

**UNIVERSIDADE GAMA FILHO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANIZIO BENOSKI**

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO**  
**DA MORAL**

**EM**

**BERNARD WILLIAMS**

Dissertação de Mestrado  
Área de Concentração: Ética

UNIVERSIDADE GAMA FILHO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO  
DA MORAL**

EM

**BERNARD WILLIAMS**

Dissertação apresentada por  
**Anizio Benoski** como requisito  
Parcial para a obtenção do título  
de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: **Prof. Dr. Edson  
Peixoto de Resende Filho.**

Rio de Janeiro, Abril de 2007

O autor, abaixo assinado, autoriza as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, nos seguintes formatos:

Fotocópia            e             Meio digital

Assinatura do autor: \_\_\_\_\_

**Aos meus filhos**

## AGRADECIMENTOS

Aos meus filhos Thalita Giovana e Diego Vinicius, pela paciência que tiveram durante a realização do Curso de Mestrado.

Ao orientador: Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho.

Aos docentes do Curso de Mestrado em Filosofia da UGF

**Resumo:** Digo que o objetivo da presente dissertação é examinar os principais argumentos do ensaio *Moralidade* e mostrar que, apesar de o autor não construir um sistema de ética, o seu desconstrutivismo de certos conceitos da tradição filosófica não significa o abandono da relevância de se pensar filosoficamente com rigor as principais questões da ética. Noutros termos, Williams não pode ser considerado um cético em questões morais. Ele é o que se pode considerar um pensador acadêmico, pois sua vida profissional transita de uma universidade para outra. Já que, como um dos melhores docentes em filosofia, ele provou que realmente é um grande filósofo. Sabe-se que a moral constitui um dos pilares em que se sustenta a sociedade humana. Bernard Williams é um respeitado pensador da moral e sua obra constitui-se num importante conjunto de reflexões sobre a moral. Pois, encontrar uma base segura para o discurso da moralidade é, sem dúvida alguma, o grande desafio do ensaio ‘Moralidade’. Vê-se que, o que se tem no discurso ‘Moralidade’ é uma análise sistemática de concepções morais e de sistemas morais consagrados. A filosofia contemporânea tem escamoteado a importância da moral na constituição do que seja o homem. Considera-se importante analisar a condição humana, a situação histórica do homem, a evolução biológica, não o que esse homem deveria ser. Eis o projeto ambicioso da moral, construir o homem ideal. Nota-se que o debate sobre a moral só ocorre porque se reconhece que existem princípios morais a serem questionados. A exemplo; o ser humano está reduzido a uma coisa ou rebanho sem nenhuma liberdade, a não ser o dever de cumprir as normas estabelecidas por algumas mentes que se apresentam como esclarecidas. No entanto, Bernard Williams assume sua responsabilidade como pensador da moral e faz a sua análise crítica sobre a referida. Sua análise em questão demonstra a urgência de se encontrar na reflexão contemporânea da moral esses princípios que podem dar à moral a justificativa para sua

existência e valor. A obra selecionada como principal foco para tal análise é o livro *Moralidade* de Bernard Williams. A reflexão do autor sobre as principais doutrinas morais contemporâneas parte do desafio lançado pelo homem amoralista, o sujeito que pelo seu comportamento desafiou a moralidade e exigiu uma justificação dos moralistas. Pois o amoralista é, supostamente imune às considerações morais.

Em resumo, já antecipo que; do meu ponto de vista numa humanidade tão diversificada, percebe-se ser: '*Impossível Fundamentar uma Moral*' que seja válida para todos. Você leitor, vai entender melhor, ao ler o meu texto.

**ABSTRACT:** The objective of the present dissertation is to examine the main arguments of the essay named *Morality* and show that, even though the author does not build an ethical system, his deconstruction of certain concepts of philosophical traditions does not mean the lack of needing to discuss philosophically rigorously the main aspects of ethics. In other terms, Williams cannot be considered skeptic towards moral questions. He is what may be considered an academic thinker, as his professional life moves from one university to another. As one of the best philosophy professors, he has proven to be an excellent philosopher. It is known that moral is one of the bases of human society. Bernard Williams is a respected moral thinker, and his work is an important set of reflections about moral. After all, finding a good basis for moral values is certainly the big challenge in *Morality*. See, *Morality* is a systematic analysis of established moral conceptions and systems. Modern philosophy fades the importance of moral to the constitution of mankind. It is considered important to analyse human conditions, historical situation of mankind, biological evolution, and not what mankind ought to be. This is the ambitious project of moral: to create the ideal man. Note that the discussions about moral only take place because it is accepted that some moral principles are questionable. For instance, mankind is reduced to cattle without any freedom, except the duty of carrying out the laws created by some people who present themselves as brightest. However, Bernard Williams takes his responsibility as thinker of moral. His analysis shows the urgency of finding in contemporary reflections the principles that can give moral the justificative for its existence and value. The selected work for such analysis is Bernard Williams' book *Morality: an Introduction to Ethics*. The author's reflection about today's main moral doctrines is triggered by the challenge of the immoralist man, who, with his behavior, challenges morality and requires an explanation from the moralists, since, supposedly, the immoralist is immune to moral considerations. In a nutshell, from my point of view, it is impossible to fundament a moral that works for everyone in such a diversified world. You, reader, will understand it all better when you read my text.

Key-words: philosophy, ethics, morality, human society, contemporary reflections.



# SUMÁRIO

## 1ª Parte da Dissertação

1. Introdução	10
1.1 A reflexão moral e suas dificuldades	15
1.2 A figura do amoralista	20
1.3 A concepção moral do subjetivismo	25
1.4 As contradições do relativismo moral	29
1.5 Análise do conceito de bondade; <i>Bom</i>	32
1.6 A racionalidade e a moral	35
1.7 As relações entre Deus e a moralidade	40
1.8 Do que trata a moralidade	47
1.9 A crítica ao utilitarismo	51
1.10 Conclusão	58

## 2ª Parte da Dissertação

2. Tradução da obra “Morality”	60
2.1 Conteúdo	61

**1ª Parte da Dissertação**

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO  
DA MORAL**

EM

Bernard Williams

por

**Anizio Benoski**

## 1. INTRODUÇÃO

A filosofia moral possui uma nobre tradição histórica. Os filósofos clássicos trataram do tema no conjunto de suas obras com muita garra e diversas críticas. Cada qual defendia profundamente o seu modo de filosofar. Já Bernard Williams, um analista crítico contemporâneo, nessa obra, analisará as principais figuras do pensamento moral, porém não comporá nenhum sistema moral. O fato de ele não se propor fundar uma moral, não quer dizer que ele seja descrente dos fatos morais. Ele muitas vezes até põe a mente do moralista em dúvida. E sozinho diz em sua obra que não se deve consultar esse texto para tirar dúvidas acadêmicas em filosofia.

Metodologia da minha dissertação: eu segui a linha argumentativa do autor. Confrontando-se com o pensamento moral, deixando muitas dúvidas das certezas já existentes. Trabalhei todo o texto de Bernard Williams exatamente dentro dos seus argumentos. Williams, o contemporâneo analista crítico da filosofia moral.

“Uma das muitas razões pelas quais este ensaio não é um texto didático sobre filosofia moral é o fato de ele não apresentar nenhuma teoria sistemática. Não tenho vergonha de assumi-lo, já que me parece que esse assunto tem recebido uma sistematização simplificada e geral demais, apesar de se prestar muito menos, do que praticamente qualquer outra área da filosofia. Outra razão pela qual este livro não é um texto didático é o fato de ele deixar de fora grandes áreas do assunto”<sup>1</sup>.

Ele não considera sua obra como um texto didático. Posso então, perguntar: Por que escreveu-a? Digo em resposta; pois o autor apenas quis fazer uma análise crítica sobre a filosofia moral. E nada tem a provar como real ou certo a ser seguido. O que o autor quer na

---

<sup>1</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução, Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 69/70.

verdade, é mostrar que nem tudo é real como parece ser. Pois existem muitas leis morais criadas pelos próprios homens e, forçadas por uma minoria a serem seguidas pela maioria. Williams deixa claro que, é preciso para o ser humano muita meditação perante certas decisões de comportamento moral, para não se prejudicar a si mesmo ou a uma sociedade qualquer. Nota-se pelo comentário do autor que o ser humano tem, antes de tudo, responsabilidade perante os fenômenos morais tais como se manifestam em sua experiência e imaginação. Mas, às vezes as pessoas caem em posturas críticas e não conseguem entender o significado e nem de onde vêm certas leis morais. Ficam sem saber se são divinas ou dos próprios seres humanos. É aí que o autor considera por ele mesmo sua obra bastante tortuosa, abre o jogo mostrando muitas verdades e as contradições da vida moral. O amoralista usado por Williams, mostrará e comprovará muitos motivos do porquê que essa obra realmente segue um caminho tortuoso, deixando com certeza muitas mentes até balanceadas em sua fé.

A moral, muitas vezes se constitui naquela área do saber que pretende formar o homem ideal, o sujeito consciente de seus deveres e direitos no conjunto da sociedade. Os gregos, que davam muita importância à vida pública, relacionaram a moral com a política, e legaram para a posteridade um conjunto de obras que objetivava tanto a formar o homem público quanto o privado.

Somos herdeiros dessa tradição filosófica que pretende construir um homem consciente de suas obrigações para com a sociedade em que vive. A obra de Bernard Williams constitui, dentro desse conjunto de reflexões moralistas, um momento especial, porque se dedica a analisar os clássicos problemas morais, porém sem se ater a fundamentos seguros e universais.

Uma das dificuldades encontradas para analisar a obra de Bernard Williams é a escassez de tradução de sua obra para o português. Daí o porquê de lançar-me primeiramente no projeto de traduzir uma de suas obras, *Morality: An Introduction to Ethics* para a língua portuguesa, com o objetivo de contribuir para o enriquecimento de nossa bibliografia filosófica. Mas só que, durante a tarefa que me consumiu quase um ano, foi lançada pela editora Martins Fontes uma tradução de Remo Mannarino Filho. Essa sem comentário algum. Daí a grande diferença, para com esta tradução, acompanhada de um comentário próprio.

A tradução que elaborei de *Morality: An Introduction to Ethics* faz parte, portanto, desse presente trabalho de análise da contribuição de Bernard Williams para a compreensão das principais doutrinas morais de nosso tempo no seu diálogo com a tradição consagrada.

O filósofo Bernard Williams, nascido em 1929 nos arredores de Londres, morreu em 10 de junho de 2003 em Roma, fez seus estudos na Universidade de Oxford antes de aí ensinar, e é considerado o mais importante dos pensadores ingleses nas últimas décadas.

Suas principais obras de filosofia moral são: *Morality: An Introduction to Ethics* (1972), concebida como sendo uma introdução à filosofia moral, e que nos dá um apanhado interessante sobre a primeira fase de seu pensamento; *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), fruto de uma pesquisa mais elaborada, e de alguma forma, o *locus classicus* de suas concepções em matéria de filosofia moral; *Shame and Necessity* (1993), consagrada ao pensamento grego antigo. Além de outras obras significativas como: *Descartes: the Project of Pure Inquiry* (1978); *Problems of the Self* (1973) e *Moral Luck* (1981). Por seus escritos,

Bernard Williams se impôs como um dos filósofos mais influentes da tradição analítica em filosofia moral.

Ele é o que se pode considerar um pensador acadêmico, pois sua vida profissional transita de uma universidade para outra. Foi membro do corpo docente do All Souls e do New College. Foi professor de filosofia em Cambridge entre 1967 e 1979 e Reitor do King's College de Cambridge entre 1979 e 1987, ano em que aceitou uma cadeira em Berkeley, regressando em 1990 à cadeira de filosofia moral em Oxford.

Suas obras têm exercido uma influência significativa no pensamento moral contemporâneo. Concentrando sua reflexão sobre a questão, ele procurou investigar se há fundamentos seguros para a moral. Ora, ao criticar brilhantemente os moralistas de plantão, sua reflexão sobre o tema demonstra que ele não está convicto de como a moral deva ser praticada ou quais são os fundamentos últimos.

Sua análise dos sistemas morais, empreendida no livro *Moralidade*, acaba por abalar as certezas em que eles se assentam. Ao fim da leitura de seu ensaio, somos compelidos a ver com precaução os discursos morais que se apresentam como a solução para os problemas da ação humana. É certo que se vive em tempos confusos, onde os acontecimentos são acelerados pelos avanços tecnológicos, os costumes mudam rapidamente, às vezes de uma geração para outra, mas isso não significa que se deva abraçar o primeiro sistema de moral que apareça em nossa frente, nem descrê da viabilidade da ética.

Bernard Williams atua como um Sócrates, busca intensamente a verdade, e ao mesmo tempo exerce um papel construtivo de dúvidas / para com a tradição. Os grandes sistemas morais, fundados em princípios racionais absolutos, são vistos como suspeitos.

Williams é conhecido por defender uma posição sutilmente relativista em filosofia moral, rejeitando as promessas aristotélicas e kantianas segundo as quais a virtude resulta do exercício das propensões racionais da mente.

A razão não é mais o parâmetro da verdade moral. O autor em sua obra balançou as certezas da verdade. Realizar um processo de demolição das certezas morais constitui o seu principal mérito em 'Moralidade', por não encontrar tais certezas para as grandes verdades existentes na moral.

O questionamento fundamental levantado por Bernard Williams em seu livro Moralidade constitui-se no seguinte: será que existe um sistema moral capaz de responder a um amoralista, dando-lhe um sentido moral para a sua ação? A resposta a essa pergunta será procurada por Bernard Williams nas principais correntes morais. Encontrar uma base segura para o discurso da moralidade é, sem dúvida alguma, o grande desafio do ensaio 'Moralidade'.

A estrutura da minha argumentação em cima da obra do referido autor, indica o caminho que percorrerei durante todo o exame de seu livro. Ao tentar desvendar certas soluções, percebo o quão tortuoso é o texto de Bernard Williams; e que na verdade, as certezas morais não mais parecem ser tão certas como víamos antes destas reflexões.

## 1.1 A reflexão moral e suas dificuldades

### I

A reflexão sobre a moral está presente na filosofia desde suas origens. Não é possível pensar a filosofia sem uma reflexão sobre o aspecto moral do comportamento humano. Aventurar-se pela reflexão sobre a ética comporta riscos que nem todo pensador quer enfrentar.

Bernard Williams reflete, mas não é um legislador; ele é apenas um analista crítico da filosofia moral. Ele desconstrói muitos dos conceitos consagrados e comenta que nem sempre se pode seguir o que os filósofos dizem.

Williams reconhece a dificuldade de lidar com o assunto, pois o pensador é um grande crítico analista da filosofia moral, já existente a tantos séculos. E põe assim em dúvida toda a estrutura moral, por não encontrar uma fórmula de comportamento válido para todos, mesmo que não era isso que procurava. O que ele procurava era entender por que e como os conceitos morais são tão certos. Quais são as provas que temos para crer tão firmemente? Está difícil encontrar. A moral envolve fatores que não dizem respeito apenas ao comportamento, mas diz respeito aos valores de uma determinada cultura. Será que a racionalidade poderia servir como parâmetro do discurso moral? Não consigo encontrar aqui uma resposta, e tudo fica no ar. Pois nem sempre o ser humano se comporta racionalmente. Difícil é entender as pessoas e suas vidas morais. Apenas sabe-se que, comportamento racional e virtude, são sinônimos.

Todos sabem da importante contribuição de Freud para a compreensão da psique humana, ao desvelar os impulsos mais profundos do inconsciente, resultado dos recalques



que toda civilização impõe aos seus membros. A filosofia geralmente privilegiou a racionalidade, o controle das paixões, a serenidade, a clareza, como os princípios ideais do comportamento. Há certo desconforto em reconhecer a existência de uma área mais profunda da psique que esteja aparentemente fora do controle racional. Freud de certa forma substituiu o pecado original de Adão, que lançava sombras sobre todos, pelo Complexo de Édipo que nos deixa na suspeita de trazer em nosso íntimo o atavismo animal, sem regras nem princípios modelados pela razão. Atacava dessa forma o orgulho e o sentimento de privilégio que o homem branco euro-ocidental, culto e refinado, ostentava, mostrando-lhe ‘suas raízes primeiras’ e ‘suas origens humildes’ advindas do trogloditismo semi-zoológico em que os homens viveram, e que séculos de civilização não conseguiram ainda apagar.

## II

O que Bernard Williams constata é que os pensadores contemporâneos estão sujeitos a dois riscos: ‘revelar as próprias limitações intelectuais ou servir para aumentar a confusão que já existe sobre o assunto’. É preciso ainda reconhecer que a reflexão atual sobre a moral, por estar muito imbuída de uma orientação centrada num discurso de caráter lingüístico, leva a um círculo vicioso, no qual se busca compreender mais o significado das palavras que fundamentam o discurso moral do que refletir sobre a conduta humana. Nesse caso o discurso fica estéril.

Percebe-se no comentário de Bernard Williams a indicação de que faltou aos filósofos lingüísticos atuais definir em que base deve se assentar o discurso moral. A racionalidade que serviu de embasamento ao discurso moral da antigüidade e da modernidade, encontra-se hoje sob suspeita.

Descartes colocou em dúvida tudo, mas não colocou em dúvida a própria capacidade de pensar de modo consciente, racional. “Penso, logo existo” é uma certeza, mas só consigo dizer isso na medida em que estou de posse da razão. Qualquer um de nós, que refaz a meditação cartesiana, chega ao “penso, logo existo” por conta de ser racional. Não acreditamos que algum ser não racional chegaria a tal certeza. Mas se a razão como capacidade de julgar se tornou banal, cabe ao filósofo desbanalizá-la. Um dos méritos da filosofia pós-cartesiana foi o de tentar questionar até mesmo aquilo que não havia sido questionado por Descartes. Esse foi um dos méritos de Kant. Essa aceção de como fazer filosofia ficou conhecida como reflexão e discurso da razão que faz a crítica da razão.

O pensador de nosso tempo não confia que a racionalidade, por si só, seja capaz de explicar ou estabelecer os princípios ideais de comportamento. Além do que, o discurso filosófico atual assumiu um caráter acadêmico, onde se privilegia mais a análise, do que o trabalho de fôlego que exigiria um tratado moral.

Os discursos contemporâneos sobre a moral no entender de Williams tendem a levar em conta diversos fatores que acabam por limitar a abordagem do assunto, como a metodologia, o estilo, a argumentação sistemática, o uso da literatura imaginativa, visando oferecer alternativas ao discurso racional. Os sistemas morais por possuírem um caráter muito geral não conseguem dar aos seres humanos respostas concretas às situações do cotidiano. Um discurso moral que se apresente numa forma narrativa, por meio de imagens e não por meio exclusivo de idéias (modelo muito explorado por alguns pensadores existencialistas) estaria mais próximo do dia-a-dia das pessoas. Assim, no existencialismo o papel da filosofia é invertido. Desde Platão, quando temos o nascimento da linguagem filosófica (em forma de diálogos), a preocupação desta é o universal em detrimento do particular. E, agora, a existência toma seu lugar na discussão filosófica, partindo de questões

cotidianas, e caminhando em direção à universalidade. Ora, no meio de tal debate, Bernard Williams escolhe como foco os temas do amoralismo, do subjetivismo, do relativismo, da bondade, da natureza da moralidade e do utilitarismo.

O autor, porém, evita apresentar seu ensaio como um conjunto de soluções práticas para nortear a ação humana, quando declara que não produziu um texto didático que se pode consultar quando se tem um problema moral para resolver. Sua proposta é de analisar alguns aspectos do discurso moral que merecem especial atenção, pois estão na ordem do dia.

Ficaram de fora de sua análise do fenômeno moral questões que exigiriam um tratado mais ambicioso, tais como: *“O que são o pensamento prático e a ação motivada; o que é a coerência na ação e no pensamento moral; o conflito moral como um fato básico da moralidade, a necessidade de regras em algumas áreas da moralidade, a dificuldade em diferenciar o moral e o não moral”*<sup>2</sup>.

### III

O que se observa em Bernard Williams é uma análise crítica profunda sobre o discurso moral, e não, como pretendeu Descartes, a procura de uma fundamentação para o conhecimento.

Bernard Williams não confia muito que o Cogito cartesiano esteja qualificado para estabelecer as normas morais adequadas. A racionalidade que está presente na idéia do Cogito o torna suspeito de produzir generalizações racionais que se revelaram insuficientes para lidar com situações específicas do ato moral.

O que se tem na ‘Moralidade’ é uma análise sistemática de concepções morais e de sistemas morais consagrados. A exemplo de como Descartes utilizou a figura do ‘Gênio

---

<sup>2</sup> Williams, Bernard. *Moral: Uma Introdução à Ética*. Prefácio, Editora Martins Fontes, 2005.

*Maligno*’ para pôr em suspeição todo o processo de conhecimento, Williams o fará com a ética moral, ao usar a figura do amoralista.

Com a figura do gênio maligno Descartes suspende o processo do conhecimento. Nada é seguro em um universo onde existe uma entidade com o objetivo deliberado de enganar o homem. Mas Descartes continua seu empreendimento de busca da verdade e chega a primeira certeza: o de que está ali pensando e ninguém o pode enganar quanto a isso. O cogito é a base do conhecimento cartesiano e de boa parte da reflexão contemporânea. Ora, Bernard Williams irá utilizar a figura do amoralista para questionar o sistema moral e fazer uma análise crítica do embasamento da moralidade e pôr em cheque as estruturas da moralidade com o seu comportamento. O amoralista trará questões que abalam as certezas dos moralistas.

“Por que eu deveria fazer algo?” Duas das muitas maneiras de se abordar essa pergunta são: como uma expressão de desilusão ou desesperança, quando significa algo do tipo ‘Dê-me uma razão para fazer alguma coisa; nada tem sentido’; e ao soar com um tom mais desafiador, contra a moralidade, querendo dizer algo como ‘Por que existe alguma coisa que eu deveria, precisaria fazer?’<sup>3</sup>.

Diante do amoralista, como se estivesse diante de um gênio maligno, Williams lança-se no desafio de atribuir sentido e relevância aos possíveis fatos morais, sem no entanto construir um sistema de moral.

---

<sup>3</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 71.

## A figura do amoralista

### I

O ponto de partida da reflexão moral de Bernard Williams é a figura do homem amoral. “Uma figura que despertou muitas vezes o interesse dos moralistas e de fato foi uma causa de preocupações para eles, ao desafiar a moralidade e exigir a sua justificação: o amoralista, que é supostamente imune às considerações morais. Algumas das mais interessantes questões sobre ele, as quais eu pouco tratei a respeito, repousam não tanto no que deve ser dito a ele, e sim no que deve ser dito a seu respeito - a definição do homem amoral”.<sup>4</sup>

Adentrando no texto, percebe-se que Williams coloca, que é impossível ao amoralista viver sem a sociedade e suas regras morais; o amoralista, assim, apenas resiste em admiti-lo.

O amoralista nesse sentido não traz perigo à filosofia, mesmo desafiando a moral. Ele não é um problema para o discurso da moralidade, mas sim, um sujeito intrigante, em verdade um provinciano, querendo se dar bem. Seu comportamento ilustra o fato óbvio de que ele é um parasita do sistema moral. Vivendo à custa alheia. “*Vive se aproveitando de todas as conseqüências e, mesmo assim, segundo o autor, não pode ser considerado como um ser sem moral*”.<sup>5</sup> O homem amoral constitui um caso especial para todos que se dedicam a analisar o fenômeno da moralidade. Isso ocorre porque ele coloca em questão a moral como um todo, quer seja por estar aquém da moral ou por estar além da moral. Sua pergunta

---

<sup>4</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p. 68.

<sup>5</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

principal soa: “*Por que eu deveria fazer alguma coisa?*”<sup>6</sup> É uma questão que o deixa próximo de quem constatou o absurdo do mundo e não encontra sentido para a existência. Nesse caso, o autor constata que o que ele mais precisa não é de argumentos moralistas, mas sim, “*de ajuda, ou de esperança*”<sup>7</sup>. E já que a pretensão de Bernard Williams não é fundar uma moral, mas sim, questionar um sistema de moral absoluto, o autor é levado a pôr a seguinte questão: ‘como persuadir o amoralista para se importar por alguma coisa?’ Para o amoralista não existem regras do ‘bem / mal; justo / injusto’. Se roubar, ele rouba e não tem nenhum remorso, não precisa dar conta de seus atos.

É difícil definir as motivações do homem amoral, pois ele pode ser visto por diversos aspectos. Como tudo na vida, o homem amoral se apresenta complexo e nem sempre se pode tê-lo em sua pureza amoralista, pois estaria próximo da esquizofrenia. E o perturbado mental, como se sabe, está fora de qualquer avaliação moral e no âmbito da psiquiatria.

O que temos no ensaio de Bernard Williams nesse capítulo é uma tentativa de caracterizar o pensamento e a ação de um amoralista. Observa-se como o autor se enreda nesse objetivo, encontrando-se muitas vezes na situação de reconhecer a impossibilidade de definição. Ele analisa seu objeto de todos os ângulos para nos apresentar o perfil do que seja um autêntico amoralista, figura ímpar, que é estranha ao que consideramos como humano “*O indivíduo amoral é aquele que nem mesmo tem consciência dos juízos morais*”<sup>8</sup>.

Uma pessoa que questiona a moral, está consciente de que a moral não é capaz de satisfazer suas exigências éticas. O amoralista autêntico ‘sequer pode pensar na moral, quanto mais questionar seus valores’, porque seria reconhecer em seu íntimo que

---

<sup>6</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> Idem.

existe a idéia da moralidade, caso aceite qualquer tipo de comportamento. Nesse caso ele seria uma pessoa que se opõe aos padrões existentes de moral e não uma pessoa que esteja além da moral, livre de remorsos, de cobranças sociais, de qualquer tipo de comprometimento com o seu semelhante. O amoralista seria um homem fundamentalmente livre, absolutamente solitário.

O amoralista desse modo, apresenta a necessidade de meditações sérias para o pensador moral, por questionar e problematizar tanto o modo de vida fundado na moral, que para ele, tudo se parece em vã, sem sentido. Já que diz: por que eu deveria, precisaria fazer alguma coisa? Nada tem sentido. Soa desafiador a existência de um homem que não seja tocado por crises de caráter ético. Mas pelo que se constata das hipóteses levantadas por Bernard Williams, o amoralista autêntico constitui apenas uma figura de retórica, porque, segundo Bernard Williams, o amoralista realmente não pode viver sem a sociedade com suas regras morais. Ao vangloriar-se, é contraditório, e vira assim um moralista, pois leva em conta certos valores apreciados em sociedade.

“Seria melhor para o homem amoral então, evitar a maioria das formas de comparações de auto-parabenização de si próprio com o resto da sociedade.”<sup>9</sup> “Tampouco o admirarão, e muito menos o estimarão, se não reconhecerem neles traços visivelmente humanos. E isso levanta a questão: será que, com o que sobrou dele depois dessas nossas considerações, ainda podemos considerá-lo um amoralista?”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p. 77.

<sup>10</sup> Idem, p. 77.

## II

Vê-se que a dificuldade está em encontrar uma pessoa que não venha a exigir que sejam respeitados os seus direitos. O amoralista autêntico, assim como não respeita nenhuma norma, não pode também exigir respeito pela sua pessoa. Caso faça isso, estará reconhecendo que existem certos princípios que devem ser acatados por todos. Quem conhece uma pessoa que nunca se julga com direitos ou com a razão em determinadas situações?

Aquele que usa de argumentos para justificar sua ação ou para recriminar a ação de outrem estará reconhecendo que existe um conjunto de princípios que precisam ser respeitados. Nesse caso, não pode ser reconhecido como um amoralista, mas sim como uma pessoa que age de acordo com os próprios interesses, julgando que possui mais privilégios do que os demais, pois cobra dos outros um comportamento de acordo com certas regras, enquanto se julga livre para agir de acordo com a própria vontade.

O mais próximo que Bernard Williams encontra de um amoralista é a figura do gângster; pois, é que mais se aproxima da figura do amoralista.

“A questão é principalmente que o gângster constitui um modelo onde podemos vislumbrar o que a moralidade precisa para poder elevar-se a partir do nada, mesmo que seja improvável que na prática uma conversação com ele saia da estaca zero”<sup>11</sup>.

Uma pessoa cujos objetivos, fundamentados numa vontade caprichosa, pode ora pender a favor de alguém, ora não, sem uma lógica a sustentar suas mudanças de interesses. Membro de um grupo de malfeitores que nas grandes cidades cometem assaltos e roubos à mão armada. Indivíduo sem escrúpulos e perigoso.

---

<sup>11</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p. 78.



Mas mesmo esse tipo de pessoa pode ser considerada um moralista, pois defende seus próximos. E Bernard Williams comenta que, caso se verifique esse comportamento, é possível notar que um gangster é um ser moral.

“Pois ele tem a noção de fazer algo por alguém, e de fazê-lo movido pelo fato de essa pessoa precisar de ajuda. Na verdade, ele opera com essa noção apenas quando está com vontade; mas ela não é em si mesma a noção de estar com vontade. Mesmo que ele ajude essas pessoas somente porque ele quer, ou porque gosta delas e por nenhuma outra razão (não que essas excelentes razões precisem ser corrigidas), o que ele quer é ajudá-las em suas necessidades; e o pensamento que ele tem quando age dessa forma é ‘eles precisam de ajuda’, não o pensamento ‘eu gosto deles e eles precisam de ajuda’. Essa é uma questão central: tal homem é capaz de pensar nos interesses dos outros, e só não consegue ser um sujeito (parcialmente) moral porque apenas esporádica e caprichosamente se dispõe a sê-lo”<sup>12</sup>.

O que se constata dessas reflexões é que um amoralista constitui um modo de vida livre e despreocupado dentro da moralidade pelo que oferece de meditação no pensamento moral.

---

<sup>12</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p. 78/79.

### 1.3 A concepção moral do subjetivismo

#### I

Aqui o autor explora um conceito diferente de 'amoralista'. Portanto, analisa outro tema da ética: o subjetivismo que não nega a moral, mas a torna uma questão de opinião pessoal, não de fatos morais.

O subjetivismo será examinado por Bernard Williams, em vista determinar se ele pode responder adequadamente ao questionamento levantado pelo amoralismo. Porém o subjetivismo caracteriza-se por colocar em questão a idéia da objetividade moral; o subjetivista coloca que não é possível estabelecer normas válidas para todos ou para qualquer situação.

Na visão metafísica a distinção entre fato e valor é o problema central da filosofia moral moderna. Fato: é um aspecto da realidade, os dados concretos que se tem sem discutir, o que é ou o que acontece; dado da experiência no qual o pensamento pode se apoiar. Valor: é opinião sobre algo, é em geral considerado numa acepção moral, para designar o que proporciona normas à conduta. O subjetivismo ético é a idéia segundo a qual as nossas opiniões morais se baseiam nos nossos sentimentos e nada mais. Nesta perspectiva, o objetivamente certo ou errado é coisa que não existe.

Mas mesmo os subjetivistas não podem deixar de reconhecer que existem pressupostos morais fundamentando nossa ação. O debate sobre a moral só ocorre porque se reconhece que existem princípios morais a serem questionados.

O que se constata pelas considerações de Bernard Williams, é que o subjetivismo não pode ser confundido com a atitude de indiferença amoralista, pois o subjetivismo irá afirmar pelo menos a verdade daquele que está avaliando uma situação e quer manifestar sua

indignação diante de um fato que cause repulsa ao seu senso moral. Dessa perspectiva, os juízos morais não são autobiográficos. Não são revelados por si só; tudo é um jogo aberto e debatido. Logo, não há subjetivismo incondicionado, mas no próprio subjetivismo há elementos objetivos.

O subjetivismo considera as crenças factuais como mais sólidas do que as crenças morais. Com isso reconhece que existe uma área do conhecimento que possui sólida base de princípios, e assim relega a moralidade a um segundo nível, apresentando-a como um conjunto de juízos subjetivos.

O subjetivista argumenta que a subjetividade está presente nos juízos morais, e estaria presente também nas explicações científicas. A pretensão à objetividade da ciência nem sempre corresponde à realidade. Quantas teorias científicas já não foram retificadas ao longo do tempo? Quantas novas descobertas não modificam nossa visão da realidade? Portanto, para o subjetivista não é só a moral que tem como base a subjetividade. A mesma racionalidade subjetiva que está presente no discurso científico também pode estar presente na reflexão moral. É certo que a ciência possui um objeto de investigação que aparentemente se apresenta como mais sólido, mas mesmo nesse campo se encontra o que os cientistas chamam de hipóteses excêntricas que nunca foram testadas, mas que caso fossem analisadas poderiam abalar uma série de verdades estabelecidas. Fica-se com o que é mais seguro. A ciência possui várias teorias que estão à espera de confirmação de suas leis.

A história da ciência claramente mostra que teorias científicas não permanecem eternamente inalteradas. A história da ciência não é a história de uma verdade absoluta sendo construída sobre outras verdades absolutas. Em lugar disso ela é, entre outras coisas, a história da teorização, teste, discussão, refinamento, rejeição, substituição, mais teorização, mais teste, etc. Ela é a história de teorias funcionando bem por algum tempo, a ocorrência de

anomalias (ou seja, descoberta de novos fatos que não se encaixam nas teorias estabelecidas), e novas teorias sendo propostas e acabando por substituir as antigas, parcialmente ou completamente. Assim parece que o subjetivista, tem razão a estender a subjetividade ao domínio das ciências positivas.

Contudo, o que Bernard Williams questiona no subjetivismo é essa crença de que os enunciados científicos são mais verdadeiros do que os dados da moral e de que os enunciados morais só podem ter uma base subjetiva para emissão de seus conceitos.

O subjetivista aceita que dois observadores analisando um dado da realidade emitirão conceitos idênticos sobre o fato observado, mas se recusa a aceitar que esses mesmo observadores consigam objetividade quando estejam tratando de questões morais. É como se a mente deles atuasse de forma diferente quando observam acontecimentos físicos e quando se trata de acontecimentos envolvendo o comportamento humano. Estabelece-se uma diferença fundamental entre fato e valor. Todo fato é objetivo e todo valor é subjetivo. Mas essa distinção está fundamentada numa análise superficial da moralidade. A moral pode ter uma base mais sólida que a subjetividade, fundamentada nos mesmos princípios racionais que caracterizam a ciência. Logo, o subjetivista permanece numa situação contraditória, como vê-se no início deste parágrafo.

## II

Segundo Bernard Williams, existem conceitos morais como os de furtos, covardia, lealdade ou deveres do trabalho que possuem um consenso que permite aos pensadores da moral partir de idéias mais sólidas para estabelecer regras consensuais e válidas para o comportamento humano.

A ciência apenas descreve os fenômenos da natureza tal como se apresentam; a moral lida com complexas idéias de virtude, de estabelecer normas para um comportamento

humano ideal. Sua função é estabelecer o que deve ser e não de descrever o que é, o que está aí. A ciência mesmo não está isenta de questionamentos morais. E muitas das pesquisas científicas provocam até polêmicas.

Transportando o foco da discussão para o tema das investigações científicas, é indispensável assinalar que as regras e as leis que dispõem sobre o desenvolvimento científico e tecnológico devem ser cuidadosamente elaboradas para, por um lado, prevenir abusos e, pelo outro, evitar limitações e proibições descabidas.

A sociedade é resultado de uma construção humana, não estava aí como os elementos da natureza. Esse mundo físico pode ser descrito tal como é. Não as relações humanas, que são estabelecidas pela convivência com nossos semelhantes. Portanto, é obrigação do ser humano participar da formulação das regras que também deverá seguir. Abster desta participação é delegar ao outro a autoridade para pensar e decidir o nosso destino.

O que se pode constatar dessas reflexões é que o subjetivismo não serve para responder aos questionamentos levantados pelo amoralista, mas sim daria a este a idéia de que a verdade moral está sujeita a variações de acordo com o gosto de cada um. E mesmo nesse aspecto, esse critério está também sujeito a questionamento, por ter como base a subjetividade. Como aceitar como verdade um princípio baseado na subjetividade? O reconhecimento de que a subjetividade é verdadeira é reconhecer que existe pelo menos um princípio que não pode ser questionado. Ora, se existe um princípio inquestionável, podem existir outros. Portanto, a subjetividade se torna objetividade.

## 1.4 As contradições do relativismo moral

### I

A análise do relativismo moral empreendida por Bernard Williams consiste em considerar essa concepção de moral como uma teoria absurda, ‘pois retira da moral qualquer valor universal’. ‘Os valores de uma cultura devem ser respeitados, mesmo quando seus princípios sejam inaceitáveis para a nossa razão’. O relativismo moral surgiu na antropologia, ciência que se propõe a estudar as sociedades primitivas e preservar seus valores, mesmo quando eles se revelem chocantes para a nossa sensibilidade. Os pressupostos básicos do relativismo moral são: 1º “*certo*” significa ‘certo para uma determinada sociedade’; 2º ‘certo para uma dada sociedade’ deve ser entendido num sentido funcionalista; e, 3º é errado que as pessoas de uma sociedade interfiram, condenem os valores de outra sociedade”

A terceira proposição relativista é incoerente com os seus princípios, já que aí o autor faz uma afirmação sobre o que é certo e errado na relação com outras sociedades. Com isso está afirmando um valor universal para essa proposição. Em seus fundamentos o relativismo moral sofre de incoerência. E afirma que não é possível conceber a existência de uma única moral ou ideal de moralidade. Assim concede que, se uma determinada sociedade permite o sacrifício humano, deve-se aceitar isso, em defesa da preservação dos valores dessa coletividade. Ora, fica tão inaceitável coletivamente, que qualquer pessoa com um ‘mínimo de bom senso’ reconhece que esse princípio é moralmente duvidoso.

O relativismo moral dos antropólogos possui muitos pontos falhos, pois essa relativização da moral pode justificar que uma determinada sociedade cometa crimes

hediondos e se escude na justificativa de que sua cultura aceita determinados comportamentos que fere a noção de correto das demais sociedades humanas.

A relativização da moral não serve para a fundamentação da moral em princípios sólidos, mesmo porque se teria que definir primeiro o que se entende exatamente por sociedade. Qual é a identidade de uma sociedade? Somente essa questão permitiria uma discussão por tempo indeterminado.

O relativista moral, que parte do princípio de que as verdades (morais, religiosas, políticas, científicas, etc.) variam conforme a época, o lugar, o grupo social e os indivíduos, não consegue, no entanto, escapar de estabelecer regras universais, tais como quando afirma que uma sociedade não pode impor seu padrão moral à outra. Essa regra também teria que ser ponderada dentro da perspectiva relativista de que tudo é relativo.

Questionar os valores de uma sociedade não implica necessariamente em destruir essa cultura. É possível observar que os seres humanos modificam os seus valores e nenhuma sociedade permanece estática. A história nos mostra como as sociedades modificam-se com o tempo. A escravidão que era praticamente um padrão para as sociedades da antigüidade, hoje é considerada inaceitável para a nossa mentalidade. Como ratificar em nossos dias uma sociedade que praticasse a escravidão? Devemos abdicar de nossa capacidade de julgamento do que se considera a dignidade humana em nome de uma teoria que afirma que os valores são relativos há um tempo e a um lugar determinado?

“O relativismo moral, a maior das pragas que assola o mundo contemporâneo, manifesta-se em todos os campos da ação humana, da economia à sociologia, da política ao direito, da psicologia à história e até por parte de alguns membros e ex-membros da Igreja Católica e alguns rubinos, todos auto-determinados de ‘progressistas’. O que era certo ou errado passou a ser relativo, provocando um giro de 180 graus nos valores morais anteriormente aceitos”. (Iorio, Ubiratan. Rótulos rútilos, *Jornal do Brasil*, <http://clipping.planejamento.gov.br>, 06.08.2006).

Como aceitar em nosso tempo que um determinado povo conquiste outro para torná-lo escravo ou a prática do anti-semitismo nazista que pretendia exterminar o povo judeu? A ausência de crítica a esse tipo de atitude pode levar a humanidade a um retrocesso rumo à barbárie. Os relativistas, em tese se comportam como os objetivistas científicos que buscam apenas descrever os fenômenos sociais mesmo quando esses não correspondem a um mínimo de bom senso e racionalidade.

A visão de mundo do relativismo moral para Williams, apenas serve para justificar o comportamento do amoralista de não seguir nenhuma norma que não se adapte a sua vontade, já que há uma pluralidade de códigos morais válidos. *“A única razão que o amoralista teria para seguir um determinado padrão moral seria o temor de ser punido pelos poderes constituídos dessa sociedade e não por uma motivação pessoal de que o bem é mais importante do que o mal”*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.



## 1.5 Análise do conceito de bondade; *Bom*

Como já se observou, o objetivo de Bernard Williams é de fazer uma análise crítica da moral, sem assumir soluções sistemático-absolutistas. Sua reflexão sobre a moral visa analisar os fundamentos das doutrinas morais, buscando a razoabilidade epistêmica de um discurso moral. Em que baseiam os homens para definir o que seja bom? Uma análise lingüística pode nos revelar que a palavra pode ser usada para definir coisas de diferentes categorias, e assim tal reflexão lingüística sobre o emprego da palavra nas mais variadas situações apresenta-nos um emaranhado de significados que mais confunde do que esclarece. A definição de bondade encontra um campo vasto para sua configuração. Somos apresentados às mais diversas formas do uso da palavra bom, em diversas situações, procurando por meio de seu uso estabelecer seu sentido. As funções, no entanto, não são suficientes para que se consiga definir o conceito de bom. Alguém que executa ordens é um bom profissional? E quando segue as ordens de um criminoso que detém a autoridade, deve permanecer um bom profissional e cumpri-las ou desobedecê-las, e se tornar um mau profissional? O exemplo dos generais alemães que seguiam as ordens criminosas de Hitler exemplifica muito bem que nem sempre ser um bom profissional corresponde moralmente em ser uma boa pessoa.

“O uso da palavra ‘bom’ tem dado margem para muitas discussões de questões básicas na filosofia moral; embora seja um erro pensar que essa palavra, ou seus equivalentes aproximados em outras línguas, poderia carregar consigo o peso das questões,

ainda assim refletir sobre ela fornece uma alavanca bastante útil para levantar algumas delas”<sup>14</sup>.

Segundo o autor, encarar a noção da moral a partir de uma perspectiva funcionalista não consegue esgotar a complexidade do ato moral, pois o ser humano é algo mais do que a função que exerce no momento. O exercício de uma função pode se sobrepor à consciência de uma pessoa, que nesse caso abdica em nome do dever, de sua liberdade de escolha. É o exercício da má-fé, tratado por Sartre. No entanto, não se pode concluir que alguém que leva uma vida passiva e irrefletidamente estruturada sobre uma função necessariamente escolheu essa função, como pensava Sartre em seu período existencialista clássico.

“Como observou Aristóteles, a palavra ‘bom’ é usada de muitas formas diferente, na verdade em diferentes categorias. Embora, em certo sentido, não queiramos dizer a mesma coisa quando atribuímos o termo a coisas de tipos diferentes – nesse sentido, aquilo torna de um general, um bom general, é diferente daquilo que faz de um médico, um bom médico -, ainda assim a palavra não é exatamente ambígua: não poderíamos reorganizar a linguagem e dizer exatamente aquilo que queríamos substituindo ‘bom’ por uma expressão diferente em cada uma dessas ocorrências”<sup>15</sup>.

A partir de bom, tem-se o exemplo de um bom pai. Ora, e até dos prisioneiros que, no interior do presídio atacam outros presos que são detidos como por exemplo, por estupros ou casos semelhantes, que muito ofendem o ser humano, a sociedade.

Consideremos a expressão um bom pai. “Embora os critérios que ela expressa sejam razoavelmente claros em linhas gerais, não é claro, de forma nenhuma, que seja necessário compreendê-los para entender o que é ser um bom pai. E isso não se deve somente a idéia de a expressão conter referências a certas convenções sociais; pois isso

---

<sup>14</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 104.

<sup>15</sup> Idem, p 104.

também ocorre com um ‘jogador de críquete’ ou um ‘bancário’ – saber o que é um bancário envolve conhecer um bocado sobre as estruturas sociais que definem a função de um bancário. Mas quando entendo esse papel e essas estruturas, eu também entendo de uma forma ampla que características um homem deve ter para ser considerado um bom bancário. A diferença em relação à idéia de um bom pai é que, ao que parece, um sujeito pode ter uma idéia perfeitamente clara da paternidade e ainda assim não compreender o que faz de alguém ser um bom pai. A explicação dessa diferença reside em parte no seguinte: a idéia de paternidade isenta de critérios avaliativos é uma idéia baseada somente em um elo biológico; mas não pode ser somente essa a idéia contida na noção de bom pai. Se o que temos em mente é a idéia de um pai somente como um procriador, não fica claro sequer o que podemos mesmo querer dizer ao chamar alguém de ‘um bom pai’ – a menos que queiramos dizer que ele é um bom procriador”<sup>16</sup>

Sartre, nunca conseguiu elaborar uma moral existencialista, pois sua idéia de que o homem é um ser fundamentalmente livre se chocava com a idéia de que ele deveria ser inteiramente responsável por seus atos. Mas responsável perante quem? A sociedade, a divindade ou sua própria consciência?

O exame da relação do conceito de bondade com as funções que o homem tem de executar na sociedade são reveladoras da complexidade que envolve o ato moral. As funções não são suficientes para caracterizar ou fundamentar o pensamento moral. Não é a função que o homem exerce na sociedade que determina seu caráter, mas algo mais amplo, sua condição de homem. O princípio de que o conceito de homem traz implícitas normas e deveres que o diferenciam, pode servir de base para a fundamentação da ação moral do homem. Alguns filósofos abordaram o ato moral dessa perspectiva, de que a base da moral possa estar no próprio homem, ou transcendê-lo.

---

<sup>16</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 114.

## 1.6 A racionalidade e a moral

### I

Na leitura de Williams, a filosofia de Aristóteles oferece um protótipo do homem que é um ser moral por sua própria razão. O homem é um ser que dispõe de recursos intelectuais para pautar sua ação pela razão, e esta assume o papel de ordenador das ações, estabelecendo o critério de uma ação baseada no meio termo, isso é, balanceada e prudente. A moderação será a pedra de toque da moral aristotélica. O ser humano deve evitar os extremos, nortear sua vida por uma atitude de contenção dos desejos objetivando uma redução de conflitos com os desejos dos outros membros da sociedade, e assim alcançar o bem que é conveniente à sua natureza.

Segundo o autor em seus escritos, a virtude é portanto uma disposição adquirida voluntária, que consiste, em relação a nós, na medida, definida pela razão em conformidade com a conduta de um homem ponderado. Ela ocupa a média entre duas extremidades lastimáveis, uma por excesso, a outra por falta. Digamos ainda o seguinte: enquanto, nas paixões e nas ações, o erro consiste ora em manter-se aquém, ora em ir além do que é conveniente, a virtude encontra e adota uma justa medida. Por isso, embora a virtude, segundo sua essência e segundo a razão que fixa sua natureza, consista numa média, em relação ao bem e à perfeição ela se situa no ponto mais elevado.

A razão a que Aristóteles se refere é a razão prática, que se aplica a ações e desejos específicos, relacionada às virtudes do caráter, isso é, às ações corretas derivadas dos estímulos de prazer e dor. O objetivo primordial da ação moral aristotélica é a busca da felicidade.

Aristóteles divide a razão em duas, dando a uma o caráter de razão prática e a outra o caráter de razão teórica. A razão prática estaria voltada para as ações em sociedade, enquanto a razão teórica, estaria voltada para a investigação da natureza efetiva.

Aristóteles não estabelece uma relação entre essa superior capacidade humana de compreensão da realidade, com a razão prática que trata da convivência com os seus semelhantes. Essas distinções acabam por trazer dificuldades de outra ordem, pois agora se tem de definir o que seja razão prática e razão teórica.

A definição do intelecto como a base da moral não leva a lugar algum, pois o intelecto exerce suas atividades dependendo dos interesses que o impele a pesquisar. O intelecto tanto pode estar voltado para o bem como para o mal.

Aristóteles estabelece a racionalidade como o elemento distintivo do homem em relação aos demais animais. Mas não esclarece devidamente como essa racionalidade poderia produzir ideais.

“O que Aristóteles, contudo, não faz – e, dentro do seu sistema, nem poderia fazer – é dar alguma explicação de como as atividades intelectuais, a máxima expressão (ao seu ver) da natureza humana, devem ser trazidas a se relacionar com as atividades civis, que são reguladas pelas virtudes de caráter. A sabedoria prática não se presta a tanto e nem poderia impor um ‘meio’ entre o ato de filosofar ou de fazer ciência, por um lado, e o de ser um bom cidadão, pai, etc., de outro. Uma característica curiosa e significativa, do sistema de Aristóteles, é que as potencialidades mais altas do homem tenham que reconhecidamente, competir com outras, porém nenhuma explicação coerente pode ser dada de como essa competição deve ser regulada.”<sup>17</sup>. Vê-se no entanto que: “Essa é uma das debilidades da tentativa de Aristóteles em extrair o bem do homem a partir da natureza humana, apelando para a sua marca distintiva, que seria a inteligência e a capacidade para a reflexão moral. Essa fraqueza pode ser vista à luz do seguinte conceito:

---

<sup>17</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 121.

não pode haver dedicação total aos aspectos puros ou criativos da inteligência, que seriam as formas mais elevadas dessa capacidade; e a dedicação parcial a essas formas mais elevadas é tida como algo racionalmente inalcançável para o pensamento prático. Essa fraqueza no sistema de Aristóteles é o modelo de um problema mais geral: o que poderia possivelmente ser chamado de ‘o problema de Gauguin’, não fosse pelo fato de que tal rótulo traz conotações românticas e um tanto especiais das afirmações de *auto*-expressão. Digamos que um moralista queira embasar uma concepção de vida com base nas elevadas capacidades distintivas do homem. Ele deverá incluir, entre essas capacidades, e com destaque, as do gênio criativo nas artes ou nas ciências. Ainda assim, ele encontrará dificuldades em conciliar um modelo de formação e expressão de um gênio assim com muitas das virtudes e obrigações morais – algumas das quais são bem simples, enquanto a maior parte faz exigências morais bem diferentes daquelas feitas pela atividade criativa”<sup>18</sup>

## II

A racionalidade exercida na plenitude de suas características pode se revelar tão perniciosa quanto as paixões. O que significa sentimentos ou emoções levados a um alto grau de intensidade, sobrepondo-se à lucidez e a razão. O homem nem se pode entregar ao exercício pleno da racionalidade nem se entregar às paixões. Os extremos são perniciosos. O autor reconhece que existe a tentação de estabelecer a racionalidade, o pensamento lógico como as marcas distintivas do homem, sendo as paixões controladas pelo pensamento. Mas ter esse controle como o modelo ideal da perfeição, acabaria por excluir toda espontaneidade humana.

Ainda segundo Williams, o exercício da racionalidade tem se revelado, quando se trata de construir uma sociedade utópica, tão perniciosa quanto a sua ausência. Desde a ‘*República*’ platônica passando pela ‘*Utopia*’ de Morus e as utopias socialistas, o que se tem

---

<sup>18</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 121/122.

visto é uma tentativa de controlar o ser humano por meio de uma organização em muitos casos desumana. O ser humano fica reduzido a uma coisa ou rebanho sem nenhuma liberdade, a não ser o dever de cumprir as normas estabelecidas por algumas mentes que se apresentam como esclarecidas. Todas as utopias se apresentam como despóticas, o que nos leva a pensar que o intelecto, desprovido da participação da sensibilidade, das paixões, da espontaneidade, se revela criador de um mundo no qual poucos de nós se sentiriam à vontade.

Constata-se que está fadada ao fracasso a tentativa de fundamentar a moralidade em uma concepção de bom homem tendo como base a marca distintiva da natureza humana, a razão, sendo que *“Uma compreensão filosófica adequada das emoções humanas deveria desencorajar as visões maniqueístas”*<sup>19</sup>. Principalmente as que têm como base a ciência e as disciplinas *“pseudocientíficas”*<sup>20</sup>. A filosofia pode exercer uma função saneadora destas simplificações que se observa nas reflexões de caráter moral.

Os sistemas morais exibem limitações que é preciso reconhecer. O que se pode constatar é que não é possível conceber a existência de uma única moral ou ideal de moralidade. A diversidade de expectativas humanas amplia esse universo. Os interesses e as questões postas pelo agir humano tornam as relações sociais tão complexas que estabelecer parâmetros ideais para essa diversidade é um empreendimento fadado ao fracasso.

“Tudo isso é verdade, como também é verdade que existem limitações bem definidas para aquilo que pode compreensivelmente ser considerado em um sistema moral humano. Ainda assim, não existe uma rota direta que ligue a natureza humana a uma única moralidade e um único ideal moral. Tudo seria mais simples se os homens não pudessem ser tantas coisas diferentes, e tantas coisas distintamente humanas; ou se as personagens,

---

<sup>19</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

<sup>20</sup> De caráter falsamente científico.

disposições, arranjos sociais e questões a que a inteligência humana pode atribuir valor fossem, todos, plenamente compatíveis uns com os outros. Mas eles não são, e há boas razões para que não sejam: boas razões que por sua vez decorrem da própria natureza humana”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 126.



## 1.7 As relações entre Deus e a moralidade

### I

Williams tendo até aqui examinado alguns dos mais importantes conceitos morais, sem encontrar as condições necessárias para estabelecer os parâmetros que possam servir de base para a moral, passa a examinar a moral do ponto de vista do transcendente, em que uma divindade exerceria o papel de instituidor da moral.

O que ele irá examinar é se o homem está vinculado a exigências transcendentais que possam servir de parâmetro para o seu comportamento moral. O que se busca definir é se o homem possui uma finalidade, um destino a ser realizado como pessoa.

“Uma característica principal desse tipo de teoria é que ela busca fornecer, nos termos da estrutura transcendental, algo que seja finalidade do homem: se buscarmos entender de forma apropriada o nosso papel no esquema fundamental das coisas, veremos que existem algumas finalidades específicas que são autenticamente humanas e que devemos realizar. Uma forma arquetípica dessa visão é a crença de que o homem foi criado por Deus, um Deus que tem certas expectativas em relação à sua criatura”<sup>22</sup>.

Na soma de vários escritos de Pascal temos aí um bom exemplo para crer em Deus: ‘Você tem de apostar. Não é opcional. Você já está envolvido. Vamos pesar o ganho e a perda de apostar na existência de Deus. Façamos uma estimativa destas duas alternativas. Se ganhar, você ganha tudo. Se perder, não perde nada. Aposte, então, sem hesitação, que Ele existe’.

A crença em uma divindade estabelecendo os fundamentos do mundo e do homem é algo bem difundido em todas as sociedades humanas. Mas as dificuldades permanecem as

---

<sup>22</sup> Williams, Bernard. Moralidade, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 127.

mesmas. O que em Deus é parâmetro para fundamentar a moral? Se partirmos de seu poder tão somente como motivo para a obediência, não é suficiente para justificar a moral. Seriam necessários argumentos que se baseassem numa lógica que dispensasse a coação para ser legitimamente aceita.

Análises levantadas das escritas de Williams mostram que: ‘Isto não significa dizer que pessoas crédulas não possam ser realmente morais. É claro que podem. Talvez agissem moralmente sem a promessa de recompensa ou a ameaça de punição. Isto sugere, todavia, que quando a conduta é determinada por promessas e recompensas, é difícil medir sua qualidade moral inerente, distinta de um componente tático. Mas o que dizer de ateus, agnósticos, ou outros indivíduos que tomam decisões morais sem relação a um Deus, ou a uma promessa, ou ameaça referentes à vida após a morte? Por que estas pessoas deveriam ser morais? Por que deveriam desenvolver um bom caráter?’

Ora, se a idéia de Deus oferece apenas o seu poder infinito como justificativa para segui-lo, estamos dentro do princípio da coação e não de uma decisão tomada por espontânea vontade. Pode-se, no entanto, ter Deus como modelo ideal de comportamento. Mas qual Deus? Qual profeta expressa a vontade de Deus? Novamente teremos de decidir, como diz Sartre, se a voz que ouvimos é realmente a voz de Deus ou de alguma outra entidade espiritual ou uma simples perturbação mental.

“É esse tipo de angústia que Kierkegaard chamava de angústia de Abraão. Todos conhecem a história: um anjo ordena a Abraão que sacrifique seu filho. Está tudo certo se foi realmente um anjo que veio e disse: tu és Abraão e sacrificarás teu filho. Porém, para começar, cada qual pode perguntar-se: será que era verdadeiramente um anjo? ou: será que sou mesmo Abraão? Que provas tenho? Havia uma louca que tinha alucinações: falavam-lhe pelo telefone dando-lhe ordens. O médico pergunta: “Mas afinal, quem fala com você?” Ela responde: ‘Ele diz que é Deus’. Que provas tinha ela que, de fato, era Deus? Se um anjo

aparece, como saberei que é um anjo? E se escuto vozes, o que me prova que elas vêm do céu e não do inferno, ou do subconsciente ou de um estado patológico?”<sup>23</sup>

A realidade é que a reflexão moral não necessita da idéia de Deus para fundamentar suas exigências de um comportamento ideal. Essa questão já foi abordada por Platão e por Kant. Platão defende a idéia de que a divindade é responsável pela legislação de sua cidade-estado. Para Platão, toda lei tem um fundamento transcendente, que é a própria divindade. *“Deus é a ‘norma das normas, medida das medidas’. Na República, o princípio universal supremo é a idéia do Bem, que, nas Leis, acaba por coincidir com a própria mente divina. A divindade se apresenta como o legislador dos legisladores, mantendo com o homem uma relação eminentemente pedagógica: assim como toda boa fonte sempre faz jorrar águas saudáveis, Deus sempre prescreve o que é justo; Ele é, portanto, o ‘pedagogo universal’”*<sup>24</sup>. Kant irá refinar a questão estabelecendo o que se chama de *“a pureza essencial da motivação moral”*<sup>25</sup>. Essa visão do problema moral estabelece que o motivo para se ser uma pessoa moral deve ser a boa vontade. Somos morais porque julgamos que essa é a forma adequada de comportamento, não por imposição de normas sociais, ou religiosas. Esse homem age por princípios e não por interesses pessoais ou coletivos. Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrições possa ser considerada boa, a não ser uma boa vontade. Assim, a moralidade identifica-se à boa vontade, pois consiste na única coisa que pode ser concebida como incondicionadamente boa e dotada de valor absoluto.

---

<sup>23</sup> Sartre. O Existencialismo é um humanismo. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, 1987.

<sup>24</sup> Oliveira, Renato José de. Utopia e Razão: pensando a formação ético-política do homem contemporâneo. Eduerj, 1998.

<sup>25</sup> Williams, Bernard. Moralidade, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

“A ação moral genuína deve ser motivada pela consideração do que é moralmente correto e nada mais. Foi dito que um dos pontos; embora, talvez, não o único, que distinguia as motivações morais das egocêntricas era a existência de uma inclinação geral para fazer coisas de caráter não egoístico”<sup>26</sup>. Este argumento retira do senso comum a idéia de valor absoluto da boa vontade e utiliza-a para indicar que o fundamento universal e necessário da moralidade não pode ser encontrado na efetiva realização das ações ou em alguma determinação transcendente. Mas, dado que a própria boa vontade comporta um valor absoluto, seu fundamento universal e necessário deve ser encontrado em sua própria atividade, ou seja, na atividade prática da razão pura chamada boa vontade.

Porém, em Kant, uma questão para complicar a reflexão moral é a de que as motivações para que uma pessoa ajude outras, faça o bem, podem ser infundas, e nem sempre são ações de caráter moral. Alguém que ajude outra por estar apaixonado não teria uma motivação fundamentada no bem, na boa vontade, mas sim no desejo. Portanto, é preciso distinguir ato moral genuíno do não genuíno. O que é impossível para seres falhos como o humano.

## II

Ora, se partimos do princípio de que a moral independe de Deus, isso significa que há algo que está acima de Deus, o que para um crente seria inaceitável. Como imaginar que exista algo que esteja acima do criador, sendo que tudo foi criado por ele? Certas posturas que parecem perfeitamente lógicas para um pensador, podem não ser para um religioso, para quem Deus é superior a tudo o mais.

---

<sup>26</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

“Para a maior parte das pessoas, a pergunta, ‘por que ser bom?’, distinta do ato de simplesmente obedecer à lei, é simples: Deus ordena que sejamos bons, porque a Bíblia assim exige, porque as pessoas boas vão para o céu e as más vão para o inferno. A grande maioria deriva sua moralidade da religião, o que não significa dizer que todas as pessoas religiosas sejam morais, ou de bom caráter; longe disso. Mas é fácil entender por que uma pessoa que acredita em um Deus que recompensa e pune deseja ajustar sua conduta aos mandamentos divinos. Uma análise de custo-benefício deveria ser suficiente para persuadir qualquer pessoa crédula de que o custo eterno do inferno pesa mais que qualquer benefício terreno”<sup>27</sup>. Discurso elaborado em forma resumida da obra do autor pelo tradutor.

### III

Bernard Williams surpreende quando afirma que não concorda com a postura de que a existência de Deus não modifica em nada as exigências morais do homem “*Caso Deus exista pode haver razões especiais e aceitáveis para corroborar a moralidade*”<sup>28</sup>. Nesse caso a reflexão moral se concentraria em compreender o que a divindade pretende das suas criaturas. O princípio ordenador estaria estabelecido e cumpriria ao ser humano ajustar-se à vontade de Deus. Ora, dessa forma, acredita-se que Williams foi um homem de fé.

Visto que ‘nele vivemos, e nos movemos, e existimos’ (Atos 17:28), num nível metafísico, é absolutamente impossível fazer algo em independência de Deus. Sem Ele, uma pessoa não pode nem mesmo pensar ou se mover. Como, então, o mal pode ser tramado e cometido em total independência dEle? Como alguém pode ao menos pensar o mal, aparte da vontade e do propósito de Deus? Dá-se a entender aí, que o pensamento do autor se eleva tanto, que até podemos imaginar algo como: ‘ao invés de tentar proteger Deus de algo que Ele não precisa ser protegido, deveríamos reconhecer alegremente pela Bíblia que Deus decretou ativamente o mal, e então, tratar com o assunto sobre esta base.

---

<sup>27</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006.

<sup>28</sup> Idem.

A questão é estabelecer um pensamento coerente sobre Deus. As concepções sobre a divindade são as mais variadas e um primeiro passo seria definir o conceito de Deus. Uma tarefa problemática.

A moral não é inescapavelmente pura, como entendem alguns, e é perfeitamente aceitável admitir um ser divino como princípio da moral. A dificuldade é que as religiões são ininteligíveis. A fraqueza está no discurso religioso, cuja fundamentação nem sempre é compreensível. A religião irá exigir de seus fiéis que tenham confiança, quando os acontecimentos atropelarem sua compreensão. Eis aí o entender da Bíblia pelos seres humanos.

Não se pode, no entanto, ignorar que somos herdeiros de uma tradição moral sustentada por uma divindade. A moral vista como algo independente da vontade divina é alheia à maior parte da humanidade. Como conciliar a reflexão moral, restrita a um segmento da sociedade altamente intelectualizado, com os anseios da maior parte da humanidade, que se contenta em seguir os mandamentos divinos sem questionar?

Mas o que importa para a reflexão moral desenvolvida por Bernard Williams é que, “*a fundamentação da moral numa divindade é questionável*”<sup>29</sup>.

A moralidade pode existir sem a presença de Deus. O fato de os religiosos não concordarem com o que seja realmente essa divindade e a dificuldade de uma demonstração racional da existência do divino torna difícil a intenção de convencer um amoralista a aceitar Deus como fundamento da moral.

Muitos cristãos são até confundidos pelos incrédulos, e até parecem estar perturbados pelo problema do mal e a quantia de mal que há no mundo. Alguns crentes

---

<sup>29</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006.

conseguem fornecer respostas plausíveis que não são totalmente convincentes, enquanto muitos outros simplesmente chamam a existência do mal de um mistério.

A religião comporta um número muito grande de contradições em sua concepção do divino, que reflete mais um anseio do homem pela perfeição e pela segurança, do que a prova irrefutável de um ser Todo-Poderoso alicerçando a verdade. Qualquer análise dos livros sagrados, mesmo a mais elementar, deixa claro que seu conjunto de argumentos é frágil.

Como convencer um amoralista a aceitar, pela fé, já que uma demonstração racional ainda não foi possível, de que existe um criador do universo, quando há uma diversidade muito grande de divindades em atuação na terra? O amoralista iria se aproveitar dessa diversidade de opiniões sobre Deus para justificar o seu comportamento. A aceitação de uma crença é mais uma questão de crença do que de argumentos racionais, e o problema continua sem solução.

“O problema da moralidade religiosa não reside no fato de a moralidade ser inescapavelmente pura, mas sim no fato de a religião ser incuravelmente ininteligível”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 135.

## 1.8 Do que trata a moralidade

### I

Uma das questões principais da reflexão moral é a de definir critérios para distinguir o campo moral do não moral. Os pensadores da moral não chegam a um consenso sobre qual é a necessidade de se distinguir entre esses dois campos. Voltamos à questão da distinção entre fato/valor. Sendo *fato* algo objetivo e *valor* algo subjetivo.

A dificuldade maior é a de definir quais são os objetivos da moral. Pode ser a de garantir uma ordem social aceitável, a felicidade, a salvação da alma, o bem-estar. A idéia de que a felicidade é o bem a que todo homem almeja remonta a Aristóteles e exerceu na reflexão moral uma influência muito grande.

Resumindo Aristóteles, Williams pergunta: como o homem deve viver, do que precisa para uma boa vida? Qual é o seu bem supremo? A resposta é: a felicidade (eudaimonia). Ele cita três formas de alcance da felicidade: uma vida de prazeres ou gozos, uma vida com honra, ou política, e uma vida como filósofo. Aristóteles descarta a honra como felicidade, pois esta não é uma coisa interior, mas sim uma coisa que é conferida à pessoa. Toda ação tende para um fim. Temos virtude porque agimos corretamente. Nada deve ser em falta ou em excesso, mas no justo meio. Aristóteles fala do homem ideal, que não se preocupa em demasiado, mas dá a vida nas grandes crises.

Bernard Williams passa a considerar a situação de se ter a noção de bem estar humano como a base do discurso moral. O primeiro passo será o de distinguir '*bem estar*' de '*felicidade*'. São termos muito próximos em significação. Mas se entende que felicidade é algo muito amplo para a condição humana, enquanto bem estar pode estar relacionado com algo mais simples como satisfação.



O objetivo da ética aristotélica é o bem, e este é o fim de todas as atividades humanas. Neste sentido, pode-se dizer que a finalidade da ética é promover o bem-estar das pessoas, sendo que o bem-estar coletivo tem sempre predominância sobre o bem-estar individual, por ser considerado um bem maior, mais amplo, mais abrangente.

Mas mesmo essas considerações esbarram numa definição aceitável para todos do que seja bem estar ou felicidade. A moral encontra-se num emaranhado de perspectivas em que para alguns o bem estar pode ser alcançado pelo homem ao levar uma vida fundada na virtude, enquanto para outros, como Lutero, é preciso expiar nossos pecados para alcançar a bem-aventurança. Jesus Cristo veio ao mundo para ser crucificado por ele, para carregar os pecados do mundo, e para santificá-lo e purificá-lo de toda a iniquidade, para que por intermédio Dele todos pudessem ser salvos.’ (D&C 76:41-42) O grande sacrifício que fez para pagar por nossos pecados e sobrepujar a morte chama-se Expição. É o acontecimento mais importante que já ocorreu na história da humanidade. ‘Porque, de acordo com o grande plano do Deus Eterno, deverá haver uma expiação; do contrário, toda a humanidade inevitavelmente perecerá; sim, todos estão decaídos e perdidos e hão de perecer, a não ser que seja pela expiação que deve haver’. Eis aí a mentalidade da expiação para a bem-aventurança.

## II

Bernard Williams encontra as mesmas dificuldades para definir o conceito de felicidade quando se trata de uma estrutura secular. O romantismo é uma corrente que pode oferecer visões bem particulares do que seja a felicidade e que se chocariam com diversas outras idéias do que seja a felicidade. O marxismo por exemplo concentra-se na idéia da superação do capitalismo pelo socialismo, onde a exploração do homem pelo homem desapareceria, substituída por um bem estar geral da sociedade. Afinal, a felicidade só pode

ser alcançada em conjunto ou pode ser alcançada individualmente? D. H. Lawrence irá propor que cada um “*encontre o seu impulso mais profundo e siga-o*”<sup>31</sup>. Mas esse impulso pode levar para coisas nebulosas, onde nem sempre o bem estar geral é considerado. Este tipo de moralidade não é o ideal por não considerar a sociedade como um todo, isto é, o fato de o homem viver em sociedade e precisar se relacionar com o outro para se satisfazer. Se o foco da moralidade for a felicidade geral, esta questão terá de ser examinada com cuidado. “*A satisfação é uma condição necessária, embora não suficiente, para a felicidade*”<sup>32</sup>

Pelo que se pode observar até aqui, existem duas morais a se considerar: a moral religiosa que tem seu fundamento em Deus, na obediência aos seus princípios e mandamentos; e a moral secular, que concebe uma moral fundada na razão e para a qual a existência de Deus não mudaria em nada as exigências morais da racionalidade. A moral religiosa não leva muito em conta a felicidade do homem, mas sim a conformação do homem a uma divindade que exige “*a submissão, a confiança, a incerteza, o risco, o desespero e o sofrimento*”<sup>33</sup>, a fim de alcançar a redenção.

### III

O ‘bem estar’ como fundamento da moral foi analisado em suas várias perspectivas, pois essa noção está presente em toda e qualquer reflexão moral. Pode-se não concordar com o que seja a felicidade ou que essa seja o fundamento da ação humana, mas não se pode deixar de reconhecer que se busca sempre um relativo bem estar para a humanidade. Mas o autor ao fim confessa que se encontra sem uma solução para a questão. Mesmo a noção de bem estar pode abranger a concepção daqueles que julgam que o homem tem necessidade de um “*mundo em que exista risco, incerteza, e a possibilidade de desespero*”<sup>34</sup>, e esses teriam bons argumentos para defender o seu ponto de vista.

---

<sup>31</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem.

“Encontre o seu impulso mais profundo e siga-o. A idéia de que existe algo que é o impulso mais profundo de uma pessoa, de que existe uma descoberta a ser feita, e não uma decisão a ser tomada; e a idéia de que se deve confiar no que é então descoberto, embora possa levar a um lugar nebuloso – essas sim são as questões. A combinação – descoberta, confiança, e risco – são fundamentais para esses tipos de posição, da mesma forma como são fundamentais, é claro, para o estado de quem está apaixonado. ‘É até mesmo tentador encontrar, entre muitos legados históricos do protestantismo ao romantismo, uma paralela entre esta última combinação e o par tão importante a Lutero: obediência e esperança. Ambos estabelecem uma conexão essencial entre a submissão e incerteza; ambos, antes de oferecer felicidade, exigem autenticidade”<sup>35</sup>.

A complexidade da questão moral, suas diversas perspectivas, as diferentes concepções de mundo, de divindade, o mistério que cerca a origem do universo, da vida, todos esses questionamentos levam às mais variadas conjecturas sobre como devemos nos comportar e quais seriam as perspectivas futuras da humanidade. O ser humano estaria entregue a si mesmo, estabelecendo as regras que permitam a convivência com os seus semelhantes.

Essas dificuldades fazem parte da condição humana e o preço por essa situação é a incerteza, a insegurança, o desejo de encontrar princípios absolutos. O amoralista pode continuar tendo bons motivos para recusar seguir qualquer ordem moralista, pois a moral não possui fundamentos seguros para o estabelecimento de normas e somente o bom senso das pessoas serve como parâmetro dos princípios morais. Mas nem sempre as pessoas agem com bom senso.

---

<sup>35</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006, p 142.

## 1.9 A Crítica ao Utilitarismo

### I

O autor desconstrói o conceito de utilitarismo, num mesmo procedimento usado para os conceitos de amoralista e subjetivista.

O utilitarismo é uma doutrina que se fundamenta no princípio moral de que se deve buscar a maior felicidade para o maior número de pessoas e de que a felicidade significa prazer e privação da dor.

O que se constata é que existem correntes diversas se opondo dentro dessa teoria moral. Mas ela é atraente. Por quê? A resposta fundamenta-se: Primeiro porque *“ele é um sistema não transcendental que não faz nenhum apelo a nada exterior à vida humana, nem tampouco a nenhuma consideração de caráter religioso”*<sup>36</sup>. Ele atende a uma das exigências de uma corrente de pensadores moralistas que não aceitam ter como base da moral uma divindade. A religião constitui um universo complexo de reflexão sobre comportamentos e exigências, culpabilidade do homem, onipotência do criador, de definição tão diversificada, que procurar estabelecer algo coerente nessa diversidade de visões de mundo seria mais arriscado que procurar estabelecer os fundamentos da moralidade em princípios puramente racionais.

Os religiosos sequer conseguem estabelecer uma divindade como parâmetro universal. A terra é povoada de deuses. Qual dessas divindades poderia ser considerada como modelo para a humanidade?

---

<sup>36</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito, 2006, p 145.

O Cristianismo possui uma atração irresistível por fazer parte de nossa cultura, mas seus princípios seriam aceitos pelos demais religiosos do mundo? Os pensadores moralistas aceitariam sua concepção de culpabilidade e redenção do homem como princípio da moralidade? São tantas as questões que qualquer pensador se veria em um emaranhado sem saída.

“À parte de outras coisas, existe a seguinte dificuldade: as pessoas incluem entre os ingredientes de uma vida feliz coisas que necessariamente envolvem valores diferentes do prazer – tais como integridade, por exemplo, ou espontaneidade, ou liberdade, ou amor, ou expressão artística. E esses valores não podem ser tratados nas condições exigidas pela terceira e quarta condições da ‘felicidade’ utilitarista; além disso também parece, ao menos no caso de algum deles, uma verdadeira contradição imaginar que pudessem ser tratados assim”<sup>37</sup>.

Sem dúvida, comprova-se pela citação acima, a vagueza do utilitarismo; ou seja, o autor mostra pontos fracos do utilitarismo; aqui portanto ele descontrói um conceito.

Em segundo lugar o utilitarismo afirma que: “o seu bem fundamental, a felicidade, parece minimamente problemático: embora as pessoas discordem entre si, todas elas seguramente querem a felicidade; e alcançar toda a felicidade possível certamente será um objetivo devidamente razoável, quaisquer que sejam os meios escolhidos”<sup>38</sup>.

O problema aqui é como fazer a transição da busca da felicidade própria para a busca da felicidade alheia. E como foi analisado anteriormente, nem sempre a ação humana visa necessariamente a felicidade. Uma pessoa pode se

---

<sup>37</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006, p 149.

<sup>38</sup> Idem, p 145.

sacrificar por outra, ou pela coletividade, passando por dificuldades, nas quais nada de felicidade estará presente.

Em terceiro lugar o utilitarismo remete a uma concepção bem pragmática, diferenciada, onde o autor diz que:

“As questões morais podem, em princípio, ser determinadas por cálculos empíricos das conseqüências. O pensamento moral se torna então empírico e, em questões de gestão pública, se converte em um assunto de ciência social. Esta tem sido considerada por muitos como uma das características mais gratificantes do utilitarismo. Não que os cálculos sejam considerados fáceis, ou mesmo praticamente possíveis em muitos casos; o encanto reside justamente no fato de a natureza da dificuldade ser ao menos pouco misteriosa. Toda a obscuridade moral se torna um assunto de limitações técnicas”<sup>39</sup>

“A partir daí surgem novas dificuldades. A primeira é a seguinte: o processo que nos leva a esses resultados é, em si mesmo, uma atividade, que por sua vez possui diferentes graus de utilidades em diferentes circunstâncias – e isso tem de ser adicionado à contabilidade. A outra é que o resultado alcançado pelo cálculo utilitarista parece em certos casos ser moralmente a resposta errada”<sup>40</sup>.

Essa noção possui o ponto falho de que nem sempre o que é melhor para a maioria é o melhor para todos e que a maioria pode estar errada e constatar-se isso quando os danos já são irreversíveis. Segundo o autor, “*o primeiro problema é que todo e qualquer cálculo utilitarista se dará sob condições de considerável incerteza e com informações bastante incompletas, de forma que os resultados serão muito*

---

<sup>39</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006, p 146/147.

<sup>40</sup> Idem, p 151.

*provavelmente precários*”<sup>41</sup>. O problema do ‘cálculo’ utilitarista, é dificilmente possível de consideração objetiva.

Em quarto lugar, “O utilitarismo proporciona uma moeda corrente universal de pensamento moral; as diferentes preocupações de diferentes grupos, e as diferentes reivindicações que agem sobre um grupo, podem (em princípio) ser valoradas em função da felicidade”<sup>42</sup>.

Porém, estabelecer uma conciliação de valores conflitantes em função da felicidade é um objetivo difícil de ser alcançado. Reduzir conflitos por conciliação nem sempre é uma medida correta. Há situações em que uma das partes será prejudicada, mesmo tendo razão. O que exigiria também uma diminuição no número de exigências, o que implicaria em relegar muitas coisas em função de evitar os choques de valores. O que levaria a uma queda no padrão das exigências morais.

Reverendo a vida atual das pessoas confirma-se que: é possível que certos indivíduos possam preferir alguma soma de dor ou de miséria no seu caminho para metas mais elevadas, alguma coisa de valor que está acima e além de prazeres e desejos imediatos. Há muitos exemplos de sofrimentos pessoais na luta por algum objetivo mais alto: o estudante que passa noites em claro no seu esforço para fazer um exame crítico; o pesquisador, o artista, o atleta, todos eles renunciando a um prazer passageiro e um conforto para conquistar uma meta duradoura.

O utilitarismo encontrará as mesmas dificuldades dos outros sistemas morais, quando pretender estabelecer o princípio da felicidade geral. Conciliar interesses divergentes a ponto de gerar uma satisfação geral é abdicar de valores que julgamos caros a nossa maneira de ver as relações humanas. Existem valores que são bem diferentes do valor principal defendido pelos utilitaristas, que é o valor do prazer.

---

<sup>41</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006, p 152.

<sup>42</sup> Idem, p 147.

Existem valores tais como a integridade, a espontaneidade, a liberdade, que irão entrar em conflito com o valor baseado no prazer.

A idéia utilitarista de que os valores são comensuráveis implica uma análise de custo-benefício. Método de avaliação de uma proposta que permite uma comparação explícita desta com propostas alternativas, incluindo a manutenção do ‘status-quo’ (estado em que se achava anteriormente certa questão), utilizando uma métrica comum, normalmente expressa em valores monetários. Neste caso, surgirá uma quantificação monetária, pois um dos pilares da sociedade são as relações econômicas. Não há como ignorar o surgimento do valor econômico quando se analisar, no âmbito social, as relações entre as pessoas. E mesmo que a utilidade seja um critério prático, como conciliar valores artísticos, econômicos, sociais, culturais, para se chegar a um denominador comum? Como diz o ditado: ‘na prática a teoria é outra’.

O utilitarismo pode inclusive cair no vício de justificar ações lesivas em função de um bem comum ou que atingiria um segmento maior da sociedade. Estabelecer os parâmetros do que é permitido ou não dentro da ótica utilitarista exigiria um esforço contínuo de análises, às vezes, caso a caso. O que seria irrealizável, pois os casos a serem examinados seriam inúmeros.

O utilitarismo apresenta tantas deficiências quanto qualquer outro sistema moral. Se ele tende para a generalização, perde uma de suas características básicas: a praticidade, ao usar base de dados mensuráveis. Se tende para a análise caso a caso, perde-se numa infinidade de situações que irão gerar mais conflitos do que soluções.

A noção de que determinados atos são aceitáveis em vista de se evitar um mal maior, está presente na reflexão moral utilitarista. Nesse caso é preciso sacrificar certos princípios em nome da Felicidade Geral. O que ocorre nessa situação é que o padrão



moral cai muito e em certos casos desaparece, principalmente quando se tem conflitos exacerbados pela frente.

Colocado em prática, o pensamento moral do utilitarismo levaria a sociedade a um beco sem saída. Caso todos se tornassem utilitaristas, seria preciso reconhecer que até os atos dos vilões poderiam ter uma justificativa, já que em determinadas situações as pessoas de bem agiriam como vilões em função de um bem comum, a justificar determinadas atitudes. Segundo as escritas do autor, “*a moral utilitarista pode fazer com que a sociedade se torne oportunista, pois se justifica que em determinadas situações se possa optar por atos escusos*”<sup>43</sup>.

Quando se sabe que alguns pensadores utilitaristas reconhecem que o utilitarismo só deveria ser exercido por uma elite responsável, é possível compreender os riscos que essa teoria moral oferece à sociedade que pusesse em prática seus princípios. Não há condições de se pôr em prática doutrinas morais que ofereçam riscos de deterioração moral a seus praticantes.

Uma moral que oferece tantas oportunidades para que seus princípios sejam usados para prejudicar uma parte da sociedade e desde que favoreça uma maioria, torna-se incapaz de responder ao desafio lançado pelo amoralista. O utilitarismo pode justificar ações perniciosas desde que venha a beneficiar um conjunto maior de pessoas. Esse tipo de concepção não convence Bernard Williams a adotá-la como fundamento da moral. Não é o prático que ele busca como princípio da moral, o que traz benefícios a todo custo, mas algo que esteja acima das situações contingentes e que seja capaz de

---

<sup>43</sup> Williams, Bernard. *Moralidade*, tradução Anizio Benoski, manuscrito 2006.

permanecer inatacável em qualquer situação. Pode ser que esse tipo de moral seja inacessível ao humano, mas isso também não se sabe com certeza.

A conclusão é a de que, se o utilitarismo estiver certo, e com ele algumas proposições empíricas bastante plausíveis, será melhor que as pessoas não acreditem no utilitarismo. Se, por outro lado, ele for falso, então certamente será melhor que as pessoas não acreditem nele. Assim, qualquer que seja o caso, é melhor que as pessoas não acreditem nele.

O autor termina o capítulo e o livro mostrando a capacidade de auto-aniquilação do utilitarismo; portanto, o autor não é um utilitarista como não é um amoralista, nem um subjetivista; ele é um filósofo analista da moral.

## 1.10 Conclusão

Constata-se ao fim dessas reflexões de Bernard Williams sobre a moral que os sistemas examinados não oferecem os princípios que convencessem um amoralista a se tornar um ser moral. As doutrinas morais ampliam a visão que se tem da complexidade do ato moral, mas revelam também suas contradições, o que impede de convencer que seus princípios éticos são os ideais para a humanidade.

O autor não descrê de uma ética, como no caso de um ‘amoralista’ desconstrutivista, que desconstrói os argumentos falhos a favor ou contra certas teorias morais; nem desconstrói a ética como um todo; daí o sentido do livro ‘Moralidade’, apesar de não haver nele um sistema, como diz o próprio autor na página 65 da tradução.

O autor mostra as contradições por trás de conceitos clássicos da ética, como eles não podem ser levados a sério como uma proposta universal para a moral.

Porém, as dificuldades em estabelecer princípios morais válidos para todos, em qualquer situação, apenas nos revelam a complexidade das relações humanas e não o fracasso do pensamento moral. Não se concebe uma sociedade humana sem um embasamento moral. A moral está presente nas relações familiares, nas organizações, na política, em qualquer associação humana, até mesmo em organizações criminosas existe um código que quando violado estabelece uma quebra de vínculo que pode levar à morte o infrator. Sempre há regras e valores que regem o comportamento e permitem aos seres humanos conviver agrupados.

Se a racionalidade constitui uma das formas que o homem tem de pensar a realidade, não é porém a única; a razão não deve ser absolutista mas também deve levar em conta a

individualidade das pessoas, a espontaneidade, as situações particulares, das quais a generalização racional não dá conta. E talvez isso os teóricos da ética tenham esquecido. Pois, segundo a leitura de Williams nos escritos de Aristóteles, a razão prática se aplica a ações e desejos específicos e que é a base daquilo que Aristóteles chama de virtude de caráter; ou seja, da tendência às ações corretas derivadas dos estímulos de prazer e dor. Há também, contudo, o poder teórico, o poder de pensar corretamente sobre questões abstratas de ciência e filosofia, que Aristóteles tende a considerar como uma expressão ainda maior da natureza do homem. Conseqüentemente, a forma mais excelsa de vida humana é aquela devotada na justa medida à investigação intelectual. Ele deixa claro que, uma vez que um homem é um homem e não um deus, a sua vida não pode ser unicamente devotada a isso, e as virtudes de caráter também devem ter aí um papel importante.

A razão prática deve produzir coerência, e reduzir o conflito, entre os desejos do indivíduo que vive em uma sociedade; que é como o homem deve viver. Esse objetivo de reduzir o conflito entre os desejos, sem os reprimir excessivamente, é uma das razões para afirmarmos que o objetivo do tipo de vida descrito no sistema de Aristóteles, segundo o autor, é a felicidade. Porém, viver é ter vida. Logo, ter vida é saber viver e, para isso precisamos ser felizes em paz e harmonia.

## **2ª Parte da Dissertação**

### **2. TRADUÇÃO DA OBRA**

# **MORALIDADE**

Uma Introdução à Ética

De

**Bernard Williams**

Por

**ANIZIO BENOSKI**

Do Original

**MORALITY**

**An Introduction to Ethics**

## 2.1 Conteúdo

2.2	Prefácio à Edição Canto	62
2.3	Prefácio	66
2.4	O Amoralista	71
2.5	Subjetivismo: Primeiras reflexões	81
2.6	Interlúdio: Relativismo	87
2.7	Subjetivismo: Reflexões adicionais	93
2.8	“Bom”	104
2.9	Bondade e funções	114
2.10	Os Padrões morais e a marca distintiva do homem	120
2.11	Deus, moralidade e prudência	127
2.12	Do que trata a moralidade	136
2.13	Utilitarismo	144
2.14	Bibliografia	161

## 2.2 PREFÁCIO À EDIÇÃO CANTO

A intenção inicial desse texto era a de se tornar parte de um livro mais amplo, o qual se constituiria de várias peças da extensão de contos, por diferentes escritores, formando coletivamente uma introdução substancial à filosofia. Quando o editor, Arthur Danto, me convidou para escrever a seção sobre a filosofia moral, ele deixou claro que não seríamos requisitados para escrever simplesmente uma pesquisa, mas sim, de uma forma introdutória prosseguir com os interesses e questões que cada um julgasse mais interessante ou frutíferas. Ao final, os editores decidiram não expor o grande livro (o que, admitindo quem eram, alguns de nós tínhamos inevitavelmente chamado de 'Bazar da Harper'), e publicado cada seção separadamente.

Ao menos um desses livros (Richard Wollheim's *Art and Its Objects*) se desenvolveu de forma própria, adquirindo novas seções em futuras edições. Esse, por outro lado, permaneceu como estava. A razão principal para isso é que eu tenho subseqüentemente escrito outros livros e comunicações, alguns sobre os mesmos assuntos, e não pude ver razão alguma em prover esse texto com referências intrusivas (e provavelmente enganadoras) àquele trabalho mais recente. No caso de um certo tópico, o utilitarismo, seria particularmente inapropriado, já que, no que escrevi recentemente, procurei levar em conta o que havia escrito aqui, e desenvolver ainda questões um tanto diferentes; o capítulo relevante aqui talvez resuma o problema central do projeto utilitário, como eu o vejo, de uma forma mais compacta do que eu jamais tenha feito antes.

Por razões similares, eu procurei não fornecer uma bibliografia atualizada. A literatura recente sobre subjetivismo, por exemplo, obviamente se modificou e estendeu as questões para além do tema que eu trato aqui, mas para explicar isso assim como para

introduzir essa literatura teria envolvido uma discussão substancial filosófica mais distanciada. Na realidade, não há bibliografia mesmo que ultrapassada; apenas um punhado de referências, talvez até mesmo idiossincráticas, a alguns escritos que achei serem de auxílio.

O livro pode parecer ser obsoleto, pelo menos com respeito à extensão em que ele começa a se queixar de uma situação que não mais existe, uma em que a filosofia moral direcionou a si própria à questões metaéticas sobre a natureza do julgamento da moral, a possibilidade de conhecimento da moral, e assim por diante, à custa de discutir questões éticas de primeira ordem. A filosofia da moral apropriadamente, ainda discute questões metaéticas, mas certamente não é mais verdade que as questões de primeira ordem não sejam mencionadas. Ao contrário, questões tais como aborto, feminismo e fome são agora regularmente discutidas em cursos e livros da filosofia moral. Devo confessar que algumas dessas discussões, considerando que elas façam tais comentários ao pensamento ético, se tornam mais racionais ao fazerem uso da teoria da ética; me parecem tão distanciadas da experiência real quanto às formas da filosofia moral descomprometida sobre a qual eu me queixo aqui. A moral em questão é, desencorajadamente, a mesma. Mas a queixa é certamente diferente<sup>44</sup>.

Há dois pontos nos quais as duas queixas concordam. Eu critico em alguns trabalhos recentes a suposição muitas vezes feita, não apenas pela filosofia moral, porém mais geralmente pelo pensamento ético, de que somos esclarecidos o suficiente

sobre o que conta como sentimentos e considerações da 'moral', e o que a filosofia moral deve buscar é a base e a condição dessas considerações, levando em conta mais ou



menos como um todo. Eu faço uma pergunta prévia, a respeito do que a distinção entre "moral" e 'não-moral' deve fazer por nós; e sugiro que as considerações do tipo moral fazem sentido somente se elas estão relacionadas a outras razões para as ações dos seres humanos, e geralmente para seus desejos, necessidades e projetos.

Tais considerações não estão talvez todas explícitas nesse livro, e em particular ele não observa uma certa distinção verbal que tenho recentemente, achado mais útil, entre uma concepção mais ampla de 'a ética', e considerações mais estreitas (focadas particularmente em idéias de obrigação) do que pode ser chamado de sistema da 'moralidade'. Outros podem não achar útil essa terminologia, mas já que eu a sugeri, talvez valha a pena mencionar, em particular, que o título e o sub-título desse livro não usam tais palavras dessa forma. Seria certamente possível discutir moralidade - no meu senso real e restritivo - como uma introdução à ética (apesar de duvidar que essa, seria a melhor maneira de ser introduzida a ela); mas isso não é na verdade o que esse livro diz. Ele mais discute, por um bom tempo, a ética como uma introdução aos problemas e limitações da moralidade.

O posicionamento da moralidade em relação a outras considerações éticas e para o resto da vida - em relação à felicidade, por exemplo - é de fato um tema aqui; apesar de não ser expresso em tais aspectos. Por conter tal tema, o livro tem uma característica da qual eu não estava consciente quando o escrevi, mas que me foi demonstrado por um classicista que o havia utilizado em seus ensinamentos, que as considerações das quais esse oriunda, são aquelas mais típicas do mundo antigo e suas filosofias, do que as da modernidade. Em um recente livro<sup>45</sup>, eu tentei desenvolver mais refletidamente e em uma escala maior, esse

---

<sup>44</sup> Eu editei a recente queixa, contra o suposto poder da teoria ética, na *Ética e os Limites da Filosofia* (Londres: Collins, e Harvard University Press, 1985), onde eu também discuto algumas peculiaridades do 'sistema da moralidade', que eu menciono abaixo.

<sup>45</sup> 'Vergonha e Necessidade' - do original *Shame and Necessity* (Califórnia University Press, 1993)

interesse em idéias de ética do mundo antigo (e não apenas de suas filosofias), e seu fator de relevância para nossa presente situação.

Próximo ao início desse livro, eu falo a respeito dos problemas de encontrar um estilo para a filosofia moral. Eu ainda acho que esses problemas são reais, e também que a filosofia moral leva tais problemas para uma extensão maior do que a maioria das outras áreas da filosofia. Algo que eu não poderia aceitar agora é uma implicação nessa discussão, de que poderá haver uma solução geral para esse problema, e uma vez que se lhe encontrou, dever-se-ia saber como escrever a filosofia moral. Isso não pode ser assim: os problemas de se encontrar uma maneira convincente, madura e não-mecânica para abordar o tema devem ser encarados em cada ocasião. Às vezes a literatura ou a história podem ser solicitadas, para dar alguma idéia do peso ou substância dos conceitos éticos que usamos ou têm sido usados por outros; argumento analítico, a especialidade do filósofo, pode certamente ter uma participação no refinamento da percepção. Mas o objetivo é justamente refinar a percepção, para se tornar mais precisamente e honestamente atento ao que se diz, pensa-se e sente-se. A filosofia nos convida (talvez mais insistentemente agora do que quando esse livro foi escrito) a perguntar se o que dizemos em moralidade é verdade.

Algo que eu senti ao escrever esse livro, e sinto ainda mais agora, é que é vital não esquecer outra questão que deve ser feita sobre moralidade e sobre a filosofia moral: o quê do que falamos até então, soa como verdadeiro?

BERNARD WILLIAMS

Berkeley, Março de 1993.

## 2.3 PREFÁCIO

Escrever sobre a filosofia moral poderia ser um assunto perigoso, não apenas pelas razões implícitas na escrita de qualquer tema difícil, ou escrever a respeito de qualquer coisa em geral, mas sim, por duas razões especiais. A primeira é a da probabilidade de se revelar limitações e inadequações das próprias percepções mais diretamente do que em, pelo menos, outras partes da filosofia. A segunda é que se poderia correr o risco, se levado a sério, de desorientar pessoas em assuntos de grande importância. Enquanto poucos dos que escrevem sobre o tema têm evitado o primeiro risco, muitos têm evitado o segundo, fazendo-o de maneira tal que se torne impossível levá-los a sério ou ainda, recusando-se escrever a respeito de algo de importância, ou ambos.

Essa triste verdade é freqüentemente posta em evidência numa acusação específica contra a filosofia moral contemporânea de estilo ‘analítico’ ou ‘lingüístico’: a de que ela é peculiarmente vazia e maçante. Por um lado, como uma acusação em particular, isso é injusto: a filosofia moral em sua maioria tem sido vazia e maçante, e o número de grandes livros sobre o assunto (sem mencionar os livros que de uma maneira ou de outra tangenciam a questão da moral), pode ser literalmente contado nos dedos de uma mão. A vacuidade dos trabalhos do passado, no entanto, era em geral o vazio da moralização convencional, do tratamento banal das questões morais. A filosofia moral contemporânea encontrou uma maneira original de ser maçante, a qual consiste em não discutir as questões morais de forma alguma. Ou melhor, não se trata do fato de que um estilo da filosofia

moral tenha evoluído de uma forma a cortar completamente a conexão com todas as questões morais - se isso fosse possível, seria interessante por ser extraordinário; mas o desejo de reduzir todo compromisso revelado moral a um mínimo, e de só usar argumentos morais de maneira meramente ilustrativa e de modo que não provoquem controvérsias, dá a impressão de que todas as importantes questões estão fora da pauta, em algum lugar, e de que uma grande precaução e pouca imaginação foram empregadas pelos autores ao deixar que apenas minúsculos indícios dessas importantes questões aparecessem.

Há muitas razões para essa situação. Uma das principais é que, as visões contemporâneas sobre a própria moralidade, são pouco claras a respeito de quais qualidades da mente ou de caráter sejam particularmente necessárias para se utilizar no pensamento moral construtivo (de fato, segundo alguns conceitos de moralidade, não é certo nem mesmo que possa existir um ‘pensamento moral construtivo’). Tais concepções portanto nos deixam o mais possível em dúvida sobre se tais qualidades são as qualidades próprias dos filósofos – quando sabemos que a filosofia é sobretudo uma atividade acadêmica e profissional precisando principalmente, porém não exclusivamente, fazer uso das capacidades discursivas e analíticas. Se existisse uma atividade tal como deduzir conclusões morais substanciais de premissas a priori, poderíamos razoavelmente esperar que filósofos treinados/capacitados fossem especialmente bons nisso; mas não há, e o fato é que se existisse, então os filósofos profissionais teriam uma chance especialmente boa de serem informados sobre a moralidade, é em si mesmo uma boa razão para crermos que não poderia haver tal atividade.

Certamente o problema não é, como alguns pretendem dizer, que se o filósofo não for francamente imparcial e mesmo metodológico será então um pregador; essa

possivelmente não pode ser a única alternativa. É antes de tudo, um problema estilístico, no sentido mais profundo da palavra ‘estilo’, no qual descobrir o estilo correto é descobrir o que se está realmente tentando fazer. De que forma se combina a argumentação (que é, afinal de contas, o que faz um filósofo merecer a nossa atenção) tanto com saltos mais longos como com os detalhes mais concretos que são o que há de mais interessante no pensamento moral? Pode a realidade de situações complexas da moral ser representada por outros meios que não sejam aqueles da literatura imaginativa? Se não, podem abordagens mais esquemáticas representar suficientemente a realidade? Até que ponto as teorias gerais têm algo a dizer acerca das preocupações autênticas das pessoas?

Se eu tivesse resposta para essas perguntas, não as faria aqui.

Esse ensaio toma um caminho um tanto tortuoso e, apesar de eu ter tentado sinalizar as curvas principais, talvez valha a pena traçar antecipadamente o plano do que está por vir. Começo o livro com uma figura que despertou muitas vezes o interesse dos moralistas e de fato foi uma causa de preocupações para eles, ao desafiar a moralidade e exigir a sua justificação: o amoralista, que é supostamente imune às considerações morais. Algumas das mais interessantes questões sobre ele, as quais eu pouco tratei a respeito, repousam não tanto no que deve ser dito a ele, e sim no que deve ser dito a seu respeito – a definição do homem amoral. A partir dele, nós nos movemos para aqueles que, não rejeitam a moralidade, porém têm visões especiais de sua natureza, e que podem ser quase tão inquietantes quanto as anteriores: os subjetivistas de vários tipos, e também um tipo descaradamente ignorante (porém comum) de relativista. Tento aqui examinar cuidadosamente um projeto de muito agrado em boa parte da filosofia moral moderna, o qual chamei de ‘mitigar do subjetivismo’.

A partir daí, passo para algumas considerações sobre a bondade; e, procurando ser claro sobre algumas maneiras em que um homem possa ser bom em certas coisas, e, mais ainda, ao tentar definir os modos pelos quais ele mesmo pode ser bom, busco desembaraçar algumas considerações puramente lógicas, daqueles que me parece ser os assuntos mais concretos sobre a natureza humana e a sua relação com a bondade. Duas questões em especial se destacam das muitas que se aglomeram em torno do tema: as relações do alcance intelectual com os padrões da moralidade e a questão de, caso Deus exista, se isso faria qualquer diferença à situação da moralidade. Isso faz com que algumas questões importantes sobre a moral e outros temas sejam levantadas. Estas por sua vez, nos conduzem a alguns assuntos sobre o objetivo ou a natureza da moralidade, e se finalmente o seu objetivo é tudo a respeito do bem-estar ou (talvez mais precisamente) da felicidade humana. Por fim, a forma mais simples da moralidade visar a felicidade, que é o utilitarismo, é mencionada aqui, mas apenas o suficiente para sugerir quão especial e peculiar é esse sistema, apropriadamente compreendido; e também para apontar a direção onde suas peculiaridades podem ser encontradas. Segui-las é uma tarefa para outra ocasião<sup>46</sup>.

Uma das muitas razões pelas quais este ensaio não é um texto didático sobre filosofia moral é o fato de ele não apresentar nenhuma teoria sistemática. Não tenho vergonha de assumi-lo, já que me parece que esse assunto tem recebido uma sistematização simplificada e geral demais, apesar de se prestar muito menos, do que praticamente qualquer outra área da filosofia. Não quero dizer com isso que se deveria abordar a filosofia moral sem idéias preconcebidas (o que seria impossível), ou mesmo sem idéias teóricas preconcebidas (que bem podem se provar estáticas e estéreis). Quero dizer simplesmente que o ser humano tem,

---

<sup>46</sup> Ver 'Uma Crítica ao Utilitarismo' do original *A Critique of Utilitarianism*, que aparece em *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973).

antes de mais nada, responsabilidade perante os fenômenos morais tais como se manifestam em sua experiência e imaginação; e, num nível mais teórico, tem responsabilidade perante as exigências das outras áreas da filosofia – em especial, da filosofia da mente. Não há nenhuma razão para que a filosofia moral - ou mesmo, algo mais amplo sob certos aspectos, e mais estreito sob outros, chamado “teoria dos valores” - possa produzir por si mesma qualquer teoria interessante.

Outra razão pela qual este livro não é um texto didático é o fato de ele deixar de fora grandes áreas do assunto. Isso, pelo menos, é bastante óbvio. Mas as coisas aqui tratadas poderão ser mais bem compreendidas se eu mencionar um ou dois assuntos que deveriam ser temas centrais em um tratado maior: o que são o pensamento prático e a ação motivada; o que é a coerência na ação e no pensamento moral; nesse mesmo contexto, como o conflito moral é um fato básico da moralidade; como a idéia de uma regra é importante para algumas áreas da moralidade, porém não para todas, (o presente ensaio nada tem a dizer a respeito da sua importância); o quão instável e problemática é a distinção entre o ‘moral’ e o ‘não moral’ – acima de tudo em seu uso mais importante, que é o de distinguir entre diferentes tipos de dignidade humana.

Era inevitável que este ensaio deixasse de fora a maior parte dos assuntos importantes; que ele seguisse um caminho tortuoso, não.

Eu realmente não sei se era inevitável que ele não conseguisse encontrar uma resposta ao problema de como escrever sobre filosofia moral.

## 2.4 O AMORALISTA

‘Por que eu deveria fazer algo?’ Duas das muitas maneiras de se abordar essa pergunta são: como uma expressão de desilusão ou desesperança, quando significa algo do tipo ‘Dê-me uma razão para fazer alguma coisa; nada tem sentido’; e ao soar com um tom mais desafiador, contra a moralidade, querendo dizer algo como ‘Por que existe alguma coisa que eu deveria, precisaria fazer?’

Mesmo que possamos interpretar a pergunta com a primeira intenção como ‘Dê-me uma razão para...’, é muito incerto que possamos de fato, dar uma razão ao homem que faz a pergunta - que, começando de tão baixo, possamos persuadi-lo a se importar por alguma coisa. Poderíamos de fato ‘dar-lhe uma razão’ no sentido de encontrar algo com que ele possa se importar, mas isso não o estaria convencendo racionalmente, e é muito duvidoso que tal coisa pudesse jamais acontecer. O que ele precisa é de ajuda, ou esperança, não de raciocínios. É bem verdade que, enquanto se mantiver vivo, ele estará fazendo alguma coisa, em vez de alguma outra, e portanto num sentido absolutamente mínimo ele terá uma espécie de razão/lógica, alguma preferência mínima, para fazer tais coisas ao invés de outras. Mas demonstrar isso dificilmente nos faz chegar a algum lugar; ele faz tais coisas apenas mecanicamente, talvez, para seguir adiante, e elas podem não ter nenhum significado para ele. Novamente, se ele vê a sua condição como uma razão para o suicídio, então ele está tomando uma decisão real; como uma saída para fugir das decisões, o suicídio chega inevitavelmente atrasado (como mostra Camus em *Lê Mythe de Sisyphé*). Porém não seria nenhuma vitória para nós, ou para ele, se viesse a saber que havia, depois de tudo, apenas uma decisão, essa, que ele estava preparado para assumir.



Não vejo por que poderia ser considerada como uma derrota para a razão ou racionalidade a impotência contra o estado desse homem; seu estado é na verdade uma derrota para a humanidade. Porém, o homem que faz a pergunta 'por que existe alguma coisa que eu deveria, precisaria fazer?' tem sido considerado por muitos moralistas como um verdadeiro desafio real ao raciocínio moral. Ele, afinal de contas, reconhece algumas razões para fazer as coisas; além disso, ele às vezes age como a maioria de nós. Se a moralidade pode ser racionalmente erguida a partir do nada, então nós devemos ser capazes de começar a erguê-la com um argumento contra esse sujeito; embora em sua forma pura - aquela em que o denominamos homem amoral - ele possa não ser de fato convencido, seria um alívio para a moralidade se encontrássemos razões que o convencessem caso ele fosse uma pessoa sensata.

Podemos primeiro perguntar que motivações ele tem. Ele é indiferente às considerações morais, mas há coisas com as quais ele se importa, e ele tem algumas preferências e fins reais. Eles devem ser, provavelmente, o prazer ou o poder; ou ainda podem ser algumas coisas muito mais singulares, tal como alguma paixão por colecionar objetos. Ora, esses fins em si próprios, não excluem algum reconhecimento da moralidade; o que temos que omitir para representá-lo como um homem que recusa a moral? Provavelmente coisas como sua preocupação a respeito dos interesses de outras pessoas, a inclinação para falar a verdade ou honrar promessas mesmo quando isso não lhe convém, estando disposto a rejeitar uma série de ações sob o pretexto de que são injustas ou desonrosas ou egoístas. Esses são alguns dos elementos concretos da moralidade. Talvez

tivéssemos de excluir um aspecto mais formal da moralidade – mais precisamente qualquer disposição da parte dele de recuar e ter o pensamento que se, para ele, estiver ‘tudo bem’ com as atitudes amorais, certamente também estará ‘tudo bem’ quando outros agirem assim contra ele. Pois, se ele estiver preparado para assumir essa postura, podemos ser capazes de dar um passo à frente dizendo que ele não é um homem sem moral, mas um homem com uma moral própria.

Entretanto, aqui precisamos fazer uma distinção. Sob certo aspecto, é possível que um homem sem penetrar em absoluto no território do pensamento moral, não veja problema em que todos ajam de acordo com os próprios interesses: desde que, ‘Não ver problema’ signifique, grosso modo, ‘eu não vou fazer julgamentos morais sobre isso’. Ele estará em algum território moral caso ‘não ver problema’ signifique algo do tipo ‘permitido’, pois estariam implícitas aí concepções como ‘as pessoas não devem impedir que os outros busquem seus interesses próprios’; e, na qualidade de homem amoral, ele não pode pensar assim. Igualmente, se ele se opõe (e que sem dúvida ele o fará) que as outras pessoas o tratem como ele as trata, isso será perfeitamente coerente, desde que a sua objeção somente o leve a não gostar e revidar. O que ele não pode fazer sem fugir à coerência é ofender-se ou desaprovar esse comportamento, pois essas seriam atitudes próprias de um sistema moral. Pode ser difícil descobrir se ele de fato aderiu a essas razões morais ou não, já que ele sem dúvida terá descoberto que as expressões não sinceras de ressentimento e ofensa moral, mesmo quando insinceras, são úteis para impedir que seus semelhantes mais sensíveis empreendam atos hostis contra ele.

Isso ilustra, como muitas das suas atividades, o fato óbvio de que esse homem é um parasita do sistema moral, e tanto ele como as suas satisfações poderiam não existir, como o

fazem, a menos que outros operassem de uma forma diferente. Pois, em geral, não pode haver sociedade sem regras morais, e esse sujeito precisa da sociedade; ele, além disso, tira vantagens pessoais das instituições morais, como a da promessa, e das disposições morais de pessoas ao seu redor. Ele não pode negar, como um fato, sua posição de parasita; mas resiste o quanto pode aos indícios da importância disso. Pois, se tentarmos dizer: ‘Como seria para você se todos se comportassem dessa forma?’ ele responderá, ‘Bem, se todos agissem assim, seria pior, creio eu – embora na verdade eu pudesse me sair melhor que os demais no caos resultante. Mas o fato é que a maior parte das pessoas não vai agir assim; e, se eles de repente chegarem próximo a esse comportamento, eu já estarei morto até lá’. O apelo às conseqüências de uma universalização *imaginária* é um argumento essencialmente moral - e o amoralista não é, coerentemente, afetado por ele.

Ao manter essa postura, há muitas coisas que ele deve, por coerência, evitar. Uma delas – conforme mencionamos anteriormente – é a tendência de dizer que a maioria mais ou menos moral não tem direito de marginalizá-lo, rejeitá-lo, ou tratá-lo como um inimigo, se enfim eles estiverem inclinados a fazer tal coisa (seu poder, ou charme, ou desonestidade podem ser tais que essa inclinação não chegue a existir). Ao menos nesse sentido, toda idéia de justificação é uma idéia moral, sendo-lhe portanto inapropriada. Igualmente, ele deve resistir, por coerência, à tendência ainda mais insidiosa de considerar a si próprio uma personalidade singularmente esplêndida – em especial, de considerar-se excepcionalmente corajoso em comparação com as multidões covardes. Pois, ao alimentar tais pensamentos, ele correrá um perigo constante de sair do mundo de seus próprios desejos e preferências para dentro de uma região na qual certas disposições são consideradas superiores para os seres humanos, ou boas para a sociedade, ou coisa similar; e, enquanto tais pensamentos não necessariamente conduzam diretamente para considerações morais, eles dão equilíbrio

substancial a elas, já que imediatamente convidam a perguntas sobre o que há de tão bom em tais posturas. É difícil ponderar por muito tempo essas questões sem pensar nos interesses e necessidades gerais dos outros seres humanos, o que o lançaria uma vez mais no terreno do pensamento moral, terreno do qual ele próprio se exclui.

A tentação de ter a si próprio como um sujeito corajoso é particularmente perigosa, uma vez que ela é muito próxima de uma noção moral que traz consigo toda uma cadeia de reflexões caracteristicamente morais. A aplicação da noção desse homem trará também uma pressuposição falsa: a saber, que os cidadãos mais apegados à moral seriam amorais se pudessem escapar impunemente, ou se não estivessem demasiadamente assustados, ou se não fossem passivamente condicionados pela sociedade – enfim, de um modo geral, se não tivessem inibições. A impressão é que eles têm medo de que isso dê ao sujeito a idéia de sua própria coragem. Mas tais pressuposições são absurdas. Se com isso ele quer dizer que, se um indivíduo tivesse certeza de que seria impune, quebraria qualquer regra da moral (é a idéia por trás do modelo do anel da invisibilidade de Gyges na República de Platão), isso é simplesmente falso em muitos fatores, e há uma razão do porquê: as regras e concepções mais básicas da moral estão fortemente internalizadas na educação dos indivíduos, a um nível do qual elas não simplesmente desaparecem na ausência de forças policiais ou vizinhos críticos. Essa é uma característica própria daquilo que para eles constitui uma regra moral, ao contrário das exigências ou assuntos meramente legais das convenções sociais. Os efeitos da educação moral podem ser, na realidade, os de fazerem com que as pessoas queiram agir, muitas vezes, de uma maneira desinteressada, e pelo menos muitas vezes têm êxito em tornar muito difícil, por razões internas, o comportamento estarrecedor.

Mas isso, ele dirá, é apenas condicionamento social; remova-se esse elemento, e você não encontrará qualquer motivação moral. – Podemos rejeitar a retórica do termo

‘condicionamento’; mesmo se houvesse uma teoria verdadeira, a qual não há, que pudesse explicar toda educação moral etc. similar nos termos da teoria do aprendizado comportamental, ela própria teria que explicar as diferenças muito evidentes entre educação inteligente e educação bem-sucedida, a qual produz a internalização, e a produção de reflexos condicionados. Ao invés disso, digamos então, que toda motivação moral é o produto de influências sociais, ensinamentos, cultura, etc. Sem dúvida alguma, isso é verdade. Mas praticamente todas as outras coisas a respeito de um homem são um tipo de produto, incluindo sua linguagem, seus métodos de pensar, seus gostos, e até mesmo suas emoções, inclusive a maioria das disposições que o amoralista dá valor. Mas ele pode dizer: digamos que tudo o que há de complexo, mesmo os desejos, estejam influenciados pela cultura e pelo meio; ainda assim existem impulsos primordiais, do tipo egoísta, que são a base de todo o resto: eles constituem o que os homens *realmente* são.

Se aí ‘primordiais’ significar ‘geneticamente primitivo’, pode ser que ele esteja certo: é uma questão de teoria psicológica. Porém, mesmo sendo verdade nesse sentido, é mais uma vez irrelevante para com a sua argumentação, (embora seja pertinente para a educação das crianças); se os homens realmente são de uma determinada maneira, ela não é idêntica ao modo de ser das crianças muito pequenas, uma vez que crianças muito pequenas não possuem linguagem, nem tampouco muitas outras coisas que os homens realmente têm. Se o teste de como os homens realmente são, ou melhor, de como os homens podem se comportar em condições de grande estresse, privação, ou escassez (o teste que Hobbes impôs em sua descrição do estado da natureza), podemos novamente perguntar: por que a prova deveria ser essa? Independentemente da incerteza dos seus resultados, por que esse teste seria o apropriado? Condições de grande tensão e privação não são as condições para observar o comportamento típico de qualquer animal, nem tampouco para observar outras

características dos seres humanos. Se alguém diz que, para ver como os homens realmente são, devemos observá-los após terem passado três semanas em um bote salva-vidas, não há razão para crer que tal máxima se aplique mais às motivações do homem do que à sua condição física.

Se existe uma coisa tal como aquilo que os homens realmente são, pode ser que (ao menos nesse tipo de consideração) ela não seja tão diferente daquilo que eles atualmente são; isto é, criaturas em cujas vidas as considerações morais desempenham um papel importante, constitutivo, porém muitas vezes inseguro.

Seria melhor para o homem amoral então, evitar a maioria das formas de comparações de auto-parabenização de si próprio com o resto da sociedade. Os outros podem, é claro, ter certa tendência em admirá-lo, ou ao menos aqueles que estejam a tal distância que não sejam ameaçados diretamente por ele em seus interesses e afeições. Seja como for, o amoralista não deveria ficar muito animado, já que essa admiração provavelmente não passa de um devaneio (o que não significa que os admiradores seriam como ele se pudessem, já que uma vontade é diferente de um desejo frustrado). Tampouco o admirarão, e muito menos o estimarão, se não reconhecerem nele traços visivelmente humanos. E isso levanta a questão: será que, com o que sobrou dele depois dessas nossas considerações, ainda podemos considerá-lo um amoralista?

Ele se importa com alguém? Há alguém cujos sofrimentos ou aflições o afetariam? Se dissermos não a essas questões, parecerá assim que produzimos um psicopata. E, se ele é um psicopata, a idéia de argumentá-lo dentro da moralidade é certamente vã, porém o fato de ser vã, não tem de igual modo, qualquer tendência a minar a base da moralidade ou da racionalidade. A atividade de justificar a moralidade deve logicamente, obter qualquer ponto que essa tenha da existência de uma alternativa – havendo algo contra o qual justificá-la. O

amoralista aparentava ser importante porque parecia dar uma alternativa; sua vida, apesar de tudo, parecia ter suas atrações. O psicopata é, de uma certa forma, importante para o pensamento moral; porém sua importância encontra-se no fato de que ele nos deixa horrorizados, e temos que buscar certas compreensões mais profundas de como e por que ele nos horroriza. A sua importância já não está no fato de ele ter um atrativo como uma forma alternativa de vida.

O amoralista que nós vagamente traçamos anteriormente parecia de fato ter mais atrativos do que este último; poder-se-ia imaginar que ele tem algumas afeições e ocasionalmente se importa com o que acontece com os outros. Certo estereótipo de um filme de gângsteres, da figura impiedosa vem à nossa mente, e um tanto glamourosa, que se preocupa com a mãe, com os filhos, e até mesmo com a amante. Ele é ainda reconhecidamente amoral, no sentido que quaisquer considerações gerais não têm peso sobre ele; ele é extremamente pequeno em considerações de justiça e similares. Apesar de agir, de tempos em tempos, em favor de outras pessoas, tudo depende de como ele está se sentindo. Com este homem, é claro, na realidade argumentações de fatos reais da filosofia moral não vão funcionar; para começar, ele preferirá fazer qualquer coisa a ouvi-las. Esta não é a questão (apesar de ser mais próxima do que algumas discussões de argumentação da moral que nos levariam a supor). A questão é principalmente que o gângster constitui um modelo onde podemos vislumbrar o que a moralidade precisa para poder elevar-se a partir do nada, mesmo que seja improvável que na prática uma conversação com ele saia da estaca zero.

Penso que essa figura nos dá quase o suficiente. Pois ele tem a noção de fazer algo por alguém, e de fazê-lo movido pelo fato de essa pessoa precisar de ajuda. Na verdade, ele opera com essa noção apenas quando está com vontade; mas ela não é em si mesma a noção

de estar com vontade. Mesmo que ele ajude essas pessoas somente porque ele quer, ou porque gosta delas e por nenhuma outra razão (não que essas excelentes razões precisem ser corrigidas), o que ele quer é ajudá-las em suas necessidades; e o pensamento que ele tem quando age dessa forma é ‘eles precisam de ajuda’, não o pensamento ‘eu gosto deles e eles precisam de ajuda’. Essa é uma questão central: tal homem é capaz de pensar nos interesses dos outros, e só não consegue ser um sujeito (parcialmente) moral porque apenas esporádica e caprichosamente se dispõe a sê-lo. Mas não há qualquer abismo entre esse estado e as disposições básicas da moralidade. Existem pessoas que precisam de ajuda e que não são pessoas que no momento ele tenha vontade de querer ajudar, nem tampouco gostar; e há outras pessoas que gostam e querem ajudar outras particularmente necessitadas. Fazer com que ele considere a situação delas parece mais uma ampliação de sua imaginação e compreensão, do que um salto para algo absolutamente diferente, a ‘dimensão moral’. E, se conseguíssemos fazer ele considerar a situação dessas pessoas, no sentido de pensar a respeito dessa situação e imaginá-la, talvez ele começasse a mostrar alguma consideração: poderíamos estender sua compaixão. E se pudéssemos estender a sua compaixão para pessoas que necessitam de ajuda menos imediata, poderíamos levá-la até pessoas distantes cujos interesses tenham sido violados, conseguindo então fazê-lo ter certa compreensão primitiva sobre noções de justiça. Se conseguirmos com que ele percorra esse caminho, então ele terá algum domínio sobre conceitos morais, embora um domínio um tanto precário; de qualquer maneira, ele não será mais o amoralista com quem estávamos lidando no início.

Esse modelo não tem a intenção de rascunhar o esboço de uma construção do todo da moralidade a partir da possibilidade de despertar ou estender a compaixão: isso seria impossível. (Mesmo Hume, que foi quem talvez mais próximo chegou a essa idéia, não



tentou a fazer a tentativa. O seu sistema, entre as muitas coisas interessantes e valiosas que contém, tem uma distinção entre as virtudes ‘naturais’ e ‘artificiais’; distinção importante nesta questão). Esse modelo foi feito para sugerir apenas uma coisa: que, se atribuirmos a um homem a mínima preocupação que seja pelos seus semelhantes, então não teremos de atribuir a ele nenhum tipo fundamentalmente novo de pensamento ou experiência para incluí-lo no mundo da moralidade; porém apenas o que é reconhecidamente uma extensão do que ele já tem. Ele não adentrou muito profundamente nesse mundo, e é um território amplo: como vimos quando traçamos o perfil do amoralista, você deve percorrer um longo caminho para conseguir sair disso. Mas o homem com as compaixões ampliadas, com a capacidade para pensar sobre as necessidades das pessoas afora de seu próprio envolvimento imediato, está inequivocamente dentro desse mundo.

Disso não segue que ter preocupações de solidariedade em relação aos outros é uma condição necessária para estar dentro do mundo moral, nem que o caminho apresentado seja o único que ‘leva à moralidade’. Não segue do que foi dito até aqui; mas é verdade.

Voltaremos a tratar mais adiante, de algumas das considerações aqui mencionadas, sobre moral e outras motivações. Passo agora a tratar de um sujeito que também é considerado perturbador para a moralidade, mas de uma maneira diferente do amoralista. Esse homem aceita o fato de que ele deve ter uma moralidade, porém salienta que outras pessoas têm moralidades diferentes – e insiste em que não há meio de escolher entre elas. Trata-se do subjetivista.

## 2.5 SUBJETIVISMO: PRIMEIRAS REFLEXÕES

Consideremos três afirmações, cada uma das quais, de diferentes modos, expressa a visão de que as opiniões, os juízos ou as perspectivas morais são ‘meramente subjetivas’:

(a) O juízo moral de um homem apenas expõe (ou expressa) suas próprias atitudes.

(b) Os juízos morais não podem ser provados, constatados, demonstrados como verdadeiros da mesma forma como o podem as afirmações científicas; eles são uma questão de opinião pessoal.

(c) Não existem fatos morais; o que existe são só os fatos que a ciência ou a observação comum podem descobrir, e os valores que os homens atribuem a esses fatos.

As três afirmações aproximam-se muito umas das outras, e em discussões sobre subjetivismo e objetivismo muitas vezes se acham versões das três sendo usadas praticamente de forma intercambiável. Elas estão, de fato, genuinamente ligadas umas às outras. Ainda assim, são significativamente diferentes. A primeira, (a) expressa o que poderia ser chamado em um sentido amplo de uma visão lógica ou lingüística: que dá a entender, a contar-nos alguma coisa sobre o que as observações morais são ou fazem. A segunda, (b), coloca um conjunto de noções não presentes na primeira, noções ligadas ao conceito de conhecimento, e pode ser interpretada como querendo expressar uma visão epistemológica dos juízos morais. A terceira afirmação, (c), é a mais vaga e menos tangível das três e mostra em sua superfície o perigo de se desdobrar, parcial ou completamente, em um ou outro das duas primeiras: que é o que muitos filósofos reivindicam que ela faça. Ainda que de uma maneira inadequada, ela parece apontar na direção de alguma coisa que é

extremamente próxima a tudo o que tem sido referido por aqueles que têm se preocupado com a objetividade moral: a idéia de que não há nenhuma ordem moral ‘por aí’ – por aí, no mundo, existem apenas coisas e fatos de que tratam a ciência e os processos mais cotidianos da investigação humana, dos quais a ciência é um refinamento. *Alles anderes ist Menschenwerk*<sup>47</sup>. A afirmação (c) pode se dizer – usando a palavra de uma forma não ambiciosa – que expressa uma visão metafísica.

A visão metafísica revela mais explicitamente algo que está latente em todas as três afirmações - uma distinção entre fato e valor. Essa distinção tem sido uma preocupação central de toda a filosofia moral moderna. Uma importante forma tomada por essa preocupação foi a de enfatizar a distinção, ao mesmo tempo rejeitando suas conseqüências supostamente inquietantes - numa tentativa de mostrar que não há conseqüência nenhuma, ou então que elas não são nada inquietantes. Esse projeto de subjetivismo desativado (como pode ser chamado) pode ser expresso nos termos das nossas três afirmações subjetivistas aproximadamente como se segue: que, enquanto que sejam passíveis de serem defendidas, elas chegam a uma mesma conclusão; e que a conclusão a que elas chegam não é alarmante, embora seja essencial para a natureza da moral (é estranho que a qualificação ‘essencial para a natureza da moral’ seja às vezes concebida justamente como aquilo que tira da questão tudo o que ela poderia ter de alarmante).

Trataremos dessa tentativa, com interrupções, por algum tempo. Ela começa afirmando o seguinte. A assertiva (a), antes de mais nada, ou é falsa ou inócua. Será falsa se sustentar que os juízos morais emitidos por um sujeito apenas expressam suas posições mais profundas. Pois, se fosse assim, eles seriam simplesmente observações autobiográficas, que

---

<sup>47</sup> Em alemão, ‘Todo o resto é obra do homem’. Parte do aforismo ‘O amado Deus fez os números: todo o resto é obra do homem’, de: Leopold Kroenecker. (Pesquisa própria do tradutor).

poderiam sem nenhuma perda ser substituídas por afirmações explícitas tais como ‘Minha posição em relação a isso ...’ ou ‘Eu acho que ...’ Mas, se assim fosse, não haveria qualquer desacordo moral entre as pessoas; duas pessoas debatendo sobre visões conflitantes, não estariam expressando visões conflitantes de forma nenhuma, mas seriam apenas como duas pessoas num barco - uma delas diz que está se sentindo enjoada enquanto que a outra diz, por outro lado, que não está. Mas é um fato evidente que as discordâncias morais existem, e que visões morais podem entrar em conflito. Os juízos morais devem (ao menos nessa medida) significar aquilo que supomos que signifiquem; e o que supomos que signifiquem, a forma como os usamos é tal que eles não fazem afirmações meramente autobiográficas, mas sim um tipo de afirmação que é rejeitada por alguém que emite um juízo moral contrário. Assim, eles não se limitam a descrever a própria atitude do orador.

Esse argumento, contudo, não desfaz a possibilidade de que as expressões morais, enquanto que elas não descrevem diretamente a atitude de quem as emite, podem, no entanto, ter a função de expressá-la. Essa afirmação é por si própria incontestável e inofensiva; pois ela não faz mais que afirmar que um homem que faz um julgamento moral pode (se esse julgamento for sincero) estar expressando sua atitude para uma certa questão moral. E isso não vem apoiar qualquer visão distintivamente subjetivista dos juízos morais: da mesma forma pode-se dizer que um homem que sinceramente emite um juízo concreto está expressando a sua crença sobre uma questão de fato, mas isso não vem em socorro de uma visão subjetivista dos juízos factuais. A interpretação subjetivista só aparece quando se diz que um juízo moral expressa o ponto de vista de quem o emite, e que isso é tudo o que há para se dizer a respeito. Em particular, a força subjetivista de (a) está em uma sugestão de que não há nenhum questionamento das atitudes expressas nos juízos morais de serem certas

ou erradas, ao passo que as crenças expressas em juízos factuais podem ser verdadeiras ou falsas.

Agora que a tese recobrou uma forma distintivamente subjetivista, podemos dizer que ela é falsa. Pois – apelando uma vez mais para o modo como os juízos morais são na verdade feitos e tratados – não é verdade que os juízos morais não possam estar certos ou errados. Uma das suas marcas distintivas, contrária às simples expressões de gosto ou preferência, como por exemplo relacionadas a comida, é que levamos a sério a idéia de um homem estar errado em suas visões morais; de fato, o próprio conceito de uma visão moral faz aqui uma diferença, levando para a direção da convicção mais que para o lado do mero gosto ou preferência. Aliás, uma das características distintivas da moralidade é que a máxima de *gustibus non disputandum* não se aplica a ela.

Pode-se replicar que o fato de que as atitudes morais possam ser chamadas de ‘certas’ ou ‘erradas’, e que a questão de sua retidão ou erro seja levada a sério, não ajuda em qualquer sentido a transcender o subjetivismo. Isso não demonstra que atitudes morais sejam mais do que (meramente) atitudes, mas que são atitudes com as quais nos preocupamos; que são importantes para que possamos garantir a homogeneidade de posturas dentro da sociedade. O uso dos termos ‘certo’ e ‘errado’ pode ser visto como parte de um aparelho cuja função é assegurar o acordo, para marcar aqueles que discordam, e assim por diante; fica em pé o fato de que tudo o que temos são as atitudes das pessoas em relação a diferentes tipos de conduta, personalidade, instituições sociais etc.

Ainda assim esse relato, por sua vez, parece ser inadequado para dar conta dos fatos, e no mínimo subestima a complexidade lógica da situação. Em especial ele não consegue explicar o fato incontestável de que um homem pode experimentar e superar um estado de dúvida moral – que um homem pode, de modo não arbitrário, mudar de idéia em relação a

uma questão moral, não simplesmente em caso individual, mas sobre uma questão geral, e por muitas razões. Assim, um homem previamente convencido de que uma atitude permissiva em relação ao aborto estava errada, pode mudar sua visão sobre o assunto, e não simplesmente (por exemplo) porque ele se sentiu solitário em um grupo que mantinha a atitude permissiva. Sem dúvida, muitos escritores da filosofia moral superestimam a extensão pela qual as pessoas são conduzidas por considerações racionais para modificar suas visões morais; tais escritores ignoram a extensão evidente na qual as atitudes são modificadas por fatores tais como o desejo de se conformar a um grupo ou de se distanciar de outro – sendo que os grupos por si próprios não são escolhidos à luz de razões morais, mas sim determinados pela situação ou necessidade do indivíduo. Mas isso, em certo sentido, não vem ao caso. Pois mesmo que as atitudes morais fossem raramente determinadas pela razão, e mesmo que as razões apresentadas para justificá-las fossem apenas pretextos, nossa concepção das atitudes e juízos morais tem de ser pelo menos complexa o suficiente para abarcar esses pretextos. Uma posição só poderá ser considerada uma posição moral se satisfazer a condição de ter razões pertinentes.

Contudo, mesmo que as atitudes morais tenham a característica de admitir o apoio e o ataque por meio de razões, e mesmo que admitam o uso de razões para chegar-se a uma conclusão; mesmo nesse caso, pode-se dizer que essas atividades só são possíveis dentro de uma estrutura constituída por determinados pressupostos. Se as pessoas podem discutir entre si sobre assuntos morais específicos ou sobre questões de princípios, é somente porque existem posturas morais como pano de fundo que não estão em discussão e à luz das quais a discussão prossegue. Colocando esse ponto de uma maneira ainda mais forte, pode-se dizer que é apenas a respeito da aplicação de visões morais aceitas que a discussão se dá. Logo, onde não há um pano de fundo de concordância moral, não pode haver qualquer discussão.

Neste ponto a postura subjetivista pode reaparecer, afirmando agora que, tudo o que tem sido mostrado pelas ponderações sobre os debates de idéias é que a moralidade de um homem ou uma sociedade é até certo ponto genérica e sistemática, e que posições genéricas podem se aplicar a casos menos gerais. Quando saímos da estrutura das atitudes morais que estejam dentro de um acordo, não há mais nenhuma discussão, e tampouco nenhuma maneira de demonstrar que uma posição é certa ou errada.

Com isso se chega muito próximo da nossa segunda formulação, (b), do subjetivismo; parece que fomos conduzidos a ela, por modificações na primeira formulação. Pode-se, contudo, querer trocar um elemento que veio naturalmente para dentro da formulação de (b) e, com isso, mudar também uma implicação do termo ‘subjetivismo’. Pois, quando alguém se volta para a questão dos últimos desacordos, é natural tomar a sociedade em preferência ao indivíduo, como a unidade que mantém um conjunto de atitudes morais – não com o intuito de fazer da sociedade uma pessoa, mas para chamar a atenção para o fato de que há limites para o grau de discordâncias fundamentais dentro de uma mesma sociedade (pois, se não houvesse alguma homogeneidade moral, ela não seria uma sociedade); porém não há limites, pelo menos desse tipo, para a discordância entre as sociedades.

## 2.6 INTERLÚDIO: RELATIVISMO

Deixe-nos nesta fase da argumentação sobre o subjetivismo, ter um breve descanso e olhar ao redor de uma visão especial ou conjunto de visões que surgiu no campo dos desacordos morais entre as sociedades. Trata-se do relativismo, a heresia dos antropólogos, possivelmente a visão mais absurda que poderia ter sido proposta, mesmo na filosofia moral. Na sua forma vulgar e não corrigida (a qual devo considerar, já que é tanto a forma mais distinta quanto a mais influente) ela consiste em três proposições: que ‘certo’ significa (pode somente ser coerentemente compreendido como significado) ‘certo para uma dada sociedade’; que ‘certo para uma dada sociedade’ deve ser compreendido num sentido funcionalista; e que (portanto) é errado que as pessoas de uma sociedade condenem, interfiram etc, os valores de uma outra sociedade. Trata-se de uma visão de uma longa história e popular de alguns colonizadores liberais, especialmente entre ingleses que administravam lugares (tais como a África ocidental) em que os homens brancos não possuíam terra alguma. Nesse contexto histórico, o relativismo, como algumas outras doutrinas igualmente confusas, pode ter tido uma influência benéfica – embora o nacionalismo africano moderno possa também lamentar algumas das suas conseqüências tribalistas e conservadoreas.

Quaisquer que sejam os seus resultados, a concepção relativista é claramente incoerente, já que, em sua terceira proposição, faz uma afirmação sobre o que é certo e errado na relação com outras sociedades, afirmação essa que se vale de uma noção não-relativo de ‘certo’ – a qual, por sua vez, não é permitida pela primeira proposição. A



afirmação de que o sacrifício humano, por exemplo, era ‘certo para’ os axantis vem a ser entendida como uma afirmação de que o sacrifício humano era certo entre os axantis, e isso por sua vez como uma afirmação de que o sacrifício humano entre os axantis era certo; i.e., nós não devemos interferir nisso. Mas esta última certamente não é o tipo de afirmação permitida pela teoria. O máximo que a teoria pode permitir é a afirmação de que era certo para (i.e., funcionalmente importante para) a nossa sociedade não interferir na sociedade dos axantis, só que, primeiro, não foi isso que se disse, e, segundo, é muito duvidoso que mesmo isso seja verdade.

À parte a vinculação logicamente infeliz de uma moralidade da tolerância ou da não interferência absurda com uma concepção de moralidade, a teoria sofre em alguns aspectos das evidentes fraquezas do funcionalismo em geral, em especial das dificuldades envolvidas na identificação de ‘uma sociedade’. Se por ‘sociedade’ entende-se uma unidade cultural, identificada em parte por seus valores, então muitas das proposições funcionalistas cessarão de serem proposições empíricas e se tornam pura tautologia: é uma condição tediosamente necessária à sobrevivência de ‘um grupo com certos valores’, que o grupo mantenha esses valores. No outro extremo, a sobrevivência de uma sociedade poderia ser entendida como a sobrevivência de certas pessoas e de sua descendência, e nesse caso muitas das proposições funcionalistas sobre a necessidade da sobrevivência cultural são falsas. Quando no Reino Unido alguns nacionalistas galeses falam da sobrevivência da língua galesa como uma condição para a sobrevivência da sociedade galesa, eles conseguem às vezes levar a uma impressão de que essa é uma condição para a sobrevivência do povo galês, como se o esquecimento da língua fosse literalmente mortal.

Entre esses dois extremos encontra-se o território realmente interessante, uma área da ciência social informativa, onde há espaço para afirmações tais como a de que uma dada

prática ou crença está integralmente conectada com muito mais aspectos à estrutura de uma sociedade do que possa parecer à primeira vista; de que tais práticas e crenças não são meras excrescências, de forma que o seu enfraquecimento ou modificação podem conduzir a uma mudança da sociedade muito maior do que se poderia esperar; ou, novamente, que um certo grupo de valores ou instituições podem ser tais que, se forem perdidos, ou profundamente modificados, as pessoas dessa sociedade, embora possam fisicamente sobreviver, só o farão numa condição desenraizada e desesperançada. Tais proposições, se estabelecidas, poderiam ser evidentemente da maior importância na hora da decisão do que fazer; porém não podem assumir a tarefa de decidir o que fazer.

Aqui, como em todas as questões de conflito de valores entre sociedades, precisamos de (e raramente conseguimos) alguma imagem moderadamente realista de quais decisões poderiam estar sendo tomadas de parta a parte, das situações em que as considerações podem ser relevantes em termos práticos. Dos vários paradigmas que nos vêm à mente, um é o do conflito, como ocorreu quando do confronto das outras sociedades com a Alemanha nazista. Outro é o do domínio, em que (para se eliminar posteriores complicações do caso mais óbvio, o colonialismo) se encontram casos como o das relações do governo central de Gana com elementos residuais das tradições da sociedade axanti. Em nenhum dos casos as proposições funcionalistas por si próprias trariam quaisquer respostas. E poderia ainda menos caso se quisesse saber se um dado grupo poderia ou não deveria ser considerado “uma sociedade”, em um sentido relevante, ou se seus valores e seu futuro deveriam ser completamente integrados aos de um grupo maior – como é o caso dos negros nos Estados Unidos.

A confusão central do relativismo é a de tentar concluir, partindo do fato de que as sociedades têm diferentes posturas e valores, um princípio não relativo a priori – princípio

que determinaria a postura de uma sociedade diante as demais; e isso é impossível. Se afirmarmos que há desacordos morais fundamentais entre as sociedades, devemos incluir entre as discordâncias, as posturas diante das perspectivas morais alheias. Também é verdade, por outro lado, que a moral tem características inerentes que tornam difícil considerar que um sistema de moralidade possa se restringir somente a um grupo. O elemento de universalização que está presente em toda moralidade, mas que numa moralidade tribal pode se aplicar somente aos membros da tribo, progressivamente começa a se ampliar sobre o ser humano como tal. Menos formalmente dizendo, é essencial (como observado anteriormente) para a moralidade e seu papel em qualquer sociedade, que certos tipos de reações e motivações devam ser fortemente internalizados, e eles não podem simplesmente evaporar pelo fato de se confrontarem com seres humanos em outra sociedade. Assim como de gustibus non disputandum não é uma máxima que se aplique à moralidade, tampouco é “em Roma, como os romanos”, que é na melhor das hipóteses, um princípio de etiqueta.

Não é também só uma questão de fazer como os romanos fazem, mas sim, de tolerá-los. Seria aqui um espaço óbvio ressaltar que, é claro, alguém que ganha uma experiência mais ampla do mundo possa, certamente, vir a considerar provincianas algumas das suas reações morais diante de condutas estranhas e busque então modificá-las ou desconsiderá-las. Há muitas distinções importantes a serem feitas aqui entre os tipos de pensamentos apropriados para tal processo em diferentes casos: às vezes, a pessoa pode cessar de considerar em absoluto certo assunto como uma questão moral, ou, em outras, concluir que aquilo que a distância parecia reprovável na verdade era, sob o ponto de vista moral, algo muito diferente. (Talvez – apesar de mal se acreditar nisso – tenha havido alguns missionários ou outros que vissem os homens de uma sociedade polígama como

semelhantes aos obscenos adúlteros da sua terra natal.) Mas seria uma concepção moral demasiado peculiar, psicologicamente e moralmente implausível, insistir que essas reações de adaptação fossem as únicas corretas; que confrontadas com as práticas consideradas e sentidas como desumanas, por exemplo, há a priori uma exigência de aceitação. No fascinante livro de Bernal de Diaz, que acompanhou Cortez em sua viagem ao México, há um relato do que todos eles sentiram quando chegaram aos templos sacrificiais. Esse grupo de valentes, longe de se considerarem perfeitos sob o ponto de vista moral, ficou verdadeiramente horrorizado pelas práticas astecas. Seria certamente um absurdo considerar essa reação como meramente provincial ou de virtuosidade. E sim, indicar - o que em suas condutas nem sempre acontecia - que eles tinham os índios na conta de seres humanos, e não na de animais selvagens.

É justo mencionar esses exemplos, e em geral, os casos de verdadeiro confronto. ‘Toda sociedade tem os seus próprios padrões’ -, mesmo que seja confusa, essa máxima às vezes pode ser útil para o estudo social; e, como uma máxima do estudo social, ela é também bastante simples. Mas qual deveria ser, afinal de contas, a reação de alguém que se confrontasse com um sacrifício humano? – esta talvez não seja uma questão de fato para a maior parte de nós, mas foi uma questão de fato para Cortez. ‘Não era da conta deles’, pode-se dizer; ‘seja como for, eles não tinham nem se quer o direito de estar lá.’ Pode ser – embora este seja, uma vez mais, necessariamente um juízo moral não relativo. Mas, mesmo que eles não tivessem qualquer direito de estar lá, eis uma questão legítima para a discussão moral: o que se seguiria daí? Pois, se um ladrão entra numa casa e depara com o proprietário tentando matar alguém, ele, por estar ali em situação ilegal, está moralmente obrigado a não interferir?

Nada disso nega o fato óbvio de que houve muitas interferências indevidas em outras sociedades; interferências sem nenhum critério; e interferências freqüentemente muito mais brutais do que a de qualquer coisa que estivessem tentando deter. Estou apenas dizendo que a regra da não interferência não pode ser uma consequência necessária da natureza da moralidade, nem que indivíduos de uma sociedade, confrontados com práticas de outra, devam sempre, pela razão, reagir com aprovação. Chegar a essas conclusões é o passo característico (e inconsistente) do relativismo vulgar.

## 2.7 SUBJETIVISMO: REFLEXÕES ADICIONAIS

Os atrativos do relativismo vulgar não são muito tentadores. Mas o seu erro central é muito importante; e por haver ali um erro, tem uma significância que transcende esta doutrina em particular, preocupada como ela é com as relações entre as sociedades. É possível que alguém convencido pelas visões subjetivistas deixe de se importar com questões morais. (o que é diferente de parar de considerar algo como sendo, em si próprio, uma questão moral. Desta maneira é tanto possível como razoável supor que não há uma moralidade sexual distinta, no sentido de considerações morais que governam somente os relacionamentos sexuais e nada mais; e no entanto deve-se admitir o fato extremamente óbvio de que os relacionamentos sexuais são profunda e especialmente passíveis de levantar questões morais, a respeito de confiança, exploração, indiferença pelos interesses de terceiros e assim por diante.) Um homem que se defronta com certas injustiças políticas monstruosas, por exemplo, pode não se sentir no direito de protestar contra a situação ou de enfrentá-la porque, como ele diz, ‘Quem sou eu para julgar?’ ou ‘São apenas as minhas opiniões contra as deles’, ou algo parecido.

Na medida em que exista um elo intelectual identificável entre o subjetivismo e a indiferença, estará sendo cometido um erro semelhante ao erro relativista. Pois o pensamento em questão será algo como: ‘Uma vez que o subjetivismo é verdadeiro, eu não tenho justificativa para protestar’. Se isso for correto, o erro estará lá, qualquer que seja o caso – quer se esteja afirmando que, sendo a moral subjetivista, não se justifica que ninguém faça nada; quer se esteja afirmando que, se toda moral é subjetiva, não se justifica especialmente que ele proteste. No primeiro caso, também não se justificaria que os

causadores da injustiça tenham feito o que fizeram, nem tampouco se justifica que o homem não proteste, e essas considerações removem qualquer base que ele deva ter para sua indiferença. De qualquer forma, o argumento nessa versão tem claramente ido longe demais, mesmo para o subjetivismo; uma vez que o subjetivismo não afirmou ser impossível pensar que alguma coisa possa se justificar, mas somente que, se um homem acha que algo se justifica, não se pode provar que ele esteja errado. O homem com quem estamos discutindo tem, de alguma forma, saído dessa para uma posição na qual ninguém (nem mesmo subjetivamente) pode pensar que algo se justifica, e isso tem que ser um mal entendido; a menos, é claro, que o subjetivismo seja incoerente, e nesse caso falso, e então a discussão estará de qualquer forma, encerrada.

Passemos então à segunda alternativa: uma vez que a moral é subjetiva, não se justifica especialmente que o homem a proteste. Mas por quê? “Bem” ele pode nos dizer, ‘eles acham que estão certos, e quem sou eu para dizer que estão errados?’ Mas a força aparente dessa resposta deriva toda do sutil abandono da arena subjetivista e da colocação da idéia de uma espécie de justiça objetiva, faltando apenas descobrir quem a possui. Mantendo-se à trilha do subjetivista, ele deve reconhecer que, se decide pensar que os outros estão errados e que ele próprio está certo em protestar, então ninguém poderá censurá-lo, e ele não terá menos razão em protestar do que os outros. Uma outra forma de expressar seu ponto de vista é a seguinte: ‘talvez os outros estejam certos’ deve ser um dos pensamentos morais dele. Se ele também pensar que ‘Eles estão errados (mas não se justifica que eu proteste)’, então ele tem pensamentos morais incoerentes dentro do seu próprio sistema, e o subjetivismo nunca exigiu que ele os tivesse. Pois não há dúvida de que o pensamento ‘Quem sou eu para dizer que eles estão errados?’, é um pensamento que se apresenta, não dentro do sistema subjetivista, porém em um espaço intermediário entre seu próprio recinto

e o de outras pessoas; é um pensamento que tenta ficar de fora de todas as posições morais (inclusive do próprio pensador) e ainda assim continuar sendo um pensamento moral. Mas, segundo o próprio subjetivismo, nenhum pensamento moral pode jamais assumir essa posição.

Esse tipo de argumento mostra por que os mitigadores do subjetivismo sustentam que ele deixa tudo como estava e que não se pode a partir dele jamais fundamentar logicamente o indiferentismo ou qualquer outra atitude prática. (Eles se movem talvez rápido demais desse para a afirmação de que suas visões não conseguem encorajar quaisquer tipos de atitudes, invocando talvez o motivo – questionável - de que um sujeito não é responsável pelas confusões que as pessoas fazem com base naquilo que ele diz.) Mas o subjetivismo deixa mesmo tudo como estava? Logicamente não tudo. Os caminhos dialéticos pelos quais acabamos de passar são, eu penso, perfeitamente válidos, uma vez mostrando que o indiferentismo não poderia se seguir do subjetivismo. Mas a razão disso é o fato de que o indiferentismo exige, e o subjetivismo proíbe, a tal posição que paira no ar. Mas, ao proibir a posição que paira no ar, o subjetivismo parece ter mexido em alguma, pois nós fomos no mínimo capazes de reconhecer a existência dessa posição (por exemplo, em certos enunciados do próprio subjetivismo). Uma outra forma de expressar a nossa insatisfação é afirmar que, ao que parece, esses argumentos não chegaram a nos dar nenhuma boa razão para proibir que a moralidade assuma a posição que paira no ar. Essa parece ser uma boa posição para determinados tipos de pensamento – em especial, o pensamento factual. De fato, o próprio subjetivismo (ver (b) e (c) das nossas formulações originais, expostas anteriormente), insiste no contraste entre atitudes morais e crenças reais/concretas, relacionando as últimas como ‘objetivas’, de uma maneira que as primeiras



não podem ser. O subjetivista nos deixa - e esse pode ser o seu propósito - com um sentimento apreensivo de que as crenças factuais contam com uma vantagem que falta às crenças morais, de que as crenças factuais e as ciências são de alguma forma, mais sólidas do que a moralidade.

Mas ainda assim, dirão, o subjetivismo deixa tudo onde estava no que diz respeito à moralidade, porém não tanto talvez no que diz respeito aos confusos sentimentos a respeito da moralidade. Mesmo considerando a diferença de solidez, nós não conseguimos extrair desse qualquer conclusão prática. Em particular, não podemos concluir (como tendem a fazer hoje) que, sendo a ciência objetiva e a moral não, justifica-se objetivamente que nos ocupemos da ciência, enquanto só subjetivamente justifica-se que protestemos contra as injustiças. Pois se dedicar à ciência é uma atividade prática tanto quanto qualquer outra, e não há nenhuma razão pela qual ela seja mais objetivamente justificável do que as demais. Justificativas para se dedicar a alguns objetivos não são justificativas objetivas para se dedicar a tais assuntos; como tampouco o fato de que há justificativas dedutíveis para os teoremas dos Principia Mathematica não significa que haja justificativas dedutivas para os projetos de ler, decorar ou descobrir os teoremas dos Principia Mathematica. Todos esses são exemplos dessa falácia particularmente tentadora, e que podemos chamar de o princípio do “gado gordo”: aquele que conduz o gado gordo também ele próprio deve ser gordo.

Da mesma maneira, porém de uma forma mais sutil, o fato de que as medidas políticas “pragmáticas” (i.e., medidas políticas nas quais se aplicam considerações técnicas sofisticadas para a busca de interesses próprios) são avaliadas com maior condescendência dos especialistas do que as políticas mais idealistas não mostra, mesmo quando isso se verifica, que nos tornamos mais objetivos ou mais consistentes ao adotar políticas pragmáticas em vez de idealistas. Uma vez que as adotamos, podemos ter razões mais

objetivas ao desenvolvê-las, i.e., ao decidir como levá-las a diante; mas não há como decidir de maneira mais objetiva a questão de devermos ou não adotá-las. Estamos apenas mais confortáveis, ou, caso estejamos entre os especialistas sofisticados, empregados.

Então o subjetivismo, mesmo com o seu inquietante contraste entre a moralidade e a ciência, ainda assim não está logicamente comprometido com a busca de conseqüências práticas. Ele não pode nem ao menos concluir que há justificativas mais consistentes para se ter crenças factuais em vez de morais; ou de que temos motivos mais objetivos para nos ocupar de questões factuais do que de questões morais; e ele tampouco pode afirmar que estamos mais objetivamente justificados ao buscar a verdade sobre qualquer coisa; ou ao preferir explicações científicas a superstições. Pois tudo o que o subjetivismo nos disse foi que as crenças factuais ou científicas são objetivas; e o dever de buscar as crenças factuais ou científicas não é em si uma crença factual ou científica.

Talvez o subjetivista consista prontamente em concordar com todos esses pontos. O contraste inquietante sobre o qual ele insiste entre questionamento factual e pensamento moral, não é um contraste com razões para início ou perseguição de tais atividades – é, antes, uma comparação que se refere à natureza desses dois tipos de atividade, ao que acontece quando alguém se engaja nelas. Em particular, é um contraste relativo à natureza e extensão de discordância que as pessoas envolvidas em tais atividades podem encontrar, dependendo do caso. Observemos então mais de perto aquilo que o subjetivista tem a dizer, a esse respeito central, sobre esse contraste inquietante.

Ele pode começar dizendo que, se nos envolvermos em questionamento factual ou científico, então, os fatos sendo como são, haveremos de alcançar certas crenças científicas ou factuais aceitas; porém, não haveremos de alcançar certas crenças morais a partir dos fatos; porque nos envolvermos em reflexão moral, e esses são os fatos. Há um elemento

nessa resposta que deve ser corrigido de imediato. Pois, não é evidentemente verdade que, se os fatos são verdadeiros, estamos destinados (em reflexões factuais) a encontrar certas crenças factuais aceitas: os fatos podem estar fora do nosso alcance. O máximo que podemos dizer é que, se reconhecermos que tais são os fatos, haveremos de alcançar certas crenças factuais aceitas. E isso é uma tautologia, uma vez que reconhecer os fatos como tais implica necessariamente que vamos encontrar crenças factuais aceitas. Talvez o subjetivista possa melhorar essa proposição pouco excitante dizendo algo como: se dois observadores estão em uma mesma situação de observação, e têm os mesmos conceitos e não são deficientes como observadores etc, então eles alcançarão as mesmas crenças factuais sobre aquela situação. Se aí o 'etc' puder ser manejado de tal forma que a proposição resulte verdadeira, então é quase certo que ela se mostre até necessariamente verdadeira. Tudo bem, dirá o subjetivista; mas isso não é necessariamente verdade; de fato, não é de forma alguma, verdade. É o seguinte: que, se dois observadores estão numa mesma situação de observação, têm os mesmos conceitos etc., então haverão de alcançar as mesmas crenças morais – e, é aí que está o contraste. Porém, poderíamos perguntar: temos realmente certeza de que esta última afirmação não se tornará verdadeira se supormos que os dois observadores têm os mesmos conceitos morais – o que certamente seria um paralelo mais justo? Não, nem mesmo assim ela se torna verdade, dirá o subjetivista; pois se eles tiverem, como podem ter, somente mínimos conceitos morais - tais como simplesmente o conceito de o que um sujeito deve fazer - eles podem concordar em todos os fatos e sem dúvida, discordar moralmente.

Essa é a tese central de muitos filósofos que insistem na distinção fato/valor. Eles imaginam as diferentes concepções morais como se todas utilizassem certos conceitos morais em comum de modo estrutural e revestissem de diferentes recheios ou conteúdos. No entanto, podemos mostrar que muitas reflexões morais não poderiam existir com tais

conceitos empobrecidos, que nós de forma padrão lidamos com idéias de virtudes mais complexas, tipos de ações errôneas etc., noções de roubo, por exemplo; ou de covardia, ou de lealdade, ou das obrigações da sua profissão. Com tais conceitos mais substanciais, há uma expectativa muito maior de que, se usarmos os mesmos conceitos, chegaremos a um acordo, ou pelo menos aos tipos de desacordo que podemos razoavelmente esperar, e que é menos significativo. Mas, o subjetivista dirá que continua existindo essa assimetria: e que, em contextos científicos ou concretos, se dois observadores têm diferentes conceitos eles podem, em última instância, tanto achar que os conceitos são de fato equivalentes, ou então achar razões para preferir uns a outros em função da capacidade de prever acontecimentos do poder explicativo, e assim por diante - não havendo paralelo disso em questões morais.

Mesmo se abandonarmos a visão ingênua (a que alguns subjetivistas se apegam ao desenvolver a comparação) de que a ciência ‘prova’ coisas; mesmo se aceitarmos que o que a ciência faz é eliminar hipóteses e que há infinitamente muitas hipóteses que nunca foram eliminadas porque elas são demasiadamente excêntricas para alguém se incomodar a testá-las (uma observação que ouvi Hilary Putnam levantar); não obstante, existem procedimentos eliminatórios que devem ser respeitados pelas pessoas que se submetem ao funcionamento da ciência, e mesmo as discordâncias conceituais podem com sorte obedecer a critérios impessoalmente aceitos. Ainda assim, para alguns desacordos entre pessoas ou grupos, quando ambos se encontram envolvidos em discussões reconhecidamente morais, não existem tais procedimentos. A discrepância – alguma discrepância – existe.

Mas e por que não haveria de existir? Esse, finalmente, poderia ser o ponto em que um filósofo que estivesse discutindo com o subjetivista poderia parar e dizer: é claro que a discrepância existe; a moralidade não é exatamente igual à ciência ou ao reconhecimento factual, e é fundamental que ela não seja. A função da moralidade não é a de refletir o

mundo, mas modificá-lo; ela se preocupa com coisas tais como: princípios de ação, escolhas, responsabilidades. O fato de que, homens de igual inteligência, conhecimento concreto e assim por diante, confrontados com a mesma situação, possam moralmente discordar, mostra algo a respeito da moralidade – que (em linhas gerais) você não pode se livrar da responsabilidade moral afirmando que o mundo é como é. Mas isso não demonstra (como a princípio o subjetivismo parecia insinuar) que haja algo de errado com a moralidade.

Algumas afirmações como essa – e eu apenas a refutei em linhas muito gerais – expressam a culminação do projeto que eu chamei de ‘mitigar’ do subjetivismo. Devemos reconhecer, creio eu, que ele obteve algum êxito. As formas mais óbvias com as quais alguém pode ser desencorajado pelo subjetivismo parecem ter sido bloqueadas. Assim, para reverter mais uma vez ao indiferentismo que discutimos antes, o ‘mitigador’ pode manejar alguns dos dados do subjetivista de modo que construa o seguinte argumento: Observamos que, quando homens de igual competência científica ou histórica, habilidades de percepção e intelectuais etc., discordam fortemente sobre algum assunto científico ou histórico, há boas razões para que eles abandonem a drástica discordância e reconheçam algo que a própria discordância, dados os seus conhecimentos e habilidades, revela - a saber, que a questão é incerta. É razoável para que eles, e terceiros, suspendam os seus julgamentos. Alguém poderia ser tentado a achar que o mesmo prevalece em casos de desacordo moral; mas isso seria um engano. Tudo depende primeiro de comparar moralidade e conhecimento factual, e depois, de compreendê-los. Pois a diferença vital é que a discordância em questões morais envolve o que deveria ser feito, e isso implica, em ambas as partes, o cuidado a respeito do que acontece; e, uma vez que se veja essa diferença, vê-se igualmente que não se pode exigir que uma pessoa deixe de se importar com essas coisas só porque alguém discorda dela.

Esse argumento e outros similares, parecem mostrar que a operação de desativação, em certos aspectos vitais, obteve sucesso. Ela foi totalmente bem sucedida? Se sim, então estávamos errados, algum tempo atrás, em nossa inquietação diante da proibição por parte do subjetivismo – para a moralidade mas não para as crenças factuais – de algo que chamamos de ‘posições que pairam no ar’. Mas creio que não estávamos inteiramente errados, ao sentir tal inquietação – e talvez possamos agora ver por quê.

Se eu e outra pessoa discordamos em relação a um fato, eu posso pensar: ‘Eu acredito que é  $p$ , ele acredita que não- $p$ . Talvez ele esteja certo.’ O caminho natural de assimilar isso é como uma expressão de dúvida, como uma confiança um pouco vacilante; a maneira que eu quero dizer ‘talvez ele esteja correto’ subentende que, embora eu ache que  $p$ , eu não acredito de maneira tão convicta. Assimilando-se dessa forma, pode-se estabelecer sem esforço um paralelo para o exemplo moral; pois se eu penso que ‘talvez ele esteja certo’, isso também será naturalmente assimilado como uma expressão de confiança um pouco vacilante. Mas agora, no caso factual, há um pensamento possível que parece bem semelhante, porém não é exatamente o mesmo: o pensamento de que ‘eu estou convencido que seja  $p$ , mas é possível apesar desse fato, que seja não- $p$ ,’ onde essa não é de forma alguma uma expressão de dúvida, mas antes um registro de uma consideração impessoal de que as coisas não dependem das minhas crenças; contudo, elas são o que são, independentemente das minhas opiniões. Não sabemos exatamente qual conteúdo atribuir a essa reflexão, porém, a menos que tenhamos as visões filosóficas mais drásticas, estamos convencidos de que há um conteúdo: e o ‘sujeito desativador’ concordará. Mas mesmo o subjetivismo desativado não permite nenhum pensamento paralelo possível no lado moral: para o subjetivismo, mesmo o mitigado, simplesmente não há nenhum conteúdo em ‘Estou convencido de que a discriminação racial é intrinsecamente errada, porém é possível, apesar

disso, que ela não seja’, exceto coisas como ‘Até que ponto estou convencido?’, ou ‘Suponho que alguém poderia me fazer mudar de idéia’.

Uma tal comparação (e esta, como comparações semelhantes, necessitam de uma investigação apropriada que não podemos empreender aqui) poderia nos fazer concordar com a terceira fórmula subjetivista que nós introduzimos a princípio: não há quaisquer fatos éticos. Ainda assim, mais uma vez o sujeito mitigador dirá: essa é apenas mais uma formulação do que eu já havia dito, um elemento essencial da moralidade, mas que não a deprecia. Pois eu já havia dito que o pensamento moral é essencialmente prático; sua função não é a de refletir o mundo. – Porém agora poderíamos responder: você disse que a função do pensamento moral não era a de refletir o mundo dos fatos empíricos, e nós concordamos. Mas estávamos, por acaso, de acordo que de forma alguma ele não refletiria nenhum fato? E aqui o ponto da nossa insatisfação pode se tornar mais claro, com a idéia de que as reflexões morais dão a impressão de estar refletindo alguma coisa, de ter a obrigação de compreender e não de ser livremente criativas – e essa é a razão pela qual o subjetivismo, mesmo o mitigado, parece ter deixado algo de fora. Quando mais tarde vimos que muitos filósofos mitigadores expressam a diferença essencial entre a reflexão factual e a moral nos termos de um contraste entre o entendimento e a vontade, e descrevem as responsabilidades morais em função das nossas decisões sobre certos princípios morais – então teremos razão para estar insatisfeitos, seja com eles, caso estejam certos, seja com o pensamento moral. Pois certamente a consciência de um princípio de ação pelo qual livremente se opta é muito diferente da consciência de um princípio moral, que é de preferência algo que tem que ser reconhecido. Se for dito que só o que existe é uma explicação psicológica para isso, então o pensamento moral parecerá um engano, apresentando-se para nós como algo que ele realmente não é.

Essas observações apenas apontam em direção a um centro de insatisfação. Elas deixam quase tudo por fazer: e talvez não somente na filosofia moral. Por exemplo, precisamos distinguir duas coisas que caminham juntas naquilo que se acabou de dizer: a idéia do realismo – de que o pensamento lida com um assunto próprio que é independente do pensamento – e a idéia do pensamento sendo obrigado a chegar a certas conclusões. Assim o pensamento matemático trabalha da última forma, mas é uma questão profunda e incerta da filosofia da matemática a de saber até onde nós devemos pensar, em termos realistas, sobre o assunto próprio da matemática.

Deixo aqui a discussão direta do subjetivismo e das questões por ele levantadas com a conclusão de que o subjetivismo mitigado não deixa tudo como estava, mas deixa mais como estava do que podemos ter pensado a princípio. Se o subjetivismo, mesmo mitigado, estiver certo, as coisas com a moralidade não são exatamente como pareciam; mas podemos alegar que a fraude justifica no máximo um certo ressentimento, não o pânico. Não devemos, contudo, perder de vista a idéia de obrigações no pensamento moral, das limitações que existem para a invenção de valores. Retornaremos a isso por outra via, pela idéia de bondade. E, para falar a respeito da bondade, começaremos pelo ‘bom’.



## 2.8 BOM

O uso da palavra ‘bom’ tem dado margem para muitas discussões de questões básicas na filosofia moral; embora seja um erro pensar que essa palavra, ou seus equivalentes aproximados em outras línguas, poderia carregar consigo o peso das questões, ainda assim refletir sobre ela fornece uma alavanca bastante útil para levantar algumas delas. Começaremos com algumas considerações lógicas: elas nos levarão a pontos de maior conteúdo moral.

Como observou Aristóteles, a palavra ‘bom’ é usada de muitas formas diferentes, na verdade em diferentes categorias. Embora, em certo sentido, não queiramos dizer a mesma coisa quando atribuímos o termo a coisas de tipos diferentes – nesse sentido, aquilo torna de um general, um bom general, é diferente daquilo que faz de um médico, um bom médico –, ainda assim a palavra não é exatamente ambígua: não poderíamos reorganizar a linguagem e dizer exatamente aquilo que queríamos substituindo ‘bom’ por uma expressão diferente em cada uma dessas ocorrências.

Em tempos recentes, várias teorias, procuraram fornecer modelos para mostrar que ‘bom’ é um termo sem ambigüidade nenhuma. Foi essa a tentativa de G. E. Moore, o qual afirmava que a bondade é uma propriedade indefinível, tão simples como o amarelidão, mas que, ao contrário de ‘amarelidão’, ela é não-natural – o que significa dizer (em linhas gerais), a bondade não é o tipo de propriedade cuja presença ou ausência possa ser estabelecida através de uma investigação empírica, contudo (de uma forma um tanto obscura em sua teoria) a observação das características empíricas de uma coisa seja sem dúvida importante para a compreensão da bondade.

À parte de seu caráter evidentemente misterioso e inexplicável, há também uma objeção lógica ao relato de Moore. Uma das características muito importante do termo ‘bom’ é que, em muitos dos seus usos, ele funciona como um adjetivo atributivo e não como um predicativo (segundo a distinção expressa por P.T.Geach)<sup>48</sup> ‘Amarelo’, por exemplo, é um adjetivo predicativo, porque uma sentença tal como:

Aquilo é um pássaro amarelo

admite a análise

Aquilo é um pássaro e ele é amarelo.

Como prova disso, das duas sentenças:

Aquilo é um pássaro amarelo

Um pássaro é um animal

podemos concluir que

Aquilo é um animal amarelo.

Mas a frase

Ele é um bom jogador de críquete

não pode ser analisada como

Ele é um jogador de críquete e ele é bom

tampouco podemos deduzir validamente das frases

Ele é um bom jogador de críquete

---

<sup>48</sup> P.T. Geach, ‘Good and Evil’, *Analysis*, vol. 17 (1956).

Um jogador de críquete é um homem

Que

Ele é um bom homem.

Um adjetivo que tem esta última característica, que esteja logicamente atado ao substantivo que qualifica, pode ser chamado de adjetivo atributivo; ou, mais precisamente, esse uso do adjetivo pode ser chamado de uso atributivo. Só que o relato de Moore afirma que ‘bom’ era semelhante a ‘amarelo’ ao simbolizar uma qualidade simples, apesar de diferente por ser uma qualidade não-natural; e, misteriosamente essa proposição no mínimo implica que o comportamento lógico do termo ‘bom’ como um adjetivo, seria semelhante ao de ‘amarelo’. Mas não é assim, e por isso o relato de Moore deve ser rejeitado não apenas como pouco esclarecedor, mas também como radicalmente mal-conduzido.

Outro adjetivo atributivo importante é ‘verdadeiro’ – uma asserção de que algo é verdadeiro só pode ser compreendido se pudermos responder à pergunta ‘um verdadeiro o quê?’. Um bom exemplo disso é a situação no mundo da arte em que colecionadores estão interessados em adquirir obras de certos falsificadores, para que se torne vantajoso falsificar os falsificadores: assim poderia surgir a questão de se esse quadro era um verdadeiro Van Meegeren, mesmo que todos saibam que de qualquer modo não se trata de um verdadeiro Vermeer.

Para se obter uma compreensão do termo ‘bom’, a característica da atributividade precisa no entanto, de uma profunda exploração. Podemos ver pelos exemplos que ‘grande’ é atributivo: assim não haverá qualquer dedução válida a partir de

(a) Este é um rato grande

(b) Um rato é um animal

Para

(c) Este é um grande animal.

A explicação da falha dessa dedução, e da atributividade de ‘grande’, está clara – ‘grande’ é um termo comparativo, e ‘Este é um rato grande’ significa algo do tipo ‘Este é um rato maior que a maioria dos ratos’. Através de uma análise semelhante, a conclusão (c) significa algo como ‘Este é um animal maior que a maioria dos animais’ e podemos ver a razão do erro do silogismo. O que pode ser validamente deduzido a partir dessas premissas, na análise comparativa, é:

(d) Este é um animal maior do que a maioria dos ratos

e de fato segue-se esta conclusão.

A atributividade de ‘bom’ pode ser explicada da mesma forma? É muito difícil que todas as atributividades possam ser explicadas dessa forma – um Van Meegeren verdadeiro não é mais verdadeiro que a maioria dos Van Meegerens. Mas é mais plausível sugerir que o termo ‘bom’ em ‘F bom’ é atributivo porque ‘F bom’ significa algo como ‘melhor que a maioria dos *Fs*’. Porém considerações mais extensas mostram que isso não é suficiente. Acabamos de ver que na análise comparativa de ‘grande’ podemos passar validamente das premissas (a) e (b) para a conclusão (d). Se ‘bom’ fosse atributivo por ser comparativo, então similarmente poderíamos passar de

Ele é um bom jogador de críquete

Um jogador de críquete é um homem

para

Ele é um homem melhor do que a maioria dos jogadores de críquete

mas esta conclusão não procede, e está tão exposta a objeções quanto a inicial, 'Ele é um bom homem'. Podemos chegar mais próximos de uma conclusão aceitável somente com um encadeamento como

Ele é um homem melhor no críquete (ou, melhor como um jogador de críquete) que a maioria dos jogadores de críquete

e mesmo isso é duvidoso, visto que aí parece não haver nenhuma contradição na idéia de que, dependendo da sorte no jogo, a maior parte dos jogadores de críquete podem ser bastante bons; se isso for possível, qualquer análise comparativa como a presente desaparece completamente. Mas, à parte disso, a análise comparativa de toda forma não separou o 'bom' do seu substantivo; o vínculo persiste na conclusão acima, com 'bom' agora em sua forma comparativa. Então, a atributividade de 'bom' exige uma conexão mais íntima com o seu substantivo do que o exigido no caso de um adjetivo meramente comparativo, como 'grande'.

Uma vez que 'bom' nesse tipo de construção está intimamente vinculado com o substantivo que o qualifica, o significado de uma frase como 'um bom *x*' tem que ser tomado como um todo; e seu significado é parcialmente determinado por aquilo que vai

substituir o 'x'. Poderíamos ir além disso e dizer que em frases dessa forma, o significado do todo é essencialmente determinado pelo significado daquilo que toma o lugar do 'x'? Em muitos casos, parece que podemos sim dar esse passo adicional. Para esse fim, levemos em conta as descrições funcionais de artefatos, tais como 'relógio' ou 'abridor de latas', ou novamente descrições de seres humanos no tocante as suas funções ou tarefas ou atividades especializadas, tais como 'jardineiro' ou 'general' ou 'jogador de críquete'. Realmente parece que, se um sujeito entende essas expressões (pelo menos no forte sentido que se entende o que é um abridor de latas, por exemplo, ou o que um general faz), ele compreenderá, dentro dos seus limites, o que faz com que essas coisas sejam qualificadas como boas.

Essa compreensão pode estar num nível muito geral e abstrato e haverá muito espaço para desacordos, e para sofisticadas comparações de méritos, dentro dessa estrutura abstrata e ampla. Em especial, pode haver visões divergentes ou variantes sobre quais aspectos de uma atividade humana devem ter mais peso na avaliação: no entanto, uma pessoa ou uma época, podem ter pontos de vista diferentes de outras sobre o quão importante é para um bom general ganhar suas vitórias com um mínimo de perdas de vidas. Ainda assim, uma compreensão do que é um 'x', parece nesses casos, conter uma compreensão geral dos critérios apropriados para dizer que alguma coisa é um bom x: não somos simplesmente livres para inventar critérios de bondade. Os casos mais claros de todos são, evidentemente, aqueles de descrições técnicas de artefatos. Se alguém entra em uma fábrica de aeronaves e diz 'este é um bom aerofólio', com referência a um protótipo rejeitado que estava de fato mal-projetado ou mal-executado, ele terá cometido um erro; e se ele então explicasse que preferiu a avaliação por ter gostado do formato ou do polimento da peça, isso não serviria em nada para atenuar seu erro, porque esses não são critérios para avaliar um bom aerofólio,

embora possam ser apropriados para algumas outras avaliações dessa peça de metal, por exemplo, como um objeto estético. (Isso mostra mais uma vez a importância de saber sob quais aspectos a coisa está sendo avaliada.)

Há uma forte tradição na filosofia contemporânea de resistência à idéia de que critérios de valor - aquilo que torna uma coisa de certo tipo qualificada como boa - possam alguma vez ser logicamente determinados por verdades factuais ou conceituais: essa é uma aplicação central da distinção entre fato e valor ao qual já havíamos nos referido. Essa resistência foi fortemente encorajada por Moore, que inventou a expressão 'a falácia naturalista' para designar um erro pretensamente cometido por toda e qualquer concepção que sustentasse que a bondade de uma coisa pode ser identificada por algum grupo de características empíricas, ou mesmo metafísicas. Moore expôs esse equívoco em termos de sua própria visão de que a bondade é uma propriedade não-natural, um ponto de vista que já vimos ser, na medida em que é possível compreendê-la, um lamentável erro. Muitos filósofos modernos que concordam que Moore estava errado nessa concepção, ainda assim acatam a tese de que 'a falácia naturalista' é uma falácia verdadeira e importante; eles propõem uma nova explicação sobre a sua natureza. Essa explicação, grosseiramente colocada, chega a algo assim: que a função dos enunciados da forma 'isto é um bom x' é a de elogiar ou recomendar, ou para executar certos propósitos lingüísticos no marco geral do normativo ou avaliativo, onde simplesmente descrever as características de  $x$  não é executar tal propósito; e nenhum conjunto de afirmações que não executam esse propósito pode logicamente acarretar qualquer afirmação que o faça. Recomendar, elogiar etc., dizem eles, é fazer algo que (grosso modo) os fatos por si só não podem nos forçar a fazer; temos que ter certas atitudes avaliativas ou prescritivas que favoreçam certas características, se essas

características dependerem de nós para ser aprovadas. O mero conhecimento do mundo, ou a compreensão dos conceitos, não pode por si só ser o suficiente para realizar tudo isso.

Um exame completo dessa posição requer algo que nos levaria muito longe neste ensaio, uma investigação dentro de um campo importante e em desenvolvimento na filosofia da linguagem, a teoria do atos de fala - as várias coisas que podemos fazer ao emitir orações. Três comentários breves podem ser feitos. Em primeiro lugar, não pode haver nenhuma ligação direta entre atos de fala tais como recomendar ou elogiar, por um lado, e o significado de sentenças como 'este é um bom *x*' por outro. Na melhor das hipóteses, essas declarações vão constituir um ato de elogio etc. apenas se as sentenças forem na verdade, afirmadas; mas a sentença terá o mesmo significado, sendo ou não afirmada. Dessa forma, entendemos a sentença 'Este é um bom filme' no sentido de 'Se este for um bom filme, vai ganhar um Oscar'; mas nesse sentido a frase não está afirmada, e nenhum ato de elogio de fato ocorreu<sup>49</sup>. Assim, a conexão entre significado e recomendação será no mínimo indireta.

Em segundo lugar, a teoria parece muito afoita em supor que a função de recomendar etc. e a de descrever se excluem uma a outra. Uma mesma declaração pode conter muitos atos de fala ao mesmo tempo: se eu digo "amanhã será um dia úmido", eu posso, ao mesmo tempo ter descrito o clima de amanhã, ter feito uma previsão, ter dado um aviso etc. Além disso, as circunstâncias em que eu faço a declaração são fundamentais para que se possa estabelecer qual desses atos de fala, pode ser determinado pelo que eu digo junto com os fatos da situação. Dessa forma, se eu digo 'O gelo é fino', eu terei descrito o gelo, sem dúvida, mas também, dependendo dos interesses e das intenções do interlocutor, posso estar dando uma espécie de advertência. De forma parecida (porém não exatamente

---

<sup>49</sup> Ver J. R. Searle, 'Significado e Atos de Fala', Revisão Filosófica Vol. 71 (1962), e Atos da Fala (Cambridge University Press, 1969), Capítulo 6.



igual), se eu digo, ao descrever um relógio, que ele marca a hora com exatidão, não precisa dar corda, nunca pára etc., eu estarei como que fazendo uma recomendação, mesmo que involuntariamente. É claro que os fatos a respeito desse relógio e a natureza geral dos relógios, não podem me forçar a fazer esses comentários – eu poderia ter permanecido calado. Porém eles determinam que, se eu quiser fazer uma descrição verdadeira desses aspectos do relógio, terei de emitir algo semelhante a uma recomendação ou a uma avaliação favorável do relógio.

Este último tópico nos leva à terceira consideração. Atividades tais como recomendar etc. são essencialmente atividades públicas, ligadas a efetivas expressões; e eis por que eu disse que seu estudo pertence à teoria dos atos de fala. Mas nenhum relato sobre frases contendo o termo ‘bom’ pode jamais ser completo se permanecer somente nesse nível; pois pode-se perfeitamente pensar, ou acreditar, ou chegar à conclusão de que algo é bom em sua categoria, sem fazer qualquer comentário nesse sentido. Por exemplo: digamos que eu nutra algum ódio pelo Bloggs, eu posso abster-me cuidadosamente de fazer observações favoráveis a respeito da sua performance como jogador de críquete, *i.e.*, deliberadamente não elogiá-lo nem fazer nada do gênero; ainda assim, em meus pensamentos, posso ser forçado a reconhecer que ele é um bom jogador de críquete. Uma reflexão adequada deve dar espaço para abarcar essa possibilidade.

Essas considerações extremamente incompletas podem indicar algumas dificuldades na versão renovada da rejeição da ‘falácia naturalista’. Creio, de fato que, como uma doutrina geral a respeito dos funcionamentos do termo ‘bom’ a distinção severa entre fato e valor que esse ponto de vista implica é enganosa: parece claro que para muitos argumentos de ‘*x*’ na frase ‘esse é um bom *x*’, a compreensão do que um *x* é

ou faz, e o conhecimento factual desse  $x$  – ou seja, uma combinação de informações conceituais e factuais – são o bastante para que se determine, pelo menos amplamente, a verdade ou falsidade do julgamento. Isso é, certamente, objetividade. Mas será que é assim para todos os argumentos de ‘ $x$ ’? Quando examinamos essa questão, encontramos casos onde tudo resulta muito mais difícil, e onde a distinção fato-valor, ou algo parecido, torna-se mais útil - casos em que vêm à tona questões mais profundas sobre o valor das coisas. Muitos filósofos contemporâneos quiseram apresentar essa distinção como uma doutrina lógica e universal sobre o uso do termo ‘bom’. Ela pode até ter seus atrativos, mas não dessa forma, e sim como uma doutrina muito mais restrita – e não puramente lógica – sobre a ‘bondade’ das coisas e mais particularmente, das pessoas em certas descrições específicas.

## 2.9 BONDADE E FUNÇÕES

Consideremos a expressão “um bom pai”<sup>50</sup>. Embora os critérios que ela expressa sejam razoavelmente claros em linhas gerais, não é claro, de forma nenhuma, que seja necessário compreendê-los para entender o que é ser um pai. E isso não se deve somente a idéia de a expressão conter referências a certas convenções sociais; pois isso também ocorre com um ‘jogador de críquete’ ou um ‘bancário’ – saber o que é um bancário envolve conhecer um bocado sobre as estruturas sociais que definem a função de um bancário. Mas quando entendo esse papel e essas estruturas, eu também entendo de uma forma ampla que características um homem deve ter para ser considerado um bom bancário. A diferença em relação à idéia de um bom pai é que, ao que parece, um sujeito pode ter uma idéia perfeitamente clara da paternidade e ainda assim não compreender o que faz de alguém ser um bom pai. A explicação dessa diferença reside em parte no seguinte: a idéia de paternidade isenta de critérios avaliativos é uma idéia baseada somente em um elo biológico; mas não pode ser somente essa a idéia contida na noção de bom pai. Se o que temos em mente é a idéia de um pai somente como um procriador, não fica claro sequer o que podemos mesmo querer dizer ao chamar alguém de ‘um bom pai’ – a menos que queiramos dizer que ele é um bom procriador.

Nem tampouco avançamos em direção a noções avaliativas simplesmente por introduzir referências a instituições sociais, tais como o casamento. “Cunhado” é uma relação de parentesco bem definida, envolvendo uma referência ao casamento, porém a idéia

---

<sup>50</sup> Ver G. Cohen, ‘Beliefs and Roles’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 67 (1966-7).

de ser um bom cunhado não tem, na nossa sociedade, nenhum significado. O significado de 'bom pai' está determinado pela relação biológica juntamente com o cumprimento de certas responsabilidades que, em nossa sociedade, são atribuídas às pessoas que compõem esse elo. Somente quando há tais responsabilidades podemos dizer que o termo 'pai' se refere não simplesmente a um elo biológico, mas a uma função; e a função pode, é claro, excepcionalmente ser exercida por alguém que não está nesse elo biológico, como quando alguém se torna pai adotivo de uma criança órfã. A diferença em relação ao 'bancário' surge justamente aí: a idéia de 'bancário' necessariamente envolve certas responsabilidades, e o termo se refere a uma função que só pode ser explicada em relação a instituições sociais que dão atribuições e deveres a quem a desempenha. Por outro lado, sob o conceito de paternidade repousa o conceito mais restrito de uma relação puramente natural - uma relação que, em nossa sociedade, é tomada como a base dessa função.

Se um homem é um jogador de críquete fervoroso e talvez tenha ingressado no críquete como um profissional, então o seu desempenho como jogador e as avaliações dessa atuação pelos competentes, obviamente serão importantes para ele; se o resultado for medíocre, ele será visto como que malsucedido. É igualmente óbvio que um homem que joga sem maiores pretensões em alguma posição no campo de críquete num domingo à tarde, tenderá a se importar menos com o que dizem dele; a verdade evidente que ele é um jogador de críquete medíocre – ele poderia dizer que não é um jogador de críquete, mas simplesmente alguém que ocasionalmente joga. Um homem que fosse um bancário bastante desinteressado, que mal cumpre suas tarefas, também poderia, embora de maneira bem diferente, desistir da idéia de ser um bom bancário. Ele pode odiar o banco, desprezar o serviço bancário, e se importar apenas com seus amigos e sua plantação de crisântemos. Pode ver o banco somente como um meio de sustento a vida; e não se considerar de forma

alguma, como um bancário. Ainda assim ele dificilmente poderia dizer que não é um bancário (na realidade), ou se o dissesse, poderia correr o risco de estar se refugiando num mundo de fantasia; pois uma boa parte da sua vida está de fato atada a essa função, quer ele goste dela, quer não. Ele não pode se livrar (como jogador de críquete) da má vontade e da falta de respeito dos seus superiores do banco, mesmo que lhes dê pouca importância. Não pode fingir que tudo não passa de um mal-entendido: a relação contratual estabelecida com seu emprego o põe numa posição em que é isso mesmo o que ele deve esperar. Apesar de ele ter alcançado estabilidade nessa situação, talvez por ironia, ela não será uma situação satisfatória. Se por acaso ele herdasse algum dinheiro, poderia muito bem (se isso não exigisse demasiada coragem) se livrar dessa função e demitir-se do banco.

Comparemos esses simples protótipos com um outro – o do soldado convocado contra sua vontade. A sua vida, muito provavelmente mais desafortunada que a do bancário, pode envolver um estado mental ainda mais apreensivo e ambíguo – se, por exemplo, ele questionar sua obrigação de, como soldado, buscar um bom desempenho militar. Mas seu estado mental pode ser mais simples caso ele sinceramente ache que ‘soldado’ é um título que se aplica a ele somente porque foi imposto à força e desde fora; caso ele não se importe com as obrigações que recaem sobre tal título; caso considere a hostilidade de seus superiores uma força externa vazia, tal qual o colocou no exército; e caso ache que o único impedimento à deserção imediata é o medo da punição. A franqueza dessa atitude pode ter o preço de uma certa desesperança, que se faz presente sempre que surge a impressão (como em *Catch 22*) de que as circunstâncias são, na crua realidade, perfeitamente insanas.

Em outros casos, a impossibilidade de cumprir determinadas tarefas pode levar um homem a se dissociar da função e das obrigações com as quais ele havia se identificado entusiasmada ou irrefletidamente. Em circunstâncias favoráveis, é possível que ele se livre

dessa função. Se não, ele pode se sentir obrigado a não executar de alguma outra forma o que se espera dele: em situações políticas extremas, talvez pela desobediência e pela subversão secreta. Conta-se que certos generais alemães, que durante a guerra ficavam horrorizados com as atitudes de Hitler, se sentiram por um longo tempo impedidos de levantar oposição contra ele por causa do juramento de obediência que haviam prestado na condição de oficiais da Wehrmacht. Pode-se perguntar, observando a situação, com distanciamento, como é que um juramento prestado a um homem naquelas condições e que governava por aqueles meios pode ter sido considerado importante e inviolável, mesmo para um oficial alemão – atitude que equivale a atribuir aos juramentos não apenas santidade, mas poderes mágicos. Mas pode-se afirmar que a obediência ao juramento certamente era uma das obrigações de um oficial alemão; então, o que os generais precisavam era formar a concepção das coisas que eles tinham que fazer mesmo quando contrárias ao que eles supostamente teriam que fazer como oficiais alemães – o que equivale a dizer que não era mais sob o título e na função de oficiais alemães que eles teriam que atuar. Tudo indica que essa era uma noção difícil para alguns. Para eles, ‘um oficial alemão’ não era apenas uma função que eles exerciam, mas sim tudo o que eles eram.

Esses exemplos esquemáticos têm por objetivo ilustrar as formas pelas quais os homens podem dissociar a si mesmos das funções que exercem, funções que trazem consigo certas obrigações inerentes às suas atividades. Essa dissociação pode ser, em diferentes casos, menos ou mais defensável ou indefensável, nobre ou ignóbil, prudente ou imprudente; mas em todos os casos é possível compreendê-la. Assim como é possível compreender que um homem pode formar uma imagem coerente de si próprio em relação a uma função que ele exerce ou exercia ou que poderia ser-lhe atribuída – função cujos padrões ele não enxerga como fundamentais ou importantes na avaliação do êxito ou do valor da sua vida.

Essa possibilidade me parece um imprescindível contrapeso para um fato já mencionado neste livro, a saber, que esses vários títulos e funções podem trazer conceitualmente normas claras daquilo que se espera de quem os exerce, da mesma forma como a descrição de um artefato pode trazer em si a norma daquilo que se espera do artefato. Embora as normas possam estar assim logicamente atadas à função, a função não está logicamente atada ao homem; daí os padrões não estão logicamente atados ao homem. Através da consciência sobre uma dada função e sua relação com ela, um homem pode se recusar a fazer dessas normas os padrões determinantes da sua vida.

Partindo desses exemplos, não se pode concluir que alguém que leva uma vida passiva e irrefletidamente estruturada sobre uma função necessariamente escolheu essa função, como pensava Sartre em seu período existencialista clássico, (algumas das suas reflexões se baseiam nisso). Daí que ele descrevesse uma condição irrefletida desse tipo como uma condição de má fé. Essa concepção pressupõem no mínimo que todos os homens têm a possibilidade de reflexão e de escolha, e que essa possibilidade é por eles reconhecida e depois renunciada. E no entanto mesmo o primeiro passo, o da real possibilidade de reflexão e escolha, é grande demais para que esperemos que homens de determinadas condições sociais e psicológicas o dêem. A concepção de Sartre deriva da sua idéia de liberdade, radicalmente desligada da experiência. Idéia que também pode ajudar a explicar uma certa ambigüidade em seu pensamento entre a concepção de que o homem não tem essência nenhuma e a de que o homem tem uma essência, que é a liberdade.

Se houvesse algum título ou função a cujas normas um homem estivesse necessariamente atado e que, por necessidade, não pudesse deixar de obedecer e das quais não pudesse se dissociar, então haveria normas que um homem seria obrigado a

reconhecer como determinantes para a sua vida, ao menos sob a pena de não ter nenhuma consciência de si. Certamente existe um ‘título’ – há boas razões para que não usemos aqui o termo ‘função’ – que é necessariamente inalienável, e esse título é o de ‘homem’. Trata-se, pois, de uma questão central a de perguntar se ‘homem’ é um conceito que traz consigo normas de deveres e de excelência humana; pois, se trouxer, então parece que essas devem ser as nossas normas.

Como bem se sabe, existiram filósofos que afirmaram a existência dessas normas: afirmaram que, quer diretamente, partindo da reflexão sobre o conceito de ‘homem’, quer mais indiretamente, a partir de verdades posteriores supostamente necessárias sobre a natureza humana, poderíamos chegar a uma compreensão de como um homem deve ser para ser considerado bom.

Pode ser útil, ao menos inicialmente, dividir tais filósofos em dois tipos – aqueles que fazem e aqueles que não fazem um apelo a algo transcendental; isto é, a certas estruturas para a vida humana que residem fora dela, também fora do mundo empírico. Começaremos pelo tipo não transcendental e chegaremos mais tarde, a um exemplo (um exemplo religioso) do tipo transcendental.



## **2.10 OS PADRÕES MORAIS E A MARCA DISTINTIVA DO HOMEM**

Um protótipo do tipo não transcendental pode ser encontrado na filosofia de Aristóteles. De acordo com Aristóteles, existem certas características, em particular, certas atividades e faculdades, que são distintivas do homem; e a vida do homem bom exemplificará ao mais completo grau o desenvolvimento de tais faculdades. Ou, mais precisamente, existe uma característica distinta do homem – a sua habilidade em modelar, dar forma, às suas ações e disposições por raciocínio – que será manifestada no mais alto grau; outras das suas potencialidades, sob a capacidade ordenadora da razão, serão realizadas de uma forma equilibrada e prudente. A razão prática deve produzir coerência, e reduzir o conflito, entre os desejos do indivíduo que vive em uma sociedade (que é como o homem deve viver). Esse objetivo de reduzir o conflito entre os desejos, sem os reprimir excessivamente, é uma das razões para afirmarmos que o objetivo do tipo de vida descrito no sistema de Aristóteles é a felicidade.

A importância da harmonização entre os desejos em Aristóteles, e da razão prática para ordená-los, é involuntariamente evidenciada pelo fato de ele não ter conseguido lidar com um problema de reconciliação, muito importante segundo ele próprio. A ‘razão’ a que nos referimos até aqui é a razão prática, que se aplica a ações e desejos específicos e que é a base daquilo que Aristóteles (ou melhor, seus tradutores) chamam de ‘virtudes de caráter’ – ou seja, da tendência às ações corretas derivadas dos estímulos de prazer e dor. Há também, contudo, a razão teórica, o poder de pensar corretamente sobre questões abstratas de ciência e filosofia, que Aristóteles tende a considerar como uma expressão ainda maior da natureza do homem. Conseqüentemente, a forma mais excelsa de vida humana é aquela devotada na justa medida à investigação

intelectual. Ele deixa claro que, uma vez que um homem é um homem e não um deus, a sua vida não pode ser unicamente devotada a isso, e as virtudes de caráter também devem ter aí um papel importante.

O que Aristóteles, contudo, não faz – e, dentro do seu sistema, nem poderia fazer – é dar alguma explicação de como as atividades intelectuais, a máxima expressão (a seu ver) da natureza humana, devem ser trazidas a se relacionar com as atividades civis, que são reguladas pelas virtudes de caráter. A sabedoria prática não se presta a tanto e nem poderia impor um ‘meio’ entre o ato de filosofar ou de fazer ciência, por um lado, e o de ser um bom cidadão, pai, etc., de outro. Uma característica curiosa e significativa, do sistema de Aristóteles, é que as potencialidades mais altas do homem tenham que reconhecidamente, competir com outras, porém nenhuma explicação coerente pode ser dada de como essa competição deve ser regulada.

Essa é uma das debilidades da tentativa de Aristóteles em extrair o bem do homem a partir da natureza humana, apelando para a sua marca distintiva, que seria a inteligência e a capacidade para a reflexão racional. Essa fraqueza pode ser vista à luz do seguinte conceito: não pode haver dedicação total aos aspectos puros ou criativos da inteligência, que seriam as formas mais elevadas dessa capacidade; e a dedicação parcial a essas formas mais elevadas é tida como algo racionalmente inalcançável para o pensamento prático. Essa fraqueza no sistema de Aristóteles é o modelo de um problema mais geral: o que poderia possivelmente ser chamado de ‘o problema de Gauguin’, não fosse pelo fato de que tal rótulo traz conotações românticas e um tanto especiais das afirmações de auto-expressão. Digamos que um moralista queira embasar uma concepção de vida com base nas elevadas capacidades distintivas do homem. Ele deverá incluir, entre essas capacidades, e com destaque, as do gênio criativo nas artes ou nas

ciências. Ainda assim, ele encontrará dificuldades em conciliar um modelo de formação e expressão de um gênio assim com muitas das virtudes e obrigações morais – algumas das quais são bem simples, enquanto a maior parte faz exigências morais bem diferentes daquelas feitas pela atividade criativa.

Platão, deve-se dizer, que viu uma metade desse problema com extrema clareza. A famosa condenação de todas as artes, exceto as comemorativas, em sua República (um Estado projetado por ele precisamente como uma institucionalização de moralidade) se deve ao fato de que ele levava a arte a sério e enxergava, de maneira perfeitamente correta, o seguinte problema: tanto a vida do artista criativo quanto a livre especulação representada por suas obras provavelmente seriam uma afronta às exigências de estabilidade feitas pela sociedade completamente moralizada. Podemos muito bem rejeitar a operação que Platão escolheu, mas ele estava certamente correto ao enxergar as duas operações: uma sociedade protegida contra as mudanças morais e sociais ou uma sociedade na qual são permitidas a livre criação e exploração através da arte. Digo que Platão só enxergou metade do problema porque ele não só deu aval à atividade intelectual criativa como também fez dela a atividade principal em sua doutrina – e pode-se bem perguntar se isso teria demonstrado, a longo prazo, algo mais compatível com a estabilidade que ele almejava. (Parece que ele admirava os progressos intelectuais de Atenas, ainda que deplorando sua desordem política e moral, e admirava a estabilidade política de Esparta, enquanto lamentava seu militarismo de intelectualidade monolítica. Certamente deve ter ocorrido a ele interrogar se era apenas um acidente que essas qualidades estivessem assim distribuídas.) Parte da explicação é que, enquanto falamos de ‘atividade criativa’, Platão geralmente pensava mais em descobertas: a atividade filosófica era, em sua concepção, inerentemente disciplinada pelas verdades

morais a priori que esperavam por ser descobertas. Se rejeitarmos essa imagem da filosofia moral e admitirmos que existe um indispensável elemento criativo na ciência natural, essas atividades intelectuais parecerão menos à vontade no lugar que Platão lhes reservou.

Não estou dizendo (o que me parece altamente absurdo) que as atividades de investigação científica só possam ser empreendidas por pessoas de valores liberais e humanitários, em oposição a um ambiente social autoritário. Experiências recentes mostram que o máximo que tais investigações pressupõem é um certo liberalismo no ambiente da própria ciência, que podem bem coexistir com uma indiferença cínica a muitas questões humanas, referentes a (por exemplo) como as descobertas científicas são empregadas ou sobre a origem das fontes que apóiam a pesquisa. Mas essa é apenas outra ilustração dos diferentes caminhos nos quais as exigências de moralidade podem conflitar com o desenvolvimento livre de aspirações humanas, tanto intelectuais quanto criativas. Seria avançar demais para dizermos que, a ciência natural claramente se constitui de uma das mais altas realizações humanas, seu desenvolvimento deve ter uma incontestável afirmação em nossa aprovação moral. Isso seria tanto otimista da nossa parte quanto o foi para Platão pensar que a perseguição destas atividades poderia coexistir com o grau de restrição social e intolerância que ele supunha necessária numa sociedade moralizada.

Isso ilustra uma das principais objeções, à empreitada aristotélica, no tocante à escolha específica (e plausível) do intelecto como a marca distintiva. Existem objeções mais gerais à tentativa de encontrar fins ou ideais morais inquestionáveis nos traços distintivos da natureza humana. Podemos mencionar três delas. Em primeiro lugar, a escolha da racionalidade ou criatividade como marca distintiva já é em si mesma uma

visível valoração arbitrária. Se abordarmos sem prejuízos a questão de encontrar características que diferenciem o homem de outros animais sem pré-concepções, poder-se-ia também, sobre esses princípios, acabar propondo uma moralidade que incentivasse o homem a passar o maior tempo possível fazendo o fogo; ou desenvolvendo as características físicas especificamente humanas; ou tendo relações sexuais fora do período fértil; ou danificando o meio ambiente e desregulando o equilíbrio da natureza; ou matando outros seres por diversão.

A segunda objeção, bastante fundamental, é que essa abordagem deixa de fora a ambigüidade moral como uma característica distintiva do homem (embora Aristóteles, tenha dado alguma atenção a este ponto, não com pleno êxito). Pois se é uma característica do homem empregar sua inteligência e ferramentas para modificar seu ambiente, também é a de empregar sua inteligência para buscar meios e instrumentos para destruir os outros. É verdade que uma das características do homem é a de ter uma percepção conceitual e plenamente consciente de si como um sujeito entre seus semelhantes, ciente de que os outros têm sentimentos como ele próprio. Mas isso é uma pré-condição não apenas para a bondade, mas (como salientou Nietzsche) para a crueldade também: o homem de afeições naturais é mais parecido com os animais irracionais do que o homem de sofisticado sadismo. Se formos oferecer como supremo imperativo moral aquele velho brado – “seja um homem”-, é terrível pensar nas muitas maneiras como isso poderia ser entendida literalmente.

Parece que encontramos aqui um verdadeiro elemento de liberdade, para usar ou para negligenciar o dom natural, e para usá-lo de uma ou outra maneira: uma liberdade que corta as bases do empreendimento aristotélico. Tampouco se pode utilizar essa liberdade em si mesma como a marca distintiva do homem; logo, não pode ser usada

como base do empreendimento. Pois essa liberdade sem dúvida, não pode, por sua natureza, diferenciar uma forma de vida das demais – como Sartre tenha talvez pensado, em virtude de uma ambigüidade fundamental já mencionada. Poderia se dizer: se houvesse uma forma de vida distinta que se caracterizasse por ‘ser livre’, então deveria haver ainda assim a liberdade de rejeitar essa condição, da mesma forma.

Em terceiro lugar, se nos revertermos para aquele caso em particular do racional como uma marca distintiva do homem: esse enfoque tem a tendência de adquirir uma inclinação maniqueísta e enfatizar virtudes de autocontrole racional às custas de todo o resto. Não há nenhuma razão pela qual essa perspectiva deva seguir-se inevitavelmente; à parte de qualquer outra coisa, ela envolve uma visão falsa e inumana das próprias paixões como sendo forças casuais cegas ou como características meramente animais. Estar perdidamente apaixonado é na verdade uma característica distintivamente humana, tão humana quanto emitir um juízo racional favorável à índole moral de alguém. Mas é fácil perceber por que, na presente abordagem, o maniqueísmo parece tão tentador. Se a racionalidade e o pensamento coerentes são as marcas preferidas de distinção do homem, então, mesmo que se admita que o homem como um todo também tem paixões, a supremacia da reflexão racional sobre elas pode bem parecer uma idéia inquestionável’. As coisas são de fato mais ou menos assim, uma vez que é absolutamente óbvio que o controle das paixões é uma condição fundamental para o amadurecimento, e até mesmo para a sanidade. Mas se passássemos disso para a idéia de que tal controle é o modelo de perfeição, estaríamos excluindo a priori a maioria das formas de espontaneidade. E isso seria um absurdo.

Todas essas considerações sugerem que, a tentativa de encontrar a moralidade na concepção do homem bom extraída da marca distintiva da natureza humana é suscetível

ao fracasso. Estou longe de achar que essas considerações - sobre a natureza humana, sobre o que os homens são, sobre o que é para os homens viver em sociedade - não contribuem em nada para uma visão adequada de moralidade. É claro que contribuem: não se poderia ter nenhuma forma de concepção de moralidade sem essas considerações. Em particular, elas ajudam a delimitar o possível conteúdo daquilo que pode ser entendido como uma moralidade. De maneira igualmente óbvia, diferentes concepções da natureza humana (como, por exemplo, certas concepções psicanalíticas) terão diferentes concepções diante de exigências e normas morais específicas. Não somente as visões científicas ou semicientíficas terão esse efeito, mas também visões oriundas da filosofia da mente. Assim sendo, uma compreensão filosófica apropriada das emoções humanas deveria desencorajar as visões maniqueístas. Da mesma forma, considerações filosóficas sobre a natureza ou existência de algo chamado de vontade devem ter um efeito direto sobre sistemas morais que fazem do exercício dessa vontade (em contraposição aos desejos, por exemplo), o seu mérito central.

Tudo isso é verdade, como também é verdade que existem limitações bem definidas para aquilo que pode compreensivelmente ser considerado um sistema moral humano. Ainda assim, não existe uma rota direta que ligue a natureza humana a uma única moralidade e um único ideal moral. Tudo seria mais simples se os homens não pudessem ser tantas coisas diferentes, e tantas coisas distintamente humanas; ou se as personagens, disposições, arranjos sociais e questões a que a inteligência humana pode atribuir valor fossem, todos, plenamente compatíveis uns com os outros. Mas eles não são, e há boas razões para que não sejam: boas razões que por sua vez decorrem da própria natureza humana.

## 2.11 DEUS, MORALIDADE E PRUDÊNCIA

Distinguimos anteriormente, entre as concepções que buscam extrair a noção de bom homem de considerações sobre a natureza humana: distinguimos aquelas que colocam o homem em certa estrutura transcendental e aquelas que não. Tendo dito algo a respeito do segundo tipo, passo agora a examinar um exemplo do primeiro. No decorrer dessa análise, será útil discutir separadamente uma questão importante – as relações entre moral e prudência.

Uma característica principal desse tipo de teoria é que ela busca fornecer, nos termos da estrutura transcendental, algo que seja a finalidade do homem: se buscarmos a entender de forma apropriada o nosso papel no esquema fundamental das coisas, veremos que existem algumas finalidades específicas que são autenticamente humanas e que devemos realizar. Uma forma arquetípica dessa visão é a crença de que o homem foi criado por Deus, um Deus que tem certas expectativas em relação à sua criatura.

Uma dificuldade central a respeito dessa concepção está na questão sobre quais características de Deus justificam a afirmação de que temos o dever de satisfazer suas expectativas. Se se trata do poder Dele, ou o simples fato de que Ele nos criou, as analogias com reis ou pais humanos (muitas vezes empregadas nesse contexto) nos obrigam a reconhecer que existem muitos reis e pais que não devem ser obedecidos. Se insiste-se que Deus tem poder infinito e criou tudo o que existe, podemos responder que domínio ou criação infinitos não parecem ser necessariamente mais dignos de obediência, mas simplesmente mais difíceis de serem desobedecidos. Se então for dito que, além dessas propriedades, Deus é bom, a objeção é imediata (como foi para Kant):



a qualificação de ‘bom’ já envolve de início uma valoração, valoração que deveria ser a conclusão, e não a premissa, do apelo a Deus.

Tais argumentos, que são muito comuns, podem ser tomados como um ataque à idéia puramente dedutiva e a priori de que devemos cultivar um determinado tipo de vida pelo fato de sermos criaturas de Deus. Para isso, esses argumentos, parecem ter obtido êxito. Mas tais argumentos tendem a carregar consigo uma ambição maior – como a de mostrar que, mesmo se a existência de Deus fosse assegurada, tal fato não poderia em princípio, dar-nos qualquer motivo aceitável ou apropriado para a conduta moral, um motivo que de outra maneira não existiria. Nesse papel também, os argumentos têm sido muito amplamente aceitos, de forma tal que é praticamente um ponto pacífico entre os filósofos afirmar que, mesmo que Deus exista, isso não faz, para um pensador moral e esclarecido, nenhuma diferença na reflexão moral. As origens dessa concepção remontam a uma famosa discussão do Eutífron, de Platão, porém a sua elaboração moderna deve muito a Kant. Deve a ele em especial, uma clara exposição das suposições sobre as quais essa linha de pensamento se sustenta - suposições a respeito da pureza essencial da motivação moral. Essas suposições permeiam grande parte do pensamento moral, e o seu alcance e importância percorrem um longo caminho para além da presente questão da moral religiosa. Além disso, essas suposições estão seriamente equivocadas.

O argumento, de maneira mais simples, é mais ou menos como segue: ou os motivos de alguém para cumprir os ensinamentos morais de Deus são também motivos morais, ou não. Se são, então esse alguém já está suprido de motivações morais, e a inserção de Deus não adiciona nada extra. Porém, se não são motivos morais, são motivos que não podem jamais levar apropriadamente à moralidade: em particular, são prováveis de ser motivos de prudência, uma possibilidade mais cruelmente retratada por

certos pregadores (quer da crença, quer da descrença) em termos, como o fogo do inferno. Mas nenhuma ação motivada por considerações de prudência pode ser uma verdadeira ação moral; a ação moral genuína deve ser motivada pela consideração do que é moralmente correto e nada mais. Então, juntando tudo isso, chegamos à conclusão de que qualquer apelo a Deus nesse encadeamento nada acrescenta, ou, se o faz, acrescenta os dados errados.

Duas questões são levantadas a respeito de moralidade e motivação por esse tipo de argumento. A primeira é se não existe nenhum tipo de motivação exceto a moral ou a prudência – isto é, se a distinção entre a moral e a prudência é exaustiva. A segunda é se uma prática ou perspectiva pode ser moral se sob algum aspecto for prudencial – ou seja, se a distinção é excludente. Vamos nos ater primeiramente à segunda questão. É imprescindível para a moralidade distinguir totalmente a moral da prudência?

Aqui precisamos fazer algumas distinções. É certamente verdade que é essencial para a moralidade o estabelecimento de uma distinção em algum nível entre a moral e a prudência. Num nível mais primitivo, está claro que qualquer sistema moral tem que fazer essa distinção, ou alguma semelhança, e aplicá-la em ações e práticas; ela tem que ser capaz de distinguir ações e práticas que sejam egoístas - que visam à gratificação ou segurança dos agentes às custas dos outros – daquelas que levam em conta os interesses dos outros. Se essa distinção não for feita, não haverá consideração moral de forma alguma. Está bastante claro que a moralidade religiosa que estamos discutindo aqui, mesmo em uma versão mais rudimentar, é capaz de observar essa distinção ao menos primitivamente: ela aprovará práticas e ações que levem em consideração os interesses dos outros e desaprovará práticas egoístas.

Entretanto, pode-se considerar esse modo de representar a distinção, por si mesmo, demasiado primitivo, sendo preciso ampliá-lo – da mera classificação de práticas e ações intencionais para a diferenciação entre as motivações. Assim, um sujeito que doe dinheiro para a caridade simplesmente para melhorar a sua reputação no Rotary Club, ou para amenizar as suas próprias culpas, não age de maneira mais moral do que se tivesse gastado o dinheiro com seus próprios prazeres. (O exemplo ilustra por que era apropriado falar de ‘ação intencional’ e distingui-la da ação da motivação. O homem de negócios com interesse pessoal que passa um cheque em auxílio à fome o faz intencionalmente, e a sua intenção é que o dinheiro vá para a campanha contra a miséria: se a miséria é combatida com a sua ação, isso não será, em relação à sua intenção, um acidente. A questão é que a sua motivação não era a preocupação com a miséria, mas a sua própria reputação ou conforto.)

Podemos dizer, como muitos diriam, que o homem que assim age, não age mais moralmente do que aquele que gasta o dinheiro consigo próprio; no entanto, isso não significa que a sua ação é melhor do que a do homem puramente egoísta - pois a miséria terá sido, espera-se, combatida, e o resultado da ação terá sido melhor do que a compra de mais um home theatre. Nem tampouco, é claro, significa que nós meramente aprovamos o ato e em nenhum sentido aprovamos o agente; pois podemos dizer que ele intencionalmente fez algo bom, e com isso estaremos seguramente dando-lhe um tipo de aprovação, mesmo que limitada. A questão é que provavelmente, não o aprovamos moralmente. Há uma boa razão para que pensemos assim, porém não devemos ir muito longe. Pois se insistirmos que agir moralmente é essencialmente agir partindo de motivações morais, podemos bem nos sentir tentado a adicionar a isso a proposição aparentemente inofensiva de que tudo o que importa do ponto de vista moral, é que as

peças ajam de maneira moral, e então concluir (corretamente, consideradas as premissas), do ponto de vista moral, que quaisquer duas motivações individualistas são indistinguíveis, e que deve ser impossível do ponto de vista moral, preferir uma a outra. Isso é absurdo. Talvez não seja um absurdo lógico, mas certamente é um absurdo moral – o absurdo da moral puritana, que diz que a única propriedade moral relevante do mundo é o quanto de boas intenções ele contém. Mas, já que isso é um absurdo moral (ou melhor, já que obviamente não é incoerente considerá-lo um absurdo moral), significa que alguma outra coisa é um absurdo lógico; a saber, uma concepção segundo a qual é a única postura moral coerentemente defensável.

Qual é, então, o ponto central e conteúdo de dizer que nós não aprovamos moralmente o individualista que faz caridade, ou dizer que, embora faça uma boa coisa, ele não age moralmente? Em primeiro lugar, com quais parâmetros estamos comparando as motivações desse homem? Alguns pensadores, como Kant e R. M. Hare, deram ênfase à comparação com a ação movida por princípios; dito de forma menos precisa, em fazer algo simplesmente por crê-lo ser um dever. Outros, como Hume, deram ênfase à comparação com a atitude motivada pela preocupação desinteressada com a situação que se pretende mudar, ou com as demais pessoas envolvidas. Deixando de lado as diferenças evidentes entre essas duas formulações, elas de fato afirmam algo em comum: se um homem tem uma motivação moral e não individualista para fazer uma coisa, ele tem uma disposição geral ou motivo para agir assim; enquanto o individualista não tem essa motivação resulta – só casualmente o benefício alheio coincidirá, pelos limitados critérios da sua própria satisfação, com aquilo que lhe interessa. Como disse Hume, isso certamente tem algo a ver com o *fato* de selecionar certos motivos para a decisão *moral*: queremos que existam pessoas que tenham uma tendência geral de estarem preparadas

para considerar o interesse de outras pessoas na mesma base delas próprias, e, se necessário, colocar o interesse dos outros em primeiro lugar.

Talvez valha a pena mencionar, a propósito, uma das (numerosas) vantagens do enfoque de Hume nesse assunto, com sua ênfase na simpatia e sentimento pela situação de outras pessoas, em comparação com o enfoque kantiano da ação movida por princípios, ele introduz uma similaridade entre os tipos de razões que levam o homem a fazer coisas pelos outros, e o tipo de razão que o leva a agir por si próprio. Apesar do caráter mecânico do sistema psicológico de Hume, faz certo sentido a idéia dele propor que a preocupação com a dor dos outros é uma extensão da preocupação com a própria dor: esta segunda é de fato uma condição necessária à primeira, e certamente não há nenhum problema (como não deveria haver) em que um homem preocupado com os outros não possa também preocupar-se consigo próprio. Sob a ênfase kantiana, contudo, isso repentinamente surge como um problema, uma vez que agir de forma honesta tendo em vista os próprios interesses é agir motivado por algo que nada tem a ver com a moralidade – e que, na verdade, é alheio para ela. Já que somos provavelmente ordenados a maximizar as ações morais, a abnegação extrema pareceria então ser a consequência lógica do próprio conceito de moralidade. Na melhor das hipóteses, fazer simplesmente o que se tem vontade constituiria um desvio desregrado e provavelmente censurável do ponto de vista moral. Para enfrentar esse problema, a tradição kantiana apresenta um conjunto de ‘deveres para consigo próprio’, cujo reconhecimento permite aos homens fazer por razões morais aquilo que eles estariam inclinados a fazer de qualquer maneira. Esse artifício absurdo é apenas o produto de tentar ajustar para uma certa visão um tanto mais razoável de vida humana, as incômodas consequências de manter três coisas – que a moralidade está acima de tudo relacionada com as motivações;

que a motivação moral é movida por princípios; e que o ponto de vista moral deve ser universal. Para evitar essas conseqüências incômodas, seria o suficiente abandonar qualquer uma dessas três proposições; porém há boas razões para que se abandonem todas as três.

Voltemos, após esse desvio, ao nosso moralista religioso. Já vimos que ele poderia com bastante facilidade traçar uma distinção, embora primitiva, entre a moral e a prudência. Percebemos agora que ele pode traçar até mesmo uma distinção mais refinada, no nível da motivação. Foi dito que um dos pontos (embora, talvez, não o único) que distinguia as motivações morais das egocêntricas era a existência de uma inclinação geral para fazer coisas de caráter não egoístico. Porém, mesmo um homem com uma moralidade religiosa rudimentar, irá certamente admitir disposições desse tipo. Na verdade, talvez o que o seu Deus queira seja que os homens se comovam com os sofrimentos uns dos outros e ajam em favor dos interesses alheios por estarem assim comovidos. Então, muitas vezes pessoas dessa crença, se fizessem como Deus gostaria, agiriam na maior parte do tempo movidas por motivações humanas comuns, mas que seriam consideradas por muitas pessoas (exceto pelos kantianos) como motivações morais. Se isso não acontecesse, ou se a tentação do egoísmo fosse muito forte, então talvez o rude adepto dessa crença voltasse seus pensamentos para o fogo do inferno, e isso fortalece uma disposição para fazer coisas de caráter não egocêntrico (no sentido mundano de 'egocêntrico', bem entendido). Embora sua ação neste sentido seja movida pela prudência, a prudência aqui é diferente daquela que discernimos da moral na nossa prévia definição de moralidade. Na verdade, existe uma razão específica para que as suas ações, apesar de prudentes, não sejam egoístas: é que presumivelmente não existe maneira possível de atingir a salvação à custa dos outros.

De fato, é bastante irreal querer impor ao nosso moralista religioso (ou a qualquer outra pessoa) um desmembramento entre a prudência e a moral. Deixando de lado os efeitos mais gerais da simpatia das quais Hume se referiu: o que dizer sobre alguém que faz algo vantajoso para outra pessoa, e desvantajoso para si próprio, por amar essa pessoa; ou, na verdade, por estar apaixonado por ela; ou por admirá-la; ou por respeitá-la; ou por ela ser (afinal de contas) um membro da família? Nenhuma dessas razões tem de ser uma razão moral, em qualquer sentido rigoroso ou preciso do termo; elas também não são razões de prudência. Nem tampouco, elas pertencem à terceira classe de motivo cuja existência a filosofia moral às vezes admite, a da inclinação - ou seja, fazer algo porque você está com vontade. Fica óbvio que a lista de exemplos poderia ser ampliada indefinidamente até incluir um vasto número de relações especiais que poderiam motivar uma pessoa a tomar a defesa de outra. É um produto grotesco da teoria e do moralismo militante supor que “moral” e “prudência” são os dois únicos motivos ou razões justificáveis que um homem pode ter para fazer alguma coisa: essa divisão, a rigor, deixa de fora quase tudo. Nós realmente precisamos de algo além e acima dessas motivações particulares ou específicas, simplesmente porque são particulares e específicas, e principalmente porque a relação específica que eu tenho com outra pessoa pode ser de caráter hostil, sem perspectiva de transformá-la numa relação benéfica. Então é claro que precisamos, além e acima disso, de motivações gerais para controlar e regular esse tipo de relação; e a coisa mais geral que está além e acima é justamente a moralidade. Mas, para o bem da humanidade, não temos de deixar a cargo de motivações gerais a tarefa de motivar tudo o que seja agradável. Algumas das nossas boas ações não brotam daquela motivação que os cristãos chamam equivocadamente de amor universal, mas somente do nosso amor por alguma pessoa.

O moralista religioso, agora, pode ver as origens das obrigações genéricas em uma relação mais particular que a relação com Deus, e essa relação pode ser representada como uma relação de amor, ou de admiração, ou de respeito, ou de quaisquer termos que sejam apropriados nesse árduo exercício semântico. E ele com razão resistirá em classificar essa relação como moral ou como prudencial em seu sentido prático. Creio eu, porém, que ele deve ser cuidadoso ao dizer que essa postura diante de Deus é a que devem adotar todos os que conhecem a natureza de Deus, pois isso poderia acabar pondo a moral acima de Deus – como afirmou Kant. Seria melhor dizer, que essa é uma postura que inevitavelmente terão todos os que conhecem a natureza de Deus; Deus é aquele cujas palavras exigem uma aceitação questionável. Por si próprio, é claro, isso continua não sendo suficiente; de acordo com o que foi dito, Deus poderia ser um hipnotizador infalível. Portanto o crente procederá, como sempre, por negação e analogia, e dizer que Deus não é assim, porém que Ele se parece mais com um pai amoroso, e assim por diante. Eu mesmo duvido se no final o devoto produzirá qualquer explicação coerente. Mas isso é por causa das dificuldades em se acreditar em Deus, não por causa de alguma coisa na natureza da moralidade. Não acho que seria correto afirmar, como muitos, que, mesmo que Deus existisse, isso não daria nenhuma razão especial ou aceitável a mais para corroborar a moralidade – e estes argumentos tentam demonstrá-lo. Caso Deus exista, pode haver razões especiais e aceitáveis para corroborar a moralidade. O problema é que a tentativa de formular essas razões em termos não rudimentares esbarra na impossibilidade de pensar coerentemente sobre Deus. O problema da moralidade religiosa não reside no fato de a moralidade ser inescapavelmente pura, mas sim no fato de a religião ser incuravelmente ininteligível.



## 2.12 DO QUE TRATA A MORALIDADE

A última discussão nos levou indiretamente a certas questões sobre o assunto de que trata a moralidade e sobre como ‘a moral’ deve ser definida. Muito se tem escrito a respeito disso, na procura de alguns critérios para a distinção entre moral e não-moral. Essas recentes discussões são consideradas por G.J.Warnock em seu admirável, conciso, lúcido e poderoso livro *Contemporary Moral Philosophy*<sup>51</sup>. Ele com razão enfatiza esse fato extraordinário: grande parte dessa discussão tem se travado num vácuo, na busca de um critério que pudesse nos proporcionar uma forma de distinguir o moral do não moral, talvez uma maneira que contenha uma semelhança obscura a forma nas quais nós agora fazemos tal distinção, porém sem esclarecer qualquer coisa, ou ser guiada pela questão, evidentemente mais básica da finalidade dessa distinção, qual a expressiva verdade de se dividirem as ações, ou práticas, ou motivações, ou razões humanas nesses termos. Algumas das observações do capítulo anterior tratam dessa questão.

Tomarei por certa – coisa que na verdade já fiz anteriormente – uma conclusão a que o Sr. Warnock chega na sua argumentação e que é seguramente verdadeira: Que toda e qualquer delimitação significativa da moral deve envolver referências ao conteúdo dos juízos, práticas, princípios, ou o que quer que seja, que estejam sendo descritos como ‘morais. Os menos versados em filosofia moral podem talvez se surpreender ao saber que já houve quem pensasse o contrário; mas de fato tem se sustentado, e com freqüência, que as idéias morais (ao contrário das não-morais) podem ser identificadas sem nenhuma referência aos seus conteúdos identificadas por critérios tais como os de serem proposições práticas inteiramente

---

<sup>51</sup> Macmillan, 1967.

universais ou proposições práticas que dependem de outras proposições práticas. O motivo para essas manobras pouco plausíveis tem sido, como sempre, a manutenção da distinção do fato/valor. Pois suponhamos que alguém introduza uma referência ao conteúdo da moral e diga (por exemplo) que as concepções só são morais quando se referem essencialmente ao bem-estar humano – ‘bem-estar’ significando aqui algo objetivo, e não simplesmente ‘qualquer coisa que se considere boa para os seres humanos’. Então as concepções morais possíveis passam a ser significativamente limitadas pelos fatos e pela lógica, ao contrário do que aconteceria com a adoção da distinção fato/valor. A causa daquelas maquinações não é em nada mais interessante do que as suas conseqüências.

A questão que eu quero discutir aqui não é esse problema genérico, mas o valor do critério parcial que acabo de mencionar, o de uma referência ao bem-estar humano como a característica das posturas morais; prevista pela senhora P.R. Foot e outros, essa proposta é bem considerada pelo senhor Warnock. Se for o caso de defendê-la, é essencial que o exame seja aplicado a um nível muito geral e que ‘bem-estar’ seja interpretado de uma forma também muito abrangente – mas não tão abrangente que se torne vazia, claro.

A primeira questão aparece justamente aí, pois certamente não seria possível examinar a motivação de ações específicas e obter sempre os resultados corretos. Deveríamos antes pensar que práticas, instituições, disposições, tipos de motivações etc., devem ser moralmente aprovados se, de modo geral, contribuírem de uma forma ou de outra para a obtenção de alguma espécie de bem-estar humano. A segunda questão é que ‘bem-estar’ não pode certamente, ser interpretado, para esses propósitos, como que

simplesmente significando que as pessoas envolvidas nessas situações consigam o que elas na verdade querem, nem tampouco que (o que não é necessariamente a mesma coisa) elas apreciem o resultado. Pois devemos reconhecer como morais as perspectivas que sustentam que as pessoas com frequência desejam e apreciam as coisas erradas (embora os utilitaristas estejam dispostos a ver nisso um equívoco).

Tampouco – embora isso seja mais questionável – está claro que neste encadeamento ‘bem-estar’ seja o mesmo que felicidade. Certamente, se pensarmos (conforme a língua inglesa tal como é hoje nos encoraja a fazer) que a satisfação é uma condição necessária, embora não suficiente, para a felicidade, seguramente teremos um obstáculo ao propósito presente; devemos ser capazes de reconhecer como morais aquelas concepções que rejeitam a satisfação (ainda que os cínicos as considerariam errôneas), se mantidas por um nível muito baixo de consciência e viabilidade. Mesmo se desfizemos esse laço e nos recusarmos a considerar “felizes” aqueles que estão contentes em certos estados de lentidão de pensamento, narcotização ou de recolhimento – como também se recusaram Aristóteles e, com considerável incoerência, J.S. Mill – e defendermos níveis de felicidade mais ativos ou reflexivos, ainda assim não estará claro que chegamos a cumprir as exigências da tese. A idéia do estado de felicidade do homem, e mesmo a noção menos episódica de um homem feliz, certamente têm algo a ver com a idéia de ausência de sofrimento; ou de ausência de sofrimento demasiado; ou, num extremo, de ausência de sofrimento nas coisas que mais importam - como diríamos de um homem em más condições físicas e que fosse, no entanto, feliz, caso resistisse ao desespero, à autopiedade e a assim por diante, e seguisse interessado e capaz de obter prazer com outras coisas. Ele teria de ser, pelo menos parte do tempo, razoavelmente alegre. A concepção de certos filósofos da antigüidade de que a virtude era suficiente

para felicidade, e de que o homem bom pode ser feliz mesmo sob tortura, foi com razão considerada como paradoxal em algum grau - antes, depois e sem dúvida também durante seu tempo. Mas, se a felicidade é em última análise incompatível com o sofrimento excessivo, ou total, talvez possamos aceitar perspectivas morais que rejeitem a noção de que a felicidade é a preocupação com os nossos interesses. Relata-se que Lutero, ao ouvir a proposição de que a *Glücklichkeit* (felicidade) seria o fim da vida humana, violentamente rejeitou a idéia e disse: 'leiden, leiden, Kreuz, Kreuz' ('sofrer... a cruz...'). Aqui poderia estar presente a concepção de que o pecado do homem e a sua distância de Deus são tais que somente uma vida de penitência e a consciência da maldade individual e coletiva poderiam apropriadamente dar conta da situação. Essa concepção sem dúvida rejeitaria instituições, perspectivas, ou modos de vida que tendessem a eliminar os sofrimentos mais fundamentais do homem, e apenas aprovaria, eventual ou periféricamente, aqueles que suavizassem os sofrimentos menos espirituais.

Pode-se responder que isso apenas mostra que Lutero posicionou o 'bem-estar' do homem em outro lugar, na definitiva reconciliação com Deus, e que os sofrimentos aqui seriam somente um meio para alcançar a felicidade em outro lugar. A felicidade, então, continua sendo a questão central, embora deslocada para outro lugar. Mas essa formulação, porém, para a limitada extensão do que compreendo da concepção de Lutero, me parece uma interpretação essencialmente equivocada, talvez, para algumas outras perspectivas protestantes. A questão é que não existem meios acessíveis para que o homem se reconcilie com Deus, nenhum conjunto de projetos humanos concebivelmente adequados para assegurar esse resultado - o abismo é muito grande, e há somente um sinal de esperança, Jesus Cristo, de que a graça de Deus salvará os injustos. O homem devoto obedecerá a vontade de Deus, da melhor forma possível em

sua condição desamparada, e deve ter sempre a consciência dessa condição, mas não com o intuito de assegurar para si ou para qualquer outro a salvação, que é, na melhor das hipóteses, uma esperança distante; e, caso seja rejeitado, ele não terá o direito de reclamar.

A meu ver, esse tipo de concepção protestante poderia ser chamada de uma concepção moral – certamente seu propósito é explicar a situação do homem em relação ao tipo de conduta que se espera dele, e de fato ela trata, desde o seu princípio de vista, daquilo que é fundamental para a felicidade do homem. Mas essa felicidade é vista a uma tal distância, e o homem é de tal forma apartado dela, que pareceria uma distorção representar essa moralidade como que visando a felicidade humana: o objetivo é, que de preferência a vida se *reflita*, em sofrimento e obediência, a deplorável condição humana. Essa é certamente, uma perspectiva muito diferente daquela que trata diretamente com a felicidade; mas ainda assim seria impertinente não chamá-la de moralidade. Pode-se talvez dizer, que a moral com uma dimensão transcendental tem uma liberdade lógica maior em seus conteúdos do que as moralidades que não têm essa dimensão: a sua imagem transcendental fala do papel e da condição geral do homem em função de uma perspectiva moral parcialmente inteligível, e que seria absolutamente opaca se apresentada em termos puramente seculares.

Contudo, mesmo numa estrutura profana, pode ser possível encontrar posições morais para as quais o termo ‘felicidade’ parece igualmente uma caracterização pobre das suas preocupações fundamentais. São assim certas perspectivas românticas que falam de uma atitude de liberdade em relação às imposições da vida; ou de ‘honestidade’ em relação aos próprios impulsos, mesmo os destrutivos; ou do significado das experiências extremas – pode-se dizer de qualquer uma delas que tem uma visão bem

particular da felicidade humana. É possível que algumas dessas perspectivas digam menos a respeito da estrutura geral da moralidade do que sobre os ideais de certas pessoas. Os ideais de fato têm um papel na moralidade no sentido que, para os seus adeptos, eles fornecem um modelo de vida a ser vivida, e ao qual uma certa importância é agregada. Eles porém não dizem respeito às regras, instituições, disposições, etc., que são os fundamentos da sociedade como um todo. Mas com isso se levantam grandes questões, uma vez que essa relação entre os ideais pessoais e as normas sociais gerais é, em si mesma, uma importante questão moral.

Seria desnecessário discutir essas últimas questões em termos muito gerais: as posições em questão precisam ser expostas e compreendidas com alguma profundidade, e isso é algo que não podemos empreender aqui. Mas ainda há uma questão em aberto; a de se algumas dessas perspectivas não romperam os laços com a felicidade como foco da atividade moral humana. Uma pergunta fundamental a ser feita a respeito disso será sempre, creio eu, até que ponto a posição moral faz um apelo transcendental de alguma espécie mesmo tacitamente ou em forma de vestígios. E mesmo que não haja um apelo transcendental, como o dos moralistas religiosos, no sentido de uma referência a algo que regula a vida humana desde fora; ainda assim, pode haver um apelo a algo inerente à vida humana, algo que tem de ser descoberto, aceito, seguido, mesmo que talvez se ignorem seriamente os resultados.

Como a última frase indica, não estou falando aqui de nada semelhante à moralidade marxista, que não é a nossa atual preocupação, já que é razoavelmente e francamente ligada à felicidade suprema: o bem-estar dos homens, que está por trás da destruição do capitalismo e do fim da exploração, talvez não consista meramente na sua felicidade, mas certamente a inclui. O que eu mais tenho em mente é, por exemplo, algo

indicado por uma frase de D. H. Lawrence em seu esplêndido comentário sobre as expressões morais complacentes de Benjamin Franklin: 'Encontre o seu impulso mais profundo e siga-o'. A idéia de que existe algo que é o impulso mais profundo de uma pessoa, de que existe uma descoberta a ser feita, e não uma decisão a ser tomada; e a idéia de que se deve confiar no que é então descoberto, embora possa levar a um lugar nebuloso – essas sim são as questões. A combinação – descoberta, confiança, e risco – são fundamentais para esse tipo de posição, da mesma forma como são fundamentais, é claro, para o estado de quem está apaixonado. É até mesmo tentador encontrar, entre muitos legados históricos do protestantismo ao romantismo, uma paralela entre esta última combinação e o par tão importante a Lutero: obediência e esperança. Ambos estabelecem uma conexão essencial entre a submissão e incerteza; ambos, antes de oferecer felicidade, exigem autenticidade.

Talvez a postura que acabo de mencionar não poderia possivelmente constituir uma moralidade completa, porque ela não tem nada a dizer, ou não o suficiente, sobre a sociedade - e portanto, não tem o suficiente a dizer sobre a vida do homem como um todo. Talvez inclusive, em sua precária forma, ela se apóie sobre uma ilusão. Mas o fato real de que ela existe e tem poder, exige certa resposta de qualquer um que acha evidente que a felicidade geral seja o foco da moralidade; exigência essa também feita pela moralidade religiosa, na medida em que sua perspectiva difere radicalmente da moral secular (como no exemplo extremo dos protestantes). Mesmo que aceitemos a falsidade da reivindicação transcendental, temos de admitir que os homens sonharam com ela, e precisamos entender por que o fizeram. (O humanismo – no sentido contemporâneo do termo, de um movimento secular e anti-religioso – só muito raramente teve a disposição de enfrentar totalmente esta conseqüência imediata da sua própria concepção: que a

religião, essa coisa terrível, é uma criação humana.) Os homens, na verdade, dão valor a coisas como a submissão, a confiança, a incerteza, o risco, ou mesmo o desespero e o sofrimento, e essas coisas não podem ser exatamente relacionadas à idéia central de felicidade. E, se encontrarmos alguma explicação – talvez psicanalítica, ou mesmo em certos casos zoológica, para tais atitudes, e se chegarmos a considerá-las aberrações que devem ser extirpadas, certamente estaremos então transformando o mundo do ponto de vista de uma certa moralidade, e não meramente fazendo com que o mundo se torne mais sensível à verdadeira moralidade.

O “bem-estar” foi o nosso ponto de partida; tentamos nas últimas páginas tomá-lo como sinônimo de “felicidade”. Talvez caberia aqui ser dito que, mesmo que algumas concepções morais rejeitem a felicidade como noção fundamental, ainda assim existe uma noção de bem-estar que, embora mais abrangente, é cheia de significado, e que não é rejeitada por ninguém. Eis uma pergunta que faz sentido, porém não sei como respondê-la. Por um lado, os casos mais extremos parecem apresentar uma noção de bem-estar que realmente não difere muito de “ser como o homem deve ser”, sem nenhuma menção à satisfação. Por outro lado, ao caracterizar essas perspectivas, falamos de coisas às quais o homem de fato dá valor, ou das quais precisa, ou que deseja; e se alguém dissesse – bastante obscuramente – que os homens precisam de um mundo em que exista risco, incerteza, e a possibilidade de desespero, então uma moralidade que desse ênfase a isso, em contraposição às moralidades que querem pôr tudo em ordem, poderia ainda assim ser dita como preocupada com o bem-estar do homem. Mas ainda existe algo que fica de fora quando usamos esse termo: os sistemas de valores ou preceitos que não dão nenhuma atenção àquilo que entendemos como necessidades ou desejos humanos.



## 2.13 UTILITARISMO

Discutimos há pouco a necessidade de toda perspectiva moral ter como preocupação última a felicidade humana; minha intenção aí não era que essa questão se confundisse com uma outra, sobre se todas as perspectivas morais são diferentes versões do utilitarismo. São duas discussões obviamente diferentes, e isso fica claro se adotamos o sentido mais rigoroso do termo ‘utilitarismo’, concepção que sustenta que há apenas um princípio moral: o de buscar a maior felicidade para o maior número de pessoas; além disso, sustenta que ‘felicidade’ significa prazer e ausência de dor; e também que esse único princípio moral – pois ele é de fato o único – deve ser aplicado individualmente a cada situação (‘utilitarismo dos atos’). É evidente que inúmeras moralidades podem finalmente estar voltadas para a felicidade última do homem sem por isso ter que ser idênticas a isso. Creio também que, mesmo se tomarmos o termo num sentido mais amplo, haverá moralidades voltadas para a felicidade do homem que nada têm a ver com o utilitarismo.

Uma dificuldade que surge ao discutir esse assunto é a falta de um acordo sobre o quão amplo e sensato é o uso do termo ‘utilitarismo’. A expressão tem às vezes sido utilizada para se referir a concepções morais que não tinham nenhuma relação especial com a felicidade ou com o prazer; nesse sentido, ela foi usada para se referir a qualquer perspectiva que afirmasse que uma ação será certa ou errada dependendo das suas conseqüências, das suas tendências para acontecimentos ou estados intrinsecamente bons ou maus. Esse sentido tão amplo – que provavelmente seria melhor representado pela palavra ‘conseqüencialismo’ do que por ‘utilitarismo’ – não é o que será estudado aqui;

estamos interessados apenas em concepções que consideram a felicidade como a única coisa intrinsecamente boa, para a qual as ações e as organizações sociais estão voltadas. Mas, mesmo assim, ainda sobra muito espaço para diferentes tipos de utilitarismos.

Discutir no vazio o que poderia ou não ser considerado uma forma reconhecível de utilitarismo seria um exercício puramente verbal e inútil. A questão somente pode ser abordada pela seguinte indagação: qual é o objetivo da concepção utilitarista da moralidade? E para respondê-la não será suficiente nem fundamental consultar as opiniões de Bentham e J. S. Mill e outros expoentes clássicos do sistema; mas sim considerar os atrativos que a perspectiva utilitarista exerce sobre o pensamento moral. Creio que são quatro os atrativos principais, e isso não quer dizer que eles não sejam relacionados uns com os outros – possibilidade que mereceria investigação. O primeiro é o seguinte: ele é um sistema não-transcendental e não faz nenhum apelo a nada exterior à vida humana, nem tampouco a nenhuma consideração de caráter religioso. Assim, o utilitarismo parece atender, em especial, à exigência inteiramente justificada de que a moralidade doravante se dissocie completamente do Cristianismo. Ele parece atender até mesmo – devido a um certo conservadorismo sobre o qual falarei mais tarde – a uma exigência bem menos razoável, de que a moralidade assim dissociada do Cristianismo seja praticamente idêntica àquela anterior, derivada do Cristianismo; exigência esta que foi com razão classificada como descabida por Nietzsche. Em mãos mais radicais, entretanto, o utilitarismo promete mudanças mais radicais.

Em segundo lugar, o seu bem fundamental, a felicidade, parece minimamente problemático: apesar de que muitas pessoas discordam entre si, seguramente todas elas querem ao menos ser felizes, e alcançar a maior felicidade possível certamente será um objetivo de vida razoável, quaisquer que sejam os meios escolhidos. Há no entanto um

problema notável de transição neste ponto: da busca da felicidade própria (como objetivo supostamente inquestionável) para a busca da felicidade alheia (objetivo mais questionável); e o desventurado Mill foi repetidamente criticado (conta-se) por tentar fazer essa transição por meio de argumentos dedutivos. Tenho minhas dúvidas se era mesmo isso o que ele estava tentando fazer, mas de qualquer forma o problema pouco interfere na questão do utilitarismo - não há razão para esperar que esse sistema, tanto quanto qualquer outro, possua uma fórmula mágica para persuadir o amoralista a abandonar o amoralismo. A questão, na verdade é mais, que o utilitarismo é uma moralidade de comprometimento mínimo, nesse aspecto como em outros: dadas simplesmente as mínimas exigências para que se adentre o mundo moral – ou seja, uma disposição a se considerarem as necessidades alheias tanto quanto as próprias, o utilitarismo pode seguir adiante. Uma pergunta muito mais interessante é se a felicidade como objetivo “inquestionável” pode de fato servir aos propósitos do utilitarismo. Já vimos algumas razões, no capítulo anterior, para levantar dúvidas sobre a necessidade de a felicidade ser vista de alguma forma como objetivo de vida humana. Porém, mesmo deixando de lado tais perguntas, não se pode afirmar inequivocamente que ela pode ser tomada como foco de utilitarismo – qualquer que seja o sentido em que seja entendida como a (relativamente) inquestionável finalidade de vida humana. Trata-se de uma questão central: devemos estar numa posição melhor para discuti-la quando tivermos visto o terceiro e o quarto atrativos do utilitarismo.

O seu terceiro atrativo é que as questões morais podem, em princípio, ser determinadas por cálculos empíricos das conseqüências. O pensamento moral se torna então empírico e, em questões de gestão pública, se converte em um assunto de ciência social. Esta tem sido considerada por muitos como uma das características mais

gratificantes do utilitarismo. Não que os cálculos sejam considerados fáceis, ou mesmo praticamente possíveis em muitos casos; o encanto reside justamente no fato de a natureza da dificuldade ser ao menos pouco misteriosa. Toda a obscuridade moral se torna um assunto de limitações técnicas.

Em quarto lugar, o utilitarismo proporciona uma moeda corrente universal de pensamento moral: as diferentes preocupações de diferentes grupos, e as diferentes reivindicações que agem sobre um grupo, podem (em princípio) ser valoradas em função da felicidade. Esse arranjo tem a importante consequência de anular certos conflitos bem conhecidos de outras concepções morais – como o que existe quando há duas afirmações ao mesmo tempo válidas e inconciliáveis. Sob certos outros sistemas, um homem pode vir a estar em uma situação na qual (como lhe parece) qualquer decisão tomada estará errada. Para o utilitarismo, essa situação é impossível. As diferentes afirmações que estiverem dentro dele poderão ser avaliadas pela medida comum do Princípio da Máxima Felicidade, e não pode haver aí qualquer outra idéia coerente de uma coisa certa ou errada a fazer, mas sim daquilo que é ou deixa de ser a melhor coisa a fazer considerando o todo: e se duas formas de ação se mostram equivalentes, então realmente não importará qual delas seja a escolhida. Em relação a isso é possível levantar a seguinte objeção: em certas circunstâncias, optar pelo melhor curso de ação pode envolver fazer algo de errado. Essa é uma idéia em que a meu ver, o utilitarismo será incoerente, em última análise. Eis uma das razões para dizer que a tragédia é impossível para o utilitarismo (o que certamente é verdade); mas há consequências ainda maiores, senão mais profundas, do que essa.

O utilitarista pode ser capaz de recuar um pouco e perceber essa incoerência se tiver em mente, por exemplo, que muitas consequências boas seriam trazidas para a

sociedade se as pessoas fossem um pouquinho mais escrupulosas diante de certas ações, mesmo que estas sejam, nas circunstâncias, as melhores disponíveis. Voltaremos a esse argumento mais tarde. Mas, na condição de utilitarista, ele estará sempre fadado a considerar a redução de conflito – a total eliminação dos choques de valor, sempre que possível – como um inquestionável objetivo geral da humanidade. Aqui, como sempre, ele estará preocupado com a eficiência: a geração de conflitos é um sinal de ineficiência em um sistema de valores, e o utilitarismo tem um dispositivo geral para eliminá-los ou resolvê-los. Mas alguns poderiam perguntar se essa eficiência é uma finalidade incontestável. Certamente é possível reduzir o conflito, e tornar a vida bem mais simples, reduzindo o número de exigências levadas em consideração: mas, em certos casos, essa atitude seria um subterfúgio covarde, uma recusa de ver o que está bem diante dos olhos; e isso não seria exatamente uma vitória da racionalidade (aqui podemos perguntar, mais uma vez, se o subjetivismo mitigado realmente deixa tudo como estava).

Então mesmo o quarto atrativo do utilitarismo pode ter seu encanto seriamente questionado. Outras dificuldades se acumulam quando refletimos sobre os seus pressupostos. Pois somente seremos capazes de usar o Princípio da Maior Felicidade como medida comum para tudo se a ‘felicidade’ envolvida for sob certo aspecto comparável e sob outro cumulativa. O sistema só funcionará se pudermos comparar a felicidade de diferentes pessoas em diferentes resultados, e se pudermos também nivelá-las em alguma escala de Felicidade Geral. A um nível técnico, esses problemas têm sido a preocupação de temas como o bem-estar econômico e a teoria das preferências. O problema é que eles têm sido elaborados a partir de suposições demasiado artificiais e com êxito apenas mediano, não sendo por isso levados em conta pela teoria econômica. Mas, aqui estamos preocupados com dificuldades mais gerais. Se a ‘felicidade’

envolvida for tal que permita ao utilitarismo cumprir a sua terceira e quarta promessas, poderá ser também o objetivo incontestável que foi prometido na segunda?

A resposta para isso parece ser apenas 'não'. Bentham ofereceu um relato de felicidade, que equivaleria ao prazer e à ausência de dor - supostamente clara o suficiente para cumprir todas as promessas de uma vez; mas mesmo que essa descrição satisfizesse (e é claro que não satisfaz) as condições de ser calculável, comparável e cumulativa, ela não cumpriria a condição de ser um objetivo incontestável: quanto mais esse prazer fosse passível de ser equacionado nesses termos quase aritméticos, menos pareceria algo desejável aos olhos de um homem racional - conforme Mill, mesmo pouco à vontade, foi capaz de enxergar. Se, por outro lado, a concepção de felicidade fosse tornada abrangente o suficiente para incluir qualquer coisa que pudesse ser dita e desejada como uma vida satisfatória, ou parte de uma vida assim, então parece que ela não poderia jamais cumprir a terceira e quarta condições. À parte de outras coisas, existe a seguinte dificuldade: as pessoas incluem entre os ingredientes de uma vida feliz coisas que necessariamente envolvem valores diferentes do prazer - tais como integridade, por exemplo, ou espontaneidade, ou liberdade, ou amor, ou expressão artística. E esses valores não podem ser tratados nas condições exigidas pela terceira e quarta condições da 'felicidade' utilitarista; além disso, também parece, ao menos no caso de alguns deles, uma verdadeira contradição imaginar que pudessem ser tratados assim.

Essa é, portanto, a primeira dificuldade geral em relação ao utilitarismo. Para preservar seu propósito, a 'felicidade' precisa satisfazer certas condições; e a condição de ser um objetivo inquestionável da vida humana entra em conflito com a outra condição que deve ser satisfeita. Em face dessa dificuldade geral, uma reação comum do utilitarismo é a de questionar os valores das concepções mais difíceis de felicidade,

qualificando-os talvez de irracionais, ou de ressacas de uma época passada. Tais argumentos podem até envolver certos pontos interessantes no caminho, mas a sua estratégia é descaradamente circular: a racionalidade utilitária é tomada como norma para a definição de felicidade, a fim de excluir os tipos de felicidade que constituem uma objeção ao utilitarismo. No nível teórico, tudo o que é necessário para negar a isso é uma disposição suficiente a não se deixar intimidar.

O problema, entretanto, não se reduz ao nível teórico: ele ocorre drasticamente na sociedade, e aqui a disposição de não se deixar intimidar poderia ser insuficiente ou inaplicável. Em situações que envolvem planejamento, conservação, bem estar, e decisões sociais de toda espécie, apresenta-se o seguinte conflito: diversos valores quantificados em função dos recursos são confrontados com valores que não são de maneira nenhuma quantificáveis nos mesmos termos - como o valor que há na preservação da parte antiga de uma cidade, ou na dignidade ou conforto de pacientes de uma instituição geriátrica. Os defensores desses valores repetidamente se defrontam com o dilema: recusar-se a quantificar o valor em questão, nesse caso fazendo-o desaparecer da contabilidade geral, ou tentar atribuir uma quantificação a ele, deturpando nesse caso seus princípios e possivelmente perdendo seus argumentos, uma vez que o valor quantificado não é suficiente para equilibrar a balança. Não é que os utilitaristas não dêem importância a esses valores; nem tampouco que eles estejam limitados a só dar valor àquilo que pode ser mensurado por uma análise de custo-benefício: eles poderiam sempre alegar que a medida comum de felicidade proposta por eles não é o dinheiro. Mas, na prática, os seus métodos terão essas implicações - pois eles estão comprometidos com a idéia de que, em última análise, não existem valores incomensuráveis. E o fato de a balança pender sempre para as quantificações monetárias,

e de outros valores estarem fadados ao dilema que acabamos de descrever, também não são apenas aspectos acidentais da perspectiva utilitarista. Não são acidentais porque (para começo de conversa) o utilitarismo é o sistema de valor – o que não surpreende – adotados nas sociedades em que os critérios econômicos são preponderantes; e, além disso, no nível teórico, porque a quantificação do dinheiro é a única tradução óbvia do critério utilitarista, que é a comensurabilidade do valor.

Promovem-se com urgência pesquisas para encontrar técnicas de aumentar a capacidade de mensuração dos valores sociais. Empregaríamos melhor um pouco desse esforço se tentássemos aprender – ou reaprender, talvez, a pensar com inteligência sobre a incompatibilidade dos valores que não são mensuráveis.

Essas são algumas das dificuldades que surgiram quando da tentativa de satisfazer as condições utilitaristas para a ‘felicidade’. O fato de tais dificuldades existirem não nos impede, é claro, de saber qual seria a solução proposta por um utilitarista em certos casos, ou de saber o que ele consideraria importante. Algo estaria errado se não pudéssemos fazê-lo, pois às vezes é claramente possível chegar a essas conclusões: ao discutir o utilitarismo, estamos discutindo alguma coisa, e alguma coisa frequentemente identificável. Então digamos que, ao menos em alguns casos, seja possível saber exatamente qual curso de ação nos levaria à maior felicidade. A partir daí surgem novas dificuldades. A primeira é a seguinte: o processo que nos leva a esses resultados é, em si mesmo, uma atividade, que por sua vez possui diferentes graus de utilidade em diferentes circunstâncias – e isso tem de ser adicionado à contabilidade. A outra é que o resultado alcançado pelo cálculo utilitarista parece em certos casos ser moralmente a resposta errada. Existe um tipo de utilitarismo, chamado ‘utilitarismo das



regras', cujo alvo é precisamente resolver ambas as dificuldades de uma só vez, fazendo uso de um só expediente.

O primeiro problema é que todo e qualquer cálculo utilitarista real se dará sob condições de considerável incerteza e com informações bastante incompletas, de forma que os resultados serão muito provavelmente precários. Além disso, a própria realização do cálculo leva muito tempo; e a necessidade de fazer esses cálculos em cada caso tem características psicológicas que podem, na verdade, acabar inviabilizando opções que seriam desejáveis aos olhos dos próprios utilitaristas, como a ação veemente e resoluta. Diante desses problemas, foi dito que melhores resultados seriam obtidos não com o cálculo de cada ação, mas com a aceitação de certas regras que seriam aplicadas automaticamente, sem a necessidade de uma contabilização específica; a adoção dessas regras é que seria decidida com o apelo ao Princípio da Felicidade Maior, e não a escolha das ações particulares.

A mesma idéia é evocada para explicar o outro fato que, de outra forma, apresenta uma dificuldade: o de que podemos facilmente imaginar casos – por exemplo, em que a condenação de um inocente é condição necessária e suficiente para evitar grandes ameaças – nas quais as soluções utilitárias entrariam em conflito com o que muitos considerariam a solução moralmente correta. Assim como nesse caso de justiça, também a revelação de certas verdades e o cumprimento de certas promessas são ditos como problemáticos na interpretação do utilitarismo dos atos. A interpretação do utilitarismo das regras pretende resolver essas dificuldades. Ele afirma que tudo o que precisa ser entendido é que as regras ou práticas de justiça, o cumprimento de promessas e a revelação de verdades possuem utilidades positivas maiores que as demais opções.

Isso é apenas um esboço. Muitas coisas fundamentalmente diferentes podem ser designadas pelo termo ‘utilitarismo das regras’, e coisas distintas precisam ser ditas sobre elas<sup>52</sup> Tudo o que pretendo fazer aqui é indicar um ou dois tópicos sobre o quão longe um utilitarista pode ir no caminho das regras; e demonstrar que das duas uma: ou ele não pode ir longe o suficiente para resolver a segunda dificuldade, ou ele teria de ir tão longe que deixaria ( ele ou qualquer outro) de ser utilitarista.

Sem dúvida, é possível que um utilitarista adote uma regra geral coerente para lidar com um certo tipo de caso, mesmo que algumas aplicações específicas produzam um resultado diferente do que seria alcançado pelo cálculo individual. O modelo dessa norma geral é o sistema de contabilidade adotado por muitos serviços públicos, que podem ocasionalmente enviar uma conta de valor tão pequeno que os custos do envio acabam sendo maiores que a quantia cobrada do usuário: a questão é que na verdade é mais barato enviar todas as contas automaticamente, mesmo com montante pequeno, do que interromper o processo e abrir algumas exceções. Chamemos isso de ‘modelo da conta de gás’.

O modelo da conta de gás lida com conseqüências reais: as conseqüências reais de meramente aplicar uma regra, por um lado, e de fazer interferências específicas, por outro. Esse tipo de modelo não vai tornar as coisas mais fáceis para o utilitarista coerente, na medida em que não vai lhe dar uma forma de raciocínio que evoque as conseqüências reais de uma escolha específica, nem as conseqüências reais da aplicação geral de uma regra; tudo o que o modelo vai lhe dar são as conseqüências hipotéticas da aplicação imaginária de uma regra. Dessa forma, a pedra de toque do raciocínio moral,

---

<sup>52</sup> Para uma discussão sutil e detalhada sobre os assuntos envolvidos, ver o importante livro de David Lyons, *The Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

‘como seria se todos agissem assim?’, não pode ter nenhum efeito sobre um utilitarista coerente, a menos que a sua ação realmente vá fazer com que todos ajam assim, o que em condições normais é bastante implausível. Uma consequência puramente imaginária não pode estar mais presente num cálculo utilitário do que a felicidade ou a infelicidade de pessoas puramente imaginárias. Portanto, o modelo da conta de gás no mínimo não é capaz por si só de nos levar pelo caminho desse tipo de raciocínio generalizante.

Se o utilitarista quiser fazer uso do raciocínio generalizante, que lida com consequências imaginárias, ele terá de se afastar das consequências reais das escolhas individuais; e para isso é necessário lidar com as consequências reais que advirão da opção de pensar em função de consequências imaginárias. Mas ao fazer essa opção ele se afastará mais e mais das vantagens originais do utilitarismo. Pois, em primeiro lugar, o suposto cálculo da utilidade dessa escolha – a escolha de pensamentos em função de consequências imaginárias, e não em função de casos individuais; ou em função da aplicação de normas mais específicas; ou em função da moralidade local como uma preocupação presente; ou em função de muitas outras possibilidades – parecerá cada vez mais um blefe. Como seria possível conhecer as consequências de cada uma dessas possibilidades? Em segundo lugar, há ao menos uma coisa que ele sabe: quanto mais gerais se tornam as bases do cálculo utilitarista, mais casos existirão cujos cálculos individuais produziram resultados diferentes; logo, maior o número de equívocos que estarão sendo tolerados na busca de maior utilidade estratégica. Tendo em vista o caráter duvidoso dessa utilidade estratégica, a questão deve preocupá-lo: afinal de contas, uma das supostas razões de ser do utilitarismo é a exigência realista de que a moralidade seja sempre pensada em função das consequências calculáveis, e que não repouse simplesmente sobre uma tradição, um costume recebido ou coisa semelhante.

Quanto mais refletimos sobre o utilitarismo das regras, tanto mais esse tipo de questão se faz presente. Voltando novamente ao modelo da conta de gás, podemos recordar que o argumento de defesa da prática uniformizante era o alto custo da interferência no processo. O correspondente disso na ponderação moral cotidiana seria a inutilidade de se calcularem as conseqüências individuais. Mas o efeito desse argumento é anulado se considerarmos casos nos quais o cálculo individual já tenha sido feito: e é esse o caso das situações moralmente problemáticas que trouxeram o segundo tipo de dificuldade que o utilitarismo das regras deveria resolver. Se os cálculos já tiverem sido feitos, e trabalhar com as exceções se mostrar vantajoso, então certamente as ponderações serão inúteis. E, de fato, é muito difícil saber como qualquer coisa poderia, para um utilitarista coerente, interferir nesse resultado. Qualquer que seja a utilidade de uma certa regra, se é sabido que é mais vantajoso transgredi-la que segui-la, não seria um perfeito contra-senso não transgredi-la?

Na verdade, essa conseqüência já foi deduzida por alguns utilitaristas rígidos, como J. J. C. Smart. Se o utilitarismo tem alguma razão para continuar existindo, estou certo de que isso se deve à postura que eles com razão adotaram: a de que o utilitarismo é uma doutrina singular, não necessariamente coincidente em todos os pontos com as idéias morais do mundo ocidental contemporâneo, e deve-se esperar que ele chegue a conclusões consideradas incômodas. Por outro lado, um dos aspectos de muitas teorias utilitárias modernas é um surpreendente conformismo. Bentham e Mill consideravam o Princípio da Maior Felicidade um instrumento crítico e acreditavam que, usando-o, seriam capazes de mostrar que muitas crenças morais vitorianas eram errôneas e irracionais, (como de fato eram). Porém, exceto pelas áreas bem delimitadas das reformas sexual e penal, herdadas de Bentham e Mill, os modernos teóricos utilitaristas

tendem a empregar mais esforço na tentativa de reconciliar o utilitarismo com as crenças morais existentes do que na tentativa de rejeitá-las com base no utilitarismo. Um autor recente, por exemplo, esmerou-se extraordinária e honestamente em mostrar que as execuções públicas não se justificam, conforme poderia parecer, do ponto de vista utilitarista. Restaram-lhe algumas dúvidas sinceras; mas são dúvidas sobre a aplicação e a formulação do utilitarismo, e não dúvidas sobre se as execuções públicas deveriam ou não ser retomadas. Esse é um caso absurdo. Mais genericamente, porém, as muitas qualidades humanas que são apreciadas pelo utilitarismo e que no entanto se opõem a ele - qualidades tais como a inconformada paixão pela justiça; certos tipos de coragem; a espontaneidade; a disposição de se opor a práticas como experimentos úteis em pacientes senis ou o uso de napalm sobre certas pessoas para assegurar (como se supõe) a felicidade de um número maior de pessoas - comumente recebem dos teóricos utilitários tentativas de harmonizá-las com o utilitarismo, e não de condená-las como resquícios irracionais de uma época pré-utilitarista. Isto é sem dúvida uma homenagem à decência e à imaginação desses teóricos utilitaristas, mas não à sua coerência ou à sua filosofia.

O utilitarismo das regras, enquanto tentativa de se agarrar a algo caracteristicamente utilitarista e ao mesmo tempo aparar as suas arestas mais toscas, a mim parece um fracasso. Esse terreno intermediário não pode ser habitado com lógica. Para fugir disso, umas das soluções seria adotar a orientação de Smart e outros e buscar um utilitarismo dos atos modificados, mas somente dentro dos limites identificáveis do modelo da conta de gás. Isso ao menos seria coerente com os objetivos anômalos do utilitarismo; e o fato de depararmos com alguns resultados morais peculiares ou até inaceitáveis (para alguns) não deveria ser motivo de surpresa. Outra solução seria deixar esse território e começar a aplicar o princípio utilitarista em práticas e formas de

pensamento cada vez mais gerais – e, no fim das contas, seria bastante improvável que os resultados obtidos tivessem qualquer caráter distintivamente utilitarista.

Essa capacidade do utilitarismo de aniquilar-se a si próprio logo depois de posto em prática pode ser ilustrado por um breve raciocínio, com o qual terminarei este livro. As premissas empíricas que vou apresentar talvez não estejam acima de qualquer suspeita. Mas certamente são no mínimo tão plausíveis quanto a maior parte das premissas geralmente usadas pelos utilitaristas em tais questões.

Um efeito perturbador que decorre quando as pessoas se tornam utilitaristas ativos e conscientes é a tendência de rebaixar a média da moral vigente: opera-se uma Lei de Gresham, pela qual os atos maus dos homens maus acabam provocando, em homens melhores, atos que em circunstâncias mais favoráveis também seriam maus. Há uma simples razão para isso: um utilitarista deve sempre buscar a atitude menos danosa possível que seja capaz de prevenir conseqüências piores (que podem incluir, é claro, ‘a pior coisa que outra pessoa possa vir a fazer). Assim, ele será freqüentemente impelido a fazer coisas que, consideradas em si mesmas, são francamente objetas. A intervenção preventiva é incorporada às concepções utilitaristas, e certas noções de responsabilidade negativa (segundo as quais você é tão responsável por aquilo que não consegue impedir quanto por aquilo que diretamente faz) são igualmente tornadas características desse sistema. Sendo assim, é empiricamente provável que haja uma escalada de intervenções preventivas; e as conseqüências globais disso, pelos próprios padrões utilitários, serão piores do que se o processo nunca tivesse sido levado adiante.

Contudo, o utilitarista que esteja imerso nesse sistema nada pode fazer sobre isso; ele deve pensar em termos de conseqüências reais, e nada no âmbito das conseqüências reais (pelo menos, nada útil), será agora afetado por algum gesto de princípio – não há

maneira pela qual ele possa, de onde está, se mover na direção de patamares morais mais elevados. Fazendo um recuo reflexivo, entretanto, ele é capaz de perceber como os objetivos utilitários poderiam ter sido alcançados com maior êxito, não fosse pelo fato de o mundo estar repleto de um emaranhado de utilitaristas e vilões. Sem dúvida o mundo seria melhor se não houvesse vilões – mas então ele certamente seria a própria república de Utopia. O que pode de fato fornecer maiores esperanças é o estado de coisas no qual um número suficiente de pessoas se recuse a dar continuidade ao processo de decadência: rejeitem, por exemplo, a possibilidade de fazer determinadas coisas, ou de levá-las a cabo, ou de tolerar que sejam feitas, sejam quais forem as reações do meio. Mas o número de intervenções preventivas que elas podem operar é limitado. É preciso que um número suficiente de pessoas se afigure na maior parte do tempo a determinadas posturas, quaisquer que sejam as conseqüências. Isto é, é preciso haver um número suficiente de pessoas que não pense como utilitaristas; ou melhor, que indiscutivelmente pensem como não utilitaristas. E para isso não é suficiente que elas preservem no fundo da mente o modo de pensar utilitarista em coexistência com a mesquinha moral exigida. Pois elas terão de resistir à tentação utilitarista nas circunstâncias mais difíceis, quando a resistência terá algum dano como clara conseqüência; circunstâncias em que a aversão ao utilitarismo tem de ser profundamente enraizada.

Alguns utilitaristas foram capazes de chegar a essas conclusões, mesmo que por outros caminhos. A partir delas, ponderaram que as verdades do utilitarismo só poderiam ser reconhecidas por uma elite responsável, jamais amplamente difundidas entre as massas. Tal proposta é irrealizável, tanto pessoal como socialmente. Pessoalmente, porque o estado mental exigido do pensador utilitarista, sua postura diante dos

semelhantes, só poderia ser honestamente alcançada, se é que poderia sê-lo, por homens muito inocentes (talvez como Sidgwick), e nenhum pensador dos nossos tempos pode ser tão inocente. Socialmente, porque as instituições educacionais e outras instituições necessárias para corporificar o utilitarismo teriam de ser muito diferentes daquelas que podemos conceber ou tolerar, ou daquelas desejadas pelo próprio utilitarismo.

Se tudo isso é verdade, então o mundo que o pensador utilitarista poderia forjar como o mais próximo do ideal seria um mundo no qual a Lei de Gresham estaria excluída, porque muitos dos seus habitantes não estariam dispostos a pensar em termos utilitaristas. Não é possível que essa disposição possa coexistir com a crença no utilitarismo; nem tampouco é aceitável ou socialmente possível que muitos tenham essa disposição enquanto outros, uma elite, acreditam no utilitarismo. O que resta disso tudo é o seguinte: o mundo que poderia satisfazer às aspirações utilitaristas seria um mundo no qual o utilitarismo – como uma crença moral abrangente – simplesmente não existisse, exceto talvez sob a forma de uma excentricidade minoritária e inoperante.

Então, se o utilitarismo estiver certo, e com ele algumas proposições empíricas bastante plausíveis, será melhor que as pessoas não acreditem no utilitarismo. Se, por outro lado, ele for falso, então certamente será melhor que as pessoas não acreditem nele. Assim, qualquer que seja o caso, é melhor que as pessoas não acreditem nele.



**UNIVERSIDADE GAMA FILHO**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**“O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL”**

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **ANIZIO BENOSKI** em 02 de Abril de 2007 ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia de UGF-RJ e aprovada pela Comissão formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho

(Orientador)

Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler

Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Dário Alves Teixeira Filho

UENF

Rio de Janeiro, 02 de abril de 2007

## 2.14 BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo, Mestre Jou, 1970.
- ALTHAM, J. E. J. e HARRISON, Ross. World, Mind, and Ethics. Cambridge University Press, 1995.
- ALVAREZ, Ana de Miguel. Como ler a John Stuart Mill. Madrid, Júcar, 1994.
- AGUILAR, Francis. A Ética nas Empresas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- ANDRADE, Rachel Gazolla de. Platão: O Cosmo, o Homem e a Cidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- APPEL, Karl Otto - Estudos de Moral Moderna. São Paulo. Ed.Vozes. 1994
- ARRUDA, Maria Cecília C. de; Código de ética: um instrumento que adiciona valor. São Paulo: Negócio Editora, 2002.
- BACH, J. Marcos - Consciência e Identidade Moral. São Paulo.Ed.Vozes.1985
- BENEDICT, Ruth. Padrões de Cultura, Editora Gradiva. 1934.
- BUNNIN, Nicholas e JAMES, E. P. Tsui. Trad. ROUANET, Luiz Paulo. Compêndio de Filosofia. Edições Loyola, 2002
- CAILLÉ, Allain; Outros - História Crítica da Filosofia Moral e Política. Lisboa. Verbo. 2004
- CARDIA, M.- Ética. Lisboa. Presença.1992
- CHAUÍ, Marilena. O mundo da prática. In: Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 1994, p. 399-341.
- DEPUY, Jean-Pierre - Ética e Filosofia da Acção. Lisboa. Instituto Piaget.
- DESCARTES, René. Discours de la Méthode, trad. para o latim, 1637. Trad. para o português: Discurso do Método. São Paulo, SP. Martins Fontes, 1999.
- DESCARTES, René. Meditações. Em Victor Civita, editor, Os Pensadores: Descartes. São Paulo: Abril Cultural, 1983, terceira edição, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.
- DERSHOWITZ, Alan, Por que ser uma boa pessoa? in Letters to a Young Lawyer, Basic Books, 2001

- DURKHEIM, E.- Sociologia, Educação e Moral.Porto.Rés.1984.
- FINLEY, M.I. O Legado da Grécia. (UNB. 2000).
- FOLTZ, B.V. Habitar a Terra. Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- GUTHRIE, W. K. C. Os Sofistas. Trad. do inglês por João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- LARVELLE, François - Ética do Estrangeiro. Do Crime Contra a Humanidade. Lisboa. Instituto Piaget.2002
- LOURENÇO, O.M.- Psicologia do Desenvolvimento Moral. Teoria, Dados e Implicações. Coimbra. Almedina.1992
- LUPASCO, Stéphane - O Homem e as suas Três Éticas. Lisboa. Instituto Piaget.
- LYONS, David. The Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- HEIDEGGER, M. Carta Sobre o Humanismo. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- HILTON Japiassu, Marcondes, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia, Rio de Janeiro, editora Jorge Zahar Editor, 1989.
- J. J. C. Smart and Bernard Williams. Utilitarianism, For and Against, Cambridge University Press, 1990
- JAEGER, Werner. Paidéia – A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GIUSSANI, Luigi – O senso de Deus e o homem moderno. S.P.: Editora Companhia Ilimitada, 1997.
- MAFFESOLI, Michel - Entre o Bem e o Mal. Compêndio de subversão moderna. Lisboa. Inst.Piaget.2004
- NOVAES, Adauto - Ética. São Paulo. Companhia das Letras.1992
- NOVAK, Michael - A Ética Católica e o Espírito do Capitalismo. Lisboa.UC.2003
- PADOVANI, Umberto e CASTAGNOLA, Luís. História da Filosofia. São Paulo: Melhoramentos, 1984, 14ª ed.
- PIZZI, Jovino - Ética do discurso. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1994.

- OLIVEIRA, M. Araújo de - Ética e racionalidade moderna. São Paulo : Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M.A.- Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea. São Paulo.Ed.Vozes.2000
- OLIVEIRA, M. Araújo de - Ética e sociabilidade. São Paulo : Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, Renato José de. Utopia e Razão: pensando a formação ético-política do homem contemporâneo. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- RACHELS, James. Elementos de Filosofia Moral, Editora Gradiva, Lisboa, 2004
- ROBIN, Léon - A Moral Antiga. Porto. Edições Despertar.1970
- SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um humanismo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1987.
- SALVATER, F.- Ética para um Jovem. Lisboa.Presença.1997.
- SILVA, J.C., SUNG, J.M. Conversando sobre ética e sociedade. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SINGER, Peter- Ética Prática. Lisboa. Gradiva.2000
- SINGER, Peter - Um Só Mundo. A Ética da Globalização. Lisboa. Gradiva. 2004
- SEARLE, J. R. Significado e Atos de Fala, Revista Filosófica Vol. 71 (1962), e Atos da Fala (Cambridge University Press, 1969), Capítulo 6.
- SPERBER, Monique Canto. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, volume 2. Editora Unisinos, 2003.
- TOURAINÉ, Alain - Iguais e Diferentes. Poderemos Viver Todos Juntos? Lisboa.Inst.Piaget.1998
- VALLS, Álvaro L. M. O que é ética. São Paulo, Brasiliense, 1995, 9. ed.
- WESTON, Anthony - Ética para o Dia-a-Dia.Lisboa.Esquilo.2002
- WILLIAMS, Bernard. Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy, Princeton University Press, 336 pages, September 2002
- WILLIAMS, Bernard. Platão: A Invenção da Filosofia (UNESP, 1998, 1999)
- WILLIAMS, Bernard. Moral: Uma introdução à ética, editora Martins Fontes, São Paulo, 2005
- WILLIAMS, Bernard. Making Sense of Humanity. And Other Philosophical Essays 1982-1993. Cambridge University Press, 263 pages, 1995

WILLIAMS, Bernard. Shame and Necessity, University of California Press 1994.

WILLIAMS, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy (Harvard University Press 1986; 1993)

WILLIAMS, Bernard. Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980, Cambridge University Press, 192 pages, 1982

WILLIAMS, Bernard. Descartes: The Project of Pure Enquiry (1978)

WILLIAMS, Bernard. Problems of the Self . Philosophical Papers, 1956-1972, Cambridge University Press, 274 pages, 1973 (1994)

WILLIAMS, Bernard. Morality: An Introduction to Ethics, Cambridge University Press, 120 pages, 1972 (1993). Trad. para o português, Anizio Benoski, 2006.

WILLIAMS, Bernard. Protest, Reform and Revolution (1969).