer uma avaliação moral da vida de um indivíduo, nem sequer uma avaliação de quão

---

<sup>548</sup> HEATHWOOD, C. (2020), p. 95

significativa a vida de um indivíduo é; a pergunta é sobre o interesse próprio, o que beneficia e o que prejudica o indivíduo, ou como Smuts o diz, aquilo que faz um indivíduo sentir-se bem. Ora, se formos além daquilo que é básico para o bem-estar de cada indivíduo, alimentação, saúde ou habitação, esta parece ser uma questão essencialmente subjectiva: aquilo que faz um indivíduo sentir-se bem – por exemplo, estudar filosofia ou matemática – parece não ter nada a ver com aquilo que faz outro indivíduo sentir-se bem – desenvolver as suas capacidades físicas na prática de um desporto, dedicar a sua vida a ajudar os mais necessitados ou dedicar a sua vida a ganhar o máximo possível. Enquanto uns indivíduos parecem satisfazer-se facilmente, outros parece que nunca estão satisfeitos; enquanto uns indivíduos se preocupam apenas com os seus interesses, outros há que se interessam genuinamente pelo bem-estar de outros.

As teorias hedonistas e as teorias da satisfação dos desejos parecem conseguir captar algo desta noção de interesse próprio: é óbvio que é do interesse do indivíduo ter prazer (ou qualquer tipo de satisfação) e não ter dores (sofrimento), assim como o facto de os seus desejos serem satisfeitos é algo que pode contribuir para o indivíduo se sentir bem. De uma certa forma, estas teorias parecem apoiar-se numa certa noção de racionalidade que defende que é irracional um indivíduo agir contra o seu próprio interesse, fazendo algo que lhe causaria sofrimento ou, pelo menos, diminuição do prazer, ou agindo de forma a não satisfazer os seus desejos. No entanto, algumas das críticas apresentadas parecem ir além desta noção de bem-estar como interesse próprio. O simulador de Nozick, o caso de Parfit<sup>549</sup> do indivíduo que teria à disposição uma droga diariamente para satisfazer o seu desejo e o facto de que, de um modo geral, não estaríamos dispostos a aceitar este tipo de vida e que tal não é avaliado como irracional, parece indicar que a noção de bem-estar não se resume a decidir sobre aquilo que é no nosso maior interesse. Por detrás desta avaliação individual parece estar uma avaliação sobre aquilo que, para além de fazer a vida de uma pessoa correr pelo melhor, faz uma vida ser uma vida que valha a pena ser vivida, mesmo que isso implique menos prazer, ou menos desejos satisfeitos. Qual o significado de uma vida que valha a pena ser vivida?

---

<sup>549</sup> Veja-se ainda o caso, apresentado por Heathwood, de um bilionário que faz a oferta a um indivíduo de se mudar para uma cidade da qual ele não gosta, fazer um trabalho que não lhe interessa, ter um grupo de amigos com os quais, na sua situação actual, nunca se daria, mas que teria à disposição uma droga que o faria, gradualmente gostar da sua nova vida e esquecer a anterior. Fazendo o balanço, a sua nova vida, devido à droga, teria um grau de satisfação de desejos muito superior ao da sua vida actual. Heathwood refere que não seria irracional recusar a oferta, mesmo que isso fosse no maior interesse do indivíduo. HEATHWOOD, C. (2020), pp. 100-102

Scanlon comenta ‘A vida de uma pessoa que sacrifica o seu bem-estar por causa dos outros pode ser, por esta razão, uma vida particularmente valiosa e, para que isto seja verdade, tem que envolver algum sacrifício para o próprio. Podemos dizer, por exemplo, que temos razão para escolher uma certa vida devido ao seu grande valor, mesmo que ela envolva um nível de bem-estar baixo, ou que o valor de uma vida não justificou a sua escolha dado o elevado grau de sacrifício em termos de bem-estar que envolveu.’<sup>550</sup> No entanto, esta afirmação parece basear-se numa noção de bem-estar algo limitativa, parece ter mais a ver com a existência de algum tipo de conforto ou com a noção usada pelo “senso-comum”. Se uma pessoa escolhe um tipo de vida com um grau mais ou menos elevado de sacrifício próprio, isso não tem que significar que o nível de bem-estar dessa pessoa é baixo: pelo contrário, se a pessoa avalia que essa é a vida que realmente quer ter, muito provavelmente será o tipo de vida que mais contribui para o seu bem-estar<sup>551</sup>. Mas aqui aparece novamente a questão de ser o próprio indivíduo a avaliar o tipo de vida que realmente quer ter, isto é, mais uma vez, uma questão subjectiva. Será possível uma teoria do bem-estar, tendo em conta este carácter tão subjectivo do mesmo, que nos diga algo de substantivo sobre a natureza do mesmo?<sup>552</sup>

Por outro lado, se queremos que uma teoria da moralidade assente numa teoria de valor como, por exemplo uma teoria sobre o bem-estar, esta noção de bem-estar não pode estar contaminada com avaliações morais, caso contrário corremos o risco de afirmar que devemos agir de forma a alcançar as melhores consequências e estas são alcançadas quando agimos como devemos, o que não nos leva a lado nenhum. No entanto, se supusermos que, por exemplo, o bem-estar é simplesmente o prazer e a ausência de dor, ou a satisfação dos desejos, temos que admitir que o bem-estar de um Calígula coerente pode ser constituído pela inflicção do máximo sofrimento a outros. E temos que admitir que uma vida em que isto fosse alcançado é aquela que é no maior interesse desse Calígula e que este interesse tem que ser tido em conta pela teoria moral, tal como o interesse de qualquer outro indivíduo, o que parece absurdo. Será que a prioridade que deve ser dada

---

<sup>550</sup> “The life of a person who sacrifices his own well-being for the sake of others may be, for that reason, a particularly valuable one, and in order for this to be true there must be a sacrifice involved. [...] We might say, for example, that there is reason to choose a certain life because of its great value, even though it involves a low level of well-being, or that the value of a life did not in fact make it worth choosing given the sacrifice in well-being that it would involve.”, SCANLON, T. M. (1998), p.112

<sup>551</sup> Veja-se, por exemplo, o caso da irmã Emmanuelle que dedicou a sua vida às crianças mais carenciadas e, por exemplo, no Cairo viveu em condições semelhantes a estas crianças em bairros degradados, no documentário “À droite sur la photo”, episódio 5, RTP ou “La leçon de vie de Soeur Emmanulle” <https://www.youtube.com/watch?v=MqEtk7hs3s>

<sup>552</sup> Scanlon argumenta que tal não é possível, nem necessário. SCANLON, T. M. (1998), pp. 108-143.

aos mais desfavorecidos é suficiente para garantir que um código moral não sancione este tipo de atitudes? Temos, ainda, a questão de que a nossa educação (em particular, a nossa educação moral) pode influenciar os nossos desejos e a forma como reagimos àquilo que nos dá prazer; não haverá o risco de, ao contar da mesma forma com estes desejos ou estas atitudes, haver alguma circularidade? Se estes não forem tidos em conta, qual é a justificação? Defendi que a razão de que somos dotados nos dá capacidades para além do raciocínio lógico, como, por exemplo, a capacidade de imaginarmos o que é estar no lugar do outro e, assim, ter uma ideia mais ou menos definida, do seu sofrimento ou do seu prazer e agir em conformidade. Será que a razão e racionalidade são suficientes para excluir este tipo de casos de uma teoria do bem-estar entendida como teoria do valor, sem que haja uma avaliação moral deste tipo de bem-estar?

## Referências

- ADAMS, R.M. (1999) *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, New York: Oxford University Press.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1958), “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, Vol.33, N°124, pp. 1-19
- ARNESON, R. (1999), “Egalitarianism and Responsibility”, *The Journal of Ethics*, N°3, pp. 225-247
- \_\_\_\_ (1999a), “Human Flourishing Versus Desire Satisfaction”, *Social Philosophy and Policy*, Vol.16, N°1 (1999a), pp. 113-142
- ASHFORD, E., MULGAN, T., (2018), "Contractualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/).
- AYER, A. J. [1936]/(1971), *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books
- BARON, M. (1987), “Kantian Ethics and Supererogation”, *The Journal of Philosophy*, Vol.84, N°5, pp. 237-262
- \_\_\_\_ (2015), “The Supererogatory and Kant’s Imperfect Duties”, in TIMMONS, M. (ed.), JOHNSON, R. N. (ed.), *Reason, Value and Respect. Kantian Themes from the Philosophy of Thomas E. Hill, Jr.*, Oxford: Oxford University Press, pp. 215-231
- BLACKBURN, S. [1984]/(1992), *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1993)., *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2002), “Précis of *Ruling Passions*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXV, No.1, pp. 122–135.
- \_\_\_\_ (2011), “Errors and the Phenomenology of Value”, in HONDERICK, T. (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, New York: Routledge.
- BLUM, L. (2015), “On Human Goodness: Origins and Limitations”, in AKHTAR, S. (ed.), *Human Goodness. Origins, Manifestations and Clinical Implications*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- BRADFORD, G. (2016), “Perfectionism”, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being*, London: Routledge, 2016, pp. 124-134
- BRAMBLE, B. (2013), “The distinctive feeling theory of pleasure”, *Philosophical Studies*, Vol. 162, pp. 201-217

- BRANDT, R. B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, New York: Prometheus Books.
- \_\_\_\_ (1996), *Facts, Values and Morality*, New York: Cambridge University Press.
- BRICKER, P. (1980), "Prudence", *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, N° 7, pp. 381-401
- BRINK, D. O. (1986), "Externalist Moral Realism", *Southern Journal of Philosophy*, N°24, pp. 23-40.
- \_\_\_\_ (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1992), "A Puzzle about the Rational Authority of Morality", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, pp. 1-26
- \_\_\_\_ (1997), "Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy", in CULLITY, G. (ed.), GAUT, B. (ed.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, pp. 255-291.
- \_\_\_\_ (2001), "Realism, Naturalism, and Moral Semantics", *Social Philosophy and Policy*, N°18, pp. 154–176.
- BROOME, J. (1995), *Weighing Goods*, Oxford: Basil Blackwell.
- BROSNAN, K. (2011), "Do the evolutionary origins of our moral beliefs undermine moral knowledge?", *Biology & Philosophy*, N° 26, pp. 51-64.
- BROWN, C. (2003), "Giving Up Levelling Down", *Economics and Philosophy*, N° 19, pp. 111-134.
- BUSS, D. M., [2008]/(2019) *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind.*, New York: Routledge.
- COPP, D. (2008), "Darwinian Skepticism About Moral Realism", *Philosophical Studies*, 18, pp 186-206.
- \_\_\_\_ (2012), "Normativity and reasons: five arguments from Parfit against normative naturalism", in NUCCETELLI, S., SEAY, G., (eds), *Ethical Naturalism: Current Debates*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24–57.
- COTTINGHAM, J. (1998), "The Ethical Credentials of Partiality", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 98, pp. 1-21.
- COTTINGHAM, J. (ed.), SUIKKANEN, J. (ed.) (2009), *Essays on Derek Parfit's on What Matters*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- COTTINGHAM, J., FELTHAM, B. (2011), *Partiality and Impartiality. Morality, Special Relationships and The Wider World*, Oxford: Oxford University Press.

- CRISP, R., MOORE, A. (1996), "Welfarism in Moral Theory", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 74, N° 4, pp. 598-613.
- CRISP, R. (ed.), HOOKER, B. (ed.) (2000), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin.*, Oxford: Clarendon Press.
- CRISP, R. (2006), *Reasons and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2017), "Well-Being", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/>>.
- CULLITY, G. (2008), "Decisions, Reasons, and Rationality", *Ethics*, Vol. 119, pp. 57-95.
- CUMMISKEY, D. (1990), "Kantian Consequentialism", *Ethics*, Vol. 100, n° 3, pp. 586-615.
- \_\_\_\_\_ (2008), "Dignity, Contractualism and Consequentialism", *Utilitas*, Vol. 20, N° 4, pp. 383-408.
- \_\_\_\_\_ (2011), "Korsgaard's Rejection of Consequentialism", *Metaphilosophy*, Vol. 42, N° 4, pp.360-367.
- CURETON, A., JOHNSON, R., (2021), "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-moral/>>.
- DARWALL, S. (1990), "Autonomist Internalism and the Justification of Morals", *Noûs*, Vol. 24, N° 2, pp. 257-267.
- \_\_\_\_\_ (1992), "Internalism and Agency", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, pp. 155-174.
- DARWALL, S. (ed.), GIBBARD, A. (ed.), RAILTON, P. (ed.) (1997), *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*, New York: Oxford University Press
- DORSEY, D. (2012), "A Puzzle for Constructivism and How to Solve It", in LENMAN, J., SHEMMER, Y., (eds.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 99-118.
- \_\_\_\_\_ (2012a), "Weak Anti-Rationalism and the Demands of Morality", *Noûs*, Vol. 46, pp. 1-23.
- \_\_\_\_\_ (2013), "The Supererogatory and How to Accommodate It.", *Utilitas*, Vol. 25, pp. 355-382.

- DREIER, J. (2006), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Malden: Blackwell Publishing.
- DWORKIN, R. (1981), "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, N° 3, pp. 185-246.
- \_\_\_\_ (1996)., "Objectivity and Truth: You'd Better Believe it", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 25, N° 2, pp. 87-139.
- EGGLESTON, B. (2007), "Conflicts of Rules in Hooker's Rule-consequentialism", *Canadian Journal of Philosophy*, N° 37, pp. 329-49.
- ENOCH, D. (2008), "How are Basic Belief-Forming Methods Justified?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXVI, N° 3, pp. 547-579.
- \_\_\_\_ (2009), "Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism About Practical Reason?", *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, Vol. 12, N° 3, pp. 319-339.
- \_\_\_\_ (2010), "The epistemological challenge to metanormative realism: how best to understand it, and how to cope with it.", *Philosophical Studies*, N°148, pp. 413-438.
- \_\_\_\_ (2011), *Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- FEINBERG, J. (1974), *Doing & Deserving*, Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (1974a), "Noncomparative Justice", *The Philosophical Review*, Vol. 83, N° 3, pp. 297-338.
- FELDMAN, F. (2002), "The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXV, N°3, pp. 604-628
- FELDMAN, F., SKOW, B., (2020), "Desert", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/desert/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/desert/).
- FELTHAM, B. (ed.), COTTINGHAM, J. (2011), *Partiality and Impartiality. Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford: Oxford University Press.
- FITZPATRICK, W. J. (2004), "Reasons, Value, and Particular Agents: Normative Relevance without Motivational Internalism", *Mind, New Series*, Vol. 113, N° 450, pp. 285-318.
- \_\_\_\_ (2005), "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity", *Ethics*, Vol. 115, N°. 4, pp. 651-691.

- \_\_\_\_ (2018), “Ontology for an Uncompromising Ethical Realism”, *Topoi*, Vol. 37, pp. 537-547.
- FLETCHER, G. (2013), “A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being”, *Utilitas*, Vol. 25, N.2, pp. 206-220
- \_\_\_\_ (2016), *The Philosophy of Well-Being. An Introduction*. London: Routledge.
- \_\_\_\_ (2016a), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being*, London: Routledge, 2016
- FLEURBAEY, M., TUNGODDEN, B., VALLENTYNE, P. (2009), “On the Possibility of Nonaggregative Priority for the Worst Off”, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 26, pp. 258-285.
- FOOT, F. [1978]/(2002), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (2001), *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.
- FREI, T. (2009), “The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, N° 1, pp. 47-65.
- FRIED, B. H. (2012), “Can Contractualism Save Us from Aggregation?”, *Ethics*, Vol. 16, N° 1, pp. 39-66.
- GALVÃO, P. (2008), *Do Ponto de Vista do Universo*, Lisboa: CFUL.
- \_\_\_\_ (2012a), “Maximizar o Bem: A Ética Consequencialista”, *Ética: Teoria e Prática*, Lisboa, CFUL, 2012a, pp. 211-224.
- \_\_\_\_ (2012b), “Será o Contratualismo Reconciliável com o Consequencialismo?”, in *Disputatio*, Vol. IV, N° 34, pp. 625-634.
- \_\_\_\_ (2018), “Agonia e Razões para Agir: Uma Crítica a Parfit”, in *Philosophica*, Vol. 52, pp. 29-41.
- \_\_\_\_ (2019), “Consequencialismo das Regras”, in SANTOS, R.(ed.), GALVÃO P. (ed.), *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*.
- GENSLER, H. J. (2011), *Ethics. A Contemporary Introduction.*, New York: Routledge, 2011.
- GERT, J. (2000), “Practical Rationality, Morality, and Purely Justificatory Reasons”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 37, N° 3, pp. 227-243.
- \_\_\_\_ (2001), “Skepticism about Practical Reasons Internalism”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIX, pp. 59-77.

- \_\_\_\_ (2003a), “Two Concepts of Rationality”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, pp. 367-398.
- \_\_\_\_ (2003b), “Requiring and Justifying; Two Dimensions of Normative Strength”, *Erkenntnis*, Vol. 59, pp. 5-36.
- GEWIRTH, A. (2013), “The Golden Rule Rationalized”, in SHAFER-LANDAU, R. (ed.), *Ethical Theory. An Antology.*, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- GIBBARD, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgments*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (2003)., *Thinking How to Live*, Cambridge: Harvard University Press.
- HAIDT, J. (2001), “The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, Vol. 108, pp. 814-834.
- HARE, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1993), “Could Kant Have been a Utilitarian?”, *Utilitas*, Vol. 5, pp. 1-16.
- \_\_\_\_ (1993a), *Moral Thinking. Its Levels, Methods, and Point.*, Oxford: Clarendon Press.
- HARMAN, G. (1976), “Practical Reasoning”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, N° 3, pp. 431-463.
- HART, H. L. A. (2008), *Punishment and Responsibility. Essays in the philosophy of Law.*, New York: Oxford University Press.
- HENBERG, M. C. (1978), “Impartiality”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 8, N° 4, pp. 715-724.
- HEATHWOOD, C. (2006), “Desire Satisfaction and Hedonism”, *Philosophical Studies*, Vol. 128, pp. 539-563
- \_\_\_\_ (2019), “Which Desires are Relevant to Well-Being?”, *Noûs*, Vol. 53, N° 3, pp. 664-688
- \_\_\_\_ (2020), “An Opinionated Guide to ‘What Makes Someone’s Life Go Best’”, in SAUCHELLI, A. (ed), *Derek Parfit’s Reasons and Persons. An Introduction and Critical Inquiry.*, London: Routledge, 2020, pp. 94-113
- HEYD, D. (1980), “Beyond the Call of Duty in Kant’s Ethics”, *Kantian-Studien*, Vol 71, pp. 308-324.
- HILL, T. (1971), “Kant on Imperfect Duty and Supererogation”, *Kantian-Studien*, Vol 62, pp. 55-76.
- \_\_\_\_ (1980), “Humanity as an End in Itself”, *Ethics*, Vol 91, N° 1, pp. 84-99.

- \_\_\_\_ (2002), *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford: Clarendon Press.
- HIROSE, I. (2009), “Reconsidering the Value of Equality”, *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 87, N°2, pp. 301-312.
- HOLTUG, N. (1998), “Egalitarianism and the levelling down objection”, *Analysis*, Vol. 58, N°2, pp. 166-174.
- \_\_\_\_ (2003), “Welfarism – The Very Idea”, *Utilitas*, Vol. 15, N° 2, pp 151-174.
- \_\_\_\_ (2003a), “Good for whom?”, *Theoria*, Vol. 69, N°1-2, pp. 4-20.
- HOOKER, B. (1990), “Rule Consequentialism”, *Mind*, New Series, Vol. 99, N° 393, pp. 67-77.
- \_\_\_\_ (1991), “Rule Consequentialism and Demandingness: A Reply to Carson”, *Mind*, New Series, Vol. 100, N° 2, pp. 269-276.
- \_\_\_\_ (1996), “Ross-Style Pluralism Versus Rule-Consequentialism”, *Mind*, Vol. 105, N° 420, pp 531-552.
- \_\_\_\_ (2000), *Ideal Code, Real World. A Rule-Consequentialist Theory of Morality.*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2016), "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/).
- \_\_\_\_ (2003), “Contractualism, Spare Wheel, Aggregation”, in MATRAVERS, M. (ed.), *Scanlon and Contractualism.*, London: Frank Cass Publishers, 2003, pp. 44-64.
- \_\_\_\_ (2005), “Fairness”, *Ethical Theory and Moral Practice*, N° 8, pp. 329-352.
- \_\_\_\_ (2006), “Feldman, Rule-Consequentialism, and Desert”, in McDANIEL, K., RAIBLEY, J., FELDMAN, R., ZIMMERMAN (eds.), M., J., *The Good, the Right, Life and Death: Essays in Honor of Fred Feldman*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2006, pp. 103-114.
- \_\_\_\_ (2008)., “Fairness, Needs, and Desert”, in KRAMER, M. H. (ed.), GRANT, C. (ed.), COLBURN, B. (ed.), HATZISTAVROU, A. (ed.), *The Legacy of H. L. A. Hart. Legal, Political and Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 181-199.
- \_\_\_\_ (2008a), “Up and Down with Aggregation”, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 26, N° 1, pp. 126-147.

- \_\_\_\_\_ (2012), *Developing Deontology: New Essays in Ethical Theory*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (2014), “Must Kantian Contractualism and Rule-consequentialism Converge?”, *Oxford Studies in Normative Ethics*, N° 4, pp. 34–52.
- \_\_\_\_\_ (2015), “The Elements of Well-being”, *Journal of Practical Ethics*, Vol. 3, N° 1, pp. 15-35.
- HOOKER, B. (ed.), MASON, E. (ed.), MILLER, D. (ed.), *Morality, Rules and Consequences. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- HOPSTER, J. (2017), “Two Accounts of Moral Objectivity: from Attitude-Independence to Standpoint-Invariance”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 20, pp. 763-780.
- \_\_\_\_\_ (2018), “Evolutionary arguments against moral realism: Why the empirical details matter (and which ones do)”, *Biology and Philosophy*, Vol. 33, N° 41, <https://doi.org/10.1007/s10539-018-9652-0>.
- \_\_\_\_\_ (2019), “Striking Coincidences: How realists should reason about them.”, *Ratio*, Vol. 32, N° 4, pp. 260-274.
- HORGAN, T., TIMMONS, M., (1992), “Troubles for New Wave Moral Semantics: The ‘Open Question Argument’ Revived”, *Philosophical Papers*, Vol. XXI, N° 3, pp. 153-175.
- \_\_\_\_\_ (1996), “From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step”, *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 28, N° 83, pp. 3-39.
- \_\_\_\_\_ (2000), “Copping Out on Moral Twin Earth”, *Synthese*, Vol. 124, pp. 139-152.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Untying a Knot from the Inside Out: Reflections on the ‘Paradox’ of Supererogation\*”, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, pp. 29-63.
- HURKA, T. (1993), *Perfectionism*, New York: Oxford University Press
- HUEMER, M. (2005), *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_ (2007), “Revisionary Intuitionism”, <http://www.owl232.net>.
- \_\_\_\_\_ (2013), “An Ontological Proof of Moral Realism”, <http://www.owl232.net>.
- \_\_\_\_\_ (2016), “A Liberal Realist Answer to Debunking Skepticism: The Empirical Case for Realism”, <http://www.owl232.net>.
- JAMES, A. (2004), “Rights and Circularity in Scanlon’s Contractualism”, *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, N° 3, pp. 367-374.

- JOLLIMORE, T. (2000), "Friendship Without Partiality?", *Ration (new series)*, Vol. XIII, pp. 69-82.
- KAGAN, S. (1984), "Does Consequentialism Demand too Much? Recent Work on the Limits of Obligation", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, N°3, pp. 239-254.
- \_\_\_\_ (1988), "The Additive Fallacy", *Ethics*, Vol. 99, N°1, pp. 5-31
- \_\_\_\_ (1989), *The Limits of Morality*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1992), "The Limits of Well-Being", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 9, N° 2, pp. 169-189
- \_\_\_\_ (1998), *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press.
- \_\_\_\_ (1998a), "Equality and Desert", in POJMAN, L. P. (ed.), McLEOD, O. (ed), *What do We Deserve. A Reader on Justice and Desert*, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 298-314.
- \_\_\_\_ (1998b), "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, Vol. 2, N° 4, pp. 277-297.
- \_\_\_\_ (2002), "Kantianism for Consequentialists" in KANT, I., *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, WOOD, A. (ed), New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 111-56.
- \_\_\_\_ (2009), "Well-Being as Enjoying the Good", *Philosophical Perspectives, Ethics*, Vol. 23, pp. 253-272.
- \_\_\_\_ (2012), *The Geometry of Desert*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2014), "An Introduction to Ill Being", *Oxford Studies in Normative Ethics*, Vol. 4, pp. 261- 288.
- KAHANE, G. (2011), "Evolutionary Debunking Arguments", *Noûs*, Vol. 45, pp. 103-125.
- KAMM, F., M. (1993), *Morality, Mortality. Death and Whom to Save from It*, Vol. 1, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2007), *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York: Oxford University Press.
- KANT, I. [1785]/(1996), "Groundwork of the metaphysics of morals", in KANT, I., *Practical Philosophy*, GUYER, P. (ed.), WOOD., A. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 37-108.

- \_\_\_\_ [1785]/(2011), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Paulo Quintela (trad./notas), Pedro Galvão (introd.), Lisboa: Edições 70 Lda.
- \_\_\_\_ [1788]/(1996), “Critique of practical reason”, in KANT, I., *Practical Philosophy*, GUYER, P. (ed.), WOOD., A. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 133-271.
- \_\_\_\_ [1797]/(1996), “The metaphysics of morals”, in KANT, I., *Practical Philosophy*, GUYER, P. (ed.), WOOD., A. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 353-603.
- KELLER, S. (2009), “Welfarism”, *Philosophy Compass*, Vol. 4, N° 1, pp. 82-95.
- \_\_\_\_ (2013), *Partiality*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- KERSTEIN, S. (2019), "Treating Persons as Means", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/persons-means/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/persons-means/).
- KIRCHING, S. (2017), “Reflections from Wolf and Wood: incommensurability, guidance an the ‘smoothing over’ of ethical life”, in KIRCHIN, S. (ed.), *Reading Parfit On What Matters*, New York: Wiley-Routledge, 2017, pp. 10-27
- KLEINIG, J. (1971), “The Concept of Desert”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, N°1, pp. 71-78
- KORSGAARD, C., M. (1983), “Two Distinctions in Goodness”, *The Philosophical Review*, XCII, No. 2, pp. 169-195.
- \_\_\_\_ (1986), “Skepticism about Practical Reason”, *The Journal of Philosophy*, No. 1, pp. 5-25.
- \_\_\_\_ (1986a), “Kant’s Formula of Humanity”, *Kant-Studien*, Vol.. 77, pp. 183-202.
- \_\_\_\_ (1986b), “The Right to Lie: Kant on dealing with Evil”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, N° 4, pp. 325-349.
- \_\_\_\_ (1989), “Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit.”, *Philosophy and Public Affairs* 18, no. 2, pp. 101-132.
- \_\_\_\_ (1992), “The Sources of Normativity”, *The Tanner Lectures on Human Values*, [https://tannerlectures.utah.edu/\\_resources/documents/a-to-z/k/korsgaard94.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/k/korsgaard94.pdf)

- \_\_\_\_ (1996a), *The Sources of Normativity*, Onora O’Neil (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1996b), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2008), *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2010), “The Normative Constitution of Agency”,  
<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.NCA.pdf>.
- \_\_\_\_ (2011), “Valuing our Humanity”,  
<https://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Valuing.Our.Humanity.pdf>, 2011.
- \_\_\_\_ (2012), “A Kantian Case for Animals Rights” in MICHAEL, M. (ed.), KÜHNE, D. (ed.), HÄNNI, J., *Animal Law - Tier and Rect: Developments and Perspectives in the 21st Century*, Zurich: Dike Verlag, 2012, pp. 3-27.
- KRAUT, R. (1997), *What is Good and Why. The Ethics of Well-Being*, London: Penguin Books.
- KUMAR, R. (2001), “Contractualism On Saving The Many”, *Analysis*, Vol. 61, N° 2, pp. 165-170.
- \_\_\_\_ (2015), “Risking and Wronging”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 43, N° 1, pp. 27-51.
- LAZARI-RADEK. K., SINGER, P., (2012), “The Objectivity of Ethics and The Unity of Practical Reason”, *Ethics*, Vol. 123, N° 1, pp. 9-31.
- \_\_\_\_ (2014), *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- LENMAN, J. (2006), “Compatibilism and Contractualism: The Possibility of Moral Responsibility”, *Ethics*, Vol. 117, N° 1, pp. 7-31.
- \_\_\_\_ (2009), “Naturalism Without Tears”, *Ratio*, Vol. XXII, pp. 1-18
- \_\_\_\_ (2012), “Expressivism and Constructivism”, in LENMAN, J. (ed.), SHEMMER, Y. (ed.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 213-225.

- LEN, E. (2017), "Enumeration and explanation in theories of welfare", *Analysis*, Vol. 77, N°1, pp. 65-73
- MACKIE, J. L. [1997]/(1990), *Ethics. Inventing Right and Wrong.*, Cambridge: Harvard University.
- MARIA, A. (2017), "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>>
- MASEK, L. (2010), "Intentions, Motives and the Doctrine of Double Effect.", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 60, N° 240, pp. 567-585.
- McCARTHY, D. (2002), "Intending Harm, Foresing Harm, and Failures of the Will", *Noûs*, Vol. 36, N° 4, 622-642.
- McMAHAN, J. (2002), *The Ethics of Killing*, New York: Oxford University Press.  
 \_\_\_\_\_ (2013), "Moral Intuition", in LaFOLLETTE, H. (ed.), PERSSON, I. (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Wiley Blackwell, 2013, pp. 103-120.
- MILL, J., S. [1863]/(2005), *Utilitarismo*, Pedro Galvão (trad., introd.), Porto: Porto Editora.
- Miller, D. (1982), "Arguments for Equality", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 7, N°1, pp. 73-83.
- MILLGRAM, E. (2001), *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge: MIT Press.
- MOORE, G., E. [1903]/(1993), *Principia Ethica. Revised Edition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MULGAN, T. (2001), *The Demands of Consequentialism*, New York: Oxford University Press Inc.
- NAGEL, T. [1970]/(1978), *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press.  
 \_\_\_\_\_ [1986]/(1989), *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.  
 \_\_\_\_\_ (1991), *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- NORCROSS, A. (2002), "Contractualism and Aggregation", *Social Theory and Practice*, Vol. 28, N° 2, pp. 303-314.

- NORMAN, R. (1997), "The Social Basis of Equality", *Ratio*, X, N° 3, 238-252.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers.
- O'NEILL, O. (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_ (2008), "What Should Egalitarians Believe?", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 36, N°2, pp, 119-156.
- \_\_\_\_ (2012), "Priority, Preference and Value", *Utilitas*, Vol. 24, N°3, pp. 332-348.
- OTSUKA, M. (2000), "Scanlon and the claims of the many versus the one", *Analysis*, Vol. 60, N° 3, pp. 288-293
- \_\_\_\_ (2009), "The Kantian Argument for Consequentialism", in SUIKKANEN, J. (ed.), COTTINGHAM J. (ed.), *Essays on Derek Parfit's On What Matters*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 61-78.
- \_\_\_\_ (2012), "Prioritarianism and the Separateness of Persons", *Utilitas*, Vol. 24, N°3, pp. 365-380
- OTSUKA, M., VOORHOEVE, A., (2009), "Why it matters that some are worse off than others: an argument against the priority view", *Philosophy & Public Affairs*, 37, N° 2, pp. 171-199.
- PARFIT, D. (1978), "Innumerate Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 7, N° 4, pp. 285-301.
- \_\_\_\_ (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1997), "Equality and Priority", *Ratio (new series)*, Vol. X, N° 3, pp. 202-221.
- \_\_\_\_ (2000), "Equality or Priority?", in CLAYTON, M. (ed.), WILLIAMS, A. (ed.), *The Ideal of Equality*, New York: St. Martin's Press, 2000, pp. 81-125
- \_\_\_\_ (2004), "Justifiability to Each Person", in STRATTON-LAKE (ed.), P., *On What We Owe to Each Other*, Oxford: Basil Blackwell, 2004, pp. 67-89
- \_\_\_\_ (2011a), *On What Matters (OWM)*, Vol. I, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2011b), *On What Matters (OWM)*, Vol. II, New York: Oxford University Press.

- \_\_\_\_\_ (2012), “Another Defence of the Priority View”, *Utilitas*, Vol. 24, N° 3, pp. 399-440.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Conflicting Reasons”, *Etica & Politica/Ethics & Politics*, Vol. XVIII, N° 1, pp. 169-186.
- \_\_\_\_\_ (2016a), “Personal and Omnipersonal Duties”, *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. 23, pp. 1-15.
- \_\_\_\_\_ (2017), *On What Matters* (OWM), Vol. III, Oxford: Oxford University Press.
- PARFIT, D., BROOME, J., (1997), “Reasons and Motivation”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 7, pp. 99–146.
- PEREBOOM, D. (2013), “Free Will Skepticism, Blame, and Obligation”, in COATES, D., J. (ed.), TOGNAZZINI, N. A. (ed.), *Blame. Its Nature and Norms*, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 189-206.
- PETTIT, P. (1987), “Humeans, Anti-Humeans, and Motivation”, *Mind, New Series*, Vol. 96, N° 384, pp. 530-533.
- \_\_\_\_\_ (2000)., “A Consequentialist Perspective on Contractualism”, *Theoria*, Vol. 66, N° 3, pp. 228-245.
- \_\_\_\_\_ (2000a), “Two Construals of Scanlon’s Contractualism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 97, N° 3.
- PETTIT, P., SMITH, M., (2006), “External Reasons”, in MACDONALD, C. (ed.), MACDONALD, G., *McDowell and his Critics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 142-169.
- RABINOWICZ, W. (2003), “The Size of Inequality and Its Badness. Some reflections around Temkin’s *Inequality*”, *Theoria*, Vol. 69, N°1-2, pp. 60-84
- RAILTON, P. (1984), “Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, N° 2, pp. 134-171.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Facts, Values, and Norms. Essays Towards a Morality of Consequence.*, New York: Cambridge University Press.
- RAWLS, J. [1971]/(2005), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge: Harvard University Press.
- RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press
- \_\_\_\_\_ (2004), “Numbers with and without contractualism”, in STRATTON-LAKE (ed.), P., *On What We Owe to Each Other*, Oxford: Basil Blackwell, 2004, pp. 46-66.

- \_\_\_\_\_ (2004a), “The Role of Well-Being”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 18, Ethics, pp. 269-294.
- \_\_\_\_\_ (2012), “From Normativity to Responsibility”, *Philosophy in Review*, Vol. XXXII, N° 6, pp. 514-517.
- RICE, C. (2013), “Defending the Objective List Theory of Well-Being”, *Ratio*, Vol. 26, N.2, pp. 196-211
- RIDGE, M. (2001), “Saving Scanlon: contractualism and agent-relativity”. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, N°4, pp. 472–81.
- \_\_\_\_\_ (2003), “Contractualism and the new and improved redundancy objection”, *Analysis*, Vol. 63, N°4, pp. 337-342.
- \_\_\_\_\_ (2017), "Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-agent/>>
- ROSS, J. (2009), “Should Kantians Be Consequentialists?”, in SUIKKANEN, J. (ed.), COTTINGHAM J. (ed.), *Essays on Derek Parfit’s On What Matters*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 144-153.
- SCANLON, T. M. (1977), “Rights, Goals and Fairness”, *Erkenntnis*, Vol. 11, N° 1, pp. 81-95.
- \_\_\_\_\_ (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000)., M., “The Diversity of Objections to Inequality”, in CLAYTON, M. (ed.), WILLIAMS, A. (ed.), *The Ideal of Equality*, New York: St. Martin’s Press, 2000, pp. 41-59.
- \_\_\_\_\_ (2003), “Reply to Gauthier and Gibbard”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVI, N°1, pp. 176-189
- \_\_\_\_\_ (2004), Replies, in STRATTON-LAKE (ed.), P., *On What We Owe to Each Other*, Oxford: Basil Blackwell, 2004, pp. 123-138
- \_\_\_\_\_ (2007), “Wrongness and Reasons: A Re-examination”, in SHAFER-LANDAU, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press, 2007
- \_\_\_\_\_ (2008)., *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge: Belknap Press: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2011), “How I Am Not a Kantian”, in PARFIT, D., *On What Matters*, Vol. II, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 116-139

- \_\_\_\_\_ (2012), “The Appeal and Limits of Constructivism”, in LENMAN, J. (ed.), SHEMMER, Y. (ed.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 226-242.
- \_\_\_\_\_ (2013), “Interpreting Blame”, in COATES, D., J. (ed.), TOGNAZZINI, N. A. (ed.), *Blame. Its Nature and Norms*, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 84-99.
- \_\_\_\_\_ (2013a), “Giving Desert its Due”, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, Vol. 16, N° 2, pp. 101-116.
- \_\_\_\_\_ (2014), *Being Realistic About Reasons*, Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2018)., *Why Does Inequality Matter?*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFFLER, S. (1982), *The Rejection of Consequentialism*, New York: Oxford University Press Inc.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Morality and Reasonable Partiality,” in FELTHAM, B. (ed.), COTTINGHAM, J. (ed.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wilder World*, New York: Oxford University Press, 2010, pp. 98–130.
- SCHROEDER, M. (2005), “Realism and reduction: The Quest for robustness”, *Philosophers’ Imprint*, Vol. 5, pp. 1-18.
- SCHROEDER, M., STEPHEN, F., (2017), "Reasons for Action: Internal vs. External", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>>
- SEARLE, J. R. [1969]/(2011), *Speech Acts. An essay in The Philosophy of Language.*, New York: Cambridge University Press.
- SEN, A. (1979), “Utilitarianism and Welfarism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, N° 9, pp. 463-489.
- \_\_\_\_\_ (1982), “Rights and Agency”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, N° 1, pp. 3-39.
- SEN, A. (ed.), WILLIAMS, B. (ed.), (1982), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAFER-LANDAU, R. (2003), *Moral Realism. A defense*, New York: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge”, *Journal of Ethics & Social Philosophy*, Vol. 7, N° 1, pp. 1-37.
- SIDGWICK, H. [1874]/(1962), *The Methods of Ethics*, London: Palgrave Macmillan.

- SIMON, K. (ed.) (2017), *Reading Parfit, On What Matters*, New York: Routledge.
- SINGER, P. (1972), "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N° 3, pp. 229-243.
- \_\_\_\_ (1993) (ed.), *A Companion to Ethics.*, Oxford: Blackwell Publishers.
- \_\_\_\_ (2005), "Ethics and Intuitions", *The Journal of Ethics*, Vol. 9, 331-352.
- \_\_\_\_ (2017) (ed.), *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity.*, Oxford: Oxford University Press.
- SKARSAUME, K. O. (2011), "Darwin and Moral Realism: survival of the fittest", *Philosophical Studies*, Vol. 152, pp. 229-243.
- SMITH, M. (1987), "The Humean Theory of Motivation", *Mind, New Series*, Vol. 96, N° 381, pp. 36-61.
- \_\_\_\_ (1994). *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_ (2004). *Ethics and the A Priori. Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- SMUTS, A. (2011), "The feels good theory of pleasure", *Philosophical Studies*, Vol. 155, pp. 241-265
- SOBER, E. (2008), *Evidence and Evolution. The Logic Behind the Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SOUTHWOOD, N. (2008), "A deliberative model of contractualism", *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 7, N°2, 183-208.
- \_\_\_\_ (2009), "Moral Contractualism", *Philosophy Compass*, Vol. 4, N°6, 926-937.
- \_\_\_\_ (2010), *Contractualism & The Foundations of Morality*, New York: Oxford University Press Inc.
- STOCKER, M. (1976), "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, N° 14, pp. 453-466.
- STRATTON-LAKE, P. (ed.) (2004), *On What We Owe to Each Other*, Oxford: Basil Blackwell.
- STRATTON-LAKE, P. (2020), "Intuitionism in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>.
- STREET, S. (2006), "A Darwinian Dilemma for realist Theories of Value", *Philosophical Studies*, N° 127, pp. 109-166.

- \_\_\_\_\_ (2008), “Constructivism About Reasons”, in SHAFER-LANDAU, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 207-245.
- \_\_\_\_\_ (2009a), “In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters”, *Philosophical Issues*, Vol 19, Metaethics, pp. 273-298.
- \_\_\_\_\_ (2009b), “Evolution and the Normativity of Epistemic Reasons”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 39, pp. 213-248.
- \_\_\_\_\_ (2010), “What is Constructivism in Ethics and Metaethics”, *Philosophy Compass* 5, pp. 363-384.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason”, in LENMAN, J. (ed.), SHEMMER, Y. (ed.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 40-59.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Objectivity and Truth: You’d Better Rethink It”, in SHAFER-LANDAU, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 11, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 293-333.
- \_\_\_\_\_ (2017), “Nothing ‘Really’ Matters, But That’s Not What Matters” in SINGER, P. (ed.), *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SUIKKANEN, J. (2008), “A Dilemma for Rule-Consequentialism”, *Philosophia*, N° 36, pp. 141-150.
- \_\_\_\_\_ (2017), “Contractualism as Restricted Constructivism”, [https://www.academia.edu/31119740/Contractualism\\_as\\_Restricted\\_Constructivism](https://www.academia.edu/31119740/Contractualism_as_Restricted_Constructivism).
- \_\_\_\_\_ (2017a), “Non-Realist Cognitivism, Truth and Objectivity”, *Acta Analytica*, Vol. 32, pp. 193-212.
- \_\_\_\_\_ (2020), *Contractualism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SUMNER, L. W. (1995), “The subjectivity of Welfare”, *Ethics*, Vol. 105, N° 4, pp. 764-790.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Welfare, Happiness & Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

- TAUREK, J. M. (1977), "Should the Numbers Count?", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, N° 4, pp. 293-316.
- TEMKIN, L. (1993), *Inequality*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2000), "Equality, Priority, and the Levelling Down Objection", in CLAYTON, M. (ed.), WILLIAMS, A. (ed.), *The Ideal of Equality*, New York, St. Martin's Press, 2000, pp. 126-161.
- TERSMAN, F. (2008), "The reliability of moral intuitions: A challenge from neuroscience". *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 86, N°3, pp. 389-405
- THOMSON, J.J. (2008), *Normativity*, Chicago: Open Court.
- TIMMERMANN, J. (2004), "The Individualist Lottery: How People Count, but Not Their Numbers", *Analysis*, Vol. 64, N° 2, pp. 106-112.
- \_\_\_\_ (2005), "Why Kant Could not Have been a Utilitarian", in *Utilitas*, Vol. 17, pp. 243-264.
- \_\_\_\_ (2011), "Good but Not Required? – Assessing the demands of Kantian Ethics", BROOKS, T. (ed.), in *Ethics and Moral Philosophy*, Boston: Brill, 2011, pp. 237-257.
- VELLEMAN, J. D. (1985), "Practical Reflection", *The Philosophical Review*, Vol. 94, N° 1, pp. 33-61.
- WALEN, A., (2021), "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-retributive/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-retributive/).
- WALLACE, R.J. (ed.), PETTIT, P. (ed), SCHEFFLER, S. (ed.), SMITH, M. (ed), (2004), *Reasons and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Clarendon Press.
- WALZER, M. (1977), *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books.
- WATSON, G. (2011), "The Trouble with Psychopaths" in WALLACE, R.J. (ed.), KUMAR, R. (ed.), FREEMAN, S. (ed). *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 307-331.
- WHITE, R. (2010), "You Just Believe That Because ...", *Philosophical Perspectives*, Vol. 24, pp. 573-615.
- WIELENBERG, E. J. (2010), "On the Evolutionary Debunking of Morality", *Ethics*, Vol. 120, N° 3, pp. 441-464.

- WILLIAMS, B. (1981), "Internal and External Reasons" in WILLIAMS B. *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-113.
- \_\_\_\_ (1995), "Internal Reasons and the obscurity of blame" in WILLIAMS B. *Making Sense of Humanity and other philosophical papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 35-45.
- WOLF, S. (1982), "Moral Saints", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, N° 8, 419-439.
- \_\_\_\_ (2011), "Hiking the Range", in PARFIT, D., *On What Matters* (OWM), Vol. II, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 33-57
- WOOD, A. (2011), "Humanity as End in Itself", in PARFIT, D., *On What Matters* (OWM), Vol. II, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 58-82
- WOODARD, C. (2016), "Hybrid Theories", in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being*, London: Routledge, 2016, pp. 161-174