

AIRES ALMEIDA · CÉLIA TEIXEIRA · DESIDÉRIO MURCHO  
PAULA MATEUS · PEDRO GALVÃO

# A Arte de Pensar

Filosofia 10.º ano

Volume 1



## **TÍTULO**

A ARTE DE PENSAR · FILOSOFIA – 10.º Ano · Volume 1

## **AUTORES**

AIRES ALMEIDA · CÉLIA TEIXEIRA · DESIDÉRIO MURCHO  
PAULA MATEUS · PEDRO GALVÃO

## **REVISÃO CIENTÍFICA**

SOFIA MIGUENS

## **ILUSTRAÇÃO**

PLÁTANO EDITORA

## **CAPA E ARRANJO GRÁFICO**

BACKSTAGE

## **PRÉ-IMPRESSÃO**

PLÁTANO EDITORA

## **IMPRESSÃO**

PERES, S.A.  
Dep. Legal n.º

## **DIREITOS RESERVADOS**



Av. de Berna, 31, 2.º Esq. — 1069-054 LISBOA  
Telef.: 217 979 278 · Telefax: 217 954 019 · [www.didacticaeditora.pt](http://www.didacticaeditora.pt)

## **DISTRIBUIÇÃO**

Rua Manuel Ferreira, n.º 1, A-B-C — Quinta das Lagoas — Santa Marta de Corroios — 2855-597 Corroios  
Telef.: 212 537 258 · Fax: 212 537 257 · E-mail: [encomendasonline@platanoeeditora.pt](mailto:encomendasonline@platanoeeditora.pt)

R. Guerra Junqueiro, 452 — 4150-387 Porto  
Telef.: 226 099 979 · Fax: 226 095 379

## **CENTROS DE APOIO A DOCENTES**

**LISBOA** — Av. de Berna, 31 - 2.º Esq.º — 1069-054 Lisboa · Telef.: 217 965 107

**NORTE** — R. Guerra Junqueiro, 452 — 4150-387 Porto · Telef.: 226 099 979

**SUL** — Rua Manuel Ferreira, n.º 1, A-B-C — Quinta das Lagoas — Santa Marta de Corroios  
2855-597 Corroios · Telef.: 212 559 970

---

1.ª Edição DE-0000-07 — Abril 2007 · ISBN 000-000-000-0



ESTE LIVRO É UM AMIGO DO AMBIENTE E FOI IMPRESSO EM PAPEL ISENTO DE CLORO (TCF), 100% REICLÁVEL E COM TINTAS ISENTAS DE ELEMENTOS PESADOS E COM TINTAS ISENTAS DE ELEMENTOS PESADOS SOLÚVEIS CONTAMINANTES (CHUMBO, ANTIMÓNIO, ARSÉNIO, CÁDMIO, CRÓMIO, MERCÚRIO E SELÉNIO), DE ACORDO COM A DIRECTIVA EUROPEIA 88/378/EU.

# Índice

Autores .....	8
<i>Motto</i> .....	9
Prefácio .....	10
Introdução .....	11
Teste de diagnóstico .....	12

## **1 ABORDAGEM INTRODUTÓRIA À FILOSOFIA E AO FILOSOFAR**

<b>Capítulo 1 O que é a Filosofia?</b> .....	15
1. Um pouco de história .....	15
2. Os elementos da filosofia .....	18
3. Uma caracterização da filosofia .....	22
4. Para que serve a filosofia? .....	31
<b>Capítulo 2 Quais são as questões da Filosofia?</b> .....	33
1. Realidade e conhecimento .....	33
2. Valores .....	34
3. Problemas lógicos .....	34
4. Outras áreas .....	35
<b>Capítulo 3 A dimensão discursiva do trabalho filosófico</b> .....	37
1. Argumentos .....	37
2. Validade .....	45
3. Proposições .....	50
4. Teorias .....	57

## **2 A ACÇÃO HUMANA Análise e compreensão do agir**

<b>Capítulo 4 A rede conceptual da acção</b> .....	63
1. Acção e explicação .....	63
2. Acção e motivação .....	69
<b>Capítulo 5 Determinismo e liberdade na acção humana</b> .....	75
1. O problema do livre-arbitrio .....	75
2. Determinismo radical .....	80
3. Libertismo .....	86
4. Compatibilismo .....	92
5. Um problema em aberto .....	96

## **3 OS VALORES: Análise e compreensão da experiência valorativa**

<b>Capítulo 6 Valores e valoração</b> .....	103
1. Factos e valores .....	103
2. Subjectivismo moral .....	106
3. Emotivismo .....	110
<b>Capítulo 7 Valores e cultura</b> .....	117
1. Relativismo cultural .....	117
2. Mandamentos divinos .....	126
3. Objectividade e diálogo de culturas .....	131

## **4 A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA: Análise e compreensão da experiência convivencial**

<b>Capítulo 8 As dimensões pessoal e social da ética</b> .....	137
1. O ponto de vista moral .....	137
2. Justificar a moralidade .....	146
<b>Capítulo 9 A necessidade de fundamentação da moral</b> .....	155
1. A ética utilitarista: o bem-estar .....	155
2. A ética utilitarista: maximizar o bem .....	164
3. A ética kantiana: agir por dever .....	172
4. A ética kantiana: o imperativo categórico .....	175
<b>Capítulo 10 Intenção ética e norma moral</b> .....	187
1. A relevância ética das intenções .....	187
2. A avaliação de normas morais .....	194
<b>Capítulo 11 Ética, direito e política</b> .....	201
1. Uma justificação naturalista do estado .....	201
2. A justificação contratualista de Locke .....	206
3. Críticas ao contratualismo de Locke .....	209
4. A justiça segundo Rawls .....	215
5. A crítica de Nozick .....	221
<b>Glossário</b> .....	226
<b>Bibliografia</b> .....	234

# Textos

Vol. 1

A Arte de Pensar

## 1 ABORDAGEM INTRODUTÓRIA À FILOSOFIA E AO FILOSOFAR

- Texto 1 **Filosofia: A Crítica das nossas Crenças**  
*Jerome Stolnitz* ..... 27
- Texto 2 **Aprender a Pensar**  
*Immanuel Kant* ..... 29

## 2 A ACÇÃO HUMANA: Análise e compreensão do agir

- Texto 3 **Acção, Intenção e Raciocínio Prático**  
*John R. Searle* ..... 68
- Texto 4 **Não Há Vontade Absoluta ou Livre**  
*Bento de Espinosa* ..... 85
- Texto 5 **A Existência Precede a Essência**  
*Jean-Paul Sartre* ..... 90
- Texto 6 **Liberdade e Necessidade**  
*A. J. Ayer* ..... 95
- Texto 7 **O Livre-Arbítrio**  
*John R. Searle* ..... 98

## 3 OS VALORES: Análise e compreensão da experiência valorativa

- Texto 8 **A Subjectividade dos Valores**  
*Bertrand Russell* ..... 113
- Texto 9 **O Bem e a Vontade de Deus**  
*G. W. Leibniz* ..... 130
- Texto 10 **A Objectividade dos Valores**  
*James Rachels* ..... 133

## 4

**A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA: Análise e compreensão da experiência convivencial**

Texto 11	<b>O Egoísmo Ético é Arbitrário</b> <i>James Rachels</i> .....	145
Texto 12	<b>Preocupação Directa com os Outros</b> <i>Thomas Nagel</i> .....	150
Texto 13	<b>Ética e Sentido da Vida</b> <i>Peter Singer</i> .....	151
Texto 14	<b>Prazeres Superiores e Inferiores</b> <i>J. S. Mill</i> .....	163
Texto 15	<b>Promessas</b> <i>David Ross</i> .....	171
Texto 16	<b>A Vontade Boa</b> <i>Immanuel Kant</i> .....	174
Texto 17	<b>A Ética Não Deriva da Razão</b> <i>David Hume</i> .....	182
Texto 18	<b>Direitos</b> <i>Harry Gensler</i> .....	183
Texto 19	<b>A Importância da Intenção</b> <i>David Oderberg</i> .....	192
Texto 20	<b>Direitos Morais e Obrigações Pessoais</b> <i>John Harsanyi</i> .....	198
Texto 21	<b>O Estado Existe por Natureza</b> <i>Aristóteles</i> .....	204
Texto 22	<b>Os Fins da Sociedade Política e do Governo</b> <i>John Locke</i> .....	212
Texto 23	<b>O Valor das Promessas</b> <i>Jeremy Bentham</i> .....	214
Texto 24	<b>O Raciocínio Conducente aos Princípios da Justiça</b> <i>John Rawls</i> .....	220
Texto 25	<b>Redistribuição e Direitos</b> <i>Robert Nozick</i> .....	223

# Autores

## **Aires Almeida**

Licenciado e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professor do Ensino Secundário, exerce na Escola Secundária Manuel Teixeira Gomes, em Portimão. Co-organizador de *Textos e Problemas de Filosofia* (Plátano, 2006). Co-autor de *Avaliação das Aprendizagens em Filosofia: 10.º e 11.º Anos* (Departamento do Ensino Secundário do ME, 2002), *Renovar o Ensino da Filosofia* (Gradiva, 2003) e *Para a Renovação do Ensino da Filosofia* (Plátano, 2006). Organizador de *Dicionário Escolar de Filosofia* (Plátano, 2003). É membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do painel editorial da revista *Crítica*. Dirige a colecção *Filosofia Aberta* (Gradiva) e é formador de filosofia de professores do ensino secundário.

## **Célia Teixeira**

Licenciada e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Prepara o seu doutoramento no King's College London. Co-autora de *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos* (Martins Fontes, 2006), *Renovar o Ensino da Filosofia* (Gradiva, 2003) e *Para a Renovação do Ensino da Filosofia* (Plátano, 2006). É membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do painel editorial da revista *Crítica*.

## **Desidério Murcho**

Licenciado e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde é membro do Centro de Filosofia. Doutorando no King's College London. Organizou com João Branquinho a *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos* (Martins Fontes, 2006) e é autor de *Essencialismo Naturalizado: Aspectos da Metafísica da Modalidade* (Angelus Novus, 2002), *A Natureza da Filosofia e o seu Ensino* (Didáctica Editora, 2002), *O Lugar da Lógica na Filosofia* (Didáctica Editora, 2003) e *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade* (Quasi, 2006). É director da revista *Crítica* e formador de professores do ensino secundário.

## **Paula Mateus**

Professora de Filosofia no QZP do Oeste. Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras Universidade de Lisboa, onde prepara o mestrado em Filosofia na especialização de Estética e Filosofia da Arte.

## **Pedro Galvão**

Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, mestre em Filosofia da Linguagem e da Consciência na mesma instituição, e doutor em Filosofia na especialidade de Ética. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e da direcção da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Autor de *Preparação para o Exame Nacional de Filosofia* (Porto Editora, 2006) e de diversos artigos de ética filosófica. Organizou os livros *Utilitarismo*, de John Stuart Mill (Porto Editora, 2005) e *A Ética do Aborto* (Dinalivro, 2005). Membro do painel editorial da revista *Crítica*.

## A origem da filosofia

### Epicteto

Esta é a origem da filosofia: a tomada de consciência de que há um conflito entre as opiniões dos homens, e uma procura da origem de tal conflito, acompanhada por uma atitude de desconfiança em relação à mera opinião, e por uma investigação da opinião para ver se é correcta, e tentar descobrir um determinado padrão de juízo, comparável ao equilíbrio que descobrimos para determinar pesos, ou a régua, para as coisas direitas e tortas.

[...]

O facto de algo parecer correcto a um indivíduo não é suficiente para que seja correcto. Pois mesmo no caso dos pesos e das medidas não nos satisfazemos com a mera aparência; pelo contrário, descobrimos um certo padrão para cada um deles. Não haverá então, neste caso, qualquer padrão mais elevado do que a mera opinião? Será possível que aquilo que mais falta faz na vida humana é insusceptível de ser determinado e descoberto?

[...]

Esta é a tarefa da filosofia: examinar e estabelecer os padrões; e fazer uso deles depois de conhecidos é a actividade do homem sábio e bom.



■ **Um Momento de Reflexão**, de Delphin Enjolras (1857-1945). A filosofia faz-nos repensar o que antes nos parecia óbvio, para tentar descobrir a verdade para lá das aparências.

Epicteto, *Discursos*, Livro II, Cap. 11



# Prefácio

## Características deste manual

1. Propõe um total de 926 actividades: 211 questões de interpretação de texto, 126 temas de discussão de texto, 410 questões de revisão e 179 temas de discussão.
2. Apresenta 53 textos de filósofos clássicos e contemporâneos, dos quais 43 são traduções nossas ou inéditas.
3. Inclui inúmeros textos intercalares.
4. Os glossários reúnem 166 definições rigorosas e claras, explicadas ao longo do manual.
5. Inclui um teste de diagnóstico, 6 testes sumativos no Livro de Apoio e orientações para a redacção de ensaios.
6. Inclui 49 esquemas e tabelas, incluindo sínteses gráficas no final de cada capítulo.
7. Inclui 102 textos de apoio na Internet, sendo constante a adição de textos novos ([http://www.didacticaeditora.pt/arte\\_de\\_pensar](http://www.didacticaeditora.pt/arte_de_pensar)).
8. Inclui um fórum de apoio permanente na Internet, no qual foram trocadas 980 mensagens de *e-mail* entre professores e autores, em 2006.
9. Cumpre escrupulosamente o Programa e respeita os tempos lectivos nele atribuídos.
10. Simplifica a planificação das aulas e o processo de avaliação.
11. Possibilita um ensino dinâmico e crítico, e não meramente expositivo e dogmático.
12. É imparcial, dando instrumentos ao estudante para que tome a sua própria posição.
13. Usa uma linguagem rigorosa, simples e directa.
14. Apresenta de maneira intuitiva os problemas, teorias, argumentos e conceitos centrais da filosofia.
15. No final de cada capítulo sugerem-se várias leituras complementares, incluindo 46 artigos disponíveis na Internet.

## Agradecimentos

Alguns colegas e estudantes leram partes deste manual e ajudaram-nos a corrigir erros e obscuridades. Agradecemos a Faustino Vaz, Rolando Almeida, Maria Clara Gomes, José Carlos Soares, Luís Gottschalk, Maria José Vidal, Fátima Reis, Fátima Moutinho, Claudino Caridade, Luís Gonçalves e Maria Luísa Marques as preciosas sugestões que nos ajudaram a fazer melhor. Agradecemos também aos colegas do fórum de apoio as sugestões e críticas que nos fizeram. Os erros que permanecerem são da nossa responsabilidade.

Agradecemos também a simpática colaboração artística de Maria do Carmo Oliveira, da MCO Arte Contemporânea (Porto), e dos artistas Baltazar Torres, Sofia Leitão, Bruno Borges, Carlos Pinheiro, António Castelló e Rui Algarvio, de quem algumas obras foram reproduzidas neste manual. Um último agradecimento para Adriano Almeida, o autor da pintura reproduzida na capa.

Os autores

## Como estudar filosofia

A filosofia trata de um certo tipo de problemas, como qualquer outra área do conhecimento. Só que em filosofia raramente há consenso quanto à solução para esses problemas. Quando se estuda história ou física, trata-se sobretudo de compreender teorias amplamente aceites e de, recorrendo frequentemente à memorização, raciocinar a partir delas; essas teorias resultam da investigação dos especialistas da área respectiva. Mas em filosofia não temos teorias amplamente aceites: os filósofos discordam entre si quanto às teorias uns dos outros.

Por isso, estudar filosofia implica uma actividade constante de argumentação e interrogação. Perante as ideias e argumentos dos filósofos, temos de nos perguntar, depois de as compreendemos correctamente, se concordamos com elas e porquê. Serão plausíveis? Porquê?

Como se vê, estudar filosofia é um pouco diferente de estudar história ou física. Em filosofia, não basta memorizar, compreender e raciocinar. É preciso também saber tomar posição, ou seja, defender ideias próprias. E como se faz tal coisa?

Argumentando.

Para estudar correctamente filosofia é necessário saber argumentar. Argumentar é defender ideias com argumentos ou razões. Por isso, teremos de saber correctamente o que é um argumento, e como se avaliam argumentos – é o que faremos no Capítulo 3.

Depois, é preciso compreender rigorosamente os problemas, teorias, argumentos e conceitos estudados. Só então poderemos defender ideias próprias.

## Os textos

Ao longo do manual, encontram-se 53 textos de filósofos, cuidadosamente escolhidos. Os textos dos filósofos nem sempre são fáceis de ler. Mas o esforço é compensador, pois são esses grandes pensadores do passado e do presente que defenderam ideias e argumentos fascinantes. E há uma certa magia em ler directamente o que um grande filósofo, do passado ou do presente, escreveu: é como ficar na sua presença e ouvir o que eles têm para dizer. Depois de os ler e compreender cuidadosamente, entramos na actividade filosófica por excelência: discutimos criticamente as suas ideias.

O objectivo deste manual é ensinar a participar de pleno direito nessa discussão.

## Grupo 1

Leia atentamente o seguinte texto:

Se todos os seres humanos, menos um, tivessem uma opinião, e apenas uma pessoa tivesse a opinião contrária, os restantes seres humanos teriam tanta justificação para silenciar essa pessoa como essa pessoa teria justificação para silenciar os restantes seres humanos, se tivesse poder para tal. Caso uma opinião constituísse um bem pessoal sem qualquer valor excepto para quem a tem, e se ser impedido de usufruir desse bem constituísse apenas um dano privado, faria alguma diferença se o dano estava a ser infligido apenas sobre algumas pessoas, ou sobre muitas. Mas o mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade; à posteridade, bem como à geração actual; àqueles que discordam da opinião, mais ainda do que àqueles que a sustentam. Se a opinião for correcta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro – o que constitui um benefício quase igualmente grande.

John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade*, 1859,  
trad. de Pedro Madeira, p. 51

Identifique a alternativa correcta:

### 1. Este texto é sobre...

- 1) A liberdade de expressão.
- 2) A democracia.
- 3) A subjectividade das opiniões.
- 4) A diversidade de opiniões.

### 2. Neste texto, o autor conclui que...

- 1) Só temos o direito de silenciar as pessoas que defendem ideias imorais.
- 2) Silenciar uma opinião é um roubo à humanidade.
- 3) Mesmo que a opinião silenciada seja falsa, perde-se o benefício de confrontar a verdade com o erro.
- 4) Nenhuma opinião deve ser silenciada, por mais que seja contrária ao que pensa a maioria das pessoas.

### 3. Uma das ideias que o autor usa para defender a sua conclusão é que...

- 1) A liberdade de expressão é um direito fundamental.
- 2) Nenhuma opinião deve ser silenciada, por mais que seja contrária ao que pensa a maioria das pessoas.
- 3) É tudo muito relativo e por isso o que cada um pensa só a ele diz respeito.
- 4) Mesmo que a opinião silenciada seja falsa, perde-se o benefício de confrontar a verdade com o erro.

### 4. Este texto é principalmente...

- 1) Argumentativo.
- 2) Informativo.
- 3) Político.
- 4) Literário.

5. «Só devemos permitir a expressão daquelas opiniões que não forem obviamente falsas. As outras devem ser proibidas. Por exemplo, não se deve permitir que as pessoas defendam que o exercício físico faz mal à saúde.» Concorda? Porquê?

## Grupo 2

**1. Diga se em cada uma das seguintes afirmações o que está a ser referido é abstrato ou concreto.**

- 1) A soma dos ângulos internos de um triângulo prefaz  $180^\circ$ .
- 2) José Sócrates está com dores de cabeça.
- 3) O Pedro está apaixonado pela Inês.
- 4) A baleia é um mamífero.
- 5) Dois mais dois é igual a quatro.
- 6) A arte é bela.
- 7) Lisboa é a capital de Portugal.
- 8) A Rita gosta da cor azul.
- 9) O azul é uma cor bonita.
- 10) O Carlos está neste momento a pensar.

## Grupo 3

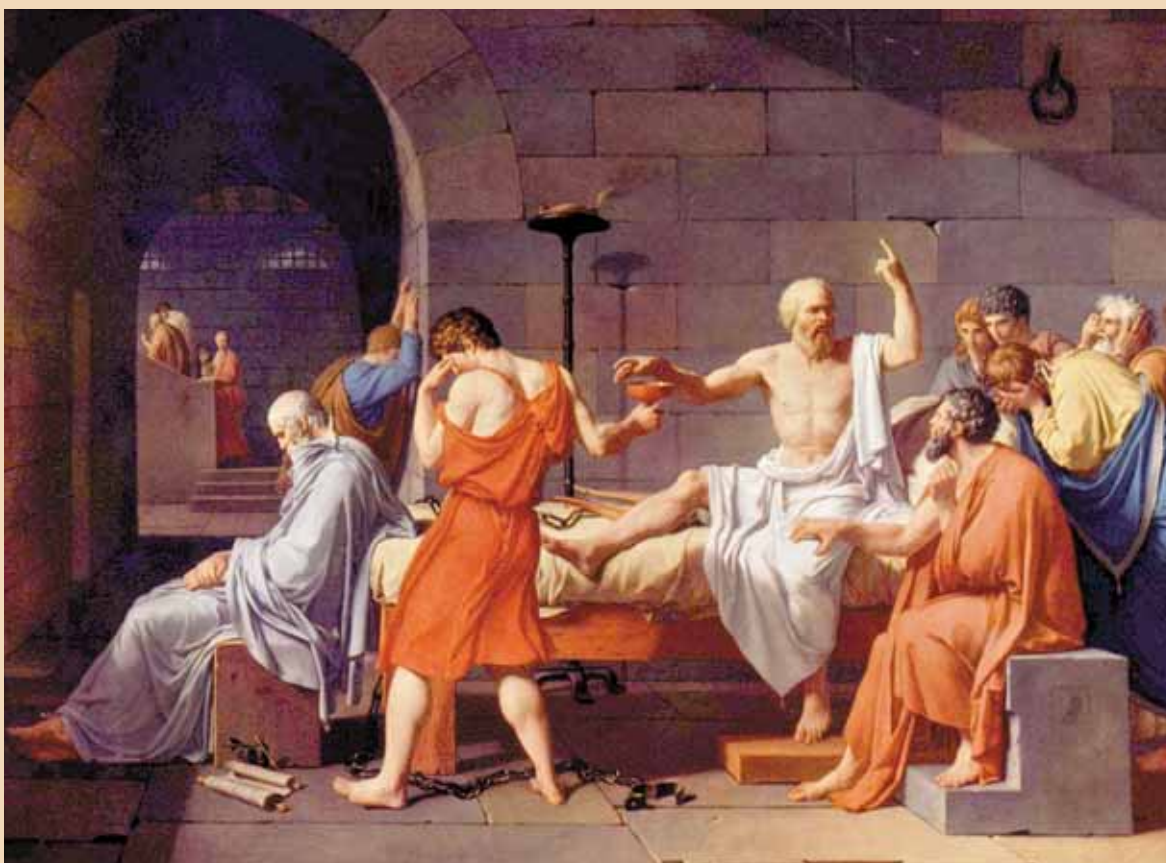
1. Poderá um ser que pode fazer tudo, como Deus, criar uma pedra tão pesada que ninguém a possa levantar? Porquê?
2. «Tudo o que eu digo é falso», afirmou o Mário. Poderá o Mário estar a dizer a verdade? Porquê?
3. Imagine que tem uma mota. Ao longo do tempo, foi necessário substituir várias peças: os pneus, as próprias rodas, a corrente, o guiador, o tubo de escape, o depósito de gasolina, etc. Ao fim de alguns anos, acabou por substituir todas as peças originais por outras. Entretanto, um amigo seu foi colecionando as peças velhas da sua mota, montou-as todas e fez uma mota só com essas peças. Qual das motas é a sua mota original? Porquê?
4. «Todos os estudantes têm uma estação preferida.» Alguém poderá saber se esta afirmação é verdadeira? Porquê?
5. «Todas as verdades são relativas», afirmou a Ana. Poderá a Ana estar a dizer a verdade? Porquê?

# 1 ABORDAGEM INTRODUTÓRIA À FILOSOFIA E AO FILOSOFAR

**Capítulo 1.** O que é a filosofia?, 15

**Capítulo 2.** Quais são as questões da filosofia?, 35

**Capítulo 3.** A dimensão discursiva do trabalho filosófico, 39



**A Morte de Sócrates**, de Jacques-Louis David (1748-1825). Sócrates (469-399 a. C.) foi um dos mais influentes filósofos gregos. Condenado à morte por impiedade e por corromper os jovens, o quadro representa o momento, narrado no *Fédon* de Platão, em que Sócrates se prepara para beber a taça do veneno, ao mesmo tempo que prossegue serenamente a sua discussão sobre o problema da vida depois da morte.

# Capítulo 1

## O que é a filosofia?

### 1. Um pouco de história

O que é a filosofia? Será muito mais fácil responder a esta pergunta no final do ano lectivo, tal como é mais fácil saber o que é a biologia depois de a ter estudado. Mas é importante saber desde já alguma coisa sobre a filosofia. Para isso, vamos começar por percorrer rapidamente a sua história.

#### Filosofia antiga

A filosofia surgiu na Grécia antiga há cerca de 2500 anos, no séc. VI a. C. Os primeiros filósofos foram Tales de Mileto (c. 624-546 a. C.) e Pitágoras (c. 580-500 a. C.), sendo ambos igualmente os fundadores do que hoje chamamos «ciência» (que eles não distinguiam da filosofia).

A própria palavra «filosofia» foi inventada pelos gregos, e significa literalmente «amor da sabedoria». Com esta designação, os filósofos gregos marcaram uma diferença importante relativamente às autoridades religiosas, cujos sábios declaravam já ter alcançado a sabedoria. Em contraste, os filósofos tinham uma atitude crítica, procurando a verdade das coisas com o apoio da argumentação. Por isso, em vez de se chamarem sábios, chamavam-se filósofos: o sábio já tem o que pensa que é verdade, ao passo que o filósofo argumenta (ou seja, discute ideias) para tentar descobrir se o que pensa que é verdade é mesmo verdade.

#### Secções

1. Um pouco de história, 15
2. Os elementos da filosofia, 18
3. Uma caracterização da filosofia, 22
4. Para que serve a filosofia?, 31

#### Textos

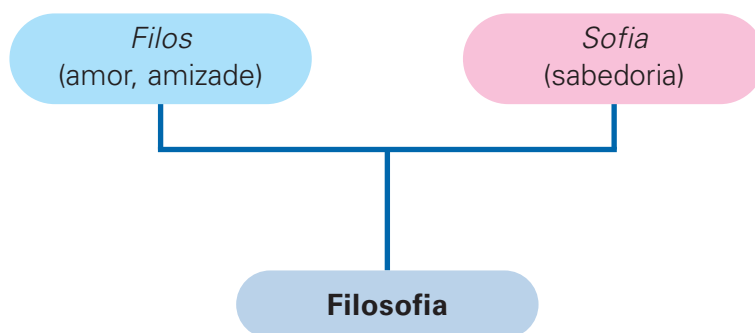
1. Filosofia: A Crítica das Nossas Crenças, 27  
*Jerome Stolnitz*
2. Aprender a Pensar, 29  
*Immanuel Kant*

#### Objectivos

- Identificar os elementos da filosofia.
- Compreender algumas características da filosofia.
- Compreender o que significa tomar posição em filosofia.
- Ter uma noção do valor da filosofia.

#### Conceitos

- Problema, teoria, tese, conceito.
- Extensão/intensão, definição, definição implícita.
- Definição explícita, caracterização.
- Dogmático/crítico, crença, opinião.
- *A priori*/*a posteriori*.



Os primeiros filósofos são conhecidos como «pré-socráticos» e dedicaram uma especial atenção à cosmologia (que hoje é uma disciplina científica), isto é, ao estudo da origem e natureza última do universo. Parménides (séc. v a. C.), Heraclito (c. 535-475 a. C.), Empédocles (c. 490-430 a. C.) e Demócrito (c. 460-370 a. C.) foram alguns dos mais importantes filósofos deste período.

Sócrates (c. 470-399 a. C.) e Platão (c. 427-347 a. C.) dedicaram depois uma atenção especial a problemas éticos e políticos, fazendo da procura de definições explícitas de conceitos básicos como beleza, justiça e conhecimento a sua actividade principal. Aristóteles (384-322 a. C.) desenvolveu praticamente todas as áreas da filosofia e da ciência, e estabeleceu firmemente o estudo sistemático de problemas filosóficos e científicos.

Depois de Aristóteles floresceram várias escolas dedicadas ao estudo da filosofia e surgiram vários filósofos muitíssimo influentes, como Epicuro (306-271 a. C.) e Zenão de Cítio (c. 336-264). Estes foram os filósofos que mais influenciaram a vida e o pensamento do Império Romano.

## Filosofia na Idade Média

Na Idade Média (séculos v a xv) a filosofia foi estudada num contexto sobretudo religioso. Muitos filósofos deste período foram extraordinariamente perspicazes, tendo desenvolvido algumas ideias e argumentos hoje considerados centrais em filosofia, não só na filosofia da religião e na metafísica, mas também na ética, filosofia da linguagem e lógica (no **Capítulo 2** veremos brevemente o que são algumas destas disciplinas).

Alguns dos debates mais importantes da época incluem o problema dos universais, as provas da existência de Deus e a compatibilidade entre a presciência divina (a capacidade para saber de antemão o que vai acontecer) e o livre-arbítrio humano.

Alguns dos mais destacados filósofos ocidentais do período medieval foram Santo Agostinho (354-430), Santo Anselmo (1033-1109), Abelardo (1079-1142), S. Tomás de Aquino (1225-74), Duns Escoto (c. 1265-1308) e Guilherme de Ockham (c. 1287-1347). A rigor, Santo Agostinho morreu ainda antes de se entrar na Idade Média, mas costuma ser considerado o primeiro dos filósofos medievais, e não o último dos antigos.

## Filosofia na Idade Moderna

Na Idade Moderna (séculos XVI, XVII e XVIII), a teoria do conhecimento foi considerada por muitos filósofos o ponto de partida da filosofia. Descartes (1596-1650) tornou-se um dos mais influentes filósofos de sempre. Neste período, a oposição entre empirismo e racionalismo tornou-se central. Os empiristas defendiam que todo o conhecimento resultava fundamentalmente dos sentidos, ao passo que os racionalistas defendiam que algum conhecimento resultava fundamentalmente da razão. Do lado racionalista, juntamente com Descartes, estão filósofos como Espinosa (1632-77) e Leibniz (1646-1716). Do lado empirista, filósofos como Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-76). Hobbes, Locke, Hume e Espinosa deram uma atenção especial à ética e à filosofia política, que tinham sido negligenciadas por Descartes.

Outros filósofos importantes deste período foram Voltaire (1694-1778) e Jean-Jacques Rousseau (1712-78). Kant (1724-1804) prossegue o trabalho dos filósofos racionalistas e empiristas, ocupando-se sobretudo de ética, epistemologia e metafísica. A sua obra foi uma das mais influentes de sempre. Os seus sucessores alemães, Fichte (1762-1814) e Hegel, adoptaram o idealismo: a doutrina de que a realidade tem uma natureza mental.

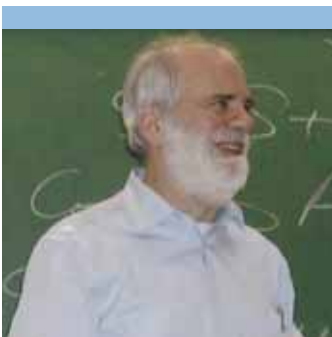
Schopenhauer (1788-1860) adoptou a filosofia de Kant, mas desenvolveu uma filosofia pessimista, muito influente nos sécs. XIX e XX, segundo a qual a existência humana é completamente desprovida de sentido. Jeremy Bentham (1748-1832) desenvolveu o utilitarismo, uma das mais importantes teorias éticas e políticas, e a principal rival da ética de Kant e da filosofia política de Marx (1818-83).



**Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831). Filósofo alemão, foi um dos mais importantes pensadores do seu tempo.

## Filosofia contemporânea

No séc. XIX, e sobretudo a partir do séc. XX, a filosofia conheceu uma vitalidade e diversidade que ultrapassou qualquer período histórico anterior. Alguns filósofos alemães e franceses fundaram



**Saul Kripke** (n. 1940). Lógico e filósofo americano, revolucionou a filosofia a partir dos anos setenta do séc. XX.

correntes como o existencialismo, a fenomenologia e a hermenêutica; nestas áreas, destacaram-se filósofos como Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976) e Sartre (1905-80). Alguns filósofos ingleses e americanos deixaram-se influenciar decisivamente pelo trabalho de Frege (1848-1925), Russell (1872-1970) e Wittgenstein (1889-1951).

Depois da segunda guerra mundial (1939-45), floresceram disciplinas negligenciadas nos séculos XIX e XX, como a metafísica, a filosofia da religião, a filosofia da arte, a ética (incluindo a ética aplicada) e a filosofia política. A filosofia da ciência e a epistemologia atingiram resultados de grande importância, assim como a filosofia da linguagem e a lógica.

A filosofia, tal como as artes e as ciências, entrou no séc. XXI com um grau de sofisticação, pertinência e alcance nunca antes atingido.

É esta disciplina, que tem uma história tão rica, que vamos estudar ao longo do ano. Mas que tipo de coisa se estuda em filosofia? E como se estuda tal coisa? É isso que vamos ver já de seguida.



## 2. Os elementos da filosofia

Perguntar que tipo de coisa a filosofia estuda é perguntar pelo objecto de estudo da filosofia. E perguntar como se estuda tal coisa é perguntar pelo método da filosofia.

- O **objecto** de estudo de uma disciplina é aquilo que a disciplina estuda.
- O **método** de uma disciplina é o modo como leva a cabo esse estudo.

Define-se muitas vezes as ciências em termos de objecto e método. Por exemplo:

- A aritmética elementar estuda as principais propriedades da adição, da subtracção, etc. O seu método é o cálculo.
- A biologia estuda as propriedades dos organismos vivos. O seu método é a observação e a elaboração de teorias que depois são testadas, por vezes em laboratórios.
- A economia estuda as relações económicas. O seu método é a análise de dados estatísticos e a tentativa de produzir teorias ou modelos que expliquem as relações económicas.

Também a filosofia tem um objecto e um método de estudo:

- A **filosofia tem como objecto** de estudo problemas fundamentais acerca da natureza da realidade, do conhecimento e do valor.
- O **método da filosofia** é a discussão crítica.

A filosofia tem por objecto de estudo um certo tipo de **problemas** ou questões. As respostas a esses problemas são aquilo a que se chama **teorias** ou teses. Estas teorias são, por sua vez, defendidas por meio de **argumentos** ou raciocínios. Mas que tipo de problemas são filosóficos? É isso que vamos ver já de seguida.

### Problemas, teorias e argumentos

Tal como as ciências, as artes e as religiões, a filosofia é uma manifestação natural da nossa inteligência. Não é algo que só surge quando vamos à escola ou quando lemos livros de filósofos. Os problemas a que a filosofia procura dar resposta não são artificialismos escolares; são problemas reais, que nos intrigam e fascinam. Muitas pessoas começam a fazer perguntas de carácter filosófico por volta dos 13 ou 14 anos, ou até na infância.

Claro que nem todos os problemas são filosóficos; também há problemas científicos, literários, quotidianos e religiosos, entre outros. Como podemos então distinguir os problemas que são filosóficos dos que não são filosóficos? Uma maneira de o fazer é considerar alguns exemplos de problemas centrais da filosofia, como os seguintes:

- Será que a vida tem sentido?
- O que é o conhecimento?
- Os animais têm direitos?
- Haverá justificação para a autoridade do estado?
- Como podemos saber que o mundo não é uma ilusão?
- Será que é tudo relativo?

Outros problemas filosóficos surgem da nossa reflexão sobre as ciências, as religiões e as artes. Eis alguns exemplos:

- O que é a arte?
- O que são os números?
- Será a existência de Deus compatível com o sofrimento?
- O que é uma lei da física?

Como veremos, os problemas filosóficos não podem ser resolvidos recorrendo à experimentação científica, à observação, à autoridade ou ao cálculo matemático. Para tentar resolver os problemas filosóficos, recorreremos exclusivamente ao pensamento. Por isso, os seguintes problemas não são filosóficos:

- Será que os crentes são mais felizes do que os ateus? (Sociologia)
- Qual é o significado de «A Tabacaria», de Álvaro de Campos? (Crítica literária)
- Será um pecado tomar a pílula? (Religião)
- Será o Último Teorema de Fermat verdadeiro? (Matemática)
- Qual é a composição da atmosfera de Júpiter? (Astrofísica)

Os problemas da sociologia, por exemplo, não são filosóficos porque não podem ser resolvidos recorrendo exclusivamente ao pensamento; para os resolver, temos de recorrer a metodologias empíricas, ou seja, metodologias baseadas na observação, como estatísticas e inquéritos, por exemplo.

Para que um problema seja filosófico, tem de poder ser resolvido ou estudado recorrendo exclusivamente ao pensamento, apesar de podermos usar informação empírica obtida pelas ciências. Para garantir que um determinado problema é genuinamente filosófico, temos de ser muito rigorosos ao formular a pergunta que o exprime. Por exemplo, a pergunta «Será que Deus existe?» é filosófica; mas a pergunta «Será que os crentes são mais felizes do que os ateus?» não é filosófica – é sociológica. A mesma área genérica de problemas ou fenómenos pode ser estudada por diferentes disciplinas. Nem todas essas disciplinas são filosóficas. Por exemplo, tanto a sociologia, como a psicologia como a história estudam a religião – mas nenhuma destas disciplinas estuda os problemas filosóficos da religião.



■ **Auto-retrato**, de Amedeo Modigliani (1884-1920). A filosofia faz-nos reflectir sobre nós próprios e sobre o mundo que nos rodeia.

É muito importante formular com rigor as perguntas filosóficas também por outra razão. Perguntas que parecem apenas ligeiramente diferentes podem de facto ser muitíssimo diferentes. Por exemplo, perguntar «O que justifica a autoridade do estado?» pressupõe que a autoridade do estado tem justificação. Mas alguns filósofos defendem que nada justifica a autoridade do estado. Por isso, esta pergunta é tendenciosa. Assim, é mais correcto perguntar «Será que o estado tem justificação? Se tem, qual é?».

Nem todas as respostas aos problemas filosóficos são filosóficas. Para que sejam filosóficas, as respostas aos problemas filosóficos têm de estar fundamentadas. Isto significa que não basta ter respostas pessoais sobre os problemas filosóficos; é preciso que tais respostas sejam publicamente justificáveis. Fundamentar ou justificar publicamente uma resposta é oferecer os melhores argumentos ou razões que conseguirmos imaginar a seu favor – e permitir que as outras pessoas os avaliem criticamente.

Quando se estuda filosofia, aprendemos a formular e discutir, com clareza e rigor, os seus problemas, teorias e argumentos.

## Conceitos

À semelhança do que acontece noutras áreas do conhecimento, como a física ou a sociologia, os **conceitos** desempenham um papel muito importante na filosofia. Em física, por exemplo, o conceito de massa é muito importante; em filosofia, por exemplo, o conceito de conhecimento é muito importante. Mas o que é exactamente um conceito?

- Gramaticalmente, um **conceito** é uma noção ou ideia geral, como *estado*, *planeta*, *gene*, *beleza*, *verdade*, etc.

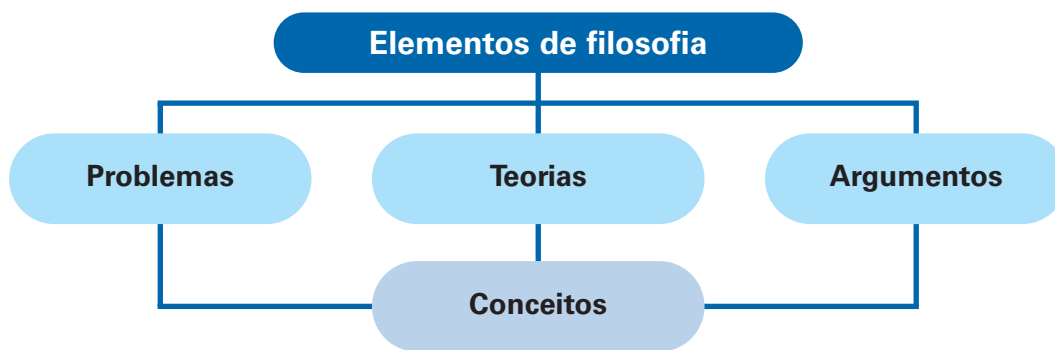
Neste sentido, não se pode falar dos conceitos de Sócrates, Matosinhos ou da Revolução Francesa. Mas podemos falar dos conceitos de ser humano, cidade ou revolução. Contudo, num sentido mais filosófico, um conceito é tudo o que pode fazer parte de uma afirmação. Nesse caso, podemos falar, por exemplo, do conceito de Deus (que não é uma ideia geral). O próprio conceito de conceito é objecto de estudo em filosofia, precisamente porque é muito difícil definir satisfatoriamente esta noção.

Distingue-se a **extensão** de um conceito da sua **intensão** (com «s»; não confundir com «intenção»).

- A **extensão** de um conceito é as coisas a que esse conceito se aplica.
- A **intensão** de um conceito é a propriedade (ou propriedades) que determina a extensão do conceito.

Por exemplo, a extensão do conceito de mulher são as mulheres todas. A intensão é as propriedades que distinguem as mulheres de todas as outras coisas, nomeadamente as seguintes: ser membro da espécie *Homo sapiens* e ser do sexo feminino.

Como acontece noutras áreas do conhecimento, em filosofia precisamos de definir, ou pelo menos caracterizar com muita precisão, alguns conceitos centrais relacionados com os problemas que queremos discutir. Por exemplo, quando perguntamos se Deus existe, que conceito de Deus temos em mente? Diferentes religiões têm diferentes conceitos de Deus. Os argumentos que tentam provar a existência de Deus, concebido de um certo modo, podem não ser adequados para provar a sua existência, se Deus for concebido de outro modo; por isso, temos de esclarecer cuidadosamente que conceito de Deus está em causa.



Além disso, a filosofia ocupa-se de problemas fundamentais que exprimimos através de conceitos como os de realidade, conhecimento, valor, beleza, justiça, arte, bem moral, etc. Por isso se diz, por vezes, que a filosofia se ocupa desses conceitos – como se pode dizer que a física se ocupa dos conceitos de tempo, espaço, luz, etc. Mas o que está em causa no estudo filosófico do conceito de arte, por exemplo, é o esclarecimento da natureza da própria arte. Isto porque a única maneira de esclarecer o conceito de arte é compreender melhor a própria arte.

## Revisão

1. Qual é o objecto e o método da filosofia?
2. Explique o que distingue os problemas filosóficos dos outros problemas.
3. Explique por que razão nem todas as respostas aos problemas filosóficos são filosóficas.
4. Explique qual é a relação entre os problemas, as teorias e os argumentos da filosofia.
5. O que se aprende a fazer quando se estuda filosofia?
6. Explique a importância dos conceitos em filosofia.

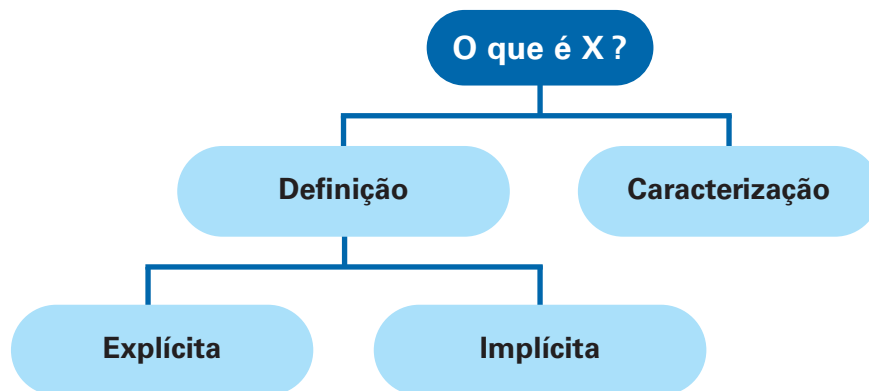
### 3. Uma caracterização da filosofia

Imagine-se que uma criança de 7 anos pergunta o que é a água. Recordando as aulas de Química, podemos responder: «A água é  $H_2O$ ». Esta resposta está correcta. É uma **definição explícita** de água. Mas será que a criança ficou a perceber melhor o que é a água? Muito provavelmente, não. Ela não tem um conhecimento suficiente de química para poder compreender a informação. Por vezes, as definições explícitas não são informativas.

Em vez de definir a água deste modo, poderíamos mostrar à criança vários exemplos de água: um copo de água, um rio ou um lago. Esta resposta também está correcta. É uma **definição implícita** de água. Mas é provável que esta definição não seja muito informativa para a criança. Muito provavelmente, ela já viu água várias vezes. O que ela queria era saber qualquer coisa informativa sobre a natureza da água.

Seria por isso melhor dizer à criança que a água é um líquido incolor, que serve para matar a sede, enche os lagos, os rios e os oceanos, e é o que cai do céu quando chove. Podemos ainda dizer-lhe que a água é indispensável à vida das plantas e dos animais. Ao fazer isto, estamos a **caracterizar** a água. Caracterizar a água é apresentar algumas propriedades informativas da água; mas estas propriedades não a definem. Contudo, a criança ficará a compreender melhor o que é a água. Uma boa caracterização da água pode ser extremamente informativa para a criança.

Em vez de definir a filosofia, vamos caracterizá-la. Para isso, apresentaremos três dos seus aspectos importantes: o seu carácter crítico, o facto de exigir uma tomada de posição e de ser um estudo *a priori*.



#### A filosofia é uma actividade crítica

A filosofia é uma actividade crítica porque consiste em procurar boas razões (ou seja, bons argumentos) para aceitar ou recusar ideias sobre os seus problemas.

Mas ser crítico não é «dizer mal». Ser crítico é avaliar cuidadosamente todas as ideias (sejam nossas, dos nossos colegas ou de filósofos famosos) para tentar saber se são verdadeiras (ou, pelo menos, plausíveis). Para fazer isso, temos de estudar essas ideias com imparcialidade.

- Ser **crítico** é analisar cuidadosa e imparcialmente as ideias para procurar determinar se são verdadeiras ou falsas.

Ser crítico também não é ser extravagante. Uma pessoa pode perfeitamente ser crítica e seguir as convicções da maioria. Ser crítico não é dizer «não» só para marcar a diferença. Ser crítico é dizer «sim», «não», ou até «talvez», mas só depois de pensar por si e com base em bons argumentos.

A atitude crítica opõe-se à atitude dogmática.

- Ser **dogmático** é recusar-se a analisar cuidadosa e imparcialmente as ideias, declarando-as verdadeiras ou falsas sem boas razões para isso.

Uma pessoa dogmática recusa-se a avaliar criticamente as suas ideias preferidas; ou finge que o faz mas só aceita argumentos a seu favor ou contra as posições de que não gosta.

A filosofia opõe-se ao dogmatismo. É uma actividade crítica e por isso dialogante: consiste em discutir ideias. Mas discutir ideias filosoficamente não é a mesma coisa que uma gritaria dogmática. Em filosofia, discutimos criticamente para chegar à verdade das coisas, independentemente de saber quem «ganha» a discussão; numa gritaria dogmática cada qual só quer «ganhar» a discussão, independentemente de saber de que lado está a verdade.

Porque a filosofia é uma actividade crítica, fazer filosofia implica avaliar cuidadosamente os nossos preconceitos mais básicos. Isto faz da filosofia uma actividade um pouco melindrosa. Em geral, temos tendência para nos agarrarmos acriticamente aos nossos preconceitos, porque organizam a maneira como vemos o mundo e vivemos a vida, dando-nos uma certa sensação de segurança. A filosofia, pelo contrário, exige abertura de espírito e disponibilidade para pensar livremente, pondo muitas vezes em causa os nossos preconceitos mais queridos. Mas o que é um preconceito?

- Um **preconceito** é uma ideia que tomamos como verdadeira sem razões para tal.

Por exemplo, muitos de nós pensamos que a escravatura está errada. Mas nunca pensamos seriamente porquê. Apenas crescemos convencidos disso. Eis outro exemplo: muitos de nós pensamos que o



- **O Mercado de Escravos**, de Jean-Léon Gérôme (1824-1904). A filosofia avalia criticamente os nossos preconceitos, mas tanto podemos concluir que tínhamos razão, como que estávamos enganados.

tempo é perfeitamente real, apesar de ser impalpável e muito difícil de definir. Mas nunca pensámos seriamente nas razões que temos para pensar que o tempo é real.

Tanto no caso da escravatura como no caso do tempo, temos preconceitos acerca destes assuntos. Depois de estudar cuidadosamente os nossos preconceitos, tanto podemos descobrir que eram falsos, como que eram verdadeiros. O que faz de uma ideia um preconceito não é a sua falsidade, mas sim o facto de nunca termos pensado criticamente nas razões a favor e contra essa ideia.

## Revisão

1. Por que razão é a filosofia uma actividade crítica?
2. O que é o dogmatismo? Explique e dê exemplos.
3. O que é um preconceito? Dê alguns exemplos, explicando por que razão são preconceitos.
4. Diga se as seguintes afirmações são verdadeiras ou falsas e justifique a sua resposta:
  - 1) Todos os preconceitos são ideias falsas.
  - 2) Alguns preconceitos são ideias falsas.
  - 3) Ser crítico é dizer mal dos outros.
  - 4) A filosofia opõe-se ao dogmatismo.

## A filosofia exige uma tomada de posição

O facto de a filosofia ser uma actividade crítica coloca-nos numa posição muito diferente daquela que nos é exigida nas outras disciplinas. Em filosofia, temos de tomar posição. Tanto podemos defender que Deus existe como que não existe; tanto podemos defender que o aborto deve ser permitido como que não o deve ser. Até podemos defender que a filosofia é inútil e absurda.

Talvez seja surpreendente descobrir que em filosofia temos de tomar posição, não se tratando apenas de compreender e explicar o que pensam os filósofos. Só que temos de compreender bem que tipo de posição se exige em filosofia. Temos a liberdade de defender qualquer posição em filosofia, mas as nossas posições têm de obedecer a duas condições:

1. Têm de se apoiar em bons argumentos.
2. Têm de se apoiar num conhecimento adequado dos problemas, teorias e argumentos da filosofia.

Para que a nossa posição seja filosófica, temos de ter bons argumentos a seu favor e contra as posições contrárias. E temos de conhecer as posições e argumentos de pelo menos alguns dos mais importantes filósofos antigos e contemporâneos que se ocupa-

ram do tema. Não seria sensato ter uma posição sobre um determinado tema filosófico sem conhecer adequadamente o que os mais importantes especialistas da área pensam sobre isso.

As posições que temos sobre temas filosóficos antes de estudar filosofia são tão irrelevantes como as opiniões do padeiro que nada sabe de medicina sobre a gripe. Queremos ter uma posição pessoal sobre os problemas filosóficos, mas que resulte da nossa reflexão cuidadosa e metódica, e de um conhecimento adequado das teorias e argumentos relevantes. O nosso objectivo é aprender a pouco e pouco a ter posições verdadeiramente filosóficas sobre os problemas da filosofia.

Para que as nossas posições sobre os problemas da filosofia sejam filosóficas temos de conhecer a história da filosofia. Mas estudar filosofia é muito diferente de estudar história da filosofia. Na história da filosofia, estuda-se o que os filósofos dizem para se compreender melhor o que pensam. Na filosofia, queremos compreender melhor o que os filósofos pensam para discutir as suas ideias. Estudar filosofia é como estudar música e estudar história da filosofia é como estudar história da música. Num caso, aprendemos a pouco e pouco a tocar um instrumento ou a compor peças musicais; no outro, aprendemos apenas a apreciar a música do passado. Em filosofia, aprendemos a pouco e pouco a filosofar; em história da filosofia, aprendemos apenas a compreender e formular as ideias dos filósofos.



**Busto de Immanuel Kant**, de Friedrich Hagemann (1773-1806). Kant defendeu que não se aprende filosofia; aprende-se a filosofar: «O que o aluno realmente procura é proficiência no método de reflectir e fazer inferências por si».

## A filosofia é um estudo *a priori*

Os problemas da filosofia provocam alguma perplexidade porque são bastante diferentes quer dos problemas de ciências como a biologia ou a história, quer dos problemas da matemática. Como vimos, tentamos resolver os problemas da filosofia recorrendo exclusivamente ao pensamento. Mas o que quer isto dizer?

Imagine-se que queremos saber se há vida em Marte. Não é possível resolver este problema unicamente através do pensamento. É preciso dispor dos dados enviados pelas sondas que foram para Marte, fazer observações e medições, etc. Todas essas coisas fazem parte da experiência empírica: são maneiras de recolher informação acerca do mundo.

Imagine-se agora que queremos saber qual é o resultado de multiplicar 25 por 4. Neste caso, basta pensar para saber o resultado. Claro que podemos contar pelos dedos, se não conseguirmos fazer a multiplicação de cabeça. Mas isso é irrelevante, pois os dedos são meros auxiliares do pensamento; não usamos os dedos como usamos o telescópio, por exemplo, para ver qual é a dimensão relativa do maior vale da Lua.

A filosofia é, em parte, como a matemática, pois ocupa-se de problemas que não se podem resolver recorrendo à experiência empírica – temos de os resolver recorrendo ao pensamento. Por exemplo, não podemos decidir se os animais têm direitos ou não limitando-nos a recolher informação do mundo. É por isso que dizemos que a filosofia é um





**Meditação**, de Charles Amable Lenoir (1860-1926). A filosofia é uma reflexão intensa sobre problemas insusceptíveis de resolução empírica ou matemática.

estudo **a priori**. Queremos dizer que a filosofia se faz unicamente com o pensamento. Mas, ao contrário da matemática, não há na filosofia métodos formais de prova.

- Conhecemos algo **a priori** quando o conhecemos sem recorrer à experiência.
- Conhecemos algo **a posteriori** quando o conhecemos recorrendo à experiência.

Por vezes, chama-se também «racional» ao conhecimento *a priori* e «empírico» ao conhecimento *a posteriori*.

Em filosofia, o termo «*a priori*» não significa «anterior» nem «anterior à experiência»; não se deve confundir «*a priori*» com «inato». Por isso, dizer que a filosofia é *a priori* não é dizer que a filosofia se faz antes de se ter qualquer experiência das coisas. Pelo contrário, geralmente é depois de as pessoas terem tido algumas experiências que descobrem alguns problemas filosóficos.

Apesar de a filosofia ser um estudo *a priori*, para discutir certos problemas filosóficos é preciso usar conhecimentos *a posteriori*. Por exemplo, não podemos discutir certos aspectos da filosofia da religião sem nada saber de religião; nem podemos discutir certos aspectos da filosofia da arte sem nada saber de arte.

Apesar disso, a filosofia é *a priori*, por duas razões. Em primeiro lugar, porque não compete à filosofia recolher essas informações empíricas: isso é feito pelas outras disciplinas, nomeadamente pela história das religiões, por exemplo, ou pela história da arte. Em segundo lugar, porque essas informações empíricas não permitem, por si, resolver os problemas da filosofia: é preciso pensar cuidadosamente. Podemos saber imensas coisas sobre arte, por exemplo, mas essa informação não responde, só por si, ao problema de saber o que é a arte; para isso, temos de pensar intensamente.

Apesar de a filosofia ser um estudo *a priori*, o seu objecto de estudo é a realidade: em filosofia estuda-se a ciência, a religião, as artes, o bem, a liberdade, a justiça, etc. Dizer que a filosofia é *a priori* significa apenas que a filosofia estuda os problemas não empíricos destas realidades. Por exemplo, um problema empírico da realidade é saber se os animais não humanos sentem dor ou não; um problema não empírico da realidade é saber se os animais não humanos têm direitos.

Imagine-se que a Ana pensa que os problemas da filosofia resultam de meras confusões ou fantasias, precisamente porque não se podem resolver recorrendo à experiência nem à matemática. Pode-se defender esta ideia – e houve até filósofos que a defenderam, por estranho que isso possa parecer. Mas como podemos saber que não poderemos saber coisa alguma em filosofia? Se a Ana começar a pensar nas razões que a podem levar a pensar que em filosofia nunca se poderá saber coisa alguma, estará a fazer filosofia. É por isso que a actividade filosófica é inevitável. É inevitável porque não é mais do que a procura sistemática de justificações sensatas para as nossas ideias mais básicas – mesmo as nossas ideias acerca da própria filosofia.

## Revisão

1. O que significa dizer que a filosofia é um estudo *a priori*?
2. Diga se as seguintes afirmações são verdadeiras ou falsas e justifique a sua resposta:
  - 1) Uma vez que a filosofia é *a priori*, não precisamos de informação empírica para fazer filosofia.
  - 2) Dado que tanto a filosofia como a matemática são *a priori*, não há diferença entre as duas.
  - 3) Se sabemos algo *a priori*, sabemos-lo sem recorrer aos dados dos sentidos.
  - 4) Se sabemos algo *a posteriori*, sabemos-lo pelo pensamento apenas.
  - 5) O conhecimento de que a neve é branca é *a priori*.
  - 6) O conhecimento de que os objectos brancos são coloridos é *a posteriori*.
3. Apresente dois exemplos de problemas *a priori* e dois exemplos de problemas *a posteriori*.
4. Explique por que razão a filosofia é inevitável.

### Texto 1

## Filosofia: A Crítica das nossas Crenças

Jerome Stolnitz

O que significa, especificamente, dizer que a filosofia faz a «crítica» das nossas crenças? Para começar, admitamos que a maior parte das nossas crenças sobre questões vitais como a religião e a moralidade são manifestamente acríticas. Faz uma pausa para avaliar as tuas crenças sobre estas questões, perguntando-te por que razão vieste a ter as crenças que tens. Na maior parte dos casos, podemos afirmar com segurança, irás descobrir que não «vieste a ter» tais crenças em resultado de uma reflexão prolongada e séria sobre elas. Pelo contrário, aceitaste-as com base em alguma autoridade, isto é, um indivíduo qualquer, ou instituição, que te transmitiu essas crenças. A autoridade pode ser os teus pais, professores, Igreja ou amigos. Muitas das nossas crenças são impostas pelo que chamamos vagamente «sociedade» ou «opinião pública». Estas autoridades, regra geral, não te impõem as suas convicções. Ao invés, absorveste essas crenças a partir do «clima de opinião» no qual te desenvolveste. Assim, a maior parte das tuas crenças sobre questões como a existência de Deus ou sobre se por vezes é correcto mentir são artigos intelectuais em «segunda mão».

Mas isto não significa, claro, que essas crenças sejam necessariamente falsas ou que não sejam sólidas. Podem perfeitamente ser sólidas. Os artigos em «segunda mão» por vezes são muito bons. O que está em causa, contudo, é isto: uma crença não é verdadeira simplesmente porque uma autoridade qualquer diz que o é. Supõe que, perante uma certa crença, eu te perguntava: «Como sabes que isso é verdade?» Certamente que não seria satisfatório

responder «Porque os meus pais (professores, amigos, etc.) me disseram». Isto, em si, não garante a verdade da crença, porque tais autoridades se enganaram muitas vezes. Verificou-se que muitas das crenças sobre medicina dos nossos antepassados, que eles transmitiram às gerações posteriores, eram falsas. E desde que se fundaram as primeiras escolas que os estudantes – graças aos céus – encontraram erros no que os seus professores diziam e tentaram encontrar por si crenças mais sólidas. Por outras palavras, a verdade de uma crença tem de depender dos seus próprios méritos. Se os teus pais te ensinaram que é desastroso abusar de maçãs verdes, então a asserção deles é verdadeira não porque o disseram, mas porque certos factos (muito desagradáveis) mostram que é verdadeira. Se aceites uma «lei» científica que leste num manual, essa lei deve ser aceite não porque está escrita num manual, mas porque se baseia em provas experimentais e no raciocínio matemático. Temos justificação para aceitar uma crença unicamente quando esta é sustentada por provas experimentais e argumentos sólidos. Mas, como tenho vindo a insistir, a maior parte de nós nunca testa as nossas crenças desse modo.



**Cabeça**, de Pavel Filonov (1883-1941). Temos a cabeça cheia de crenças, mas raramente as analisamos criticamente e com cuidado. A filosofia dá-nos precisamente esse olhar crítico sobre as nossas próprias crenças.

É aqui que entra a actividade «crítica» da filosofia. A filosofia recusa-se a aceitar qualquer crença que as provas experimentais e o raciocínio não mostrem que é verdadeira. Uma crença que não possa ser estabelecida por este meio não é digna da nossa fidelidade intelectual e é habitualmente um guia incerto da acção. A filosofia dedica-se, portanto, ao exame minucioso das crenças que aceitámos acriticamente de várias autoridades. Temos de nos libertar dos preconceitos e emoções que muitas vezes obscurecem as nossas crenças. A filosofia não permitirá que crença alguma passe a inspecção só porque tem sido venerada pela tradição ou porque as pessoas acham que é emocionalmente compensador aceitar essa crença. A filosofia não aceitará uma crença só porque se pensa que é «simples senso comum» ou porque foi proclamada por homens sábios. A filosofia tenta nada tomar como «garantido» e nada aceitar «por fé». Dedica-se à investigação persistente e de espírito aberto, para descobrir se as nossas crenças são justificadas, e até que ponto o são. Deste modo, a filosofia impede-nos de nos afundarmos na complacência mental e no dogmatismo em que todos os seres humanos têm tendência para cair.

Jerome Stolnitz, *Estética e Filosofia da Crítica de Arte*, 1960, trad. de Desidério Murcho, pp. 3-6

## Contextualização

- Em filosofia, usa-se o termo **crença** (e por vezes **opinião**) de forma abrangente. Inclui não apenas as crenças religiosas, mas tudo o que pensamos que é verdade, seja ou não verdade. Por exemplo, todos temos a crença de que 2 é um número par, que a relva é verde ou que não há vida na Lua.
- **Jerome Stolnitz** é um filósofo norte-americano contemporâneo que se destacou na filosofia da arte. Nesta área, defendeu uma posição inspirada em Kant, fazendo da experiência estética o elemento mais importante para compreender a arte. A estética será estudada opcionalmente na Parte 5.

## Interpretação

1. O que é uma crença acrítica?
2. Explique qual é, segundo o autor, a origem da maior parte das nossas crenças.
3. «Uma crença não é verdadeira simplesmente porque uma autoridade qualquer diz que o é», afirma o autor. Que quer isto dizer?
4. «A filosofia impede-nos de nos afundarmos na complacência mental e no dogmatismo em que todos os seres humanos têm tendência para cair», afirma o autor. Porquê?

## Discussão

5. «É preferível viver de acordo com as crenças que nos foram transmitidas pela tradição, em vez de as avaliar criticamente.» Concorda? Porquê?

### Texto 2

## Aprender a Pensar

*Immanuel Kant*

O jovem que completou a sua instrução escolar habituou-se a *aprender*. Agora pensa que vai *aprender filosofia*. Mas isso é impossível, pois agora deve *aprender a filosofar*. [...] Para que pudesse aprender filosofia teria de começar por já haver uma filosofia. Teria de ser possível apresentar um livro e dizer: «Veja-se, aqui há sabedoria, aqui há conhecimento em que podemos confiar. Se aprenderem a entendê-lo e a compreendê-lo, se fizerem dele as vossas fundações e se construírem com base nele daqui para a frente, serão filósofos». Até me mostrarem tal livro de filosofia, um livro a que eu possa apelar, [...] permito-me fazer o seguinte comentário: estaríamos a trair a confiança que o público nos dispensa se, em vez

de alargar a capacidade de entendimento dos jovens entregues ao nosso cuidado e em vez de os educar de modo a que no futuro consigam adquirir uma perspectiva *própria* mais amadurecida, se em vez disso os enganássemos com uma filosofia alegadamente já acabada e cogitada por outras pessoas em seu benefício. Tal pretensão criaria a ilusão de ciência. Essa ilusão só em certos lugares e entre certas pessoas é aceite como moeda legítima. Contudo, em todos os outros lugares é rejeitada como moeda falsa. O método de instrução próprio da filosofia é zetético, como o disseram alguns filósofos da antiguidade (de ζητεῖν). Por outras palavras, o método da filosofia é o método da *investigação*. Só quando a razão já adquiriu mais prática, e apenas em algumas áreas, é que este método se torna [...] *decisivo*. Por exemplo, o autor sobre o qual baseamos a nossa instrução não deve ser considerado o paradigma do juízo. Ao invés, deve ser encarado como uma ocasião para cada um de nós formar um juízo sobre ele, e até mesmo, na verdade, contra ele. O que o aluno realmente procura é proficiência no método de reflectir e fazer inferências por si. E só essa proficiência lhe pode ser útil. Quanto ao conhecimento positivo que ele poderá talvez vir a adquirir ao mesmo tempo – isso terá de ser considerado uma consequência acidental. Para que a colheita de tal conhecimento seja abundante, basta que o aluno semeie em si as fecundas raízes deste método.

Immanuel Kant, «Anúncio do Programa do Semestre de Inverno de 1765-1766»,  
trad. de Desidério Murcho, pp. 2:306-307

## Contextualização

- Procure numa enciclopédia o significado do termo **zetética**.

## Interpretação

1. Segundo o autor, é impossível aprender filosofia. Porquê?
2. Qual é o objectivo do estudo da filosofia, segundo o autor?
3. Qual é o método próprio do ensino da filosofia? Explique o seu significado.
4. Para o autor aprender filosofia é diferente de aprender a filosofar. Qual é a diferença?
5. Explique quais são as diferenças fundamentais entre o método decisivo e o método zetético de ensino.

## Discussão

6. «O objectivo do estudo da filosofia é saber o que os filósofos disseram e nada mais.» Concorda? Porquê?
7. «Se em filosofia não há conhecimentos estabelecidos, como em física ou em história, que possam ser ensinados, então a filosofia não deve ser ensinada.» Concorda? Porquê?

## 4. Para que serve a filosofia?

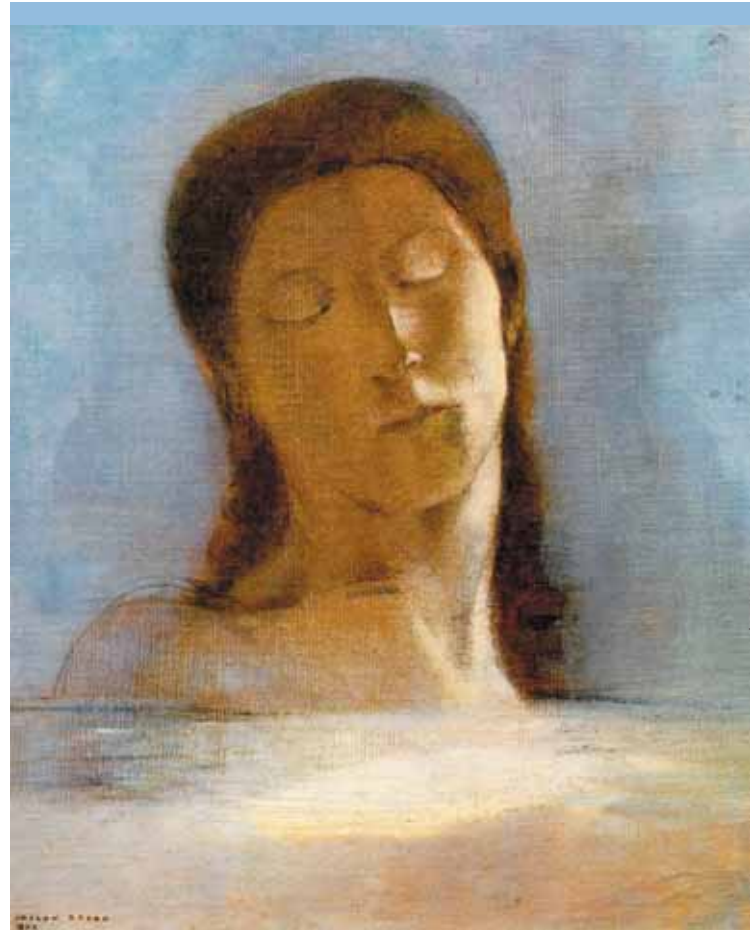
Uma das mais importantes críticas que se faz à filosofia é a seguinte:

Depois de 2500 anos de discussões filosóficas, o que se conseguiu efectivamente descobrir? A biologia, a matemática ou a história têm produzido ao longo dos séculos resultados sólidos. Mas a filosofia não apresenta resultados. Hoje, como há 2500 anos, a filosofia não conseguiu estabelecer se existe Deus, se temos livre-arbítrio, o que é a arte ou se há alguma justificação para a autoridade do estado. Por isso, a filosofia não serve para nada.

Esta objecção baseia-se na confusão entre as ciências e os seus resultados. Se ao longo de séculos não se tivesse procurado saber o que até então parecia impossível saber, não haveria hoje resultados em biologia, por exemplo. Se desistirmos de descobrir a verdade das coisas porque até hoje ninguém descobriu tal coisa, tornaremos impossível qualquer descoberta – dado que, por definição, o que se descobre não se tinha descoberto antes. Se não procurarmos descobrir o que não se sabe, não será possível produzir resultados.

Além disso, as ciências não são importantes apenas por causa dos seus resultados. São importantes também pelo que ajudam a esclarecer, mesmo quando não produzem resultados. Nunca poderemos saber com certeza, por exemplo, por que razão se extinguiram os dinossaúros. Mas o que aprendemos ao investigar este problema é muitíssimo enriquecedor, ainda que não seja definitivo. Do mesmo modo, podemos não saber se temos livre-arbítrio; mas o que aprendemos ao investigar este problema é muitíssimo enriquecedor. Por isso, tal como as outras áreas do conhecimento, a filosofia é importante porque alarga a nossa compreensão das coisas.

Acresce que a filosofia consiste, em grande parte, em discutir ideias com argumentos rigorosos. Por isso, dá-nos uma capacidade acrescida para avaliar e discutir ideias, argumentos e problemas. Do mesmo modo que quem estuda pintura fica com um olhar mais sensível às cores e formas, quem estuda filosofia fica mais sensível ao modo como fundamentamos as nossas convicções e decisões. Assim, a filosofia é importante também porque nos ensina a pensar melhor.



**Olhos Fechados**, de Odilon Redon (1840-1916). Recusar reflectir sobre os problemas para os quais não há soluções é como recusar abrir os olhos para tentar ver o que nunca ninguém viu antes.

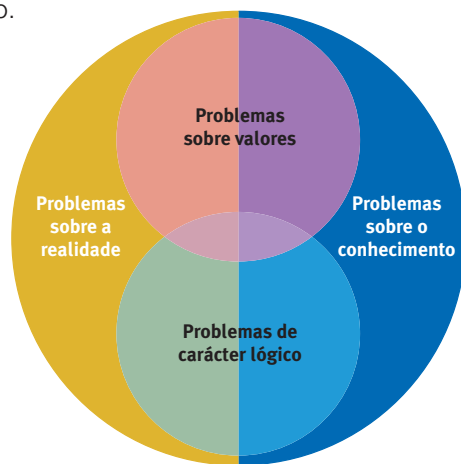
## Estudo complementar

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério (2006) «Introdução para Estudantes» in *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Kolak, Daniel e Martin, Raymond (2002) *Sabedoria Sem Respostas*. Trad. de Célia Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2004.
- Nagel, Thomas (1987) *Que Quer Dizer Tudo Isto?* Trad. de Teresa Marques. Lisboa: Gradiva, 1995.
- Warburton, Nigel (1995) *Elementos Básicos de Filosofia*. Trad. de Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1998.
  
- @ Creel, Richard E. (2001) «A Filosofia não é “Adversarial”». Trad. de Desidério Murcho, in *A Arte de Pensar*, [http://www.didacticaeditora.pt/arte\\_de\\_pensar/leit\\_adversarial.html](http://www.didacticaeditora.pt/arte_de_pensar/leit_adversarial.html).
- @ Russell, Bertrand (1912) «O Valor da Filosofia». Trad. de Álvaro Nunes, in *Crítica*, [http://criticanarede.com/html/fil\\_valordafil.html](http://criticanarede.com/html/fil_valordafil.html).
- @ Warburton, Nigel (s.d.) «O que é Estudar Filosofia?». Trad. de Desidério Murcho, in *A Arte de Pensar*, [http://www.didacticaeditora.pt/arte\\_de\\_pensar/leit\\_warburton.html](http://www.didacticaeditora.pt/arte_de_pensar/leit_warburton.html).
- @ Warnock, Mary (1996) «O que é um Filósofo?». Trad. de Desidério Murcho, in *A Arte de Pensar*, [http://www.didacticaeditora.pt/arte\\_de\\_pensar/leit\\_warnock.html](http://www.didacticaeditora.pt/arte_de_pensar/leit_warnock.html).

## Capítulo 2

# Quais são as questões da filosofia?

No capítulo anterior ficámos a conhecer algumas das questões ou problemas da filosofia. Mas a filosofia abrange uma área muito vasta de problemas. Claro que ficaremos a conhecer melhor alguns deles ao longo do ano lectivo, à medida que os estudarmos. Contudo, é útil ter já uma visão de conjunto das áreas centrais de problemas filosóficos, assim como das subdisciplinas que se ocupam deles. É isso que vamos fazer neste capítulo.



### Secções

1. Realidade e conhecimento, 33
2. Valores, 34
3. Problemas lógicos, 34
4. Outras áreas, 35

### Objectivos

- Identificar preliminarmente as áreas principais de problemas da filosofia e respectivas disciplinas.

### Conceitos

- Metafísica, teoria do conhecimento, epistemologia.
- Ética, lógica.

## 1. Realidade e conhecimento

Há duas áreas fundamentais de problemas filosóficos: problemas sobre a natureza da realidade e problemas sobre a natureza do conhecimento. Todas as disciplinas da filosofia tratam destes dois tipos de problemas. Mas é a **metafísica** e a teoria do conhecimento que estudam os problemas mais gerais da realidade e do conhecimento – problemas que não são estudados em nenhuma outra disciplina precisamente por serem gerais. Chama-se **ontologia** a uma subdisciplina da metafísica que trata do problema de saber que tipos mais gerais de coisas existem. Chama-se **epistemologia** à teoria do conhecimento (que não se deve confundir com a filosofia da ciência).



- A **metafísica** estuda a natureza última dos aspectos mais gerais da realidade.
- A **epistemologia** estuda os problemas mais gerais do conhecimento, incluindo a sua natureza, limites e fontes.

Por exemplo, no **Capítulo 5** vamos estudar o problema do livre-arbítrio. Este é um problema metafísico que tanto é estudado em ética como em metafísica. Trata-se de um problema metafísico porque diz respeito à natureza da realidade: será que o livre-arbítrio ou liberdade humana existe mesmo, ou é uma mera ilusão? E se existe, como pode coexistir com o aparente determinismo da natureza?

No 11.º ano vamos estudar um problema central da epistemologia: será todo o conhecimento meramente ilusório? Muitas vezes, descobrimos que uma coisa que pensávamos saber era afinal falsa. Mas o que nos garante que isso não acontece com tudo o que julgamos saber?

## 2. Valores

Os problemas sobre os valores ocupam um lugar central na filosofia. Contudo, também estes são problemas sobre a realidade ou natureza desses valores, ou sobre o modo como os conhecemos. A disciplina mais importante que se ocupa de valores é a **ética** – mas nem todos os problemas da ética são sobre valores. O problema do livre-arbítrio, já referido, é muitas vezes discutido em ética, mas não é um problema sobre valores.

- A **ética** estuda a natureza do pensamento ético, os fundamentos gerais e os problemas concretos da vida ética.

Nos **Capítulos 6 e 7**, assim como nos **Capítulos 8-10**, vamos estudar vários problemas da ética. Por exemplo, será que os valores éticos são relativos à cultura? O que faz uma acção ser eticamente correcta ou incorrecta?

## 3. Problemas lógicos

A metafísica, a epistemologia e a ética enfrentam também problemas de carácter lógico. O problema já referido do livre-arbítrio, por exemplo, consiste em saber se as duas afirmações seguintes são consistentes:

- Os seres humanos têm livre-arbítrio.
- O mundo da natureza é inteiramente determinado.

Saber se estas afirmações são consistentes é um problema lógico, porque está em causa a noção de consistência. Mas não é um problema da lógica – não é um problema que se possa resolver usando unicamente as metodologias dessa disciplina. Só pode resolver-se esclarecendo a natureza do livre-arbítrio e do determinismo.

Os problemas filosóficos da lógica, por sua vez, incidem sobre o conhecimento ou sobre a realidade. Por exemplo, como sabemos que um determinado argumento é válido? Que justificação temos para pensar que é válido? Por outro lado, o que faz um argumento ser válido? É meramente a linguagem, e as suas estipulações, ou a natureza do mundo?

■ A **lógica** estuda a argumentação válida.

Porque a lógica ganhou uma grande autonomia, trata também de problemas técnicos ou formais que não pertencem já ao domínio da filosofia.

## 4. Outras áreas

Há muitas outras disciplinas filosóficas além das referidas. Mas todas estudam problemas de carácter metafísico, epistemológico, lógico ou sobre valores.

Por exemplo, o problema da existência de Deus é central em filosofia da religião (**Parte 6**) – e este é um problema metafísico. Contudo, não é um problema geralmente estudado na disciplina de metafísica precisamente porque não é um problema geral sobre a realidade. O mesmo acontece com o problema de saber o que é a arte; é um problema metafísico porque diz respeito à natureza da arte, mas é um problema da estética (**Parte 5**) e não da metafísica.

O problema de saber se a fé é uma fonte de acesso à verdade, seja em conflito com a razão, seja em harmonia com ela, é um problema epistemológico estudado na filosofia da religião – e não na disciplina de epistemologia. Analogamente, o problema de saber se a arte tem conteúdo cognitivo é um problema epistemológico, mas não é um problema estudado na disciplina de epistemologia – é estudado em estética.

Por outro lado, saber se a existência do Deus cristão, islâmico ou judaico é compatível com a existência de mal no mundo é um problema lógico, mas não é um problema da lógica. Trata-se por isso de um problema de filosofia da religião.

O mesmo acontece com as outras disciplinas filosóficas:

- Filosofia da ciência (estudada no 11.º ano)
- Filosofia política (estudada no 10.º ano)
- Filosofia da acção (estudada no 10.º ano)
- Filosofia da linguagem (não é estudada no ensino secundário)
- Filosofia da mente (não é estudada no ensino secundário)

Estas disciplinas ocupam-se de problemas metafísicos ou epistemológicos, sendo que alguns desses problemas são de carácter lógico e outros são problemas sobre valores.

## O que não é filosofia

A mesma área genérica de problemas ou fenómenos pode ser estudada por diferentes disciplinas. Nem todas essas disciplinas são filosóficas. Vejamos alguns exemplos.

Os fenómenos religiosos são estudados por diferentes disciplinas. A história, por exemplo, estuda o desenvolvimento histórico das diferentes religiões, assim como as suas relações com os aspectos sociais, políticos, económicos e outros. A sociologia pode estudar aspectos como os seguintes, recorrendo a inquéritos, estatísticas e outras metodologias empíricas: Será que as pessoas religiosas são mais felizes? Será que as sociedades mais fortemente religiosas são mais ou menos tolerantes? Qual é a relação entre a religião organizada e a guerra? Em contraste, a filosofia da religião estuda, por exemplo, a questão de saber se Deus existe, se a sua existência é compatível com o sofrimento que vemos no mundo, e se a fé tem justificação epistemológica.

Também a arte é estudada por diferentes disciplinas. A história da arte e a sociologia da arte, por exemplo, estudam o desenvolvimento histórico da arte, assim como as suas relações com os aspectos sociais, políticos económicos e outros. A crítica de arte ocupa-se da avaliação das obras de arte e do seu significado. Em contraste, a filosofia da arte estuda, por exemplo, os fundamentos do próprio valor da arte, assim como a questão de saber o que é uma obra de arte.

Em conclusão, a filosofia ocupa-se apenas de problemas fundamentais sobre a realidade e o conhecimento que só podem ser resolvidos pelo pensamento (*a priori*) e não pela experiência (*a posteriori*). Quando se pensa numa família vasta de questões, como as questões da fé ou da arte, é preciso ter em atenção que a filosofia, só por si, não esgota essas questões. A filosofia ocupa-se apenas dos aspectos filosóficos dessas questões – ou seja, ocupa-se apenas dos problemas conceptuais e fundamentais associados a essas questões.

## Estudo complementar

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério, orgs. (2006) *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Almeida, Aires (2003) *Dicionário Escolar de Filosofia*. Lisboa: Plátano, 2003.
- Murcho, Desidério (2003) «As Disciplinas da Filosofia», in *Renovar o Ensino da Filosofia*. Lisboa: Gradiva. Reimpresso em *Crítica*, [http://criticanarede.com/html/ens\\_disciplinas.html](http://criticanarede.com/html/ens_disciplinas.html).

## Capítulo 3

# A dimensão discursiva do trabalho filosófico

Como vimos no **Capítulo 1**, na filosofia, ao contrário da matemática, não dispomos de métodos formais de prova. E porque a filosofia não se ocupa de problemas empíricos, não podemos também recorrer a métodos empíricos para testar as nossas respostas aos problemas filosóficos. Por estes motivos, damos uma grande atenção a um conjunto de instrumentos lógicos ou linguísticos, que nos permitem discutir e avaliar com rigor os problemas, teorias e argumentos da filosofia. Chama-se por vezes «dimensão discursiva do trabalho filosófico» a esses instrumentos, e é isso que iremos estudar neste capítulo.

## 1. Argumentos

Os argumentos são instrumentos muito importantes para a descoberta das coisas, pois raramente podemos conhecê-las directamente: é preciso raciocinar.

- Um **raciocínio** ou **argumento** é um conjunto de proposições em que se pretende justificar ou defender uma delas, a **conclusão**, com base na outra ou nas outras, a que se chamam as **premissas**.

Ou seja, argumentar é justificar, fundamentar ou dar razões a favor do que pensamos.

Mais tarde, veremos melhor o que é uma proposição. Para já, basta dizer que uma proposição é a ideia ou pensamento que as frases exprimem literalmente. Por exemplo, tanto a frase portuguesa «Plutão não é um planeta» como a frase inglesa «Pluto is not a planet» exprimem a mesma proposição: que Plutão não é um planeta.

### Secções

1. Argumentos, 37
2. Validade, 45
3. Proposições, 50
4. Teorias, 57

### Objectivos

- Compreender o que é um argumento e uma proposição.
- Saber identificar argumentos tal como ocorrem na linguagem natural.
- Adquirir uma noção preliminar de como se contra-argumenta.
- Compreender os elementos da argumentação correcta.
- Saber negar alguns tipos de proposições.
- Adquirir uma noção preliminar de como se avaliam teorias filosóficas.

### Conceitos

- Discurso, argumento, conclusão, premissa.
- Raciocínio, interpretação, entimema, validade.
- Argumento sólido, argumento bom, falácia.
- Proposição, valor de verdade, absurdo, frase.
- Concreto/abstracto, negação.
- Proposição universal, condicional, refutação.
- Contra-argumento, contra-exemplo.
- Redução ao absurdo.
- Consistência/inconsistência, implicação.
- Condição necessária, condição suficiente.
- Bicondicional.

Estamos perante um argumento sempre que alguém oferece um conjunto de razões ou justificações a favor de uma ideia. Se nos limitarmos a afirmar ideias, sem as razões que as apoiam, não estamos a apresentar argumentos a favor das nossas ideias. Se não apresentarmos argumentos, as outras pessoas poderão não ter qualquer razão para aceitar as nossas ideias. É por isso que argumentar é entrar em diálogo com os outros: ao apresentar razões, estamos a explicar aos outros por que razão pensamos o que pensamos, e estamos a convidá-los a discutir essas razões. Se as razões que temos para pensar o que pensamos não resistem à discussão, é tempo de mudar de ideias. Daí que a abertura à argumentação se oponha ao dogmatismo.

Nem todos os conjuntos de proposições são argumentos. Só são argumentos os conjuntos de proposições em que se pretende justificar ou defender uma delas com base nas outras. Considere-se o seguinte exemplo:

O aborto devia ser proibido. Nunca devemos fazer um aborto, seja qual for a circunstância. Penso que quem faz um aborto não está a ver bem o que está a fazer, não tem consciência de que está na prática a assassinar um ser humano.

Neste caso, temos um conjunto de proposições. Mas para que seja um argumento é preciso que o autor pretenda defender ou fundamentar uma das proposições usando as outras. Talvez o autor pretendesse dizer o seguinte:

O aborto devia ser proibido porque é um assassinio.

Neste caso, já temos um argumento, pois o autor está a dar uma razão para proibir o aborto. A conclusão é «O aborto devia ser proibido» e a premissa é «O aborto é um assassinio». É por isso que os argumentos não são meros conjuntos de proposições; os argumentos são conjuntos de proposições com uma estrutura: pretende-se que uma das proposições seja sustentada pela outra ou pelas outras.

Para clarificar, formulemos o argumento anterior do seguinte modo:

O aborto é um assassinio.

Logo, o aborto devia ser proibido.

Neste argumento, temos uma premissa e uma conclusão. Um argumento pode ter várias premissas; mas só pode ter uma conclusão.

## Revisão

1. O que é um argumento? Dê exemplos.
2. O que é uma conclusão? Recorra aos exemplos dados na resposta 1.
3. O que é uma premissa? Recorra aos exemplos dados na resposta 1.
4. Será que qualquer conjunto de proposições é um argumento? Porquê?

- 5.** Identifique as premissas e as conclusões dos seguintes argumentos:
- 1) «Não podemos permitir o aborto porque é o assassinio de um inocente.»
  - 2) «Os artistas podem fazer o que muito bem entenderem. É por isso que é impossível definir a arte.»
  - 3) «Considerando que sem Deus tudo é permitido, é necessária a existência de Deus para fundamentar a moral e dar sentido à vida.»
  - 4) «Se Sócrates fosse um deus, seria imortal. Mas dado que Sócrates não era imortal, não era um deus.»
- 6.** Apresente quatro argumentos curtos.
- 7.** Considere as seguintes frases: «Os cavalos alados nunca existiram. Nem os deuses míticos gregos. Só Buda é real». Será que as proposições expressas por estas frases constituem um argumento? Porquê?
- 8.** As proposições expressas pelas frases seguintes são verdadeiras ou falsas? Justifique a sua resposta.
- 1) Todos os argumentos têm conclusão.
  - 2) Há argumentos sem premissas.
  - 3) Todos os argumentos têm duas premissas.
  - 4) Nenhum argumento tem mais de uma conclusão.
  - 5) Não é possível discutir ideias sem discutir argumentos.

## Nem todo o discurso é argumentativo

A argumentação é uma função importante da linguagem. Mas a linguagem tem outras funções; nem todo o discurso ou texto apresenta argumentos. Um texto pode ser meramente informativo, caso em que se limita a transmitir informação:

A NASA anunciou que vai enviar quatro astronautas à Lua dentro de 13 anos, a bordo de uma cápsula que seguirá para o satélite da Terra numa nova nave espacial. Uma semana deverá ser a duração da missão dos quatro astronautas que a agência espacial norte-americana vai enviar à Lua em 2018. A viagem, segundo o administrador da Nasa Michael Griffin, durará quatro vezes mais do que as missões de Apollo à Lua entre 1969 e 1972.

*Visão*, 20 de Setembro de 2005

Um texto pode também ser poético, ou literário, caso em que procura produzir efeitos artísticos:

Ah!, que ninguém me dê piedosas intenções!  
Ninguém me peça definições!  
Ninguém me diga: «Vem por aqui»!  
A minha vida é um vendaval que se soltou.  
É uma onda que se levantou.  
É um átomo a mais que se animou...  
Não sei por onde vou,  
Não sei para onde vou,  
– Sei, que não vou por aí!

José Régio, «Cântico Negro», 1925

Geralmente, o mesmo texto contém diferentes partes que têm diferentes funções. Assim, um romance ou um poema pode conter importantes informações históricas ou biográficas; e pode também apresentar argumentos. E vice-versa: Bertrand Russell foi um dos maiores lógicos do séc. XX e escrevia com muita elegância (ganhou até o Prémio Nobel da Literatura); um texto argumentativo pode ter efeitos literários e usar dispositivos poéticos, além de ser informativo.

## Identificação e reconstrução de argumentos

Para discutir ideias em filosofia temos de concentrar a atenção nos aspectos argumentativos dos textos e discursos. Para clarificar e facilitar a discussão de argumentos, é costume escrevê-los do seguinte modo:

Se Deus não existe, a vida não faz sentido.  
Mas a vida faz sentido.  
Logo, Deus existe.

Ou tudo está causalmente determinado ou não.  
Se tudo está causalmente determinado, a responsabilidade moral não é possível.  
Mas se nem tudo está causalmente determinado, a responsabilidade moral também não é possível.  
Logo, em qualquer caso, a responsabilidade moral não é possível.

Ou seja, começamos com uma premissa em cada parágrafo e depois a conclusão noutro parágrafo, antecedida da palavra «logo». Fazemos isto quando queremos clarificar um argumento que depois passamos a discutir. Mas é claro que, normalmente, as pessoas não apresentam os argumentos desta maneira. Considere-se o seguinte exemplo:

Como pode alguém imaginar sequer que há responsabilidade moral? A responsabilidade moral não passa de uma ficção dos filósofos e juízes! Na verdade, está tudo determinado. E como tudo está determinado, a responsabilidade moral não é possível. Mas mesmo que nem tudo estivesse determinado, como seria possível a responsabilidade moral? Mesmo neste caso, a responsabilidade moral seria uma ilusão.

Esta é a maneira mais natural de apresentar argumentos, e é assim que os encontramos nos textos dos filósofos, ou ao falar com outras pessoas, no dia-a-dia. Além disso, num dado texto ou discurso argumentativo, surgem vários argumentos diferentes misturados e encadeados. Um livro ou um ensaio de um filósofo, por exemplo, é em geral um encadeamento de vários argumentos parcelares, misturados com vários aspectos não argumentativos. Precisamos, por isso, de saber **interpretar** correctamente os textos filosóficos, de modo a identificar e reconstruir os argumentos neles presentes.

■ **Interpretar** um texto é compreender o seu significado e a articulação entre os seus diferentes aspectos.

Para identificar e reconstruir os argumentos presentes nos textos filosóficos, faz-se o seguinte:

1. Identifica-se a conclusão: O que quer o autor defender? Isso é a conclusão.
2. Identifica-se as premissas: Que razões apresenta o autor para defender essa conclusão? Essas razões são as premissas.
3. Completa-se o argumento: Se o autor omitiu premissas, temos de as acrescentar.
4. Explicita-se o argumento: Finalmente, formulamos o argumento explicitamente.

Começemos com um exemplo simples:

Dado que Platão era grego, não era egípcio.

A conclusão óbvia deste argumento é «Platão não era egípcio». A única razão apresentada a favor desta ideia é que Platão era grego. Se reescrevermos o argumento de maneira completamente explícita, obtemos o seguinte:

Platão era grego.  
Logo, não era egípcio.



■ **Aristóteles** (384-322 a. C.). Um dos maiores filósofos de sempre, Aristóteles foi também um cientista destacado. Foi o primeiro filósofo a estudar sistematicamente a argumentação, tendo construído uma teoria lógica que foi imensamente influente.



Tal como está, não se apresenta qualquer ligação explícita entre a conclusão e a premissa; ou seja, a premissa não dá qualquer razão explícita para aceitar a conclusão. Mas se perguntássemos ao autor do argumento qual é a ligação, ele diria muito provavelmente que nenhum grego é egípcio. Assim, falta a este argumento uma premissa: «Nenhum grego é egípcio». Com esta premissa, podemos reescrever o argumento:

Nenhum grego é egípcio.  
Platão era grego.  
Logo, não era egípcio.

Agora as premissas ligam-se de tal modo que fornecem boas razões para sustentar a conclusão. O argumento original, tal como foi formulado, era um entimema.

■ Um **entimema** é um argumento em que uma ou mais premissas não foram explicitamente apresentadas.

Ao contrário deste exemplo simples, nem sempre é fácil descobrir premissas ocultas. Tentar encontrar as premissas ocultas do nosso pensamento é uma parte importante da discussão filosófica. Mas podemos começar por pequenos passos.

Há outro aspecto que dificulta a identificação de argumentos. Num texto ou discurso argumentativo nem todas as frases desempenham um papel argumentativo. Muitas frases são apenas explicações, exemplos, perguntas e repetições de retórica e muitas outras coisas.

■ Num texto argumentativo, chama-se **ruído** a todos os aspectos do texto que não têm relevância argumentativa.

Vejamos um exemplo:

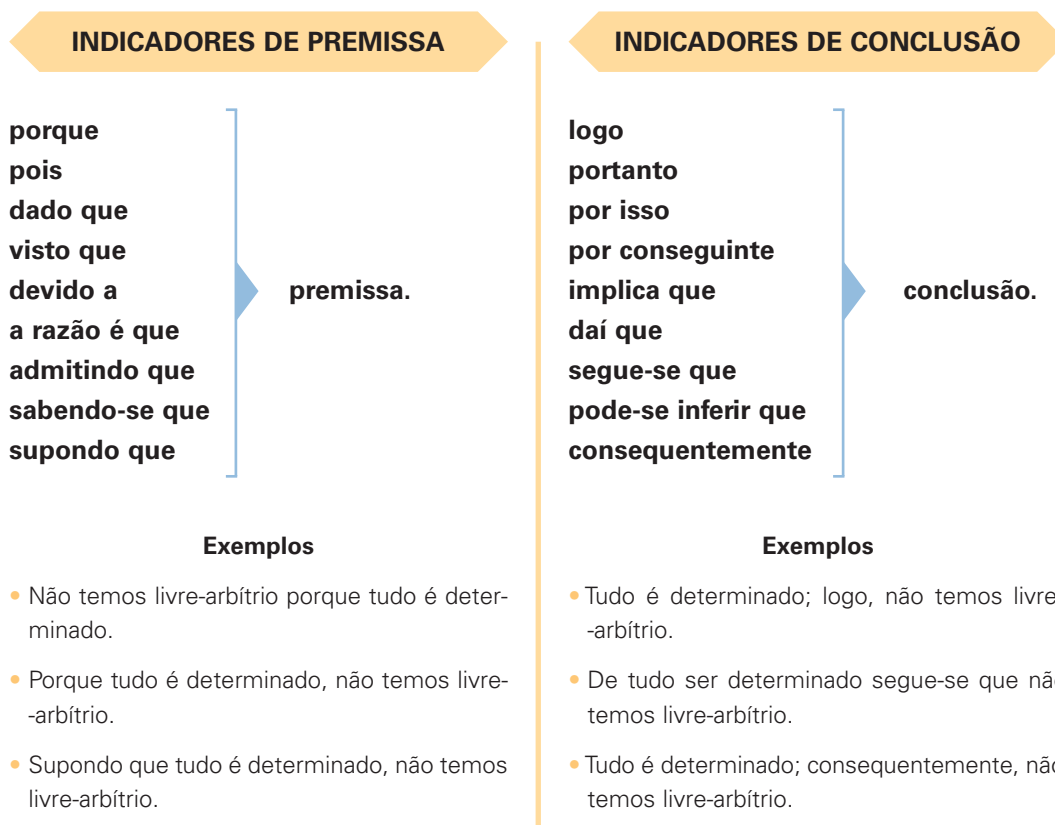
Mário – Este quadro é horrível! É só traços e cores! Até eu fazia isto!  
Ana – Concordo que não é muito bonito, mas nem toda a arte tem de ser bela.  
Mário – Não sei... por que razão dizes isso?  
Ana – Porque nem tudo o que os artistas fazem é belo.  
Mário – E depois? É claro que nem tudo o que os artistas fazem é belo, mas daí não se segue nada.  
Ana – Claro que se segue! Dado que tudo o que os artistas fazem é arte, segue-se que nem toda a arte tem de ser bela.

Há muito ruído neste diálogo, como é normal em qualquer texto ou conversa. O ruído não é negativo, pois ajuda-nos a compreender vários aspectos importantes. Apenas não é directamente relevante para a argumentação. Assim, ao interpretar um texto como este, temos de começar por lê-lo todo, para encontrar a ideia principal que o autor está a defender.

Quando a Ana diz «Concordo que não é muito bonito» está apenas a responder ao Mário. Esta informação é importante para o diálogo, mas não desempenha qualquer papel argumentativo directo. Importante é o que ela diz logo a seguir: «Nem toda a arte tem de ser bela». Esta frase exprime a ideia principal da Ana, ou seja, a conclusão que ela quer defender. Quando o Mário lhe pergunta por que razão ela pensa isso, a resposta é a primeira premissa do seu argumento: «Nem tudo o que os artistas fazem é belo». E quando o Mário diz que essa premissa não sustenta a conclusão da Ana, ela acrescenta uma segunda premissa: «Tudo o que os artistas fazem é arte». Reescrevendo o argumento, obtemos o seguinte:

Nem tudo o que os artistas fazem é belo.  
Tudo o que os artistas fazem é arte.  
Logo, nem toda a arte é bela.

Por vezes, usamos certas palavras com o objectivo de indicar que a frase seguinte é uma conclusão ou uma premissa. A palavra «logo», por exemplo, é um indicador de conclusão: significa que a frase seguinte é uma conclusão. Assim, os indicadores de premissa e de conclusão ajudam-nos a identificar argumentos. Contudo, nem sempre se usam estes termos, e nem sempre estes termos indicam premissas e conclusões.



## Revisão

1. Para cada um dos indicadores de premissa e conclusão do quadro anterior, apresente um argumento que não seja disparatado.
2. Identifique as premissas e as conclusões dos seguintes argumentos, reescrevendo-os de maneira explícita:
  - 1) Dado que tanto os homens como as mulheres contribuem de igual modo para a sociedade, não deve haver qualquer discriminação entre os sexos.
  - 2) Nunca devemos faltar ao prometido. Se faltarmos ao prometido, depois ninguém confia em nós. E nesse caso teremos muitos problemas.
  - 3) Se não houvesse vida além da morte, a vida não faria sentido. Dado que a vida faz sentido, tem de haver vida além da morte.
  - 4) A prova de que eu não posso ser uma ilusão é o próprio facto de eu estar agora a pensar.
  - 5) Claro que Deus existe! Ainda se a vida não fizesse sentido, eu poderia admitir que Deus não existe. Mas só um tolo poderá pensar que a vida não faz sentido, como é evidente.
  - 6) Como pode alguém imaginar sequer que há responsabilidade moral? A responsabilidade moral não passa de uma ficção dos filósofos e juízes! Na verdade, está tudo determinado. E como tudo está determinado, a responsabilidade moral não é possível. Mas mesmo que nem tudo estivesse determinado, como seria possível a responsabilidade moral? Mesmo neste caso, a responsabilidade moral seria uma ilusão.
3. Descubra as premissas ocultas dos seguintes argumentos:
  - 1) A droga devia ser proibida porque provoca a morte.
  - 2) A homossexualidade devia ser proibida porque não é natural.
  - 3) A vida não tem sentido porque no fim acabamos todos por morrer.
  - 4) Se Deus não existisse, a vida não faria sentido. Portanto, Deus existe.
  - 5) Se a música é bela, é arte. Logo, é arte.
4. Procure determinar se os seguintes textos são argumentos. Se forem, identifique as premissas e as conclusões e reescreva-os de maneira explícita:
  - 1) O Nada não pode existir. O Nada é a manifestação do que não existe, e o que não existe não pode manifestar-se.
  - 2) A arte é indizível. É um salto no vazio da existência pura. Um arremedo do génio que se faz coisa.
  - 3) Se o mundo exterior à percepção não existisse, onde existiriam os seres humanos?
  - 4) Já Platão dizia que a alma é imortal.
5. Procure encontrar premissas que possam apoiar as proposições expressas pelas frases seguintes e escreva de maneira explícita os argumentos resultantes:
  - 1) A tourada devia ser proibida.
  - 2) A vida não faz sentido.

## 2. Validade

Os argumentos servem para descobrir verdades desconhecidas com base em verdades conhecidas. Contudo, não basta que as premissas e a conclusão de um argumento sejam verdadeiras para que o argumento seja bom, como se pode ver no seguinte exemplo:

Aristóteles era grego.  
Porto é uma cidade.  
Logo, a relva é verde.

Apesar de as premissas e a conclusão serem verdadeiras, este argumento é mau.

Também não basta que um argumento seja coerente para ser bom, pois este argumento é perfeitamente coerente. Para que um argumento seja incoerente é necessário que contenha contradições (como «A relva é e não é verde»).

Para um argumento ser bom, é preciso que as premissas se relacionem de tal maneira com a conclusão que torne impossível, ou improvável, que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Esta é, precisamente, a definição de argumento válido:

- Um argumento é **válido** quando é impossível, ou muitíssimo improvável, que as suas premissas sejam verdadeiras e a sua conclusão falsa.

Assim, a validade é uma relação entre a verdade ou falsidade das premissas e da conclusão. Não se deve por isso pensar que a validade e a verdade não têm qualquer relação entre si.

Eis dois exemplos de argumentos válidos muito simples:

Se a vida é sagrada, o aborto é imoral.  
A vida é sagrada.  
Logo, o aborto é imoral.

Se Deus existe, o sofrimento é uma ilusão.  
O sofrimento não é uma ilusão.  
Logo, Deus não existe.

Em filosofia, a palavra «validade» tem um sentido especializado. Muitas vezes, usa-se a palavra «validade» para dizer que algo tem valor, ou que é interessante. Por isso, dizemos que uma proposição é válida, mas queremos apenas dizer que é interessante. Em termos filosóficos, contudo, uma proposição não pode ser válida nem inválida; só os argumentos podem ser válidos ou inválidos. E as proposições são verdadeiras ou falsas.

- Os argumentos, mas não as proposições, podem ser válidos ou inválidos.
- As proposições, mas não os argumentos, podem ser verdadeiras ou falsas.

## Revisão

1. O que é um argumento válido? Dê um exemplo.
2. As proposições expressas pelas frases seguintes são verdadeiras ou falsas? Justifique a sua resposta.
  - 1) Nenhum argumento válido tem uma conclusão falsa.
  - 2) Alguns argumentos válidos têm premissas falsas.
  - 3) Todos os argumentos com premissas falsas têm conclusão falsa.
  - 4) Todos os argumentos válidos com premissas falsas têm conclusões falsas.
  - 5) Todos os argumentos com premissas e conclusão verdadeiras são válidos.
  - 6) A validade é uma questão de coerência.
3. Há alguma circunstância em que se possa recusar a conclusão de um argumento válido? Se sim, qual? Porquê?

## Argumentos sólidos e cogentes

A validade só garante que é impossível partir de verdades e chegar a falsidades. Mas um argumento pode ser válido e ter conclusão falsa – desde que também tenha uma premissa falsa. É o caso dos seguintes argumentos:

Kant e Aristóteles eram gregos.  
Logo, Kant era grego.

Todos os gatos são cães.  
Todos os cães ladram.  
Logo, todos os gatos ladram.

Para garantir que chegamos a conclusões verdadeiras, temos de fazer duas coisas: partir de premissas verdadeiras e usar argumentos válidos. Se os nossos argumentos não forem válidos ou se as nossas premissas não forem verdadeiras, não teremos qualquer garantia de chegar a conclusões verdadeiras.

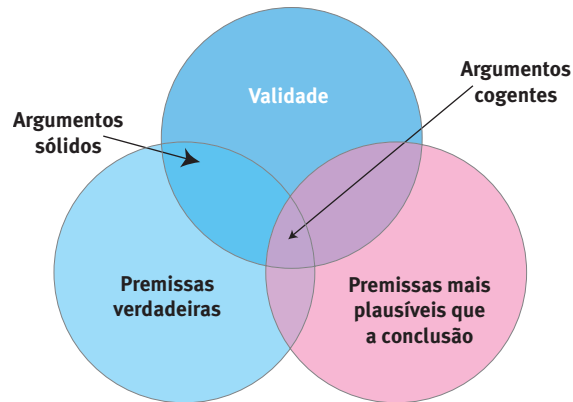
■ Um **argumento sólido** é um argumento válido com premissas verdadeiras.

Também não basta que um argumento seja sólido para ser bom, pois o seguinte argumento é sólido e mau:

Platão e Aristóteles eram gregos.  
Logo, Platão era grego.

Este argumento é mau porque não é persuasivo; e não é persuasivo porque quem duvida da conclusão não aceita a premissa. Isto acontece porque a premissa não é mais plausível do que a conclusão.

- Um **argumento cogente** ou bom é um argumento sólido com premissas mais plausíveis do que a conclusão.



Assim, um argumento bom ou cogente reúne três condições: é válido, tem premissas verdadeiras e tem premissas mais plausíveis do que a conclusão.

Vejamos outro exemplo:

Se a vida é sagrada, o aborto é imoral.  
A vida é sagrada.  
Logo, o aborto é imoral.

Este argumento é válido: não há circunstâncias nas quais as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Contudo, o argumento é mau porque as premissas não são mais plausíveis do que a conclusão. O carácter sagrado da vida não é mais plausível ou mais evidente do que a imoralidade do aborto. Na verdade, muitas pessoas acham que o aborto é imoral, mas não são religiosas e portanto não acham que a vida seja sagrada. Para que o argumento fosse bom, além de sólido, teria de partir de premissas mais obviamente verdadeiras, para chegar a uma conclusão disputável; não pode partir de premissas tão disputáveis quanto a própria conclusão.

Assim, ao avaliar argumentos, fazemos as seguintes perguntas:

1. Será impossível ou improvável que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa?
2. Serão todas as premissas verdadeiras?
3. Serão as premissas mais plausíveis do que a conclusão?

Se o argumento parecia cogente, mas falha uma destas condições, é falacioso.

■ Uma **falácia** é um argumento que parece cogente mas não é.

Um argumento é falacioso quando parece válido mas é inválido; ou quando tem premissas falsas que parecem verdadeiras; ou quando parece ter premissas mais aceitáveis do que a conclusão, mas não tem.

## Revisão

1. O que é um argumento sólido? Dê um exemplo.
2. As proposições expressas pelas frases seguintes são verdadeiras ou falsas? Justifique a sua resposta.
  - 1) Alguns argumentos sólidos têm conclusões falsas.
  - 2) Nenhum argumento sólido é inválido.
  - 3) Alguns argumentos sólidos são maus.
  - 4) Todos os argumentos válidos são sólidos.
3. Concordar com uma proposição é achar que é verdadeira e discordar é achar que é falsa. Será que podemos discordar da conclusão de um argumento válido e concordar com as premissas? Porquê?
4. Há alguma circunstância em que se possa recusar a conclusão de um argumento sólido? Se sim, qual? Porquê?
5. Considere de novo o argumento da Ana:  
Nem tudo o que os artistas fazem é belo.  
Tudo o que os artistas fazem é arte.  
Logo, nem toda a arte é bela.  
Será este argumento sólido? Justifique.

## Avaliação de argumentos

No 11.º ano iremos estudar alguns instrumentos para determinar a validade ou a invalidade de alguns tipos de argumentos. Mas podemos desde já usar um instrumento simples mas poderoso para avaliar argumentos: a imaginação.

Para determinar a validade de um argumento, temos de tentar imaginar uma circunstância possível na qual as premissas sejam todas verdadeiras e a conclusão falsa. Se conseguirmos imaginar essa circunstância, o argumento não é válido. Vejamos um exemplo:

Se a Ana vive no Porto, vive em Portugal.  
A Ana vive em Portugal.  
Logo, vive no Porto.

Poderemos imaginar uma circunstância possível na qual as premissas são verdadeiras e conclusão falsa? Claro que sim. Imagine-se que a Ana vive em Braga, e que tudo o resto é igual ao mundo que conhecemos. Nesta circunstância, é verdade que, se a Ana vivesse no Porto, viveria em Portugal (porque o Porto é uma cidade portuguesa); e é verdade que a Ana vive em Portugal, dado que vive em Braga. Mas é falso que vive no Porto. Logo, o argumento é inválido.

Evidentemente, os argumentos usados em filosofia não serão sobre a Ana, nem sobre cidades e países. Os argumentos usados em filosofia são mais difíceis; são argumentos sobre a natureza da acção, sobre a objectividade e fundamentação da ética, sobre a existência de Deus e a definição de arte, etc. Contudo, a análise dos argumentos filosóficos é basicamente a mesma: o uso da imaginação. A única diferença é que precisamos de ter uma imaginação mais viva porque se trata de temas mais difíceis do que cidades, países e a Ana. Vejamos um exemplo:

Se a vida é sagrada, o aborto é imoral.  
A vida não é sagrada.  
Logo, o aborto não é imoral.

Haverá alguma circunstância na qual as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa? Imaginemos que era verdade que se a vida fosse sagrada, o aborto seria imoral; e que era também verdade que a vida não era sagrada. Será que nessa circunstância o aborto não seria imoral? Claro que não. O aborto poderia ser imoral, só que não seria imoral por causa do carácter sagrado da vida – poderia ser imoral por outra razão qualquer. O importante é que podemos imaginar perfeitamente a seguinte circunstância possível: 1) o carácter sagrado da vida «conduz» à imoralidade do aborto; 2) a vida não é sagrada; 3) o aborto é imoral por outra razão qualquer (porque viola o direito à vida do feto, por exemplo). Logo, o argumento é inválido.

## Revisão

1. Determine se os argumentos seguintes são a) válidos, b) sólidos e c) cogentes, e explique porquê.
  - 1) Se houvesse vida além da morte, a vida faria sentido. Dado que a vida faz sentido, tem de haver vida além da morte.
  - 2) Se Platão é ateniense, é grego. Dado que não é grego, não é ateniense.
  - 3) Se o criminoso foi por este caminho, teve de deixar pegadas. Dado que não há pegadas, ele não foi por aqui.
  - 4) A vida faz sentido. Mas se a vida faz sentido, Deus existe. Portanto, Deus existe.



**La Pensierosa**, de John William Godward (1861-1922). Ao pensar, refletir, raciocinar ou argumentar estamos inevitavelmente a fazê-lo bem ou mal. Para pensar bem é preciso ser imaginativo.



### 3. Proposições

Como vimos, os argumentos são constituídos por proposições. Por sua vez, exprimimos proposições através de frases. Mas o que é uma frase?

- Uma **frase** é uma sequência de palavras que podemos usar para fazer uma asserção ou uma pergunta, fazer uma ameaça, dar uma ordem, exprimir um desejo, etc.

Assim, as seguintes sequências de palavras são frases:

Está a chover.  
Emprestas-me o teu carro?  
Se não me devolveres o livro, fico zangado.

Mas as seguintes sequências de palavras não são frases:

Se vieres comigo.  
Ou te calas.  
Verde não pimenta ou caderno se.

Textos e frases diferentes podem exprimir o mesmo pensamento. Por exemplo, tanto a frase «A capital de Portugal é Lisboa» como a frase «Lisbon is Portugal's capital» exprimem o mesmo pensamento. Além disso, a mesma frase pode exprimir diferentes pensamentos: a frase «O banco é bonito» tanto pode exprimir um pensamento sobre uma peça de mobiliário como um pensamento sobre uma instituição financeira.

Usamos frases para exprimir pensamentos. Aos pensamentos literalmente expressos pelas frases chamamos «proposições». São as proposições que realmente nos interessam, e não as frases, pois interessa-nos o pensamento que as frases exprimem, e não o meio usado para o exprimir.

- Uma **proposição** é o pensamento que uma frase declarativa exprime literalmente.

Em vez de «proposição», usa-se muitas vezes o termo «juízo», querendo dizer aproximadamente a mesma coisa. Tanto podemos falar da proposição expressa pela frase «Hegel era alemão», como do juízo expresso pela mesma frase.

Nem todas as frases exprimem proposições. Por exemplo, as perguntas não exprimem proposições porque não exprimem pensamentos que possam ter valor de verdade.

- O **valor de verdade** de uma proposição é a verdade ou falsidade dessa proposição.

Uma frase como «O Mário nasceu no Porto» exprime uma proposição porque tem valor de verdade. E tem valor de verdade porque a frase ou é verdadeira ou é falsa. Mas uma frase como «Será que o Mário nasceu no Porto?» não exprime uma proposição porque não tem valor de verdade. Não tem valor de verdade porque as perguntas não são verdadeiras nem falsas.

Uma frase tem valor de verdade quando é verdadeira ou falsa, ainda que não saibamos se a frase é realmente verdadeira ou falsa. Por exemplo, a frase «Há vida noutros planetas além da Terra» exprime uma proposição. Exprime uma proposição porque esta frase tem um valor de verdade – é verdadeira ou falsa. Todavia, nós não sabemos se a frase é verdadeira ou falsa.

Há frases declarativas que não têm valor de verdade. Por exemplo, a frase «O nada só gosta de pipocas às segundas-feiras» não exprime uma proposição mas é uma frase declarativa. Todavia, não exprime uma proposição porque não tem valor de verdade. Não se trata de nós não sabermos qual é o seu valor de verdade; o que se passa é que a frase não tem qualquer valor de verdade.

- Uma frase declarativa que não tem qualquer valor de verdade é **absurda** (ou, como se diz por vezes, não tem sentido).

Isto é o que se diz em certos contextos. Mas noutros contextos diz-se que uma frase é absurda quando é tão evidentemente falsa que não vale a pena proferi-la. É preciso não confundir estas duas noções diferentes de «absurdo».

As frases declarativas podem exprimir muitas outras coisas além do seu significado literal. Podem exprimir surpresa, deleite, irritação, etc. Não podemos esquecer que uma frase pode exprimir outras coisas. Teremos é de saber o quê.

Tipos de frases	Exprimem proposições?
<p><b>Declarativas</b></p> <p>A neve é branca. As ideias perfeitas sabem cantar.</p>	<p>Algumas, sim. Outras, não.</p>
<p><b>Interrogativas</b></p> <p>Será que Deus existe?</p>	<p>Não.</p>
<p><b>Exclamativas</b></p> <p>Quem me dera ser imortal!</p>	<p>Não.</p>
<p><b>Compromissivas</b></p> <p>Prometo devolver-te o livro amanhã. Amanhã vou à praia.</p>	<p>Não.</p>
<p><b>Prescritivas</b></p> <p>Não ultrapasses o limite de velocidade.</p>	<p>Não.</p>
<p><b>Imperativas</b></p> <p>Fecha a porta!</p>	<p>Não.</p>

## Revisão

1. Qual é a diferença entre uma frase e uma proposição? Explique e dê exemplos.
2. Dê dois exemplos de frases que expressem proposições.
3. Dê dois exemplos de frases que não expressem proposições.
4. O que é o valor de verdade de uma frase?
5. O que significa dizer que uma frase é absurda? Dê alguns exemplos.
6. Indique o valor de verdade das proposições expressas pelas frases seguintes e justifique a sua resposta:
  - 1) Uma frase necessariamente falsa é absurda.
  - 2) Se uma frase for falsa, exprime uma proposição.
  - 3) Uma frase que não exprime qualquer proposição não quer dizer coisa alguma.
  - 4) Há frases absurdas verdadeiras.
  - 5) Uma proposição não pode ter palavras.
7. Explique qual é a importância de saber o que é uma proposição.

## Concreto e abstracto

A frase «Lisboa é a capital de Portugal» é composta por seis palavras. As frases e as palavras são coisas ou entidades concretas, como as árvores, os oceanos e os lápis. As coisas ou entidades concretas contrastam com as entidades abstractas. As proposições são entidades abstractas.

Por «abstracto» não se quer dizer «vago», «difícil de compreender» ou «geral». Os números e as propriedades (como a brancura), por exemplo, são entidades abstractas; mas o número sete, por exemplo, não é vago, nem difícil de compreender, nem geral (o que se opõe ao geral é o particular, e não o concreto).

- As entidades **concretas** estão localizadas no espaço e no tempo.
- As entidades **abstractas** não estão localizadas no espaço e no tempo.

Por exemplo, um lápis ocupa um certo espaço e existe durante um certo período de tempo; mas o número cinco não está em sítio algum, nem começou a existir num determinado momento, desaparecendo depois. O número cinco, contudo, não se pode confundir com os símbolos e palavras que usamos para o exprimir; entre esses símbolos e palavras, incluem-se os seguintes: «5», «V», «cinco», «cinc», «five», «fünf» (por ordem: numeração árabe, numeração romana, português, francês, inglês e alemão).

Os conceitos em si são entidades abstractas. Mas a extensão dos conceitos tanto pode ser entidades abstractas como concretas. Por exemplo, os números pares são entidades abstractas e constituem a extensão do conceito de número par; os animais mamíferos são entidades concretas e constituem a extensão do conceito de mamífero. Mas tanto o conceito de número par como o conceito de mamífero são, em si, entidades abstractas.

Quando discutimos ideias, não estamos preocupados com as frases concretas que usámos para exprimir essas proposições, mas antes com as próprias proposições. Por exemplo, se estamos a discutir a questão de saber se Deus existe, o que queremos discutir é se o que é expresso pela frase «Deus existe» é verdade. Igualmente, quando lemos um texto filosófico, o que nos interessa não é o texto concreto que temos perante nós, mas as proposições que o texto exprime; o que discutimos em filosofia não é as palavras do texto, nem a cor das letras, nem a língua em que o texto foi escrito, nem a dimensão das folhas em que o texto está escrito, mas antes as proposições expressas pelo texto.

## Revisão

1. Explique a distinção entre concreto e abstracto, recorrendo a exemplos.
2. Uma frase é uma entidade abstracta ou concreta? Porquê?
3. Uma proposição é uma entidade abstracta ou concreta? Porquê?

## Negação de proposições

Em qualquer discussão, saber negar ideias ou proposições é muito importante e parece fácil. Mas a negação de alguns tipos de proposições dá origem a confusões e erros.

■ A **negação** de uma proposição inverte o seu valor de verdade.

Se a proposição de partida for verdadeira, a sua negação será falsa; e se a proposição de partida for falsa, a sua negação será verdadeira. Se isto não acontecer, não é uma negação.

Veja-se o caso das proposições universais.

■ Chama-se **proposição universal** a qualquer proposição da forma «Todo o F é G» ou «Nenhum F é G», ou formas análogas.

O F e o G assinalam os lugares em que devemos inserir nomes de classes de coisas; por exemplo, «gregos», «mortais» ou «livros». Desse modo, forma-se frases como «Todos os gregos são mortais», que exprime a mesma proposição que «Todo o grego é mortal». Um erro comum é pensar que a negação de «Todas as verdades são relativas» é «Nenhuma verdade é relativa». A negação correcta é «Algumas verdades não são relativas».

Veja-se agora o caso das proposições condicionais.

■ Chama-se **proposição condicional** a qualquer proposição da forma «Se P, então Q», ou formas análogas. Muitas vezes, omite-se o «então».

O P e o Q assinalam os lugares em que devemos inserir frases que expressem proposições; por exemplo, «Sócrates era grego», «A vida tem sentido» ou «Deus existe». Desse modo, forma-se frases como «Se Deus existe, a vida tem sentido». Um erro comum é pensar que a negação de «Se Deus existe, a vida faz sentido» é «Se Deus não existe, a vida não faz sentido». A negação correcta é «Deus existe, mas a vida não faz sentido».

### NEGAÇÃO DE PROPOSIÇÕES

Proposição	Negação
<b>Todo o F é G.</b> Todas as obras de arte são belas.	<b>Algum F não é G.</b> Algumas obras de arte não são belas.
<b>Nenhum F é G.</b> Nenhuma obra de arte é feia.	<b>Algum F é G.</b> Algumas obras de arte são feias.
<b>Se P, Q.</b> Se Deus existe, a vida faz sentido.	<b>P, mas não Q.</b> Deus existe, mas a vida não faz sentido.
<b>Se P, não Q.</b> Se Deus existe, a vida não é absurda.	<b>P, mas Q.</b> Deus existe, mas a vida é absurda.
<b>Se não P, Q.</b> Se Deus não existe, a vida é absurda.	<b>Não P, mas não Q.</b> Deus não existe, mas a vida não é absurda.
<b>Se não P, não Q.</b> Se Deus não existe, a vida não faz sentido.	<b>Não P, mas Q.</b> Deus não existe, mas a vida faz sentido.

### Revisão

1. Se «F» quer dizer «conceitos» e «G» quer dizer «pessoa», o que quer dizer «Nenhum F é G»?
2. Se «P» quer dizer «A vida é sagrada» e Q quer dizer «O aborto é imoral», o que quer dizer «Se P, Q»?
3. Que tipos de expressão abreviam as letras «F» e «G» em «Todo o F é G»? Dê alguns exemplos.

4. Que tipo de expressão abreviam as letras «P» e «Q» em «Se P, Q»? Dê alguns exemplos.
5. Imagine que uma proposição do tipo « $\bar{T}$ odo o F é G» é falsa. Qual é o valor de verdade de «Algum F não é G»?
6. Imagine que uma proposição do tipo «Se P, Q» é falsa. Qual é o valor de verdade de «P mas não Q»?
7. Imagine que a Ana defende que todos os abortos são imorais. Quem nega esta posição, que proposição tem de aceitar?
8. Imagine que a Joana defende que se a vida é sagrada, o aborto é imoral. Quem nega esta posição, que proposição tem de aceitar?

## Refutação de proposições

Saber negar proposições universais e condicionais permite-nos saber como se refuta ideias.

- **Refutar** uma ideia é mostrar que essa ideia é falsa.
- Um **contra-argumento** é um argumento que pretende refutar a conclusão de outro argumento.

Imagine-se que a Ana afirma «Se Deus existe, o aborto é imoral». Uma maneira de refutar esta ideia é mostrar que a sua negação é verdadeira ou pelo menos plausível. A negação é: «Deus existe, mas o aborto não é imoral». Esta é uma maneira muito simples de refutação.

Outra maneira muito simples de refutação é recorrer a **contra-exemplos**. Imagine-se que a Ana afirma o seguinte: «Todas as obras de arte são belas». Uma vez mais, pode-se refutar esta proposição mostrando que a sua negação é verdadeira. Mas, neste caso, a negação é «Algumas obras de arte não são belas». Por isso, basta indicar uma obra de arte que não seja bela para refutar o que a Ana afirmou. Chama-se a isto «refutação por contra-exemplo»: a obra de arte indicada é um contra-exemplo ao que a Ana afirmou.

Só há contra-exemplos a proposições universais. Se a Ana afirmar «Algumas obras de arte são belas», não é possível refutá-la recorrendo a contra-exemplos.

A **redução ao absurdo** é uma maneira de refutar ideias muito usada em filosofia e até no dia-a-dia. É por vezes conhecida pelo seu nome latino: *reductio ad absurdum*. Vejamos como a Ana usa a redução ao absurdo:

Mário – Às vezes até duvido de que o próprio universo exista...  
 Ana – Claro que o universo existe!  
 Mário – Como sabes isso?

Ana – Ora! Supõe que não existia. Nesse caso, não podíamos estar aqui a discutir a existência do universo. Mas isso é absurdo, dado que estamos obviamente aqui. Logo, o universo existe.

Na redução ao absurdo, partimos do contrário do que queremos defender e mostramos que isso dá origem a um absurdo:

1. Para defender uma proposição  $P$  por redução ao absurdo partimos de não  $P$  (hipótese absurda).
2. Mostramos que de não  $P$  se segue uma falsidade óbvia (um absurdo) ou uma contradição.
3. Podemos então concluir que a hipótese absurda, não  $P$ , é falsa – logo,  $P$  é verdadeira.

O passo 2 deste processo é o mais importante. É preciso mostrar que a hipótese do passo 1 conduz realmente a um absurdo ou a uma contradição. Quando isso não se consegue fazer, a redução ao absurdo falha.

■ Uma **contradição** é uma proposição com a forma seguinte:  $P$  e não  $P$ .

Por exemplo, afirmar que Sócrates era grego e não era grego é uma contradição.

## Revisão

1. Imagine-se que a Ana afirma o seguinte: «As verdades são relativas». Como se pode refutar a sua ideia?
2. Considere-se a frase «Alguns abortos são imorais». Pode-se refutar esta frase por meio de um contra-exemplo? Porquê?
3. Argumente por redução ao absurdo a favor da ideia de que não há círculos quadrados.
4. Considere o seguinte argumento: «Tem de haver um Criador do Universo. Se não houvesse um Criador, nada poderia existir. Mas isso é absurdo, dado que o Universo existe». Será que o argumento é bom? Porquê?
5. Explique o que é uma contradição e dê exemplos.
6. As contradições são verdadeiras ou falsas? Justifique.

## 4. Teorias

As teorias filosóficas podem ser avaliadas de muitos pontos de vista. Do ponto de vista histórico, por exemplo, procura-se determinar as relações que as teorias dos filósofos têm com as ideias do seu tempo e com as teorias dos seus antecessores. Do ponto de vista estético, avalia-se e aprecia-se as teorias dos filósofos como se fossem criações artísticas, um pouco como quem aprecia uma pintura ou uma sinfonia. Mas também se pode apreciar as teorias filosóficas filosoficamente. Para o fazer, é necessário responder às seguintes perguntas:

1. Como se articulam os diferentes aspectos da teoria?
2. Como responde a teoria ao problema filosófico que se propõe resolver?
3. A teoria é plausível? Que argumentos há a seu favor?
4. A teoria é mais plausível do que as teorias alternativas?

Ao longo deste manual, iremos aprender a fazer este trabalho.

As teorias são conjuntos articulados de proposições. Essas proposições têm relações lógicas entre si. Uma das relações mais importantes é a consistência e a sua negação, a inconsistência. Chama-se por vezes «coerência» à consistência e «incoerência» à inconsistência.

- Um conjunto de proposições é **consistente** quando todas as proposições do conjunto podem ser verdadeiras simultaneamente.
- Um conjunto de proposições é **inconsistente** quando as proposições do conjunto não podem ser todas verdadeiras simultaneamente.

Por exemplo, o seguinte conjunto de proposições é consistente:

Deus existe.  
A vida sem Deus não tem sentido.  
A única religião verdadeira é a islâmica.  
Os cristãos estão enganados.

As diferentes partes de uma teoria formam geralmente um todo relativamente harmónico. O que isto quer dizer é que as diversas proposições das teorias costumam ter uma estrutura lógica entre si. A relação principal que existe entre as proposições de uma teoria é a de implicação ou consequência.

- Uma proposição **implica** outra quando é impossível a primeira ser verdadeira e a segunda falsa. Diz-se também que a segunda proposição é **consequência** da primeira.



Por exemplo, a primeira das seguintes proposições implica a segunda:

A única religião verdadeira é a islâmica.  
Os cristãos estão enganados.

Como as proposições que constituem as teorias têm relações lógicas entre si, uma dada proposição de uma teoria pode implicar outra proposição da mesma teoria. Isto dá à teoria uma certa unidade ou coerência, pois se a primeira for verdadeira, a segunda não pode ser falsa. Contudo, se a primeira for falsa, a segunda pode ser falsa também. Por isso, uma teoria pode ter «coerência interna», ou seja, ser consistente, mas ser falsa.

A relação de implicação não existe apenas no interior de uma teoria. Existe igualmente entre as proposições da teoria e outras proposições exteriores à teoria. Assim, acontece muitas vezes que uma teoria é consistente, mas implica proposições que temos boas razões para pensar que são falsas. Por isso, ao avaliar teorias, não basta perguntar se resolvem os problemas que pretendiam resolver. Nem basta perguntar se são coerentes. É preciso perguntar também se não entram em conflito com outras verdades que conhecemos. Efectivamente, muitas vezes uma teoria consegue resolver um determinado problema, mas acaba por levantar outros problemas piores, pois entra em conflito com outros conhecimentos que já temos. Quando uma teoria tem consequências falsas, temos de procurar outra melhor.

## Revisão

1. O que é a consistência? E a inconsistência? Explique e dê exemplos.
2. O que é a implicação? Explique e dê exemplos.
3. Explique quais são as duas razões pelas quais uma teoria coerente pode ser falsa.

## Condições necessárias e suficientes

Uma importante função de muitas teorias é definir conceitos, propriedades ou coisas. Por exemplo, um problema central da estética é definir a noção de obra de arte. Ora, quando se apresenta definições explícitas muito precisas, tanto na filosofia como noutras disciplinas, usa-se condições necessárias e suficientes. Mas o que são exactamente condições necessárias e suficientes?

Estar em Portugal é uma condição necessária para estar no Porto. Isto significa que não é possível estar no Porto sem estar em Portugal. Mas estar em Portugal não é uma condição suficiente para estar no Porto. Isto significa que é possível estar em Portugal sem estar no Porto – uma pessoa pode estar em Braga, por exemplo.

- F é uma **condição necessária** para G quando todos os G são F.
- F é uma **condição suficiente** para G quando todos os F são G.

Assim, toda a proposição universal exprime condições necessárias e suficientes. Sempre que dizemos «Todo o F é G», estamos a dizer que F é uma condição suficiente para G, e que G é uma condição necessária para F.

Também as proposições condicionais exprimem condições necessárias e suficientes:

- P é uma **condição necessária** para Q quando «se Q, então P» é verdadeira.
- P é uma **condição suficiente** para Q quando «se P, então Q» é verdadeira.

Por exemplo, dizer que estar em Portugal é uma condição necessária para estar no Porto é dizer que se alguém está no Porto, está em Portugal. Por sua vez, isto é o mesmo que dizer que estar no Porto é uma condição suficiente para estar em Portugal.

Quando queremos definir explicitamente algo não basta apresentar condições necessárias ou apresentar condições suficientes. Temos de apresentar condições que sejam simultaneamente necessárias e suficientes. Por exemplo, podemos definir correctamente água como  $H_2O$  porque uma condição necessária e suficiente para algo ser água é ser  $H_2O$  (ou seja, ser constituído por dois átomos de hidrogénio e um átomo de oxigénio). Isto significa que tudo o que é água é  $H_2O$  e tudo o que é  $H_2O$  é água; ou seja, se algo é água, é  $H_2O$ , e se é  $H_2O$ , é água.

Dizer «Se P, então Q, e se Q, então P» é o mesmo que dizer «P se, e só se, Q». Chama-se bicondicional a este tipo de proposição.

- Uma **bicondicional** é uma proposição da forma «P se, e só se, Q».

Uma bicondicional é verdadeira quando apresenta condições necessárias e suficientes. Assim, basta que uma das proposições não seja uma condição necessária ou suficiente da outra para que a bicondicional seja falsa. Por exemplo, a bicondicional «Um ser tem direitos se, e só se, tem deveres» é falsa porque há seres que têm direitos (os bebés, por exemplo), que não têm deveres.

Uma definição explícita pode ser incorrecta por ser simultaneamente demasiado lata (ou abrangente) e demasiado restrita. Por exemplo: «Um ser é uma ave se, e só se, voa». Esta definição é demasiado lata porque inclui seres que voam mas não são aves – as moscas, por exemplo. E é demasiado restrita porque não inclui seres que são aves mas não voam – os pinguins, por exemplo. Por isso, esta definição é incorrecta.

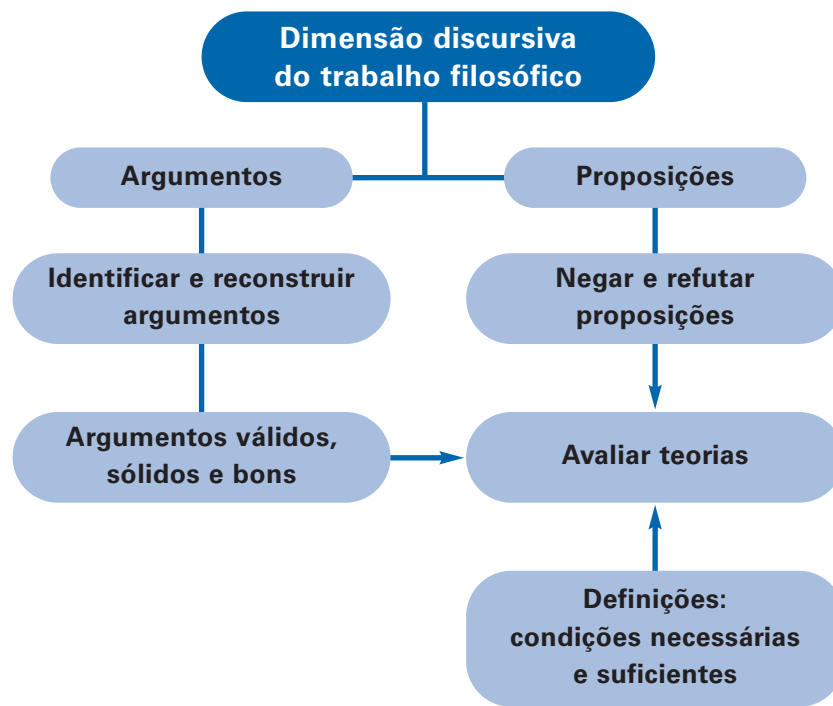
Por vezes, as definições explícitas são expressas usando apenas a palavra «é», como quando se diz que o Homem é um animal racional. O que se quer realmente dizer é que um ser é um Homem se, e só se, é um animal racional.



■ **A Ciência é Medição**, de Henry Stacy Marks (1829-1898). A definição e a medição ajudam-nos a compreender com precisão a natureza das coisas.

## Revisão

1. «Todas as obras de arte imitam a natureza.» Identifique a condição necessária e a condição suficiente expressas nesta frase.
2. «Se tudo está determinado, não há livre-arbítrio.» Identifique a condição necessária e a condição suficiente expressas nesta frase.
3. O que é uma condição necessária? Dê exemplos.
4. O que é uma condição suficiente? Dê exemplos.
5. Ser racional será uma condição suficiente para ser um ser humano? Porquê?
6. Ser racional será uma condição necessária para ser um ser humano? Porquê?
7. Que tipo de proposição se usa nas definições explícitas? Dê exemplos.
8. O que é uma bicondicional? Dê exemplos.
9. Há três maneiras de uma definição explícita ser incorrecta. Explique quais são e dê exemplos.



## Estudo complementar

- Weston, Anthony (1996) *A Arte de Argumentar*. Trad. de Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1996.
  
- @ Almeida, Aires (s/d) «Lógica Informal», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/html/filos\\_loginformal.html](http://www.criticanarede.com/html/filos_loginformal.html).
  
- @ Cornman, Lehrer e Pappas (1992) «Os Instrumentos do Ofício», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/html/fil\\_instrumentosdooficio.html](http://www.criticanarede.com/html/fil_instrumentosdooficio.html), trad. de Álvaro Nunes.
  
- @ Downes, Stephen (s/d) «Guia das Falácias», in *Crítica*, <http://www.criticanarede.com/falacias.htm>.
  
- @ Padrão, António Aníbal (2004) «Algumas Noções de Lógica», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/log\\_noco.es.html](http://www.criticanarede.com/log_noco.es.html).
  
- @ Polónio, Artur (2005) «Como Escrever um Ensaio Filosófico», in *Centro para o Ensino da Filosofia*, <http://www.cef-spf.org/docs/ensaio.pdf>.

# 2 A ACÇÃO HUMANA: Análise e compreensão do agir

**Capítulo 4.** A rede conceptual da acção, 63

**Capítulo 5.** Determinismo e liberdade na acção humana, 75



■ **Remadores**, de Gustave Caillebotte (1848-1894). A acção humana coloca-nos perante problemas filosóficos muito diversos. O que a define? O que a motiva? E será que pode ser realmente livre?

# Capítulo 4

## A rede conceptual da acção

### 1. Acção e explicação

O que é realmente uma acção? Intuitivamente, todos sabemos que uma acção é o tipo de coisa que fazemos quando, por exemplo, nos levantamos da cadeira e vamos até à cozinha. Ou quando acenamos a alguém que vimos na rua. Surpreendentemente, é difícil caracterizar ou definir com rigor o que é realmente uma acção. Um sonâmbulo, por exemplo, está realmente a agir ou não?

Neste capítulo começaremos por abordar a questão de saber o que é uma acção, examinando o conceito de acção. De seguida, apresentaremos a perspectiva filosófica mais comum sobre como se explica uma acção. Por fim, discutiremos o problema de saber se, em última análise, todas as acções humanas são explicáveis em função do interesse pessoal.

#### O conceito de acção

Passear, estudar ou acenar são tipos de acções. Quando alguém passeia, estuda ou acena numa certa ocasião, está a realizar uma acção particular. Aquilo que pretendemos saber é o que é uma acção particular. De modo a esclarecer passo a passo o conceito de acção, o melhor é partir da seguinte ideia:

- As acções são acontecimentos.

Um acontecimento é algo que ocorre uma única vez numa determinada região do espaço durante um certo período de tempo. Todas as acções são acontecimentos, mas é óbvio que nem todos os acontecimentos são acções – pelo menos acções humanas. Um terramoto, um eclipse ou uma trovoadas são acontecimentos, mas não são acções. A questão que assim se coloca é a de saber o que têm de especial aqueles acontecimentos que são acções. Em resposta a esta questão, pode-se sugerir o seguinte:

#### Secções

1. Acção e explicação, 63
2. Acção e motivação, 69

#### Textos

2. Acção, Intenção e Raciocínio Prático, 68  
*John R. Searle*

#### Objectivos

- Examinar o conceito de acção.
- Compreender como se explicam acções.
- Compreender e avaliar a perspectiva de que todas as acções são explicáveis pelo interesse pessoal.

#### Conceitos

- Acção, egoísmo psicológico.
- Explicação de acções, intenção.

- As acções são acontecimentos que envolvem agentes.

Um **agente** é o sujeito de uma acção. É uma pessoa: tem estados mentais **conscientes**, como crenças e desejos, e comporta-se de determinadas maneiras em função dos seus estados mentais. Um terramoto não é uma acção porque, presumivelmente, a sua ocorrência não envolve qualquer agente.

De facto, todas as acções são acontecimentos que envolvem agentes, mas nem todos os acontecimentos que envolvem agentes são acções. Imagine-se, por exemplo, que o João cai acidentalmente. A sua queda é um acontecimento que envolve um agente – o João, claro –, mas não é uma acção. A queda foi apenas algo que lhe aconteceu, e não algo que ele fez. Isto sugere o seguinte avanço na tentativa de compreender o que é uma acção:

- As acções são acontecimentos que consistem em algo que um agente faz.

Será que esta afirmação nos permite compreender adequadamente o que é uma acção? Não, já que nem todos os acontecimentos que consistem em algo que um agente faz são propriamente acções. Por exemplo, se o João tiver um ataque de tosse estará a fazer algo – a tossir. No entanto, parece que o ataque de tosse não é propriamente uma acção do João, pois ele não tem a **intenção** de tossir. E a presença de uma intenção parece crucial para que estejamos perante uma acção. Devemos, pois, complementar a afirmação anterior do seguinte modo:

- As acções são acontecimentos que consistem em algo que um agente faz intencionalmente.

Esta é perspectiva comum acerca do que é uma acção, mas conduz a uma dificuldade que vamos agora examinar.

Os acontecimentos, incluindo obviamente as acções, podem ser descritos de muitas formas. Um mesmo acontecimento admite várias descrições verdadeiras. Com isto em mente, consideremos, por exemplo, as seguintes afirmações:

1. A Helena levantou o braço.
2. A Helena votou a favor da proposta do Miguel.
3. A Helena partiu o nariz da Joana.

Podemos imaginar que cada uma destas afirmações é uma descrição verdadeira do mesmo acontecimento. A Helena votou a favor da proposta do Miguel levantando o braço. E, ao levantar o braço, partiu acidentalmente o nariz da Joana, que estava ao seu lado durante a votação. Nestas circunstâncias, pode-se afirmar o seguinte:

- A Helena levantou o braço intencionalmente.
- A Helena votou a favor da proposta do Miguel intencionalmente.
- A Helena partiu o nariz da Joana, mas sem intenção de o fazer.



**Queda**, de Bruno Borges (n. 1976).  
Uma acção é algo que fazemos, e não algo que nos acontece, como cair.



■ **Mulher ao Piano**, de Pierre-Auguste Renoir (1841-1919). Um músico que desafina fá-lo sem intenção, mas não deixa de agir, pois aquilo que faz é intencional sob outras descrições.

Será que o acontecimento descrito nas afirmações 1, 2 e 3 é uma acção? Por um lado, levantar o braço e votar a favor da proposta do Miguel são coisas que a Helena fez intencionalmente. Assim, esse acontecimento é uma acção. Mas, por outro lado, partir o nariz da Joana foi algo que a Helena fez sem intenção, o que sugere que esse acontecimento não é uma acção. Chegamos assim a uma conclusão contraditória: o acontecimento em causa é e não é uma acção. Esta conclusão é inaceitável, mas como poderemos evitá-la?

A filósofa inglesa **G. E. M. Anscombe** (1919-2001) encontrou uma saída para esta dificuldade. Em seu entender, um acontecimento em si nunca é intencional: pode ser intencional sob algumas descrições, mas não o ser sob outras descrições. Será que o acontecimento do qual a Helena é a agente é intencional? Em si, não é nem deixa de o ser. É intencional sob as descrições 1 e 2, mas não é intencional sob a descrição 3. Ou seja, é intencional enquanto um levantamento de braço e enquanto um voto numa proposta, mas não é intencional enquanto uma quebra de nariz. Sendo assim, como poderemos decidir se esse acontecimento é ou não uma acção? A solução reside na seguinte ideia:

- Um acontecimento é uma **acção** se é intencional sob pelo menos uma descrição verdadeira.



Ora, o acontecimento do qual a Helena é a agente é intencional sob pelo menos uma descrição verdadeira. Apontámos até duas descrições verdadeiras desse acontecimento sob as quais ele é intencional. Por isso, esse acontecimento é uma acção. O facto de não ser intencional sob outras descrições verdadeiras, como aquela que nos diz que a Helena partiu o nariz da Joana, não impede que seja uma acção.

Imaginemos antes que a Helena tinha partido o nariz da Joana com um movimento completamente involuntário do braço. Nesse caso, não existiria qualquer descrição verdadeira desse incidente sob a qual ele fosse intencional e, portanto, não estaríamos perante uma acção.

## Explicar acções

Podemos afirmar, então, que as acções são acontecimentos que consistem em algo que um agente faz, sendo intencionais sob pelo menos uma descrição verdadeira. Mas como se pode explicar as acções? Consideremos, a título de exemplo, duas questões que consistem em pedidos de explicação de acções:

- Por que razão o Manuel está a correr?
- Por que razão Sócrates bebeu a cicuta?

Em resposta à primeira questão, poderíamos afirmar o seguinte: o Manuel está a correr porque deseja perder peso e porque acredita que correr é uma boa forma de perder peso. E, perante a segunda questão, poderíamos dar a seguinte resposta: Sócrates bebeu a cicuta porque desejava obedecer às leis de Atenas e porque, além disso, acreditava que para obedecer a essas leis tinha de beber o veneno.

Estes exemplos sugerem que, para explicarmos uma acção, precisamos de apontar pelo menos uma crença e pelo menos um desejo do agente. Porém, para que a explicação seja correcta, temos de indicar as crenças e os desejos apropriados, que são aqueles que efectivamente conduziram à realização da acção.

De modo a esclarecer esta última ideia, imaginemos que a Sofia está a correr numa certa ocasião. Tal como o Manuel, a Sofia deseja perder peso e acredita que correr é uma boa forma de realizar esse desejo. Porém, a Sofia não está a correr para perder peso: na verdade, ela corre porque está a ser perseguida por um assaltante. Nesse caso, se tentássemos explicar a sua acção em termos do seu desejo de perder peso e da sua crença de que correr é bom para perder peso, estaríamos a oferecer uma má explicação. Porquê? Porque esse desejo e essa crença não são aquilo que a leva ou motiva a correr agora – não são as verdadeiras causas do seu comportamento. Para explicar correctamente a sua acção, deveríamos apontar antes o seu desejo de não ser vítima de um assalto e a sua crença de que correr é necessário para não ser assaltada.

Chegamos assim à seguinte ideia acerca da explicação das acções:

- Explica-se uma acção indicando as crenças e os desejos do agente que causaram ou motivaram essa acção.

As explicações de acções podem sempre ser aprofundadas. Cada explicação suscita facilmente novos pedidos de explicação. Admitamos que Sócrates bebeu a cicuta porque desejava respeitar as leis de Atenas e porque acreditava que bebê-la era necessário para respeitar essas leis. Será que isto nos diz tudo o que precisamos de saber para compreender por que razão Sócrates bebeu a cicuta? Não, de forma alguma. Afinal, por que razão Sócrates desejava respeitar as leis de Atenas? Aparentemente, porque acreditava que tinha a obrigação de o fazer. E por que razão tinha essa crença? Para responder a esta questão, teríamos de examinar os seus argumentos a favor da obrigação de obedecer sempre à lei.

Um desejo de um agente pode resultar de outras crenças e desejos que ele tem. Por exemplo, uma pessoa pode desejar não fumar porque deseja ser saudável e porque acredita que fumar prejudica a saúde. Do mesmo modo, uma crença de um agente pode resultar de outras crenças e desejos que ele tem. Por exemplo, uma pessoa pode acreditar numa vida após a morte porque acredita em Deus – ou simplesmente porque deseja ser imortal. As crenças e os desejos de um agente formam uma rede muito complexa. Para explicar de forma aprofundada certas acções, temos de tentar compreender a parte relevante da rede de estados mentais do agente.

## Revisão

1. Todos os acontecimentos são acções? Porquê?
2. Tudo o que um agente faz é uma acção? Porquê?
3. «Se um acontecimento não é intencional sob uma descrição verdadeira, então não é uma acção.» Esta afirmação é verdadeira? Porquê?
4. «Para explicar uma acção, basta apontar certas crenças ou certos desejos do agente.» Esta afirmação é verdadeira? Porquê?
5. «Para explicar uma acção, é preciso apontar as crenças e os desejos do agente que motivaram essa acção.» Esclareça esta afirmação.

## Discussão

6. Será que só os seres humanos podem ser agentes? Porquê?
7. As acções implicam sempre movimentos corporais? Porquê?
8. «O João acredita que fumar faz mal à saúde e deseja ser saudável, mas ainda assim está a fumar. Por isso, não podemos explicar a sua acção de fumar em termos das suas crenças e desejos.» Concorda? Porquê?
9. «Se mostramos que uma certa acção se explica em função das crenças e dos desejos do agente, então estamos a mostrar que essa acção é racional.» Concorda? Porquê?

## Texto 3

**Acção, Intenção e Raciocínio Prático***John R. Searle*

Um erro comum que existe na teoria da acção é supor que todas as acções intencionais são o resultado de alguma espécie de deliberação, que são o produto de uma cadeia de raciocínio prático. Mas, obviamente, muitas coisas que fazemos não são assim. Simplesmente fazemos alguma coisa sem qualquer reflexão prévia. Por exemplo, numa conversa normal, não se reflecte sobre o que se vai dizer a seguir – simplesmente se diz. Em tais casos, há decerto uma intenção, mas não é uma intenção formada antes da realização da acção. É o que eu chamo uma intenção na acção. Noutros casos, porém, formamos intenções antecedentes. Reflectimos sobre o que queremos e sobre qual é a melhor maneira de o levar a cabo. Este processo de reflexão (Aristóteles chamou-lhe «raciocínio prático») resulta caracteristicamente na formação de uma intenção prévia, ou, como também Aristóteles sublinhou, resulta por vezes na própria acção.

John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, 1984,  
trad. de Artur Morão, pp. 80-81

**Contextualização**

- O raciocínio prático distingue-se do teórico porque tem uma acção como conclusão.

**Interpretação**

1. Apresentando exemplos, distinga intenção na acção de intenção antecedente.
2. Segundo o autor, toda a intenção implica deliberação? Porquê?
3. Apresente alguns exemplos de raciocínios práticos e de raciocínios teóricos.

**Discussão**

4. «Se falar simplesmente, sem qualquer deliberação prévia, é uma acção, é porque é algo que queremos fazer; mas, nesse caso, também a digestão seria uma acção, o que é absurdo. Certamente que fazer a digestão ou o bater do coração não é uma acção; mas a verdade é que todos queremos fazer a digestão e queremos que o nosso coração bata.» Concorda? Porquê?

## 2. Acção e motivação

Muitas das acções são explicáveis em termos do **interesse pessoal** do agente. Ou seja, muitas vezes um agente realiza uma acção porque deseja obter algo que considera **bom para si**, e porque acredita que realizar a acção é o melhor meio para obter aquilo que deseja. Mas, aparentemente, um agente humano pode não ser motivado apenas pelo interesse pessoal: é capaz de realizar certas acções porque deseja obter algo que considera **bom para os outros**, e porque acredita que realizar essas acções é o melhor meio de concretizar o seu desejo.

Aqueles que defendem o **egoísmo psicológico** acreditam que, na verdade, não somos capazes de agir por motivos altruístas, isto é, de agir em função de uma preocupação genuína com os outros. Sustentam que, em última análise, os seres humanos agem apenas por motivos egoístas. Em seu entender, só o interesse pessoal nos leva a agir. A sua perspectiva é a seguinte:

■ **Egoísmo psicológico:** Cada um faz apenas aquilo que julga ser mais vantajoso para si próprio.

O egoísmo psicológico é uma teoria puramente **descritiva** sobre o comportamento humano. Não nos diz como devemos agir, mas como agimos de facto. Sugere-nos que há uma espécie de lei da psicologia humana que faz as nossas acções serem sempre motivadas, em última análise, apenas pela satisfação dos nossos próprios interesses. Não há, nem pode haver, qualquer outro motivo fundamental por detrás das nossas acções. Somos todos egoístas e não podemos deixar de o ser – é essa a nossa natureza.

O egoísta psicológico vai muito além da afirmação incontroversa de que há muitas pessoas que geralmente agem somente em função dos seus interesses, ou seja, de que há muitas pessoas que costumam ser egoístas. Quem aceita esta perspectiva pensa que, como só o amor-próprio nos motiva, nunca realizamos quaisquer acções genuinamente altruístas: o altruísmo é uma ilusão. O egoísta psicológico sabe, obviamente, que há pessoas que dedicam uma grande parte da sua vida a ajudar os outros, abdicando assim de certas coisas que contribuiriam para o seu bem-estar. No entanto, ele pensa que essas pessoas só ajudam os outros porque esperam ganhar com isso algo que compense os seus sacrifícios. Talvez esperem ficar famosas ou obter o reconhecimento dos outros; se forem religiosas, é até possível que ajudem os outros só para salvar a sua própria alma e assim fugir do inferno.

### Argumentos a favor do egoísmo psicológico

Será verdade que somos todos completamente egoístas? Não há dúvida de que quem pensa que sim pode, em princípio, inventar uma explicação egoísta para qualquer acto humano aparentemente altruísta, mas isso não significa que tal explicação seja sempre correcta. O egoísta psicológico tem de apresentar bons argumentos a favor da sua perspectiva. No diálogo que se segue, um dos interlocutores tenta fazer isso.



### Abraham Lincoln

(1809-1865). Presidente dos Estados Unidos. Lincoln opôs-se à escravidão que então existia no seu país.

– Não conheço ninguém menos egoísta que o João. Ele tinha planeado ir à praia no último fim-de-semana, mas quando soube que eu estava aflito com o exame de Matemática decidiu ficar a ajudar-me. O Pedro, pelo contrário, que até tinha prometido ajudar-me, revelou uma vez mais o seu egoísmo. Telefonou-me a dizer que não podia vir à minha casa porque nessa noite ia dar na televisão um filme que ele não queria perder.

– Eu não vejo uma diferença assim tão grande entre o João e o Pedro. Acho que foram os dois egoístas, só que de maneira diferente. Aliás, somos todos egoístas.

– Por que dizes isso?

– Pelo menos quando as pessoas agem voluntariamente, limitam-se a fazer aquilo que elas próprias mais querem ou desejam fazer. É por isso que digo que, no fundo, toda a gente é egoísta. Por que razão há-de dizer que o Pedro é egoísta, mas que o João é altruísta, se cada um deles se limitou a fazer aquilo que mais desejava, satisfazendo os seus desejos mais fortes?

– Acho que estás a fazer uma confusão qualquer...

– Se não estás convencido, ouve esta história que se passou com Abraham Lincoln, que também acreditava no egoísmo. Ele estava a discutir

este assunto com outra pessoa durante uma viagem. Quando a sua carruagem passava por uma ponte, viu uma porca que estava numa das margens do rio. Ela fazia um barulho terrível, pois os seus leitões estavam prestes a afogar-se. Então Lincoln disse ao cocheiro para parar, saiu da carruagem e pôs os leitões em segurança. Quando regressou, o seu companheiro de viagem perguntou-lhe: «Então, Abe, onde é que entra o egoísmo neste pequeno episódio?» E Lincoln respondeu: «Deus te abençoe, Ed, isto foi a própria essência do egoísmo. Ficaria com a consciência pesada durante todo o dia se tivesse prosseguido e deixado esse animal em sofrimento, aflito com os seus leitões. Fiz isto para não ter a consciência pesada, não vês?»

– Onde queres chegar com essa história?

– Julgo que isso é evidente. A realização de actos pretensamente altruístas produz uma grande satisfação no agente, um estado de consciência aprazível, e por isso o verdadeiro objectivo desses actos não é fazer bem aos outros, mas produzir esse estado de consciência no próprio agente.

Este diálogo coloca-nos perante dois argumentos a favor do egoísmo psicológico. Podemos resumir-los da seguinte maneira:

Quando agimos voluntariamente, fazemos sempre aquilo que nós próprios mais desejamos. Por isso, somos todos egoístas.

Sempre que fazemos bem aos outros, isso dá-nos prazer. Por isso, só fazemos bem aos outros para sentirmos prazer. Ora, isso significa que somos todos egoístas.

Será que estes argumentos são bons? Muitas pessoas invocam-nos quando pretendem defender o egoísmo psicológico. No entanto, qualquer um deles parte de uma premissa controversa. Será verdade que fazemos sempre aquilo que mais desejamos quando agimos voluntariamente? E será verdade que sentimos prazer sempre que fazemos bem aos outros? Admitamos que sim, concedendo o benefício da dúvida ao defensor do egoísmo.

Ainda assim, é questionável que, nestes argumentos, a premissa respectiva apoie efectivamente a conclusão.

## Críticas ao egoísmo psicológico

Examinemos o primeiro argumento. Mesmo que seja verdade que, em todos os actos voluntários, as pessoas se limitam a fazer aquilo que mais desejam, daí não se segue que todos esses actos sejam egoístas. Afinal, se o João quer fazer algo que ajudará o seu amigo, mesmo quando isso implica abdicar de alguns dos seus prazeres, isso é precisamente o que o faz proceder de uma forma altruísta. Como afirma um crítico do egoísmo:

[...] O que determina se alguém é ou não egoísta é o *objecto* do desejo. O simples facto de que estou a agir segundo os meus desejos não significa que esteja a agir de uma maneira egoísta; isso depende daquilo que eu desejo. Se eu desejar apenas o meu próprio bem e não me preocupar nada com os outros, então sou egoísta; mas se eu também quiser que outras pessoas vivam bem e sejam felizes, e se agir segundo esse desejo, então a minha acção não é egoísta.

James Rachels, «Egoísmo e Cepticismo Moral», 1971, trad. de Pedro Galvão, pp. 461-462

O segundo argumento parece também assentar numa confusão. Será que o facto de sentirmos prazer a fazer bem aos outros nos permite concluir que somos egoístas? O filósofo do século XVIII **David Hume** sugere que não:

[Os filósofos que defendem o egoísmo] descobriram que qualquer acto de virtude ou amizade era acompanhado por um prazer secreto; daí concluíram que a amizade e a virtude não poderiam ser desinteressadas. Mas a falácia disto é óbvia. A paixão ou o sentimento virtuosos produz o prazer, e não surge a partir deles. Sinto prazer ao fazer bem a um amigo porque gosto dele, mas não gosto dele por causa desse prazer.

David Hume, «Da Dignidade ou Miséria da Natureza Humana», 1741, trad. de Pedro Galvão, p. 85

Por outras palavras, mesmo que sintamos prazer a fazer bem aos outros isso não quer dizer que a expectativa de obter esse prazer tenha sido a *causa* ou o *motivo* da acção, pois o prazer pode ter sido apenas um *efeito* da acção.

Existem, portanto, objecções fortes aos argumentos favoráveis ao egoísmo. Além disso, há razões para rejeitar o egoísmo psicológico, e uma delas é a sua falta de poder explicativo. Recordemos, por exemplo, a resposta de Lincoln quando regressou à carruagem: «Ficaria com a consciência pesada durante todo o dia se tivesse prosseguido e deixado esse animal em sofrimento, aflito com os seus leitões. Fiz isto para não ter a consciência pesada, não vêes?» Esta justificação é desconcertante. Se Lincoln fosse realmente egoísta, *por que razão* haveria ele de ficar com a consciência pesada por não ter ajudado um animal? Podemos explicar este facto facilmente dizendo que Lincoln ficaria com a consciência pesada porque se importava com o bem-estar dos animais. Mas, sendo assim, Lincoln não era egoísta. E que explicação alternativa, e mais plausível, pode o egoísta psicológico apresentar num caso como este?

O que está em causa é o tipo de desejos que as pessoas têm. Mesmo que fosse verdade que as pessoas só agem em função do que mais desejam, a diferença do que é desejado continuaria a distinguir a acção egoísta da altruísta. O egoísta só pode ter desejos egoístas, e jamais se daria ao incómodo de salvar leitões em sofrimento. O altruísta preocupa-se com os outros e tem por isso desejos altruístas – mas não deixa de ser altruísta por agir em função deles.

Podemos também salientar que é ao defensor do egoísmo psicológico que cabe o **ónus da prova**. Ou seja, é ele, e não quem acredita em actos altruístas, que tem de mostrar que a sua teoria é verdadeira. Afinal, dispomos já de inúmeros dados que tornam razoável a convicção de que as pessoas se comportam por vezes de forma altruísta. Quase todos nós já tivemos a experiência de agir de uma maneira em vez de outra por nos preocuparmos com os outros. E sabemos perfeitamente que há milhões de pessoas que sacrificam de alguma maneira o seu bem-estar para benefício dos outros: não só dos seus familiares e amigos, mas também de pessoas que nunca chegarão a conhecer.

Nestas circunstâncias, quem pensa que «no fundo» todas as acções escondem um motivo egoísta tem de nos dar uma excelente razão para que, em conformidade com a sua perspectiva, reconsideremos as convicções sobre as nossas experiências e o comportamento dos outros.

## Revisão

1. Segundo o egoísta psicológico, como se explicam todas as acções humanas?
2. Como argumenta o egoísta psicológico a favor da sua teoria?
3. Explique as críticas aos argumentos do egoísta psicológico.
4. «É ao defensor do egoísmo psicológico que cabe o ónus da prova.» Explique esta afirmação.

## Discussão

5. Concorda com os argumentos favoráveis ao egoísmo psicológico? Porquê?
6. O filósofo **Thomas Hobbes** (1588-1679), defensor do egoísmo psicológico, foi visto uma vez a dar dinheiro a um mendigo. Explicou o seu acto dizendo que ajudar mendigos o fazia sentir-se melhor. Esta explicação é satisfatória? Porquê?



## Estudo complementar

- Rachels, James (2003) «Egoísmo Psicológico», in *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves, Lisboa: Gradiva, 2004.
- Searle, John (1984) «A Estrutura da Acção», in *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1987.
- Zilhão, António (2001) «Agência», in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, Lisboa, Gradiva, 2001.
- @ Madeira, Pedro (2003) «O Que É o Modelo Crença-Desejo?», in *Intelectu*, <http://www.intelectu.com>.
- @ Smith, Peter e Jones, O. R. (1986) «O Que É Uma Acção?», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/html/met\\_accacausal.html](http://www.criticanarede.com/html/met_accacausal.html).





## Capítulo 5

# Determinismo e liberdade na acção humana

## 1. O problema do livre-arbítrio

Vimos no capítulo anterior que as acções são acontecimentos de um tipo especial. Uma acção, como levantar voluntariamente um braço, por exemplo, envolve aspectos que estão ausentes de um mero acontecimento, como a trovoadas. Quando levantamos voluntariamente um braço parece evidente que poderíamos ter escolhido não o fazer.

Contudo, esta impressão parece entrar em conflito com o que julgamos saber sobre o universo. Isto porque a ciência afirma que todos os acontecimentos do universo estão determinados. Ora, se as acções são acontecimentos, também estão determinadas. Ficamos assim com um argumento que levanta perplexidades:

Todos os acontecimentos estão determinados.  
As acções são acontecimentos.  
Logo, as acções estão determinadas.

Este argumento levanta perplexidades porque afirmar que as nossas acções estão determinadas parece tornar a liberdade impossível. Significa isso que a impressão de que somos livres é ilusória?

### Cadeias causais

Aparentemente, todos os acontecimentos estão determinados por acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza. É por isso que podemos, por exemplo, prever os eclipses. A posição que a Lua e a Terra irão ocupar num determinado momento, em relação ao Sol, é inteiramente determinada pela posição que ocupavam antes.

#### Secções

1. O problema do livre-arbítrio, 75
2. Determinismo radical, 80
3. Libertismo, 86
4. Compatibilismo, 92
5. Um problema em aberto, 96

#### Textos

4. Não Há Vontade Absoluta ou Livre, 85  
*Bento de Espinosa*
5. A Existência Precede a Essência, 90  
*Jean-Paul Sartre*
6. Liberdade e Necessidade, 95  
*A. J. Ayer*
7. O Livre-Arbítrio, 98  
*John R. Searle*

#### Objectivos

- Compreender o problema do livre-arbítrio.
- Saber caracterizar as respostas canónicas ao problema.
- Compreender as críticas às respostas canónicas ao problema.
- Tomar posição sobre o problema do livre-arbítrio.

#### Conceitos

- Determinismo, livre-arbítrio, fatalismo, compatibilismo, incompatibilismo, libertismo, determinismo radical.
- Contradição performativa, má-fé.

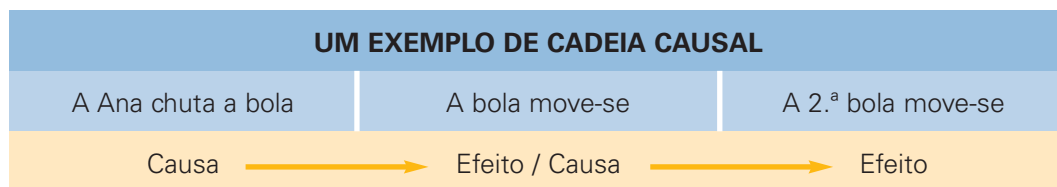
■ O **determinismo** é a tese de que todos os acontecimentos estão causalmente determinados pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza.

Um acontecimento está causalmente determinado pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza quando não poderia deixar de se dar sem violar as leis da natureza ou sem ter origem em acontecimentos anteriores diferentes. A posição que a Terra ocupa a cada momento, por exemplo, resulta inteiramente das leis da natureza e da posição que a Terra e os outros corpos celestes ocupavam anteriormente.

O universo forma uma imensa **cadeia causal** na qual cada **efeito** está determinado pelas **causas** que o antecedem.

■ Chama-se **cadeia causal** à sequência encadeada de causas e efeitos.

Por exemplo, imaginemos que a Ana dá um chuto numa bola. Esta é a causa que faz a bola deslocar-se. A deslocação da bola é o efeito. Por sua vez, esta bola bate noutra bola. Agora, a deslocação da primeira bola é a causa da deslocação da segunda bola. É a esta sucessão encadeada de causas e efeitos que se chama «cadeia causal».



Se o universo é uma imensa cadeia causal, cada acontecimento é inteiramente determinado pelos acontecimentos anteriores. O que isto significa é que um certo acontecimento B está determinado a ocorrer desde que ocorram os acontecimentos A anteriores que são as suas causas.

Como vimos no **Capítulo 4**, explica-se uma acção referindo as crenças e os desejos do agente. Contudo, as crenças e desejos do agente são, em si, acontecimentos no mundo como quaisquer outros. Neste caso, são acontecimentos que ocorrem no seu cérebro. Ora, estes acontecimentos que ocorrem no seu cérebro são igualmente o resultado causal de acontecimentos anteriores. Logo, se as nossas acções resultam causalmente dos nossos desejos e crenças, e se estas resultam por sua vez de acontecimentos anteriores, as nossas acções resultam indirectamente desses acontecimentos anteriores. Mas isto parece significar que não somos livres.

Por exemplo, quando a Ana dá um chuto numa bola, esta acção parece-lhe inteiramente livre. Contudo, ao explicarmos a acção da Ana, diremos que ela tinha uma crença e um desejo: tinha a crença de que chutar a bola iria contribuir para ganhar o jogo em que estava a participar, por exemplo, e tinha o desejo de ganhar o jogo. Mas tanto a sua crença como o seu desejo são apenas acontecimentos no seu cérebro; e estes são o resultado causal de acontecimentos anteriores. Assim, o chuto da Ana estava determinado indirectamente por esses acontecimentos. A Ana tem apenas a ilusão de que é livre, porque decidiu chutar a bola e conseguiu fazê-lo – ninguém a impediu. Mas o problema é que a própria decisão foi apenas o resultado de uma cadeia causal. E isto parece contrariar a sensação de liberdade que a Ana tem.

## Condicionantes da acção

A ideia de que estamos determinados a agir como agimos em função dos acontecimentos anteriores contraria o que pensamos sobre nós mesmos. Por exemplo, imaginemos que o Mário nasceu e foi criado numa sociedade que considera que as mulheres não devem ter direitos iguais aos homens. É muito natural que o Mário tenha uma certa predisposição para aceitar essas ideias. Afinal, a personalidade das pessoas é influenciada pelo meio social em que vivem. Contudo, consideramos que o Mário pode perfeitamente rejeitar essas ideias, se quiser.

Chama-se por vezes **condicionantes histórico-culturais** da acção aos factores históricos e culturais que influenciam a personalidade das pessoas, e portanto o modo como agem. E chama-se **condicionantes físico-biológicas** da acção aos factores físicos e biológicos que influenciam a personalidade das pessoas, e portanto o modo como agem. Por exemplo, a Ana pode ter uma certa constituição biológica que a predispõe a ser irritável, simpática ou estudiosa.

A perspectiva de senso comum que temos da acção humana é que as condicionantes da acção influenciam, mas não determinam, a nossa acção. Retomando o exemplo anterior, o Mário pode ter sido influenciado pela sua sociedade para pensar o que pensa acerca das mulheres; mas não foi determinado a pensar desse modo – pensa desse modo porque quer.

## Respostas ao problema

O problema do livre-arbítrio consiste em tentar compatibilizar o determinismo que encontramos na natureza com a perspectiva de senso comum que temos de nós mesmos. Poderemos ser realmente livres num universo determinista? Ou será que temos de aceitar que a liberdade é uma ilusão porque tudo está determinado? Poderemos, alternativamente, conceber que o universo não está afinal inteiramente determinado precisamente porque somos livres?

- O **livre-arbítrio** é a capacidade para decidir (arbitrar) em liberdade.

Não se deve confundir o livre-arbítrio com a liberdade política. Para distinguir o livre-arbítrio da liberdade política, chama-se-lhe por vezes «liberdade metafísica» ou «liberdade da vontade». Por exemplo, em alguns países as pessoas não têm a liberdade política de criticar o governo. Mas se as pessoas não tiverem livre-arbítrio porque tudo está determinado, então não serão livres, mesmo nos países em que têm a liberdade política de criticar o governo. Isto porque a própria decisão de criticar ou não o governo está, nesse caso, determinada.

- Um conjunto de estados de coisas é **incompatível** quando os estados de coisas do conjunto não podem ocorrer simultaneamente.
- Um conjunto de estados de coisas é **compatível** quando todos os estados de coisas do conjunto podem ocorrer simultaneamente.

Quando dois estados de coisas são incompatíveis as proposições que os descrevem são inconsistentes, e vice-versa. Quando são compatíveis, as proposições que os descrevem são consistentes, e vice-versa. A consistência foi explicada no **Capítulo 3**.

As teorias que respondem ao problema do livre-arbítrio dividem-se em dois grupos: teorias incompatibilistas e teorias compatibilistas. Chama-se também **determinismo moderado** às teorias compatibilistas.

- As teorias **incompatibilistas** defendem que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo.
- As teorias **compatibilistas** defendem que o livre-arbítrio é compatível com o determinismo.

Há dois tipos de teorias incompatibilistas:

- O **determinismo radical** defende que não temos livre-arbítrio e que o universo é determinista.
- O **libertismo** defende que temos livre-arbítrio e que só o universo físico é determinista: a vontade e a consciência não são determinadas pelas cadeias causais do universo físico.

Teorias		Há livre-arbítrio?	Tudo está determinado?
Incompatibilismo	Determinismo radical	Não	Sim
	Libertismo	Sim	Não
Compatibilismo (determinismo moderado)		Sim	Sim

## Fatalismo

Não se deve confundir o determinismo com o fatalismo.

- O **fatalismo** é a tese de que alguns acontecimentos são inevitáveis, independentemente do que possamos decidir ou fazer.

O determinismo é a tese de que todos os acontecimentos estão causalmente determinados; o fatalismo é a tese de que alguns acontecimentos não têm eficácia causal.

Por exemplo, um fatalista pode defender que é inevitável que a Ana parta uma perna num certo dia. Isto significa que, faça a Ana o que fizer, as suas acções e decisões não terão eficácia causal; ou seja, não irão impedir que parta a perna naquele dia. Em contraste, o determinista defende que o que a Ana decidir fazer é causalmente determinante; ela irá partir a perna ou não em função das suas decisões e acções.

O fatalismo defende que se uma bola está previamente determinada a bater noutra bola, nada do que possa acontecer no universo irá impedir tal coisa. Mas isto é falso; nós sabemos que se algo desviar o percurso da primeira bola, antes de esta bater na segunda, a colisão não acontecerá. O fatalismo defende que qualquer tentativa de desviar a primeira bola não terá eficácia causal.

Nenhum filósofo defende o fatalismo neste sentido do termo, apesar de ser uma ideia com alguma popularidade.

## Revisão

1. O que é o determinismo?
2. O que significa dizer que um dado acontecimento está causalmente determinado? Dê exemplos.
3. O que é uma cadeia causal?
4. O que é o livre-arbítrio?
5. Determine o valor de verdade das proposições seguintes e justifique a sua resposta:
  - 1) Se eu estiver determinado a ter más notas a filosofia, faça o que fizer nunca conseguirei ter boas notas.
  - 2) Dado que vivemos num país livre, é claro que temos livre-arbítrio.
  - 3) O livre-arbítrio é a tese de que as nossas acções não têm eficácia causal.
  - 4) Se o livre-arbítrio for incompatível com o determinismo, segue-se imediatamente que não somos livres.
  - 5) Se o livre-arbítrio for incompatível com o determinismo, não se segue que o determinismo é falso.
  - 6) Se o livre-arbítrio for compatível com o determinismo, segue-se que somos livres.
6. Defina compatibilidade e incompatibilidade.
7. O que significa dizer que o problema do livre-arbítrio é uma questão de compatibilidade?
8. Quem defende que todos os acontecimentos do universo estão causalmente determinados que teorias sobre o livre-arbítrio pode defender?

## 2. Determinismo radical

O determinismo radical é uma teoria incompatibilista, tal como o libertismo. Ambas as teorias defendem que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo; ou seja, defendem, as seguintes duas proposições equivalentes:

- Se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.
- Se há livre-arbítrio, o determinismo é falso.

O que distingue então o determinismo radical do libertismo? Ao passo que o libertista defende que há livre-arbítrio, o determinista radical defende que não há livre-arbítrio.

■ O **determinismo radical** é a teoria segundo a qual não temos livre-arbítrio e todos os acontecimentos estão determinados.

O argumento determinista radical contra a existência de livre-arbítrio é o seguinte:

**Premissa 1:** Se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.

**Premissa 2:** O determinismo é verdadeiro.

**Conclusão:** Logo, não há livre-arbítrio.

O argumento é válido. Mas será sólido?

**Defesa da premissa 1.** O determinista argumenta que ter livre-arbítrio implica poder agir de maneira diferente, partindo exactamente da mesma situação. Retomando o exemplo anterior, a Ana decidiu dar um chuto na bola. Há um conjunto de cadeias causais que conduzem a essa decisão. O determinista argumenta que o livre-arbítrio implica a possibilidade de a Ana decidir não dar um chuto na bola, apesar de o conjunto de cadeias causais ser exactamente o mesmo. Mas isso é precisamente a negação do determinismo; o determinismo é a ideia de que, dada uma certa cadeia causal, o seu efeito não pode ser diferente do que é. Logo, se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.

**Defesa da premissa 2.** O determinista argumenta que sem o pressuposto do determinismo não é possível compreender o mundo. A biologia, a física e a química, por exemplo, são disciplinas centrais sem as quais é impossível compreender adequadamente o mundo. Mas em todas estas disciplinas se pressupõe o determinismo: dadas as mesmas causas, seguem-se os mesmos efeitos. Até no dia-a-dia nós pressupomos o determinismo: quando damos um chuto numa bola não nos surpreende que a bola se desloque; quando riscamos um fósforo, não nos surpreende que acenda. Em todos estes casos, estamos a pressupor que, perante causas idênticas seguem-se efeitos idênticos. Quando riscamos um fósforo e este não acende, procuramos imediatamente a causa adicional que explica esta situação: talvez o fósforo esteja molhado, por exemplo.

Assim, o determinista está obrigado a defender que o livre-arbítrio é uma ilusão. Mas por que razão temos essa ilusão? Vejamos como **Schopenhauer** responde:

Pensemos num homem que diz para si próprio, na rua:

«São seis horas; acabou-se o trabalho. Agora posso ir passear, ou ir ao clube; posso também subir à torre, para ver o pôr-do-sol; posso também ir ao teatro; posso também visitar este ou aquele amigo; na verdade, até posso sair a correr pelos portões da cidade, em direcção ao vasto mundo, e nunca mais voltar. Tudo isto depende inteiramente de mim; tenho completa liberdade; contudo, não faço qualquer uma dessas coisas; em vez disso, vou para casa, de forma igualmente voluntária, para junto da minha mulher.»

Isto é como se a água dissesse:

«Posso formar grandes ondas (como as tempestades no mar); posso correr por uma colina abaixo (como num rio); posso precipitar-me cheia de espuma e salpicos (como numa queda de água); posso erguer-me livremente no ar como um jacto (como numa fonte); finalmente, até posso ferver e desaparecer (como a 100° centígrados de temperatura); contudo, não faço agora qualquer destas coisas; em vez disso, permaneço calma e límpida neste lago tranquilo.»

Tal como a água só pode fazer todas estas coisas quando as causas determinantes para uma ou outra delas entram em jogo, também a condição daquele homem é essa com respeito ao que ele imagina que pode fazer. Até as causas intervirem, é-lhe impossível fazer seja o que for; mas quando intervêm ele tem de o fazer, tal como a água tem de actuar mal é colocada nas circunstâncias respectivas.

Arthur Schopenhauer, «Ensaio Premiado Sobre o Livre-Arbítrio», 1840, trad. de Desidério Murcho, p. 42

Estar causalmente determinado não é como ser obrigado a fazer uma coisa que não se quer nem se decidiu, como quando alguém nos obriga a ir para casa. Estar causalmente determinado é não poder decidir nem poder querer outra coisa além do que efectivamente decidimos e queremos. Por isso, parece-nos que somos livres, desde que ninguém nos impeça de fazer o que decidimos e queremos.

Afinal, também a água poderia dizer de si para si que tem a liberdade de «fazer» várias coisas diferentes – e pode, efectivamente «fazer» várias coisas diferentes, desde que estejam reunidas as causas apropriadas. Dadas certas causas, a água será um redemoinho, com outras causas será um lago tranquilo.

O mesmo acontece com os seres humanos: temos a falsa sensação de que somos livres, porque escolhemos fazer uma coisa em vez de outra, desconhecendo as causas que determinam as nossas acções.



#### Retrato de Schopenhauer,

de Johann von Strašićipka Canon (1829-1885) Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão, contemporâneo de Hegel e fortemente influenciado por Kant. O seu pessimismo exerceu uma forte influência na mentalidade do séc. XIX. A sua obra mais importante tem por título *O Mundo como Vontade e Representação* (1819).



Mas escolhemos o que escolhemos em função das cadeias causais que antecedem o momento da decisão. Sentimos que agimos livremente quando agimos em função do que escolhemos. Mas o que escolhemos resulta de cadeias causais que não podemos controlar. Logo, o livre-arbítrio é apenas uma ilusão.

## A objecção da responsabilidade moral

Uma das críticas mais frequentes ao determinismo baseia-se na ideia de que parece haver uma conexão entre a responsabilidade moral e a nossa liberdade. Aparentemente, se não formos livres, não podemos ser moralmente responsáveis pelo que fazemos. E se não formos responsáveis pelo que fazemos, os tribunais e prisões não fazem sentido. A crítica é, pois, a seguinte:

Se o determinista radical tiver razão, não temos livre-arbítrio.  
Mas se não tivermos livre-arbítrio, não poderemos ser moralmente responsáveis.  
E se não formos moralmente responsáveis, não poderemos ser castigados.  
Ora, é absurdo defender que não podemos ser castigados.  
Logo, o determinismo radical é falso.

Vejamos o que este argumento significa. Imagine-se que a Ana roubou o casaco do Mário. Confrontada com a situação, confessa o roubo, mas acrescenta que sofre de cleptomania. A cleptomania faz as pessoas roubar objectos, mesmo sem qualquer razão especial para o fazer. É um pouco como um vício.

Será que nesse caso a Ana não é moralmente responsável pelo roubo, e que por isso não deve ser castigada? Será legítimo desresponsabilizar as pessoas, invocando «doenças» do foro psicológico, como a cleptomania? Quem pensa que sim, defende provavelmente a seguinte relação entre o livre-arbítrio e a responsabilidade moral:

- Uma pessoa só é moralmente responsável pelas suas acções se estas estão sob o controlo do seu livre-arbítrio.

Assim, o argumento para não responsabilizar a Ana é que a sua acção não estava sob o controlo do seu livre-arbítrio; pelo contrário, estava sob o controlo da cleptomania.

Os críticos objectam ao determinismo radical dizendo que a responsabilidade não poderia existir caso esta teoria fosse verdadeira; seríamos todos como a Ana porque todos estaríamos sob o controlo de cadeias causais anteriores ao nosso nascimento.

Contudo, o defensor do determinismo radical tem uma resposta óbvia a esta objecção. Do facto de a Ana não ser moralmente responsável pelos seus roubos não se segue que nada se deva fazer para a impedir de roubar. Pelo contrário, é precisamente porque a Ana é incapaz de se controlar que deve ser presa ou afastada das outras pessoas, para não andar sempre a roubá-las. Este é o aspecto preventivo do castigo penal. Trata-se de intervir nas cadeias causais que determinam o comportamento das pessoas. Fazemos isso para as impedir de fazer o que não queremos que façam, tal como intervimos nas cadeias causais da natureza – fazendo uma barragem, por exemplo, para produzir electricidade e para controlar o fluxo do rio.

Noutros casos, prendemos as pessoas mesmo quando sabemos que provavelmente não irão repetir os seus crimes. É o que acontece quando alguém, num acto irreflectido, mata uma pessoa no meio de uma discussão violenta. Mesmo que pensemos que essa pessoa não é moralmente responsável porque estava determinada a matar, iremos querer prendê-la à mesma. Isto porque um factor causal que irá determinar outras pessoas a não matar numa circunstância semelhante é o facto de saberem que serão presas se o fizerem. Este é o aspecto dissuasor do castigo penal.

Assim, o determinista radical defende que, do ponto de vista prático, é irrelevante que os criminosos não sejam moralmente responsáveis. Mesmo que não o sejam, queremos prendê-los por uma questão de prevenção ou dissuasão.

E, em qualquer caso, se o determinismo for verdadeiro, estamos tão determinados a julgar e prender criminosos como os criminosos estão determinados a cometer os crimes que cometeram.

## A objecção fenomenológica

A discussão anterior parece dar a razão ao determinista, mas há algo estranho. Afinal, o determinista tem de pressupor que toda esta discussão está determinada a ocorrer exactamente como ocorreu; e que tanto ele como o opositor estão determinados a defender as ideias que defendem. O problema é que isto é impossível de aceitar na prática. Quando agimos, e quando participamos numa discussão, não podemos evitar sentir que somos livres.

A experiência do livre-arbítrio é muito forte. Não é como a experiência de que a Terra está imóvel. A ilusão de que a Terra está imóvel pode ser explicada e é fácil perceber que é uma ilusão, e viver de acordo com isso.

Mas como seria viver de acordo com a crença de que não há livre-arbítrio? Não podemos evitar acreditar que temos livre-arbítrio porque isso faz parte do próprio processo de agir. Agir é manifestar a nossa crença no livre-arbítrio. Talvez seja possível acreditar que as outras pessoas não têm livre-arbítrio. Mas não podemos acreditar nisso relativamente a nós próprios porque quando agimos não podemos evitar pressupor a liberdade e sentir que somos livres.

O determinista radical pode aceitar que o livre-arbítrio é uma ilusão tão arreigada que é impossível viver sem ela. Mas esta admissão enfraquece a teoria. Qualquer teoria que implique que fazemos um **erro sistemático** que somos incapazes de corrigir é menos plausível do que uma teoria concorrente que não implique tal coisa.



■ **A Ceifa do Centeio**, de Kazimir Malevich (1878-1935). O determinismo radical apresenta uma concepção de nós próprios que não parece possível aceitar. É como se fôssemos bonecos que se limitam a dar continuidade às cadeias causais do universo.

## Revisão

1. O que é o determinismo radical?
2. O determinista radical discorda completamente do libertista? Porquê?
3. Que razões tem o determinista radical a favor da tese de que todos os acontecimentos estão determinados?
4. Por que razão temos a ilusão de que somos livres, segundo o determinista radical?
5. Explique o que pretende Schopenhauer mostrar com a analogia da água.
6. Explique a objecção da responsabilidade moral.
7. Explique a objecção fenomenológica ao determinismo radical.

## Discussão

8. «O problema do determinismo radical é que tem uma única razão muito fraca a favor da ideia de que tudo está causalmente determinado: o modo como a ciência tem até hoje estudado a natureza. Mas esta razão é ridiculamente fraca. Afinal, é precisamente porque as ciências da natureza pressupõem o determinismo que são inaplicáveis ao comportamento humano. Não há uma física dos seres humanos, que permita prever o seu comportamento, como prevemos o comportamento dos planetas. Isto mostra que o pressuposto determinista só é aplicável ao mundo físico.» Concorda? Porquê?
9. «Imagine-se que o Mário, em estado de completa embriaguez, decide ir de carro para casa. No caminho, por estar embriagado, despista-se e atropela a Maria. Ora, as suas acções não estavam sob o controlo do seu livre-arbítrio. Contudo, é óbvio que o Mário é moralmente responsável pelo atropelamento da Maria. Logo, o que determina a responsabilidade moral não é o facto de as nossas acções estarem ou não sob o controlo do nosso livre-arbítrio.» Concorda? Porquê?
10. «Sem livre-arbítrio, os tribunais e as prisões perdem completamente o sentido.» Concorda? Porquê?
11. «O livre-arbítrio é uma ilusão.» Concorda? Porquê?

## Texto 4

## Não Há Vontade Absoluta ou Livre

*Bento de Espinosa*

Na mente não há vontade absoluta ou livre. A mente é determinada a ter uma ou outra volição por uma causa, que é também determinada por outra causa, e esta por outra, e assim por diante *ad infinitum*.

[...]

A condição humana seria realmente muito mais feliz se o homem tivesse o poder de fazer silêncio como tem o de falar. Mas a experiência ensina-nos com abundantes exemplos que nada está mais afastado do poder do homem do que fazer silêncio ou controlar os seus apetites. Daqui resulta a perspectiva muito comum de que só agimos livremente nos casos em que os nossos desejos são moderados, porque os nossos apetites podem então ser facilmente controlados pela memória de outra coisa que frequentemente nos vem à mente; mas quando procuramos algo com uma emoção forte que não pode ser acalmada pela memória de outra coisa, não podemos controlar os nossos desejos. De facto, não tivessem eles descoberto pela experiência que fazemos muitas coisas de que nos arrependemos mais tarde e que, com frequência, quando estamos à mercê de conflitos de emoções, «vemos o que é melhor e fazemos o que é pior», e nada os impediria de acreditar que todas as nossas acções são livres. Um bebé pensa que procura livremente o leite, uma criança birrenta que procura livremente a vingança e um homem tímido que procura livremente retirar-se. Uma vez mais, o bêbado pensa que emana da livre decisão da mente que ele diga o que mais tarde, quando sóbrio, desejaria não ter dito. Assim, também o homem em estado delirante, a mulher tagarela, a criança, e muitos outros deste género pensam que falam por decisão mental livre, quando na realidade são incapazes de refrear a sua torrente de palavras. Portanto, a experiência diz-nos não menos claramente do que a razão que é só por isto que os homens pensam que são livres: é que têm consciência das suas acções e desconhecem as causas que as determinam. E a experiência diz-nos também que as decisões mentais mais não são elas mesmas do que apetites, variando portanto de acordo com a disposição variável do corpo. Pois as acções de cada homem são influenciadas pela sua emoção; além do mais, quem é vítima de conflitos de emoções, não sabe o que quer, ao passo que quem não tem qualquer emoção, é conduzido para um ou outro curso de acção pelo mais pequeno impulso.

**Bento de Espinosa**

(1632-1677) foi um filósofo holandês, muito influenciado pelas ideias de Descartes e Hobbes.

Bento de Espinosa, *Ética*, 1677,  
trad. de Desidério Murcho, IIP48, IIP2

## Interpretação

1. Espinosa pensa que a mente não tem livre-arbítrio. Porquê?
2. Há quem defenda que «só agimos livremente nos casos em que os nossos desejos são moderados», afirma Espinosa. Por que razão se defende tal coisa?
3. Apresente brevemente os exemplos que o autor usa para defender a ideia de que a sensação de livre-arbítrio é ilusória.
4. Por que razão temos a ilusão de que somos livres, segundo Espinosa?

## Discussão

5. «Por mais forte que seja o nosso desejo de fazer algo, temos sempre a liberdade de não a fazer. Por isso, é irrelevante que as cadeias causais dos nossos desejos estejam determinadas. Nós não somos autómatos que obedecem cegamente aos seus desejos. Por isso, temos livre-arbítrio.» Concorda? Porquê?
6. «A ilusão do livre-arbítrio resulta de termos consciência das nossas acções, ao mesmo tempo que desconhecemos as suas causas.» Concorda? Porquê?

## 3. Libertismo

O libertismo é uma teoria incompatibilista, tal como o determinismo radical. Ambas as teorias defendem que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo; ou seja, defendem as seguintes duas proposições equivalentes:

- Se há livre-arbítrio, o determinismo é falso.
- Se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.

O que distingue então o libertismo do determinismo radical? Ao passo que o determinista radical defende que não há livre-arbítrio, o libertista defende que há livre-arbítrio.

■ O **libertismo** é a teoria segundo a qual temos livre-arbítrio e nem todos os acontecimentos estão determinados.

Eis o argumento libertista central contra o determinismo:

**Premissa 1:** Se temos livre-arbítrio, o determinismo é falso.

**Premissa 2:** Temos livre-arbítrio.

**Conclusão:** Logo, o determinismo é falso.

O argumento é válido. Mas será sólido?

**Defesa da premissa 1.** O libertista defende que ter livre-arbítrio é não estar determinado a escolher de uma certa maneira. Por exemplo, ter livre-arbítrio é estar perante uma encruzilhada e poder escolher ir por um caminho ou por outro, sendo as causas anteriores exactamente iguais. Mas o determinismo é a ideia de que, dada uma certa cadeia causal até ao momento presente, a minha decisão está determinada. Posso ter a sensação de que estou a escolher, mas não é realmente uma escolha. Logo, o livre-arbítrio implica a falsidade do determinismo.

**Defesa da premissa 2.** A favor da premissa 2 o libertista argumenta que não podemos evitar vermo-nos como seres dotados de livre-arbítrio. No próprio acto de tomar uma decisão, exercemos o livre-arbítrio. Não é possível aceitar realmente que as nossas decisões estão todas determinadas por acontecimentos anteriores.

Por outro lado, a ideia de que a ciência provou que todos os acontecimentos estão determinados é posta em causa pelo libertismo. Afinal, a ciência em causa é a física, a química e outras ciências relacionadas, que não têm qualquer capacidade para prever o comportamento humano. Portanto, tudo o que essas ciências podem provar é que, à excepção da acção humana, todos os acontecimentos estão determinados.

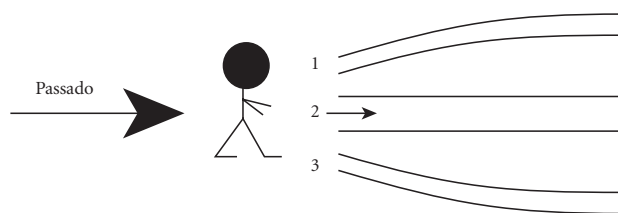
Do facto de sermos parte de um universo determinista não se segue que as nossas acções estejam determinadas como os outros acontecimentos não intencionais. Afinal, também fazemos parte de um mundo inanimado, mas não somos seres inanimados. Em conclusão, o libertista defende que, sem provas em contrário, podemos aceitar a premissa 2.

Assim, o libertista defende que, para que sejam verdadeiramente livres, as nossas escolhas e acções não podem estar determinadas por acontecimentos anteriores. Se estão determinadas, então em nenhuma altura da nossa vida poderíamos ter escolhido fazer algo diferente daquilo que de facto fizemos.

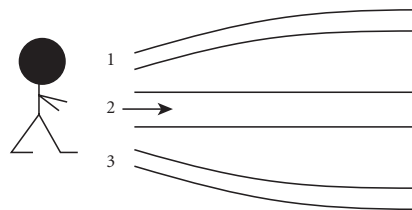
- O libertismo defende que as nossas escolhas e acções só são verdadeiramente livres se pudéssemos ter escolhido ou agido de modo diferente.

Retomemos o exemplo de alguém que chega a uma encruzilhada. Imagine-se que o João pode escolher entre três caminhos diferentes. Imaginemos que escolhe o caminho 2. Se o universo for determinista, não poderia ter escolhido nem 1 nem 3. Escolheu 2, mas a sua escolha estava determinada por acontecimentos anteriores. Mas nesse caso, argumentam os libertistas, a sua escolha não foi verdadeiramente livre. A escolha do João só seria livre se fosse o resultado da sua deliberação e se esta deliberação pudesse ter sido diferente daquela que efectivamente foi, mantendo-se tudo o resto igual.

Num mundo determinista temos o cenário da figura da direita:



O João escolheu o caminho 2, mas a sua escolha estava já determinada por acontecimentos anteriores e não poderia ter sido outra. De modo que, segundo os libertistas, a sua escolha não foi livre. Para que a sua escolha fosse livre, teríamos de ter o cenário da figura da direita: O João escolheu 2, mas a sua escolha não resultou de acontecimentos anteriores; resultou unicamente da sua deliberação. Escolheu 2, mas poderia ter escolhido 1 ou 3, sendo todavia os acontecimentos anteriores exactamente os mesmos.



Por outras palavras, de acordo com os libertistas uma escolha ou acção só é verdadeiramente livre se desencadear uma nova cadeia causal de acontecimentos. Ora, se o mundo for determinista, a escolha do João não desencadearia uma nova cadeia causal, seria apenas mais um elo de uma longa cadeia causal de acontecimentos. E nesse caso, a escolha do João não resultaria das suas deliberações, não estaria sob o seu controlo, pois seria o resultado de acontecimentos anteriores ao seu nascimento.

## Objecções ao libertismo

Retomemos o exemplo do João. O João escolheu o caminho 2 mas poderia ter escolhido o caminho 1 ou 3. O João pode escolher o que lhe apetecer, pois nada o obriga a escolher coisa alguma. Mas se nada o obriga a escolher qualquer um dos caminhos, com que base toma as suas decisões?

Imaginemos que o João escolhe o caminho 2 porque alguém lhe disse que no fim desse caminho estava uma mesa cheia de chocolate, e o João gosta imenso de chocolate. Nesse caso, a escolha do João foi feita com base no seu desejo de comer chocolate e na sua crença de que havia uma mesa com chocolate no fim do caminho 2. Mas, nesse caso, o libertista teria de dizer que a sua escolha não foi verdadeiramente livre, pois foi determinada pelo seu desejo de comer chocolate e pela sua crença de que havia chocolate no fim do caminho 2. Ao agirmos em função das nossas crenças para satisfazer os nossos desejos, somos determinados por tais crenças e desejos.

Imaginemos agora que o João escolhe o caminho 2 com base nas seguintes razões:

Se for pelo caminho 1, corro o risco de encontrar a Margarida. E eu não quero ver a Margarida, pois ainda não lhe devolvi o livro que ela me emprestou a semana passada. Se for pelo 3, já sei que vou ter de passar pela casa da minha avó. E cada vez que vou a casa da avó acabo por ficar lá pelo menos umas duas horas, o que não pode ser, pois tenho de estudar para o teste de amanhã. De modo que o melhor é ir pelo caminho 2, pois assim nem corro o risco de encontrar a Margarida nem tenho de passar pela casa da avó.



**O Círculo Mágico**, de John William Waterhouse (1849-1917). O libertismo parece exigir um círculo mágico que isole os seres humanos das cadeias causais do universo. O problema é explicar exactamente como é realmente possível a liberdade, uma vez criado o círculo mágico.

Neste caso, a escolha do João resultou das suas deliberações, pelo que o libertista diria que foi livre. No entanto, ao analisar os motivos que o levaram a escolher o caminho 2, vemos que a sua escolha foi determinada por um conjunto de crenças e desejos: o desejo de não encontrar a Margarida e a crença de que ela poderia estar no caminho 1 determinou a sua escolha de não optar por esse caminho; o desejo de estudar para o teste e a crença de que iria ficar muito tempo em casa da avó determinou-o a não optar pelo caminho 3. Assim, as deliberações do João têm por base várias crenças e desejos. Mas se as crenças e desejos do João são determinadas por acontecimentos anteriores, também as suas deliberações o são. Isto significa que o libertista será obrigado a dizer que afinal a escolha do João não foi livre. E o problema é que não se consegue ver que outro tipo de escolha poderia ser genuinamente livre, do ponto de vista do libertista.

Resumindo, o libertista tem duas opções, perante este exemplo:

- A. Ou defende que a acção do João foi verdadeiramente livre apesar de ter sido determinada por acontecimentos anteriores.
- B. Ou defende que neste caso a escolha não é verdadeiramente livre.

O libertista não pode aceitar A, dado que esta é a negação da premissa libertista segundo a qual o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo.

E quanto a B? Se a escolha do João não foi verdadeiramente livre, em que circunstâncias seria livre? Se optar por qualquer dos caminhos era completamente indiferente para o João e ele se limitou a ir por um deles sem qualquer deliberação, não é um acto livre: é apenas um acto **aleatório**, uma coisa feita ao acaso, «ao calhas». Mas a liberdade não pode ser aleatoriedade. Assim, a grande dificuldade do libertismo é conseguir conceber um acto genuinamente livre que não seja determinado por acontecimentos anteriores e que não seja aleatório.

## Revisão

1. O que é o libertismo?
2. Explique o significado da seguinte afirmação: «A escolha de alguém só é livre se resultar da sua deliberação, resultado este que poderia ser sido diferente daquele que efectivamente foi.»
3. Explique o significado da seguinte afirmação: «Se as nossas escolhas e acções estiverem determinadas por acontecimentos anteriores, então não resultam das nossas deliberações.»
4. Explique os argumentos libertistas a favor da tese de que se há livre-arbítrio, o determinismo é falso.
5. Explique sucintamente a objecção apresentada ao libertismo.



## Discussão

6. «Para que as nossas escolhas e acções sejam verdadeiramente livres, não podem estar determinadas por acontecimentos que ocorreram antes do nosso nascimento.» Concorda? Porquê?
7. «Se as nossas escolhas e acções estiverem determinadas por acontecimentos anteriores, não resultam das nossas deliberações.» Concorda? Porquê?
8. «Se há livre-arbítrio, o determinismo é falso.» Concorda? Porquê?

### Texto 5

## A Existência Precede a Essência

*Jean-Paul Sartre*

Consideremos um objecto qualquer que seja manufacturado; por exemplo, um livro ou um corta-papéis – eis um objecto que foi feito por um artesão cuja inspiração veio de um conceito. Ele referiu-se ao conceito de corta-papéis e também a um método conhecido de produção, que é parte do conceito – algo que é, em grande parte, uma rotina. Assim, o corta-papéis é ao mesmo tempo um objecto produzido de certa maneira e, por outro lado, tem um uso específico; e não se pode postular um homem que produz um corta-papéis mas não sabe qual é o seu uso. Logo, digamos que, para o corta-papéis, a essência – ou seja, o conjunto das rotinas de produção e as propriedades que lhe permitem ser produzido e definido – precede a existência. Assim, a presença do corta-papéis ou do livro à minha frente está determinada. [...]

[...]

Que significará dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. Se o homem, tal como o concebe o existencialista, não é definível, é porque primeiramente nada é. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. Não apenas é o homem o que ele se concebe que é, ele é também apenas o que quiser ser depois de lançado na existência.

O homem não é mais que o que faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. [...] O homem é no início um projecto que tem consciência de si mesmo, e não um creme, um pedaço de lixo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projecto; nada há no céu; o homem será o que tiver projectado ser. [...] Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro passo do existencialismo é dar a todo o homem a consciência do que é e atribuir-lhe a responsabilidade completa pela sua existência. [...]

[...]

Se a existência precede realmente a essência, não é possível explicar as coisas tendo por referência uma natureza humana fixa e dada. Por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos valores ou mandamentos a que nos agarrarmos que legitimem a nossa conduta. Assim, no domínio luminoso dos valores, não temos qualquer desculpa por detrás de nós, nem qualquer justificação perante nós. Estamos sós, sem desculpas.

É esta ideia que tentarei traduzir quando digo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si próprio; no entanto, relativamente ao resto, é livre: porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer. O existencialista não acredita na força da paixão. Nunca concordará que uma paixão arrebatadora é uma torrente devastadora que fatalmente conduz o homem a certos actos, sendo portanto uma desculpa. Ele pensa que esse homem é responsável pela sua paixão.

Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*, 1946, trad. de Vergílio Ferreira (adaptada), pp. 213-214, 227-229

## Interpretação

1. O que pretende o autor ilustrar com o exemplo do corta-papéis?
2. O que significa dizer que a existência precede a essência?
3. O que significa dizer que a essência precede a existência?
4. Considera o autor que o ser humano é livre ou determinado? Porquê?
5. O que significa dizer que «o homem está condenado a ser livre», segundo o autor?

## Discussão

6. «Os homens estão determinados, pela sua natureza, a não engravidar. Logo, ao contrário do que diz Sartre, não são livres.» Concorda? Porquê?
7. «Nos seres humanos, a existência precede a essência.» Concorda? Porquê?
8. «Somos livres porque temos sempre escolhas; podem é ser desagradáveis. Mesmo que me apontem uma pistola para eu denunciar um amigo, tenho a liberdade de não o denunciar, mas serei morto por causa disso. Mesmo que esteja viciado numa determinada droga, tenho sempre a escolha de não me drogar mais – mas terei de pagar o preço de sofrer imenso por isso. O importante é que temos sempre liberdade, ao contrário do que acontece com um planeta ou uma árvore.» Concorda? Porquê?

## 4. Compatibilismo

Um compatibilista não tem de defender que temos livre-arbítrio; nem tem de defender o determinismo; só tem de defender a compatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo. Ou seja, o compatibilista nega as seguintes duas proposições equivalentes:

- Se há livre-arbítrio, o determinismo é falso.
- Se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.

O compatibilista defende que as proposições expressas pelas frases «Há livre-arbítrio» e «Tudo está determinado» podem ser simultaneamente verdadeiras.

■ O **compatibilismo** é a tese de que o determinismo pode coexistir com o livre-arbítrio.

Um compatibilista pode defender que nem tudo está determinado, mas defender ao mesmo tempo que teríamos livre-arbítrio mesmo que tudo estivesse determinado. Vamos estudar, contudo, uma forma mais comum de compatibilismo, que defende que tudo está determinado e que temos livre-arbítrio.

Os compatibilistas defendem que agimos livremente quando as nossas acções resultam do que desejamos fazer. Se escolhermos fazer algo e se nada nos impede de o fazermos, então ao fazê-lo estamos a agir livremente: estamos a exercer o nosso livre-arbítrio.

Por exemplo, imagine-se que o João está a planear o seu domingo. Está a decidir se irá ficar em casa a estudar filosofia, se vai ao cinema ou se vai passear com os amigos. Depois de ter pensado sobre o assunto, decide ir ao cinema. Assim, ao ir ao cinema, o João está a agir livremente: está a agir de acordo com a sua escolha, e nada o impede de o fazer. A sua escolha é o resultado causal de ter certas crenças e desejos que lhe surgiram por um processo natural. É o que determina a sua escolha e não algo que não lhe possa ser atribuído (como uma doença, o controlo artificial por parte de outra pessoa ou a coacção). O facto de o João estar determinado a querer ir ao cinema não significa que a sua acção não tenha sido livre: ele fez aquilo que queria fazer, mesmo que não pudesse querer fazer outra coisa, dadas as crenças e desejos que tinha.

Compare-se agora com a situação na qual os pais do João não querem que ele vá ao cinema e obrigam-no a ficar em casa a estudar. Neste caso, o João não agiu livremente, pois não fez aquilo que queria fazer, que era ir ao cinema. O João ficou em casa a estudar, não porque assim o desejava, mas porque foi forçado a fazê-lo. A sua acção não foi causada pelas crenças e desejos que formou normalmente, mas sim por crenças e desejos formados sob coacção.

Os compatibilistas defendem que, no primeiro caso, o João agiu livremente, dado que fez aquilo que queria fazer. E apesar de a escolha de ir ao cinema estar determinada por acontecimentos anteriores, isso não significa que não tenha sido livre: afinal, ninguém o obrigou a escolher ir ao cinema. Só no segundo caso é que a escolha do João não foi livre, dado que fez o que o obrigaram a fazer, e não o que queria fazer.

Uma vez que o João fez o que desejava quando foi ao cinema, a sua acção foi livre, defendem os compatibilistas. A sua escolha foi determinada pela sua personalidade e esta por

acontecimentos anteriores; mas o facto de a sua personalidade, inclinações e desejos estarem determinados por acontecimentos anteriores ao seu nascimento não lhe tira o livre-arbítrio.

- O compatibilista defende que somos livres quando o que escolhemos e o modo como agimos resulta causalmente do que queremos, e o que queremos não resulta de qualquer coacção, doença ou controlo artificial.

O compatibilismo defende que desde que não sejamos obrigados ou forçados a escolher algo, e desde que a nossa personalidade seja formada de maneira natural, a nossa escolha é livre.

## Objecções ao compatibilismo

Os compatibilistas argumentam que somos livres quando agimos sem constrangimentos ou obstáculos, internos ou externos, que nos impeçam de fazer o que desejamos. Ou seja:

- Se formos constrangidos a agir de uma determinada maneira, a nossa acção não é livre.

Ora, se aquilo que desejamos fazer se encontra determinado por acontecimentos anteriores, então, nestes casos, as nossas acções estão igualmente constrangidas por acontecimentos anteriores. A única diferença é que não temos consciência de que estamos constrangidos.

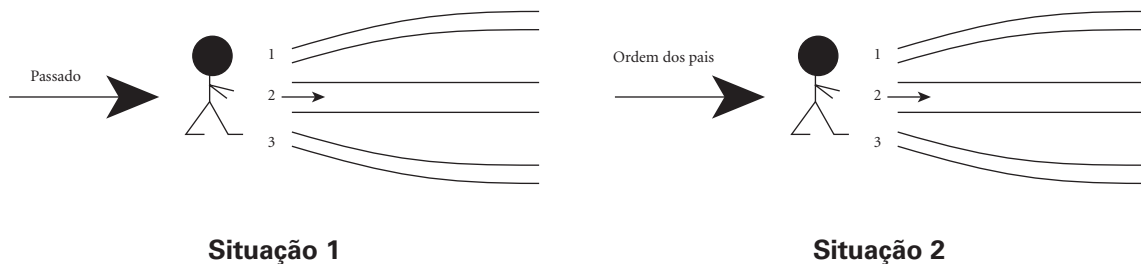
Comparemos as seguintes duas situações:

**Situação 1:** O João escolhe ficar em casa a estudar em vez de ir ao cinema.

**Situação 2:** O João é obrigado pelos seus pais a ficar em casa a estudar.

O compatibilista defende que na situação 1 a acção do João é livre porque nada o obrigou a escolher uma coisa em vez de outra. Mas defende que na situação 2 a escolha do João não foi livre, porque foi obrigado pelos pais a ficar em casa.

Contudo, a única diferença entre 1 e 2 é o tipo de constrangimento em causa. Na situação 2, o João é constrangido pelos pais. Na situação 1 é constrangido pelos acontecimentos anteriores.



Claro que na situação 1 o João não tem consciência das causas que o fazem escolher ir ao cinema. Mas do facto de não ter consciência disso não se segue que tais causas não existam. E se tais causas existem, o João não poderia ter escolhido outra coisa além do que efectivamente escolheu. Logo, está tão constringido num caso como no outro.

O compatibilista teria de explicar por que razão ser constringido pelos acontecimentos anteriores é um acto livre, ao passo que ser constringido por alguém já não é um acto livre. Qual é a diferença que faz a diferença? Os críticos do compatibilismo afirmam que não há qualquer diferença que faça a diferença.

Imaginemos que os pais do João lhe trancaram a porta do quarto, para o impedir de sair. Mas o João não sabe disso, e decide ficar no quarto. O compatibilista diria que, nesta situação, o João é livre, dado que não sente qualquer constringimento. Contudo, esta resposta é implausível; o João não é livre, apesar de não ter consciência de que está preso no quarto.

Imaginemos outra circunstância ainda. Digamos que os pais do João são cientistas e que, em vez de lhe darem uma ordem ou de o fecharem no quarto, se limitam a usar um dispositivo electrónico que influencia os desejos do João. Eles carregam num botão e subitamente o João sente que ficar em casa a estudar é o melhor que há a fazer. Nem mesmo os compatibilistas diriam que a decisão do João foi livre, neste caso. Mas que diferença faz se o que determina a escolha do João são acontecimentos anteriores naturais, ou o acontecimento anterior artificial provocado pelo dispositivo electrónico inventado pelos pais do João? Aparentemente, o João é tão pouco livre num caso como no outro.

Assim, o compatibilismo é implausível. Não consegue explicar como pode uma acção ser livre apesar de estarmos determinados a escolher algo em função dos acontecimentos anteriores e da nossa personalidade e constituição genética.

## Revisão

1. O que é o compatibilismo?
2. Explique em que sentido é o livre-arbítrio compatível com o determinismo, de acordo com os compatibilistas. Ilustre a sua resposta com exemplos.
3. Explique a objecção apresentada ao compatibilismo.

## Discussão

4. «Se ter livre-arbítrio é poder fazer aquilo que desejamos e está ao nosso alcance, então os cães também têm livre-arbítrio.» Concorda? Porquê?
5. «Agir livremente é agir de acordo com as nossas escolhas, sem constringimentos ou obstáculos que nos impeçam de fazer o que queremos.» Concorda? Porquê?
6. É o livre-arbítrio compatível com o determinismo? Porquê?

## Texto 6

## Liberdade e Necessidade

A. J. Ayer

[...] Do facto de o meu comportamento poder ser explicado, no sentido em que pode ser subsumido sob uma lei da natureza, não se segue que estou a agir sob coacção.

Se isto for correcto, dizer que eu poderia ter agido de outra maneira é dizer, primeiro, que eu teria agido de outra maneira se assim o tivesse escolhido; segundo, que a minha acção foi voluntária no sentido em que as acções, digamos, de um cleptomaniaco não o são; e, em terceiro lugar, que ninguém me obrigou a escolher o que escolhi. E estas três condições podem muito bem ser respeitadas. E quando o são pode-se dizer que agi livremente. Mas isto não significa que agir como agi foi uma questão de acaso ou, por outras palavras, que a minha acção não poderia ser explicada. E que as minhas acções possam ser explicadas é tudo o que é exigido pelo postulado do determinismo.

[...]

Contudo, poderá dizer-se, se o postulado do determinismo for válido, então o futuro pode ser explicado em termos do passado; e isto significa que se soubéssemos o suficiente sobre o passado, seríamos capazes de prever o futuro. Mas nesse caso o que acontecerá no futuro está já decidido. E como posso então dizer que sou livre? O que vai acontecer vai acontecer e nada do que eu faço poderá evitá-lo. Se o determinista tiver razão, sou um prisioneiro indefeso do destino.

Mas o que quer dizer que o curso futuro dos acontecimentos já está decidido? Se a sugestão é que uma pessoa o decidiu, então a proposição é falsa. Mas se tudo o que se quer dizer é que é possível, em princípio, deduzi-lo de um conjunto de factos particulares sobre o passado, juntamente com as leis gerais apropriadas, então, se isto é verdade, não implica de modo algum que sou o prisioneiro indefeso do destino. Nem sequer implica que as minhas acções não afectam o futuro: pois elas são causas, tal como efeitos; de modo que, se fossem diferentes, as suas consequências seriam também diferentes. Implica, sim, que o meu comportamento pode ser previsto; mas dizer que o meu comportamento pode ser previsto não é dizer que estou a agir sob coacção. É realmente verdade que não posso escapar ao meu destino, se isto significar apenas que farei o que farei. Mas isto é uma tautologia, tal como é uma tautologia dizer que o que vai acontecer vai acontecer. E tautologias como estas nada provam sobre o livre-arbítrio.

A. J. Ayer, «Liberdade e Necessidade», 1954, trad. de Desidério Murcho, pp. 282-284

### Contextualização

- Uma **tautologia**, no sentido usado pelo autor, é uma afirmação trivial, que nada acrescenta ao que já sabíamos.

## Interpretação

1. O que é agir sob coacção? Dê exemplos.
2. Quais são as condições necessárias para que se possa dizer, segundo o autor, que alguém poderia ter agido de outra maneira?
3. Contraste uma acção voluntária com uma acção involuntária.
4. Como responde o autor à crítica de que se o futuro está já decidido, então não podemos ser livres?
5. Por que razão defende o autor que as nossas acções afectam o futuro, ainda que aceitemos o determinismo?

## Discussão

6. Imagine que conseguimos prever com absoluta exactidão uma acção de alguém recorrendo unicamente às leis da natureza e ao estado físico do universo e do seu corpo (incluindo o cérebro) antes da acção. Será que nesse caso a acção dessa pessoa foi livre? Porquê?
7. «O que conta para sermos livres não é saber se as nossas escolhas afectam causalmente o futuro, mas antes saber se as nossas escolhas foram causalmente determinadas pelo passado. E, se o foram, não somos livres.» Concorda? Porquê?

## 5. Um problema em aberto

Os problemas filosóficos não têm geralmente uma solução consensual. No entanto, os filósofos propõem e defendem teorias que respondem a esses problemas. Acontece apenas que não conseguem persuadir a generalidade dos outros filósofos. Contudo, alguns problemas filosóficos geram tal perplexidade que alguns filósofos consideram que não há qualquer resposta minimamente plausível. É o caso do problema do livre-arbítrio.

Há filósofos que pensam que nenhuma das teorias que estudámos é plausível. Dois dos mais influentes filósofos que defendem esta posição são Thomas **Nagel** (n. 1937) e John R. **Searle** (n. 1932).

Estes filósofos argumentam que não há boas razões para recusar o determinismo que observamos no mundo da natureza. Sem pressupor o determinismo, as ciências da natureza seriam impossíveis. Nada no mundo da natureza sugere que o determinismo seja falso, excepto talvez ao nível atómico. Claro que há muitos casos em que a complexidade e o número muito elevado de cadeias causais em interacção torna impossível fazer previsões fidedignas. É o que acontece com a previsão do tempo. Mas mesmo nestes casos não há razões para pensar que o mundo não é perfeitamente determinado; acontece apenas que não é possível fazer previsões fidedignas.

Por outro lado, não podemos igualmente aceitar o determinismo radical e declarar que não temos livre-arbítrio. Não podemos fazê-lo porque a experiência da liberdade é constitutiva da experiência de agir. Agir é pressupor o livre-arbítrio. Negar que temos livre-arbítrio é uma **contradição performativa**.

- Quando se afirma algo que é negado pelo acto de afirmar estamos perante uma **contradição performativa**.

Por exemplo, uma pessoa que afirme em voz alta «Não estou a falar» comete uma contradição performativa. Analogamente, Searle defende que agir é inevitavelmente escolher alternativas possíveis; agir é exercer o livre-arbítrio. O próprio acto de afirmar «Não temos livre-arbítrio, tudo está determinado» contraria o que se afirma porque a pessoa escolheu livremente dizer o que disse e não outra coisa. Podemos fingir que não temos esta liberdade, mas isso é apenas mentir a nós mesmos; é o que Sartre chamava **má-fé**.

- Por **má-fé** Sartre entende o acto de auto-engano, que consiste em fingir, perante nós próprios, que não somos livres.

Na obra *O Ser e o Nada* (1943), Sartre dá o exemplo de uma mulher que finge que o facto de ter sido seduzida por um homem é algo que lhe aconteceu, e não algo que ela também fez. A verdade é que, em qualquer situação, só mentindo a nós mesmos podemos dizer que não temos alternativas de acção. Mesmo que alguém nos aponte uma pistola para nos obrigar a dar dois passos em frente, podemos sempre escolher não dar tais passos – e pagar o preço, levando um tiro.

Em conclusão, o determinismo radical é impossível de ser aplicado na prática porque agir é pressupor a liberdade.

Por outro lado, o libertismo não explica como podem as leis da natureza ser sistematicamente violadas pelo nosso livre-arbítrio. O próprio Immanuel **Kant**, que defendeu uma versão de libertismo, confessou que o livre-arbítrio é um mistério incompreensível. Acresce que o libertismo não fornece uma teoria plausível da própria acção humana, que a integre no que sabemos sobre o fluxo causal do universo. O libertismo limita-se a declarar que somos livres e que por isso o universo não pode ser determinado.

Resta o compatibilismo, que Searle e Nagel consideram a única alternativa séria. Contudo, nenhuma teoria compatibilista conhecida consegue ser minimamente plausível. Geralmente, acabam por ser versões sofisticadas, e algo disfarçadas, de determinismo radical. E por isso são tão implausíveis quanto o determinismo radical.

## Revisão

1. O que é uma contradição performativa? Dê exemplos.
2. Por que razão defender o determinismo radical é encarado pelos críticos como uma contradição performativa?
3. O que é a má-fé, segundo Sartre? Dê exemplos.
4. Por que razão os críticos consideram que o libertismo não é uma teoria plausível?
5. De todas as teorias que respondem ao problema do livre-arbítrio, qual delas Searle e Nagel consideram a mais prometedora?
6. Por que razão os críticos consideram que o problema do livre-arbítrio está em aberto?



## Discussão

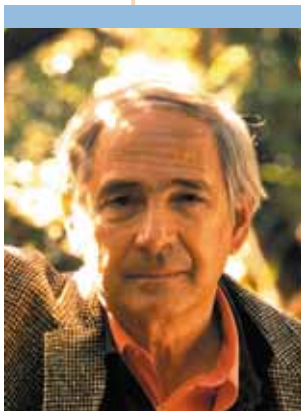
7. Será uma contradição performativa afirmar que não temos livre-arbítrio? Porquê?
8. «É irrelevante se temos ou não a sensação de livre-arbítrio no que respeita à questão de saber se somos realmente livres ou não. Também temos a sensação de que a Terra está imóvel, e ela move-se.» Concorda? Porquê?
9. «Argumentar que o livre-arbítrio é real porque não podemos agir sem o pressupor é como argumentar que os sonhos são reais porque não podemos sonhar sem pressupor que estamos a viver uma realidade.» Concorda? Porquê?

### Texto 7

## O Livre-Arbítrio

*John R. Searle*

Não navegamos sob o pressuposto de que a Terra é plana, apesar de o parecer, mas agimos pressupondo o livre-arbítrio. Na verdade, não podemos agir de outro modo a não ser pressupondo o livre-arbítrio, por mais coisas que aprendamos sobre o funcionamento do mundo enquanto sistema físico determinado.



**John R. Searle**

(n. 1932) é um dos mais importantes filósofos americanos.

Podemos agora tirar as conclusões que estão implícitas nesta discussão. Em primeiro lugar, se a preocupação com o determinismo for o medo de que todo o nosso comportamento seja de facto psicologicamente compulsivo, então parece que a preocupação não tem razão de ser. Na medida em que o determinismo psicológico é uma hipótese empírica como qualquer outra, as provas que temos neste momento ao nosso dispor sugerem que é falsa. Assim, isto dá lugar a uma forma modificada de compatibilismo. Dá lugar à perspectiva de que o libertismo psicológico é compatível com o determinismo físico.

Em segundo lugar, até nos dá um sentido de «poderia» no qual o comportamento das pessoas, apesar de determinado, é tal que, nesse sentido, poderiam ter feito outra coisa. E esse sentido é simplesmente o de que, no que respeita a factores psicológicos, elas poderiam ter feito outra coisa. As noções de capacidade, do que temos a capacidade para fazer e do que poderíamos ter feito, são muitas vezes relativas a um conjunto de critérios desse género. Por exemplo, eu poderia ter votado em Carter nas eleições americanas de 1980, apesar de não o ter feito; mas não poderia ter votado em George Washington. Ele não era um dos candidatos. Assim, há um sentido de «poderia» no qual eu tinha várias escolhas à minha disposição, e nesse sentido havia várias coisas que, nas mesmas circunstâncias, eu

poderia ter feito, mas não fiz. Analogamente, porque os factores psicológicos que operam em mim nem sempre, nem sequer geralmente, me obrigam a ter um certo comportamento, poderia muitas vezes, psicologicamente falando, ter feito coisas diferentes das que de facto fiz.

Mas, em terceiro lugar, esta forma de compatibilismo ainda não nos dá algo de parecido com uma resolução do conflito entre o livre-arbítrio e o determinismo que o nosso impulso a favor do libertismo radical de facto exige. Desde que aceitemos a concepção ascendente da explicação física, concepção em que se baseiam os últimos trezentos anos da ciência, os factos psicológicos sobre nós mesmos, como quaisquer outros factos de nível elevado, são inteiramente explicáveis causalmente em termos de sistemas de elementos ao nível microfísico fundamental, e inteiramente realizados neles. A nossa concepção de realidade física não permite pura e simplesmente o livre-arbítrio radical.

Em quarto lugar, por razões que não compreendo bem, a evolução deu-nos uma forma de experiência da acção voluntária na qual a experiência do livre-arbítrio, isto é, a experiência da sensação de possibilidades alternativas, é inerente à própria estrutura do comportamento intencional humano, consciente e voluntário. Por essa razão, penso que nem esta discussão nem qualquer outra irá convencer-nos alguma vez de que o nosso comportamento não é livre.

John R. Searle, *Mentes, Cérebros e Ciência*, 1984,  
trad. de Desidério Murcho, pp. 97-98

## Contextualização

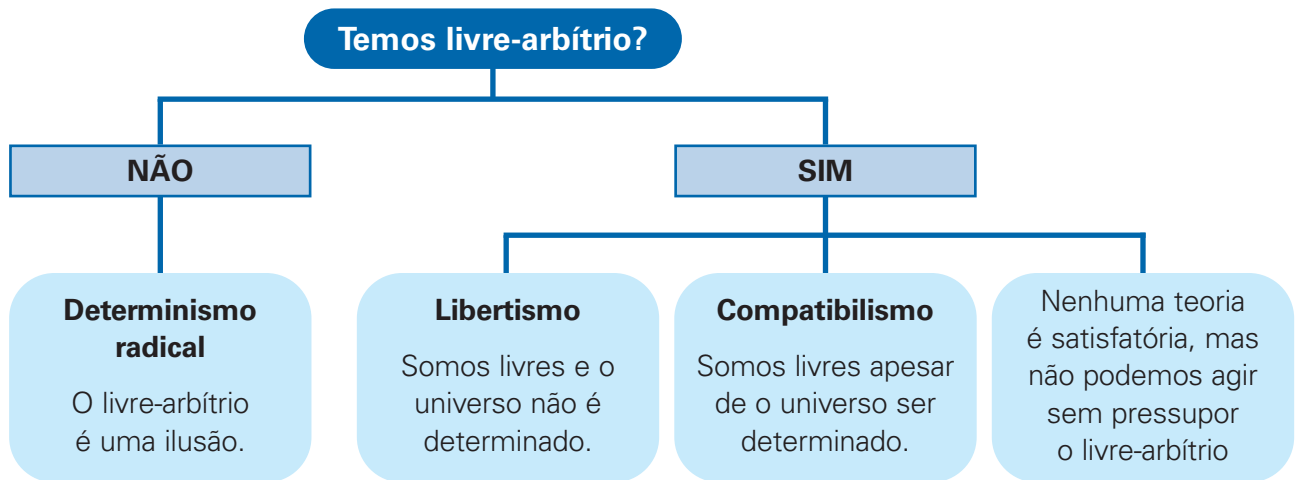
- O **determinismo psicológico** é a tese de que todo o comportamento humano estaria determinado por factores psicológicos, do mesmo modo que um cleptómano, por exemplo, é incapaz de evitar roubar.
- Por **concepção ascendente** Searle refere-se à tese de que tudo o que ocorre a nível biológico, por exemplo, se pode explicar recorrendo exclusivamente à química; por sua vez, tudo o que acontece ao nível químico, pode explicar-se recorrendo exclusivamente à física, que é assim a disciplina fundamental que fornece explicações últimas para todos os fenómenos do universo.
- Por **factos de nível elevado** Searle refere-se a factos que não são primariamente físicos, como os factos psicológicos ou biológicos.

## Interpretação

1. Por que razão agimos pressupondo o livre-arbítrio, segundo o autor?
2. Por que razão defende o autor que o determinismo psicológico é falso?
3. Em que sentido defende o autor que muitas vezes poderíamos ter agido de maneira diferente? Por que razão não é isso já uma prova de que existe livre-arbítrio?
4. Por que razão pensa o autor que a forma de compatibilismo apresentada não é inteiramente satisfatória?
5. Por que razão a nossa concepção de física não permite a existência de livre-arbítrio radical nos níveis mais elevados?
6. Por que razão pensa o autor que nenhuma discussão poderá convencer-nos de que não temos livre-arbítrio?

## Discussão

7. «Não é verdade que nenhuma prova adequada nos podem fazer abandonar a crença no livre-arbítrio, pois muitos filósofos não acreditam na existência do livre-arbítrio». Concorda? Porquê?
8. «Dado o que sabemos sobre a natureza, somos de facto como alguém que foi vítima de sugestão pós-hipnótica; somos como o hipnotizado, com a ilusão de que as suas acções são livres só porque desconhece a verdadeira cadeia causal que explica as suas acções.» Concorda? Porquê?
9. «Não é verdade que o livre-arbítrio seja parte integrante do conceito de acção intencional normal e consciente. O que é parte integrante do conceito de acção intencional normal e consciente é a aparência subjectiva de livre-arbítrio.» Concorda? Porquê?
10. «É absurdo defender que o livre-arbítrio é uma ilusão; teria de existir uma razão evolutiva para termos essa ilusão, tal como há razões conhecidas para que uma vara meio mergulhada em água pareça dobrada. Mas não há tal razão no caso do livre-arbítrio. Pelo contrário, a única razão pela qual se pode explicar a aparência de livre-arbítrio, em termos evolutivos, é a necessidade de escolher – escolher realmente, e não apenas ter a ilusão de que escolhemos.» Concorda? Porquê?



## Estudo complementar

- Blackburn, Simon (1999) «Livre Arbítrio», in *Pense*. Trad. de António Infante *et al.* Lisboa: Gradiva, 2001, Cap. 3.
- Kolak, Daniel e Martin, Raymond (2002) «Liberdade» in *Sabedoria sem Respostas*. Trad. de Célia Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2004, Cap. 4.
- Nagel, Thomas (1987) «Livre Arbítrio», in *Que Quer Dizer Tudo Isto?* Trad. de Teresa Marques. Lisboa: Gradiva, 1995, Cap. 6.
- Searle, John R. (1984) «A Liberdade da Vontade», in *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000, Cap. 6.
  
- @ Kahane, Howard (1983) «Livre-Arbítrio, Determinismo e Responsabilidade Moral», in *Filosofia e Educação*, <http://www.filedu.com/hkahanelivre-arbitriodeterminismo.html>, trad. de Álvaro Nunes.
- @ Kane, Robert (2005) «Compatibilismo», in *Crítica*, 2005, [http://criticanarede.com/html/met\\_compatibilismo.html](http://criticanarede.com/html/met_compatibilismo.html), trad. de Vítor Oliveira.
- @ Sober, Elliott (2000) «Roteiro de Posições Acerca do Livre-Arbítrio», in *Crítica*, 2005, [http://www.criticanarede.com/eti\\_livrearbitrio2.html](http://www.criticanarede.com/eti_livrearbitrio2.html), trad. de Paulo Ruas.
- @ Williams, Clifford (1980) «Livre Arbítrio e Determinismo», in *Crítica*, 2002, <http://criticanarede.com/html/determinismo.html>, trad. de Luís Filipe Bettencourt.

# 3 OS VALORES: Análise e compreensão da experiência valorativa

**Capítulo 6.** Valores e valoração: a questão dos critérios valorativos, 103

**Capítulo 7.** Valores e cultura: a diversidade e o diálogo de culturas, 117



■ **Mulheres do Taiti na Praia**, de Paul Gauguin (1848-1903). Os valores estruturam a nossa vida e influenciam o que fazemos. Mas serão os valores apenas expressões dos gostos de cada um? E serão relativos às diversas culturas ou sociedades?

## Capítulo 6

# Valores e valoração: a questão dos critérios valorativos

## 1. Factos e valores

Os valores orientam a nossa vida e influenciam as nossas decisões, determinando o que pensamos acerca do que é melhor ou pior. A nossa relação com o mundo é em grande medida valorativa, pois avaliamos constantemente os mais variados aspectos do mundo à nossa volta e seleccionamos aqueles a que damos mais valor. São os valores que conduzem em parte as nossas preferências.

Por vezes, os nossos valores parecem-nos tão importantes que julgamos que todos deveriam aceitá-los. Por vezes também, só pensamos neles quando nos confrontamos com pessoas ou culturas que têm valores profundamente diferentes dos nossos. Muitas preferências valorativas variam em função da pessoa, do grupo social e da cultura. Significará isso que não há critérios que nos permitam avaliar objectivamente os valores?

Muitas pessoas pensam que não existem tais critérios. Pensam que os valores são subjectivos – que se resumem a uma questão de gosto pessoal. Ou pensam que os valores são relativos à cultura em que vivemos. Neste capítulo vamos avaliar a primeira perspectiva; no **Capítulo 7** vamos avaliar a segunda.

## Juízos de valor

Como vimos no **Capítulo 3**, por «juízo» entende-se aproximadamente o mesmo que «proposição». Alguns juízos ou proposições descrevem ou retratam certos aspectos da realidade. «O João tem um metro e noventa» ou «A pena de morte existe nos Estados Unidos» são frases que exprimem juízos deste tipo. Se dissermos «O João é boa pessoa»

### Secções

1. Factos e valores, 103
2. Subjectivismo moral, 106
3. Emotivismo, 110

### Textos

8. A Subjectividade dos Valores, 113  
*Bertrand Russell*

### Objectivos

- Distinguir juízos de facto de juízos de valor.
- Compreender o problema da objectividade dos critérios valorativos.
- Compreender e avaliar duas teorias sobre os valores: o subjectivismo e o emotivismo.

### Conceitos

- Emotivismo, juízo de valor, parcimónia.
- Subjectivismo moral.

ou «A pena de morte é injusta», estaremos também a fazer juízos acerca do João e da pena de morte; contudo, estes juízos parecem diferentes dos primeiros.

Os primeiros dois juízos são inteiramente **descritivos**. Têm valor de verdade e o seu valor de verdade em nada depende daquilo que pensa a pessoa que os faz. Se descrevem correctamente a realidade, se correspondem aos factos, são verdadeiros. Caso contrário, são falsos. E a sua verdade ou falsidade é **objectiva**, ou seja, é independente das diversas perspectivas das pessoas. São por isso **juízos de facto**. A função básica destes juízos é fornecer informação acerca do mundo. O que se deseja, neste tipo de juízos, é que o juízo se adeque à realidade: a direcção da adequação é da realidade para o juízo.

E juízos como «O João é boa pessoa» ou «A pena de morte é injusta»? Estes são **juízos de valor**. Serão também eles verdadeiros ou falsos independentemente do que as pessoas pensam? Não é fácil responder a esta pergunta. Os juízos de valor não se limitam a fornecer informação sobre as coisas. Não são meramente descritivos, pois expressam uma avaliação de certos aspectos da realidade. Muitas vezes a sua função é influenciar o comportamento dos outros e mostrar-lhes como devem olhar para a realidade. Por isso, pelo menos em parte, são **normativos**. Quando alguém nos diz que o João é boa pessoa sugere que devemos olhar para o João de uma determinada maneira, que devemos confiar nele. E quando alguém nos diz que a pena de morte é injusta está a avaliar negativamente essa prática, sugerindo que devemos reprová-la. O que se deseja, neste tipo de juízos, é que a realidade se adeque ao juízo: a direcção da adequação é do juízo para a realidade.

	Juízos de facto	Juízos de valor
Têm valor de verdade?	<b>Sim</b> , claramente. E o seu valor de verdade é independente das crenças ou gostos de quem os profere – é independente da perspectiva de qualquer sujeito.	<b>Talvez sim, talvez não</b> . E, se são verdadeiros ou falsos, talvez não o sejam independentemente das crenças ou gostos de quem julga. Talvez não o sejam independentemente da perspectiva de qualquer sujeito.
São descritivos?	<b>Sim</b> . Se são verdadeiros, dizem-nos apenas como as coisas são, e não como devem ser. A direcção da adequação é da realidade para o juízo.	<b>São em parte normativos</b> . Dizem-nos como devemos avaliar as coisas. A direcção da adequação é do juízo para a realidade.

É comum pensar-se que na ciência só encontramos juízos de facto e que nos domínios da ética e da política os juízos de valor ocupam um lugar preeminente. Mas qual será a sua natureza? O que fazemos ao certo quando fazemos um juízo de valor? Apresentamos apenas as nossas emoções ou afirmamos algo que é objectivamente verdadeiro ou falso? Esta é a **questão dos critérios valorativos**. Avaliamos as pessoas e as coisas segundo determinados critérios baseados em valores, como a justiça. Será que essas avaliações podem ser objectivamente correctas?

Concentremo-nos em juízos de valor de carácter moral, como «Matar pessoas inocentes é errado» ou «A pena de morte é injusta». Para compreender a sua natureza, temos de responder a estas perguntas:

1. Os juízos morais têm valor de verdade?
2. Se têm valor de verdade, são verdadeiros ou falsos independentemente da perspectiva de quaisquer sujeitos?

Quem responde afirmativamente a ambas as perguntas está a dizer que, afinal, não há uma diferença muito grande entre os juízos de facto e os juízos de valor. Está a afirmar que os segundos, como primeiros, são verdadeiros ou falsos de uma forma completamente objectiva. Podemos afirmar que quem pensa assim tem uma perspectiva **objectivista** dos valores éticos (ou dos valores em geral). Quem aceita esta perspectiva pensa que, se dissermos que a pena de morte é injusta, estamos a fazer uma afirmação verdadeira ou falsa independentemente do que as pessoas pensam sobre a pena de morte.

Mas há várias teorias que não respondem afirmativamente a ambas as perguntas. Neste capítulo analisaremos duas perspectivas segundo as quais não existem factos morais que ultrapassem o âmbito dos gostos e preferências pessoais. As perspectivas que analisaremos são o subjectivismo moral e o emotivismo.

Tomaremos os juízos morais como exemplo de modo a facilitar a discussão que se segue. Todavia, o que concluirmos poderá ser aplicado a outros domínios valorativos.

## Revisão

1. O que é a questão dos critérios valorativos?
2. O que caracteriza os juízos de facto?
3. O que caracteriza os juízos de valor?
4. Considere os seguintes juízos:
  - 1) O Holocausto foi moralmente horrível.
  - 2) O Holocausto é considerado moralmente horrível.
  - 3) A liberdade é mais importante do que a justiça.
  - 4) A justiça é mais importante do que a liberdade.
  - 5) Se a justiça é mais importante do que a liberdade, a liberdade é menos importante do que a justiça.
  - 6) Muitas pessoas valorizam a liberdade.
  - 7) É bom que muitas pessoas valorizem a liberdade.
  - 8) Há quem julgue que não é bom que muitas pessoas valorizem a liberdade.Quais destes juízos são juízos de facto? Quais são juízos de valor? Porquê?

## Discussão

5. Será a verdade um valor? Porquê?
6. «Na ciência fazem-se apenas juízos de facto.» Concorda? Porquê?



## 2. Subjectivismo moral

O subjectivismo moral é a teoria segundo a qual, embora existam factos morais, estes não são objectivos. As afirmações acerca do bem e do mal, do que é certo e errado, embora exprimam proposições genuínas, são **subjectivas**: são verdadeiras ou falsas, mas não são independentemente dos sujeitos que as fazem. Segundo esta perspectiva, na ética só há opiniões pessoais e não verdades universais; cada um tem «a sua verdade». Para os subjectivistas, os juízos morais descrevem apenas os nossos sentimentos de aprovação ou reprovação acerca das pessoas e daquilo que elas fazem. O certo e o errado dependem, portanto, dos sentimentos de cada um. Assim, quando afirmamos que uma acção é errada estamos apenas a dizer que temos sentimentos negativos em relação a ela. Resumindo, o subjectivista pensa o seguinte:

- Os juízos morais têm valor de verdade, mas o seu valor de verdade depende da perspectiva do sujeito que faz o juízo.
- Há factos morais, mas estes são subjectivos, pois só dizem respeito aos sentimentos de aprovação ou reprovação das pessoas.
- «X é bom» ou «X é moralmente correcto» significa «Eu aprovo X»; «X é mau» ou «X é moralmente errado» significa «Eu reprovo X».

O subjectivismo pode parecer atraente. Pensamos muitas vezes que o que algumas pessoas consideram correcto pode estar errado para outras e que estas diferenças têm de ser respeitadas. Se um dos nossos amigos considera que a pena de morte deveria ser abolida e nós pensamos que não, poderemos estar dispostos a aceitar que é tudo uma questão de pontos de vista diferentes, sem que nenhum dos dois tenha de estar enganado. Talvez um de nós valorize mais a vida e o outro valorize mais a justiça. Talvez estas sejam apenas duas perspectivas igualmente «válidas» sobre o mesmo assunto.



**A Vitória da Verdade**, de Hans von Aachen (1552-1615). Poderão os juízos de valor ser verdadeiros ou falsos? Dependerá a sua verdade ou falsidade daquilo que as pessoas pensam?

Há duas razões que podem levar-nos a aceitar o subjectivismo moral:

- 1. O subjectivismo torna possível a liberdade.** O subjectivista pode alegar que, se as distinções entre o certo e o errado não forem fruto dos sentimentos de cada pessoa, então serão imposições exteriores que limitam as possibilidades de acção de cada indivíduo. Pressupõe, portanto, que agimos livremente apenas quando damos voz aos nossos sentimentos e agimos de acordo com eles.
- 2. O subjectivismo promove a tolerância entre pessoas com convicções morais diferentes.** Quando percebemos simultaneamente que as distinções entre o certo e o errado dependem dos sentimentos de cada pessoa, e que os sentimentos de uma não são melhores nem piores que os de outra, tornamo-nos mais tolerantes, mais capazes de aceitar como legítimas as opiniões e as acções que vão contra as nossas preferências.

## Objecções ao subjectivismo

O subjectivismo pode parecer uma boa teoria sobre os juízos éticos e até sobre os juízos de valor em geral, sobretudo porque algumas vezes temos a impressão, no meio de uma discussão acalorada sobre um tema moral controverso, que cada qual tem a sua opinião. Mas é possível que deixemos de pensar assim se considerarmos alguns casos concretos. Ao fazê-lo, verificamos que o subjectivismo enfrenta quatro objecções.

**1. O subjectivismo permite que qualquer juízo moral seja verdadeiro.** Se uma pessoa pensa que devemos torturar inocentes, então para essa pessoa é verdade que devemos torturar inocentes. Se uma pessoa pensa que é errado ajudar os outros, então para essa pessoa é verdade que é errado ajudar os outros. Assim, o subjectivismo parece fazer da ética um domínio completamente arbitrário. À luz desta teoria, nenhum ponto de vista, por muito monstruoso ou absurdo que seja, pode ser considerado realmente errado ou pelo menos pior do que pontos de vista alternativos.

Imaginemos que alguém nos diz que maltratar pessoas de raças diferentes da nossa é correcto porque somos superiores. Discordamos e afirmamos que isso não é correcto. Se aceitarmos o subjectivismo moral, teremos de aceitar que a nossa opinião não é melhor nem pior do que a da outra pessoa. Isto porque na ética não há verdades nem falsidades independentes daquilo que as pessoas pensam. Só há opiniões diferentes.

Mas será que estamos dispostos a aceitar isto? Pensemos noutra possibilidade. Imaginemos que uma pessoa acredita poder sacrificar outra apesar de esta ser uma pessoa saudável e normal, para salvar o seu filho, que precisa de um transplante de coração. Será que neste caso também estamos dispostos a pensar que é tudo uma questão de opinião, ou, pelo contrário, acreditamos que ela realmente não pode fazer isso? Quem pensa que ela realmente não pode matar para salvar o seu filho tem de rejeitar o subjectivismo. Isto porque está a supor que existem falsidades e verdades no domínio dos juízos morais que não dependem dos sentimentos de aprovação ou reprovação de quem faz o juízo.

**2. O subjectivismo compromete-nos com uma educação moral que consiste apenas em ensinar que devemos agir de acordo com os nossos sentimentos.** Se educarmos as crianças de acordo com a perspectiva subjectivista, teremos de ensinar-lhes apenas a seguir os seus sentimentos, a orientar-se em função daquilo de que gostam e de que não gostam. Teremos de lhes dizer que qualquer comportamento que venham a ter é aceitável, bastando para isso que esteja de acordo com os seus sentimentos. Se uma criança tiver um sentimento profundamente negativo em relação à escola, provavelmente pensará que não há mal algum em faltar às aulas. E o subjectivista terá de aceitar que, para ela, é verdade que não há mal algum em faltar às aulas.

**3. O subjectivismo tira todo o sentido ao debate racional sobre questões morais.** Para o subjectivista, as noções de certo e errado, bem e mal, são criações dos indivíduos que resultam apenas das suas preferências, desejos ou sentimentos. Assim, um subjectivista terá de acreditar que qualquer tentativa de debater racionalmente uma questão moral é perfeitamente inútil, uma vez que não há qualquer verdade independente dos sentimentos de cada indivíduo que possa ser demonstrada através do debate. Cada indivíduo limitar-se-á a defender as posições que estiverem de acordo com os seus sentimentos. Se o Miguel seguir princípios racistas, de nada servirá tentar mostrar-lhe que está errado, até porque, de acordo com o subjectivismo, nunca é possível que estejamos enganados em questões morais. Se o Miguel disser que devemos tratar os brancos como inferiores, sen-



■ **Vénus ao Espelho**, de Diego Velázquez (1599-1660). Para o subjectivista, os juízos morais limitam-se a reflectir os sentimentos de cada um.

tindo intensamente que isso está certo, então a afirmação «Devemos tratar os brancos como inferiores» está realmente correcta para ele, é «verdadeira para ele». O Miguel não está nem mais nem menos enganado do que alguém que pense o contrário. E, se o Miguel tem razão do seu ponto de vista, então ficamos sem motivos para tentar mudar a sua opinião – não temos motivos para argumentar racionalmente a favor seja do que for.

Assim, se aceitarmos o subjectivismo deixaremos de ter motivos para avaliar os juízos éticos das outras pessoas e para argumentar racionalmente quando se trata de resolver questões morais. O subjectivismo torna absurdo qualquer esforço racional para encontrar os melhores princípios éticos e para os justificar perante os outros.

**4. O subjectivismo não consegue explicar a existência de desacordos morais.** Imaginemos que o João e a Maria estão a discutir o problema de saber se o aborto é moralmente aceitável. O João afirma: «O aborto é profundamente errado». E a Maria responde: «O aborto não tem nada de errado». Estamos perante duas afirmações inconsistentes, pois não podem ser ambas verdadeiras. Entre o João e a Maria existe um claro desacordo acerca da permissividade do aborto. Só que, para o subjectivista, cada uma dos seus juízos significa, respectivamente, o seguinte:

- O João reprovava o aborto.
- A Maria não reprovava o aborto.

Ora, estas duas afirmações não são inconsistentes. Por isso, parece que não traduzem correctamente as afirmações iniciais do João e da Maria, que são inconsistentes. Aceitando a tradução, teríamos de dizer que não existe qualquer desacordo entre eles. Afinal, o João e a Maria estão de acordo quanto ao facto de o João reprovava o aborto e quanto ao facto de a Maria não o reprovava. Mas não estão de acordo quanto à permissividade do aborto. Deste modo, quando o João diz «O aborto é profundamente errado» isso não significa «O João reprovava o aborto», pois nesse caso a sua afirmação não seria inconsistente com a de Maria.

Admitindo que existem desacordos morais, parece assim que o subjectivismo é falso, ou seja, que afinal não podemos entender os juízos morais como proposições sobre os sentimentos de aprovação ou reprovação de cada indivíduo.

## Revisão

1. O que caracteriza o subjectivismo moral?
2. De acordo com o subjectivista, a afirmação «Torturar inocentes não é errado» pode ser verdadeira? Porquê?
3. Por que razão o subjectivismo parece ter implicações absurdas no que respeita à educação moral?
4. Por que razão o subjectivismo parece tornar absurdos os debates sobre questões morais?
5. Por que razão o subjectivismo parece incapaz de explicar a existência de desacordos morais?

## Discussão

6. «Se as distinções entre o certo e o errado não forem fruto dos sentimentos de cada pessoa, então serão imposições exteriores que limitam as possibilidades de acção de cada indivíduo e diminuem assim a sua liberdade.» Concorda? Porquê?
7. «O subjectivismo promove a tolerância entre pessoas com convicções morais diferentes, pois faz cada um perceber que as suas convicções não são melhores que as dos outros.» Concorda? Porquê?
8. Concorda com o subjectivismo moral? Porquê?

## 3. Emotivismo

O emotivismo é uma perspectiva acerca dos juízos morais muito semelhante ao subjectivismo; pretende preservar a sua ideia central e evitar ao mesmo tempo objecções como as que acabámos de considerar. O emotivismo partilha com o subjectivismo a ideia de que não existem verdades morais independentes dos sujeitos individuais e de que os juízos morais derivam dos sentimentos que cada pessoa tem acerca de um determinado assunto.

Todavia, os emotivistas vão mais longe, pois afirmam que quando usamos a linguagem moral estamos apenas a expressar emoções e a tentar convencer os outros a agir de uma certa maneira. Segundo esta perspectiva, os juízos morais não relatam qualquer tipo de facto, não comunicam quaisquer verdades ou falsidades – nem sequer verdades ou falsidades relativas a indivíduos.

Os emotivistas partem da observação de que usamos muitas vezes a linguagem para fazer outras coisas além de comunicar informação. Quando dizemos «Traz-me o livro!» não exprimimos uma proposição; o que dizemos não é verdadeiro nem falso, estamos apenas a tentar influenciar o comportamento de quem recebe a ordem. O mesmo acontece quando usamos expressões linguísticas como «Vivam os noivos!» e «Que se dane o dinheiro!». Em nenhuma destas frases estamos a relatar factos e, por isso, elas não têm valor de verdade – não exprimem proposições. Exprimem apenas os nossos sentimentos sobre certos factos, e podem também provocar nos outros sentimentos semelhantes aos nossos.

Os emotivistas defendem que dizer «Respeitar os outros é bom» é o mesmo que dizer «Viva o respeito!». E afirmar que o infanticídio é errado é o mesmo que dizer «Que se dane o infanticídio!» ou «Abaixo o infanticídio!». Todas estas frases são simples exclamações emocionais, sem qualquer valor de verdade. Em suma, o emotivista defende o seguinte:

- Os juízos morais são expressões de emoções: não têm valor de verdade.
- Não há factos morais.
- «X é bom» ou «X é moralmente correcto» significa «Viva X!»; «X é mau» ou «X é moralmente errado» significa «Abaixo X!».

O emotivismo tem uma vantagem em relação ao subjectivismo: permite evitar dizer que afirmações como «Matar judeus é bom» ou «O racismo é aceitável» são verdadeiras em certas circunstâncias. Como ambas as teorias se baseiam na ideia de que os juízos morais derivam dos nossos sentimentos ou emoções, é fácil confundi-las. Mas os emotivistas não querem comprometer-se com a afirmação de que certos comportamentos são bons só porque achamos que são bons.

Deste modo, o emotivismo está em melhor situação no que diz respeito à **educação moral**. Isto porque não está comprometido com a ideia de que, se uma criança pensa que um certo comportamento é bom, então para ela é verdade que esse comportamento é bom. À luz desta perspectiva, a educação não consiste em deixar as crianças orientarem-se pelo que gostam ou não, mas em influenciar os seus sentimentos através do exemplo pessoal, de recompensas e castigos ou da indução de sentimentos de culpa e de mérito. Pelo menos neste aspecto, o emotivismo parece estar de acordo como o modo como costumamos entender a educação, e isso é um ponto a seu favor.

E no que diz respeito ao **debate sobre questões morais**? Como vimos, o subjectivismo tira o sentido a esse tipo de debate, pois implica que, quando duas pessoas têm opiniões diferentes sobre um dado assunto, cada uma delas tem razão do seu próprio ponto de vista. O emotivismo não implica isso, pois afirma que num debate moral não há propriamente quem tenha razão, ou seja, quem esteja a defender um ponto de vista verdadeiro. Afinal, pensa o emotivista, na ética não há pura e simplesmente pontos de vista verdadeiros. Quando duas pessoas têm perspectivas diferentes sobre um assunto, isso quer apenas dizer que têm sentimentos diferentes em relação a esse assunto. Mas mesmo assim pode valer a pena debater esse assunto: uma pessoa pode querer levar a outra a mudar os seus sentimentos. É claro que, em casos extremos, as pessoas podem ter sentimentos tão diferentes que nenhum debate poderá fazê-las chegar a um acordo.

Um argumento a favor do emotivismo é o da **parcimónia**. Na ciência e na filosofia consideram-se melhores as teorias mais parcimoniosas, ou seja, aquelas que explicam certos aspectos da realidade da maneira mais simples. Por outras palavras, uma teoria parcimoniosa explica o que tem a explicar sem introduzir complicações desnecessárias. Ora, o emotivismo parece uma perspectiva bastante simples: os juízos morais são apenas expressões de emoções, são exclamações sem qualquer valor de verdade. Assim, para compreender a moralidade, não precisamos de supor que existem factos morais.

Além disso, o emotivismo parece também capaz de explicar um aspecto notável da ética: sugere que nem sempre se conseguem resolver racionalmente os desacordos morais porque estes escondem diferenças emocionais que só muito dificilmente serão ultrapassadas.



**O Massacre dos Inocentes**, de Fra Angelico (1387-1455). Para o emotivista, afirmar que matar inocentes é errado não é mais do que exprimir o sentimento de reprovção que esse acto costuma suscitar.

## Objecções ao emotivismo

Admitamos então que o emotivismo é uma teoria muito parcimoniosa e que, pelo menos aparentemente, evita as objecções que derrubam o subjectivismo. Ainda assim, esta perspectiva enfrenta três objecções.

**1. Os juízos morais que fazemos nem sempre estão de acordo com os nossos sentimentos de aprovação ou reprovação.** Imaginemos, por exemplo, que o Manuel confia o seu animal de estimação a um vizinho quando vai de férias. Imaginemos também que o vizinho mata o animal enquanto o Manuel está de férias. Suponhamos que esse animal é tão importante para o Manuel que ele o considera como se fosse da sua família. Quando recebe a notícia, o Manuel sofre um grande choque e imediatamente se criam em si sentimentos negativos relativamente ao teu vizinho. Apetece-lhe insultá-lo, bater-lhe, fazê-lo sofrer. Ainda não sabe o que levou o vizinho a matar o animal, mas já tem muitas emoções negativas relativamente ao que ele fez. Fica depois a saber que o seu vizinho fez o que era melhor para si e para as outras pessoas, uma vez que o animal enlouqueceu e se tornou muito perigoso. Além disso, a loucura fazia sofrer o animal, e por isso foi também melhor para ele que o matassem. Acaba então por admitir que o acto do seu vizinho foi correcto, apesar de continuar a ter emoções negativas relativamente ao que ele fez, emoções que em grande parte não consegue controlar.

Será que, neste caso, o seu juízo moral «O meu vizinho agiu bem» exprime as suas emoções? É óbvio que não. A expressão das suas emoções estaria mais de acordo com a exclamação «Abaixo o que ele fez!» do que com «Viva o que ele fez!».

**2. Os juízos morais nem sempre exprimem emoções.** O exemplo anterior mostra também que nem sempre os juízos morais são a expressão das nossas emoções. Muitos juízos morais resultam de termos reflectido acerca de um determinado assunto e de termos chegado a uma conclusão através de argumentos. Algumas das nossas opiniões acerca do que é certo ou errado vão contra os nossos sentimentos e outras, aliás, não se encontram associadas a qualquer emoção. Imaginemos, por exemplo, que alguém afirma «Se existirem marcianos, devemos tratá-los com respeito». Podemos perfeitamente fazer este juízo sem exprimir qualquer emoção. Deste modo, seria absurdo dizer que este juízo significa o mesmo que «Viva o tratamento respeitoso dos marcianos, se eles existirem!».

Estas duas objecções sugerem que a ideia de que os juízos morais são apenas expressões de sentimentos é implausível.

**3. O emotivismo atribui um papel demasiado modesto à razão.** No fundo, à luz do emotivismo, qualquer debate moral se reduz a uma tentativa de influenciar as emoções dos outros, o que parece diferente de tentar persuadir os outros de uma forma racional. Se o emotivismo for verdadeiro, nos debates morais a argumentação, a racionalidade, não tem qualquer papel de relevo a desempenhar: trata-se apenas de tentar influenciar as emoções das outras pessoas, para que coincidam com as nossas. Mas nos debates morais a argumentação desempenha um papel de relevo. Logo, o emotivismo é implausível.

## Revisão

1. O que distingue o subjectivismo do emotivismo?
2. Que vantagens tem o emotivismo em relação ao subjectivismo?
3. Por que razão o emotivismo é uma teoria parcimoniosa?
4. Por que razões parece implausível identificar os juízos morais com expressões de emoções?

## Discussão

5. «Em casos extremos, as pessoas podem ter sentimentos tão diferentes acerca de uma questão moral que nenhum debate racional poderá fazê-las chegar a um acordo.» Concorda? Porquê?
6. Os desacordos éticos podem por vezes ser resolvidos racionalmente? Porquê?

### Texto 8

## A Subjectividade dos Valores

*Bertrand Russell*

As questões sobre «valores» – isto é, sobre o que é bom ou mau em si, independentemente dos seus efeitos – estão fora do domínio da ciência, como os defensores da religião afirmam veementemente. Eu penso que nisto têm razão, mas retiro outra conclusão que eles não retiram – a de que as questões sobre «valores» estão completamente fora do domínio do conhecimento. Por outras palavras, quando afirmamos que isto ou aquilo tem «valor», estamos a exprimir as nossas emoções, e não a indicar algo que seria verdadeiro mesmo que os nossos sentimentos pessoais fossem diferentes. [...]

Qualquer tentativa de persuadir as pessoas de que algo é bom (ou mau) em si, e não apenas por causa dos seus efeitos, depende não de qualquer recurso a provas, mas da arte de suscitar sentimentos. O talento do pregador consiste sempre em criar nos outros emoções semelhantes às suas – ou diferentes, se ele for hipócrita. Ao dizer isto não estou a criticar o pregador, mas a analisar o carácter essencial da sua actividade.



Quando um homem diz «Isto é bom em si» parece estar a exprimir uma proposição, como se tivesse dito «Isto é um quadrado» ou «Isto é doce». Julgo que isto é um erro. Penso que aquilo que o homem quer realmente dizer é «Quero que toda a gente deseje isto», ou melhor, «Quem me dera que toda a gente desejasse isto». Se aquilo que ele diz for interpretado como uma proposição, esta é apenas sobre o seu desejo pessoal. Se for antes interpretado num sentido geral, nada afirma, exprimindo apenas um desejo. O desejo, enquanto acontecimento, é pessoal, mas o que se deseja é universal. Penso que foi este curioso entrelaçamento entre o particular e o universal que provocou tanta confusão na ética. [...]

Se esta análise está correcta, a ética não contém quaisquer proposições, sejam elas verdadeiras ou falsas, consistindo em desejos gerais de uma certa espécie, nomeadamente naqueles que dizem respeito aos desejos da humanidade em geral – e dos deuses, dos anjos e dos demónios, se eles existirem. A ciência pode discutir as causas dos desejos e os meios para os realizar, mas não contém quaisquer frases genuinamente éticas, pois esta diz respeito ao que é verdadeiro ou falso.

A teoria que estou a defender é uma forma daquela que é conhecida por doutrina da «subjectividade» dos valores. Esta doutrina consiste em sustentar que, se dois homens discordam quanto a valores, há uma diferença de gosto, mas não um desacordo quanto a qualquer género de verdade. Quando um homem diz «As ostras são boas» e outro diz «Eu acho que são más», reconhecemos que nada há para discutir. A teoria em questão sustenta que todas as divergências de valores são deste género, embora pensemos naturalmente que não o são quando estamos a lidar com questões que nos parecem mais importantes que a das ostras. A razão principal para adoptar esta perspectiva é a completa impossibilidade de encontrar quaisquer argumentos que provem que isto ou aquilo tem valor intrínseco. Se estivéssemos de acordo a este respeito, poderíamos defender que conhecemos os valores por intuição. Não podemos provar a um daltónico que a relva é verde e não vermelha, mas há várias maneiras de lhe provar que ele não tem um poder de discriminação que a maior parte dos homens tem. No entanto, no caso dos valores não há qualquer maneira de fazer isso, e aí os desacordos são muito mais frequentes que no caso das cores. Como não se pode sequer imaginar uma maneira de resolver uma divergência a respeito de valores, temos de chegar à conclusão de que a divergência é apenas de gostos e não se dá ao nível de qualquer verdade objectiva.

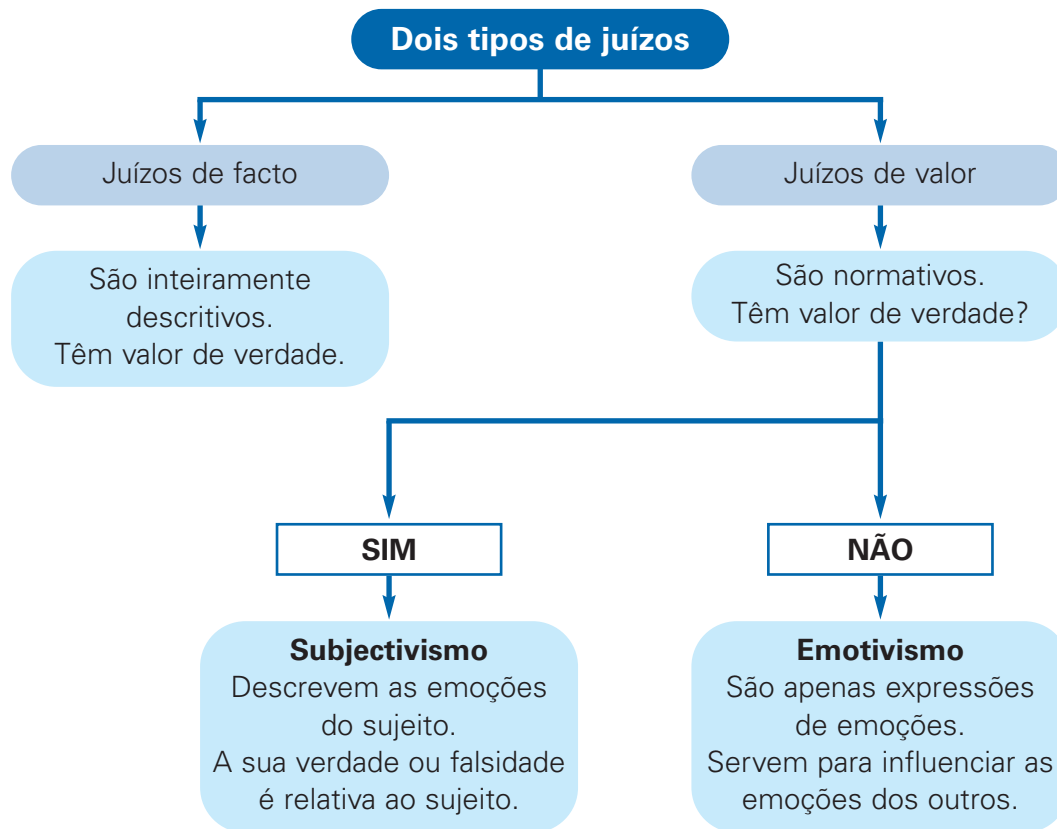
Bertrand Russell, «Ciência e Ética», 1935, trad. de Paula Mateus, § 10-20

## Interpretação

1. Como entende Russell os debates acerca de questões de valor?
2. Russell é um subjectivista ou um emotivista? Porquê?
3. Segundo Russell, foi um «curioso entrelaçamento entre o particular e o universal que provocou tanta confusão na ética.» O que quer isto dizer?
4. Que argumento apresenta Russell a favor da sua perspectiva sobre os valores?

## Discussão

5. Concorda com o argumento de Russell? Porquê?



## Estudo complementar

- Ayer, A. J. (1936) «Crítica da Ética e da Teologia», in *Linguagem, Verdade e Lógica*. Trad. de Anabela Mirante. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- Rachels, James (2003) «O Subjectivismo em Ética», in *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.
- @ Gensler, Harry (1998) «Ética e Subjectivismo». Trad. de Paulo Ruas, in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/fil\\_subjectivismo.html](http://www.criticanarede.com/fil_subjectivismo.html).
- @ Lenman, James (2002) «Metaética: Introdução». Trad. de Pedro Galvão, in *Trólei*, 1, [http://www.spfil.pt/trolei/tr01\\_lenman\\_intro.htm](http://www.spfil.pt/trolei/tr01_lenman_intro.htm).



## Capítulo 7

# Valores e cultura: a diversidade e o diálogo de culturas

## 1. Relativismo cultural

No capítulo anterior introduzimos o problema de saber se os juízos de valor, mais precisamente os juízos morais, são verdadeiros ou falsos. Analisámos duas respostas para esta questão: o subjectivismo moral e o emotivismo. Qualquer uma destas teorias diz-nos que a moralidade é apenas uma questão de gosto pessoal.

Neste capítulo continuaremos a examinar os mesmos problemas: a questão de saber se os juízos morais têm valor de verdade e, no caso de o terem, se este é independente da perspectiva de qualquer sujeito. Estudaremos agora uma das principais teorias que responde a estas questões: o relativismo cultural.

O **relativismo cultural** interpreta os juízos morais em termos de aprovação social. Segundo esta perspectiva a correcção dos juízos e das normas morais é sempre relativa a uma dada sociedade e à cultura que nela existe. Para o relativista cultural o certo e o errado variam de sociedade para sociedade. Nada há que esteja certo ou errado independentemente das sociedades particulares, com culturas diferentes, em que as pessoas vivem.

O relativismo cultural diz-nos que a moralidade, tal como os hábitos alimentares, as cerimónias de casamento ou os estilos de vestuário, varia de sociedade para sociedade. Sociedades com culturas diferentes têm uma moralidade diferente e nenhuma está mais certa ou errada do que as outras.

O relativista pensa que o certo e o errado, o bem e o mal morais, são **convencões** estabelecidas em cada sociedade. Pensa que afirmações como «Matar animais por diversão nada tem de errado» ou «Devemos educar as

### Secções

1. Relativismo cultural, 117
2. Mandamentos divinos, 126
3. Objectividade e diálogo de culturas, 131

### Textos

9. O Bem e a Vontade de Deus, 130  
*G. W. Leibniz*
10. A Objectividade dos Valores, 133  
*James Rachels*

### Objectivos

- Compreender a relação entre os valores e a cultura.
- Compreender a relação entre os valores e a religião.
- Compreender a natureza do diálogo intercultural.

### Conceitos

- Convencionalismo, critério transsubjectivo de valoração.
- Dilema de Êtifron, imparcialidade, objectivismo moral.
- Relativismo cultural, teoria dos mandamentos divinos.

crianças com frieza e distanciamento» são verdadeiras numa sociedade quando as pessoas dessa sociedade acreditam que são verdadeiras, mas falsas quando essas pessoas acreditam que são falsas. Para o relativista há factos morais, mas esses factos são instituídos pela própria sociedade. São as próprias convicções morais das pessoas que estabelecem, em cada sociedade, o que é de facto moralmente certo e errado, bom ou mau, nessa sociedade. E, como as convicções morais das pessoas variam de sociedade para sociedade, também os factos morais variam de sociedade para sociedade. Em suma, o relativista cultural defende as seguintes teses:

- Um juízo moral é verdadeiro numa sociedade quando os seus membros acreditam que é verdadeiro; falso quando acreditam que é falso.
- Os factos morais são relativos às sociedades, sendo diferentes consoante as diferentes culturas.
- «X é bom» ou «X é moralmente correcto» significa «A sociedade aprova X»; «X é mau» ou «X é moralmente errado» significa «A sociedade reprova X».

Ser relativista cultural significa estar disposto a defender que quaisquer regras morais que aceitamos podem ser inaceitáveis noutra cultura. Significa acreditar que isto se verifica também no caso das regras que nos parecem mais importantes e incontroversas, como «Não devemos matar pessoas inocentes» ou «Não devemos provocar sofrimento desnecessário». Para um relativista estas normas só são «válidas» no contexto de uma determinada cultura, pelo que não faz sentido considerá-las universalmente boas ou más. Se uma determinada sociedade reprovar essas regras, considerando-as descabidas à luz da sua cultura, então elas não são as normas morais correctas dessa sociedade – as normas que os indivíduos devem seguir para agir bem.

## O argumento da diversidade cultural

O relativista cultural justifica a sua teoria partindo da ideia de que, como se pode observar, sociedades com culturas diferentes têm códigos morais diferentes. Por exemplo, em algumas sociedades acredita-se que o aborto e o infanticídio são aceitáveis, mas noutras acredita-se no contrário. Em algumas sociedades a maioria acredita que a homossexualidade é um grande mal, mas noutras tolera-se essa orientação sexual. Em sociedades diferentes prevalecem convicções morais diferentes acerca de assuntos como os direitos das mulheres, a escravatura ou a pena de morte. Há assim uma grande diversidade cultural no que respeita à moralidade, e o relativista pensa que essa diversidade justifica a sua teoria. Pode-se apresentar o seu argumento da seguinte forma:

Em culturas diferentes as pessoas têm convicções morais diferentes.  
Logo, as verdades morais são relativas à cultura.

Será que este argumento é válido? Será que, se a premissa for verdadeira, devemos aceitar a conclusão? Para avaliarmos o argumento da diversidade cultural, comparemo-lo com um argumento semelhante:

Pessoas diferentes têm convicções diferentes acerca da existência de extraterrestres.

Logo, as verdades sobre extraterrestres são relativas às pessoas.

Neste segundo argumento é bastante claro que a conclusão não se segue da premissa. A premissa é verdadeira, pois há um desacordo quanto à existência de extraterrestres, mas a conclusão é falsa. Podemos não saber se há ou não extraterrestres, mas a sua existência não depende das opiniões que as pessoas possam ter sobre este assunto. O valor de verdade da afirmação «Existem extraterrestres» não é relativo às opiniões de cada um. Portanto, o argumento é inválido.

O mesmo se deve dizer do argumento da diversidade cultural: da observação de que existe desacordo cultural em assuntos morais não se pode concluir que as verdades morais são relativas a cada cultura. Mesmo que exista um desacordo cultural profundo em questões morais, é possível que existam verdades absolutas ou objectivas na moralidade. Por exemplo, se numa sociedade se pensa que o infanticídio é errado, mas noutra sociedade existe a convicção geral de que o infanticídio é aceitável, não podemos concluir daí que não há uma verdade objectiva a respeito da moralidade do infanticídio. É possível que os membros de uma das sociedades estejam enganados.

Acresce que a diversidade cultural nas convicções morais é talvez muito menor do que parece à primeira vista. O filósofo **James Rachels**, por exemplo, defende o seguinte:

*Há algumas regras morais que todas as sociedades têm em comum, pois essas regras são necessárias para a sociedade poder existir. As regras contra a mentira e o homicídio são dois exemplos disso, pois, de facto, encontramos estas regras instituídas em todas as culturas viáveis. As culturas podem diferir relativamente ao que encaram como excepções legítimas às regras, mas esta discordância existe contra um acordo de fundo nas questões funda-*



**Mulheres de Argel**, de Eugène Delacroix (1798-1863). Para o relativista cultural, há nada de errado no facto de as mulheres viverem subjugadas se isso for aprovado na sua sociedade.

mentais. Logo, é um erro sobrestimar as diferenças entre culturas. Nem todas as regras morais podem variar de sociedade para sociedade.

James Rachels, *Elementos de Filosofia Moral*, 2003, trad. de F. J. Gonçalves, p. 47

O argumento da diversidade cultural parece, pois, muito fraco. Vejamos agora se existem outras formas de defender o relativismo cultural.

## Coesão social e tolerância

Começemos por considerar este antigo costume japonês:

Há um verbo em japonês clássico que significa «testar a nova espada num transeunte escolhido ao acaso» (a palavra é *tsujigiri*). A espada de um samurai precisava de ser testada porque, para funcionar adequadamente, tinha de atravessar alguém com um só golpe desde o ombro até ao flanco oposto. Caso o guerreiro não fosse bem sucedido, isso poderia manchar a sua honra, ofender os seus antepassados e mesmo decepcionar o seu imperador. Era necessário fazer testes e havia transeuntes que tinham de ser sacrificados. Qualquer transeunte servia, desde que não fosse, obviamente, outro samurai.

Suponhamos que a Teresa é uma relativista cultural e que está disposta a explicar-nos o que pensa sobre este estranho costume. No diálogo que se segue, ela tenta defender o relativismo perante um caso que, para muitos, seria suficiente para rejeitar esta teoria.

– Não te parece, Teresa, que matar uma pessoa para testar uma espada é moralmente errado e até mesmo monstruoso?

– É óbvio que esse comportamento nos parece errado, porque não estamos familiarizados com ele. A nossa sociedade não aprova que as pessoas sejam mortas por esses motivos. Se uma pessoa cortasse o nosso melhor amigo ao meio para ver se a sua espada era boa, estaríamos dispostos a mandá-la para a cadeia. E com razão. Mas a nossa reacção só é esta porque vivemos numa sociedade que não aprova este tipo de comportamento, e por isso estamos habituados a vê-los como errados e incorrectos. Se vivêssemos no Japão dos samurais, que claramente aprovava esta prática, tal estranheza já não existiria e a sua acção não nos pareceria nem errada nem monstruosa. Na ética é tudo uma questão de aprovação social...

– Mas não acreditas que as sociedades podem evoluir e tornar-se cada vez melhores em termos morais? Não seremos nós hoje moralmente melhores do que os samurais no que diz respeito à maneira como nos relacionamos com as outras pessoas?

– As sociedades podem evoluir, mas isto significa apenas que podem mudar – podem tornar-se diferentes, mas não podem tornar-se mais perfeitas ou melhores. Na nossa sociedade é proibido o infanticídio, mas noutras esta prática é ou foi per-

mitida. Isto não torna a nossa sociedade melhor do que aquela em que o infanticídio é visto favoravelmente. As sociedades são diferentes, mas nenhuma é melhor do que outra. Quando pensamos o contrário estamos a assumir uma perspectiva sobre as culturas que poderá ser muito perigosa, porque facilmente nos conduzirá ao desejo de mudar os comportamentos diferentes dos nossos, mesmo que para isso seja necessária a violência ou até a destruição de outros povos.

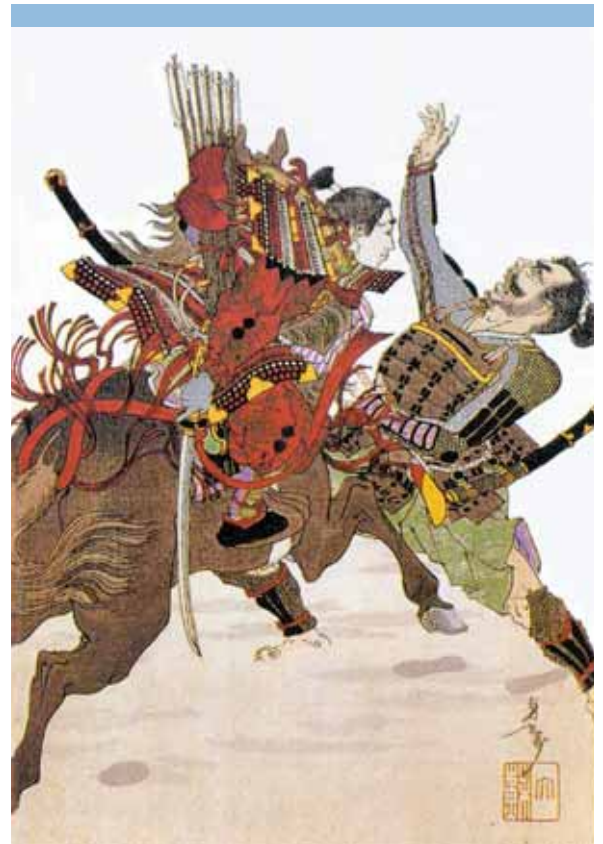
– Mas tentar mudar as práticas dos outros nem sempre é errado. A crítica é um instrumento de aperfeiçoamento até para nós.

– A atitude mais correcta a tomar na relação com outras culturas não é a de corrigir, mas a de aceitar, a de compreender. Quando compreendemos verdadeiramente uma cultura, percebemos que aquilo que nos parece absurdo afinal tem razão de ser. Se disseres apenas que o samurai corta as pessoas inocentes ao meio, sem acrescentares mais nada, estarás a manipular a opinião dos que te ouvem, sugerindo que o samurai é monstruoso e que o seu comportamento é imoral. Mas se explicares a razão por que o faz, se apresentares, tão exaustivamente quanto possível, o contexto em que o seu comportamento tem origem, então todos perceberão que aquilo que parecia absurdo não o é. O que o samurai faz pode ser errado para nós, mas não o era no Japão do seu tempo. Aí era uma prática perfeitamente aceitável. Por isso, se vivéssemos nessa época deveríamos tolerá-la e não tentar corrigi-la. A tolerância é uma das grandes conquistas do relativismo.

– Mas se devemos sempre «abandar a cabeça em sinal de aprovação» relativamente ao que quer que seja que uma sociedade aprove, como vamos mudar? Ou melhor, afinal como explicas a mudança das normas sociais?

– É claro que as sociedades vão mudando, pois são constituídas por pessoas e estas podem mudar de opinião. O que é certo e errado numa sociedade depende do que a maioria das pessoas dessa sociedade acredita ser certo e errado. Hoje a maioria dos portugueses parece acreditar que a pena de morte é errada, e por isso ela é, de facto, errada. Mas vamos supor que a nossa sociedade muda. Se daqui a um ano perguntarmos à população portuguesa o que pensa desse mesmo assunto e a resposta for que a pena de morte é correcta, então passará a ser correcta. A maioria decide quais são as normas morais verdadeiras e quais são falsas.

– Mas se aquilo que devemos considerar bom é o que a maioria decide que deve ser visto como tal, não correremos o risco de nos submetermos à maioria? Não estaremos a anular os nossos gostos, as nossas preferências e o nosso sentido crítico?



**Combate de Samurais**, estampa japonesa do século XIX. No código moral de um samurai nada estava acima da lealdade ao seu senhor.



– Se toda a gente fosse agir de acordo com os seus gostos e preferências, a sociedade não poderia existir, as relações sociais não sobreviveriam perante tal confusão. Quando aceitamos como certo aquilo que a maioria determina, estamos a ser solidários com os outros membros da nossa sociedade e estamos a contribuir para a unidade e coesão sociais. Essa coesão é essencial para que a sociedade continue a atingir os seus objectivos e para que nós, individualmente, possamos continuar a beneficiar do facto de trabalharmos em conjunto. O relativismo fomenta assim o nosso bem-estar, não o destrói...

Neste diálogo, a Teresa sugere que muitas vezes reprovamos certos comportamentos, como matar uma pessoa para testar uma espada, porque não estamos habituados a entendê-los como eticamente aceitáveis. E isso só acontece porque a nossa sociedade determinou que tais comportamentos são errados. Mas em si, fora de qualquer contexto social, tais comportamentos não são bons nem maus. O seu valor é sempre relativo.

A Teresa apresentou duas razões para aceitarmos o relativismo:

- O relativismo cultural promove a **coesão social**. Esta coesão é fundamental para a sobrevivência da sociedade e assim para o nosso bem-estar.
- O relativismo cultural promove a **tolerância** entre sociedades diferentes. Leva-nos a não ter uma atitude destrutiva em relação aos outros povos e culturas.

Estes são argumentos a favor do relativismo cultural diferentes do anterior. A ideia que os suporta é a de que devemos aceitar o relativismo porque a sua aceitação tem boas consequências: promove a coesão social e a tolerância. Serão estas boas razões para nos tornarmos relativistas? É isso que vamos agora tentar determinar.

## Objecções ao relativismo cultural

**1. O relativismo cultural conduz ao conformismo.** O relativismo cultural, na medida em que identifica aquilo que é bom ou está certo com aquilo que é aprovado socialmente, parece promover a coesão social. Afinal, se fôssemos todos relativistas, faríamos da aprovação social o guia fundamental da nossa conduta. Admitir que o relativismo é verdadeiro é pensar que, para cada um de nós, só está certo fazer o que a maioria dos membros da nossa sociedade considera estar certo. De facto, se as pessoas agissem sempre em conformidade com as convicções morais da maioria, formariam uma sociedade extremamente coesa. Mas será esta uma boa razão para aceitar o relativismo? Afinal, até que ponto uma sociedade coesa é desejável? Até que ponto será sensato fazer as escolhas morais em função da opinião da maioria?

Nem sempre o que a maioria aprova é o que nós consideramos correcto. Se vivêssemos numa sociedade maioritariamente racista, teríamos de aceitar o racismo sem pensarmos por nós próprios acerca do assunto? Teríamos de ser solidários com a nossa sociedade a esse ponto? Se perguntássemos aos portugueses se concordam com a possibilidade de os homossexuais casarem, talvez obtivéssemos uma resposta maioritariamente negativa.

Mas é possível que muitos de nós queiramos reflectir e formar uma opinião que poderá eventualmente ser diferente da opinião da maioria.

Será que devemos simplesmente conformar-nos à opinião da maioria, anulando as nossas próprias opiniões? O relativismo sugere que sim, e por isso parece promover a coesão social, mas conduz-nos também ao **conformismo**. Um conformista limita-se a agir de acordo com as ideias dominantes na sociedade. Se acreditarmos que, para o bem da sociedade em que vivemos, é desejável que exista algum inconformismo, talvez tenhamos de rejeitar o relativismo.

No diálogo, a Teresa refere também a importância da coesão para a sobrevivência da sociedade. Será que há aqui um argumento de peso a favor do relativismo? Os grupos sociais, para existirem, têm de aceitar certas regras que permitam coordenar as acções dos seus membros. É provável que, como diz a Teresa, se todos seguissem apenas os seus desejos e preferências, tudo seria caótico e, no limite, o nosso bem-estar ficaria em causa.

Uma resposta a esta observação é reconhecer que a coesão é necessária na sociedade, mas que efectivamente também faz falta algum inconformismo. Nas diversas sociedades cometem-se muitos erros, e às vezes são as vozes inconformistas que alertam para tais erros. Se não tivesse havido quem discordasse da maioria, a escravatura continuaria a ser uma prática considerada moralmente aceitável. Se todos tivessem concordado cegamente com a maioria, ainda hoje as mulheres não poderiam votar e muitos dos países que são democracias continuariam a ser governados por reis absolutistas ou por ditadores. O inconformismo torna possível o aperfeiçoamento social. Dado que o relativismo não deixa espaço para o inconformismo, aceitá-lo seria impedir qualquer sociedade de se aperfeiçoar.

**2. A maioria pode estar enganada.** Não nos esqueçamos de que o relativista defende que, seja qual for a maioria, ela tem sempre razão. Ora, isto é implausível. Muitas vezes a maioria é ignorante, não está bem informada, e por isso as suas opiniões podem não ser as melhores. Quando Hitler subiu ao poder, por exemplo, a Alemanha apoiou-o. A maioria das pessoas ignorou durante muito tempo qualquer informação sobre o extermínio dos judeus e outras atrocidades praticadas pelos nazis. Enquanto apoiou Hitler a maioria estava pura e simplesmente enganada. E seria insensato dizer que quem se insurgiu contra essa maioria, arriscando frequentemente a sua vida, procedeu mal.

**3. A tolerância nem sempre é desejável.** Segundo o relativismo cultural, devemos aceitar mesmo as práticas das outras sociedades que nos parecem monstruosas, pois elas têm razão de ser no seio na cultura em que foram geradas. Esta atitude de tolerância, alegam os relativistas, impede as tendências imperialistas que tão negativamente marcaram a história. Em nome da superioridade da cultura dos países europeus, muitos povos foram subjugados e perseguidos. A exaltação da tolerância torna, sem dúvida, o relativismo atraente para muitas pessoas. Afinal, quem está hoje disposto a defender que devemos impor aos outros povos a nossa forma de viver? No entanto, este apelo à tolerância não proporciona um bom argumento a favor do relativismo.

Suponhamos que uma mulher portuguesa se casa com um homem de um país em prevalece um fundamentalismo religioso. Alguns anos depois, o casal decide morar nesse país. Sem que antes pudesse prever tal possibilidade, a mulher vê-se confrontada com



**Nafea Faaipoipo (Quando te Casarás?),** de Paul Gauguin (1848-1903).

Não temos de ser relativistas para defender a tolerância e apreciar o valor de culturas profundamente diferentes da nossa.

regras sociais que desconhece e um dia é condenada à morte por ser considerada vaidosa. Suponhamos também que maioria dos habitantes desse país aprova este tipo de castigo. O governo português sabe da condenação e considera a possibilidade de pedir a extradição da mulher. De acordo com o relativismo, tem razões para o fazer? Em nome da tolerância, deveria o governo português recusar-se a intervir?

Este caso levanta dificuldades para o relativista cultural. Antes de mais, surge o problema de saber a qual das sociedades pertence a mulher. Podemos considerar que é portuguesa, e que por isso é o nosso código moral que deverá determinar o seu destino; mas podemos também pensar que integra agora a outra sociedade, estando assim sujeita às distinções entre o bem e mal que nela existem. O relativista teria de resolver esta questão antes de fazer qualquer juízo sobre este caso. De uma maneira geral, os relativistas não nos dizem qual dos muitos grupos em que estamos integrados devemos considerar para sabermos o que está certo ou errado. Será que uma sociedade é o conjunto das pessoas de um país? Devemos entender por sociedade as pessoas de uma determinada zona do globo, como o mundo ocidental ou o oriente? Enquanto o relativismo não nos disser precisamente como podemos identificar a sociedade a que uma pessoa pertence, a sua teoria permanece demasiado vaga.

Mas suponhamos que aceitamos que a mulher faz parte da sociedade que a condena à morte. Não teremos razões para nos opormos a essa condenação? Se o relativismo for verdadeiro, a resposta é negativa, pois devemos considerar aceitável todo e

qualquer comportamento que seja considerado aceitável numa determinada sociedade. Se uma certa sociedade entender que o racismo é uma atitude correcta, ou que o infanticídio é justificável, deveremos pensar que nada há de realmente errado nisso. Assim, não temos razões para contestar ou intervir. Estamos condenados à passividade. E esta passividade torna a própria comunicação inútil. Pois se aceitarmos o relativismo, não teremos qualquer razão para criticar nem para tentar convencer os outros povos de que estão errados – sejam quais forem os comportamentos socialmente aceites, serão sempre correctos. Mas estaremos dispostos a admitir tal coisa? Estas implicações do relativismo cultural podem ser suficientes para nos levar a rejeitá-lo. Não há dúvida que a tolerância é um bem, mas isso não significa que qualquer comportamento seja tolerável desde que beneficie da aprovação social.

**4. O relativismo cultural conduz à aprovação da intolerância.** Até agora tomámos como certo que o relativismo cultural defende de facto a tolerância, mas não isso é exactamente assim. Os relativistas dizem que é moralmente correcto tudo aquilo que uma sociedade, num dado momento, considera moralmente correcto. Logo, se uma sociedade entender que a intolerância é uma atitude moralmente correcta, então, de facto, a intolerância será aceitável nessa sociedade. Não teremos, por isso, qualquer razão para criticar um povo que tenha como hábito humilhar, hostilizar e destruir estranhos, se isso for consi-

derado correcto nesse contexto determinado. Se formos relativistas, aceitaremos que os colonizadores europeus estavam a agir bem quando dizimaram os povos indígenas da América, simplesmente porque o colonialismo era visto como um bem nas sociedades europeias.

Para o relativista, é tudo uma questão de contexto. Nas sociedades em que a tolerância é vista como algo positivo, é positiva; mas nas sociedades intolerantes, a intolerância é um bem. Contudo, no diálogo, a Teresa parecia sugerir que a tolerância deveria ser um valor universal; parecia acreditar que todas as pessoas, em qualquer tempo e em qualquer lugar, têm obrigação de aceitar a cultura dos outros e de não tentar corrigi-los. Mas isto é uma contradição. Dado que a Teresa é relativista, tem de defender que não há qualquer valor ou norma moral que seja universal; nem mesmo a tolerância pode ser um valor universal. Logo, é falso que o relativismo conduza à tolerância; pelo contrário, o relativismo é incompatível com a tolerância como valor universal.

## Revisão

1. O que caracteriza o relativismo cultural?
2. «As convicções morais das pessoas variam muito de sociedade para sociedade.» É esta ideia que caracteriza o relativismo cultural? Porquê?
3. Como tenta o relativista justificar a sua perspectiva apelando à diversidade cultural?
4. Como tenta o relativista justificar a sua perspectiva apelando à coesão social?
5. Como tenta o relativista justificar a sua perspectiva apelando tolerância entre sociedades?
6. O que é o conformismo?
7. Por que razão o relativismo cultural parece conduzir ao conformismo?
8. O relativista pode defender coerentemente que todos devemos ser tolerantes? Porquê?

## Discussão

9. «Se o relativismo cultural é verdadeiro, então nenhuma sociedade deve impor os seus costumes morais a outras. Nenhuma sociedade deve impor os seus costumes morais a outras. Logo, o relativismo cultural é verdadeiro.» Avalie este argumento.
10. Quem rejeita o relativismo cultural pode defender que algumas normas morais só fazem sentido dentro de determinadas sociedades? Porquê?
11. A tolerância é sempre desejável? Porquê?
12. O inconformismo é sempre desejável? Porquê?
13. Concorda com o relativismo cultural? Porquê?

## 2. Mandamentos divinos

Examinemos agora outra perspectiva sobre a natureza dos juízos morais: a **teoria dos mandamentos divinos**. Esta teoria assemelha-se em alguns aspectos ao relativismo cultural e, como este, tem grande influência no pensamento de muitas pessoas. A teoria dos mandamentos divinos exprime a ideia de que a ética se baseia na religião. Diz-nos que há factos morais, e que portanto os nossos juízos morais são verdadeiros ou falsos mas acrescenta que esses factos resultam da vontade de Deus. Desta forma, a teoria dos mandamentos divinos oferece-nos uma resposta para a questão de saber onde podemos encontrar verdades morais universais.

De acordo com os defensores desta perspectiva, os critérios do certo e do errado, do bem e do mal, existem porque Deus os estabeleceu. Assim, segundo esta perspectiva, dizer que uma determinada acção é errada é afirmar que é reprovada por Deus. As normas morais que devemos seguir, as regras de conduta que devemos respeitar, são aquelas que expressam a vontade de Deus. Em suma, a teoria dos mandamentos divinos defende o seguinte:

- Os juízos morais têm valor de verdade, que depende de factos que não variam de sujeito para sujeito.
- Os factos morais resultam da vontade de Deus.
- «X é bom» ou «X é moralmente correcto» significa «Deus aprova X»; «X é mau» ou «X é moralmente errado» significa «Deus reprova X».

Só poderá aceitar esta perspectiva quem acreditar na existência de Deus e na possibilidade de ele comunicar a sua vontade aos seres humanos. Sem estas crenças não é possível basear a ética na religião.

A teoria dos mandamentos divinos, tal como o relativismo cultural, é convencionalista. Um **convencionalista** defende que nada há que torne as acções realmente certas ou erradas. As acções são certas ou erradas porque alguém convencionou ou estipulou que são certas ou erradas. Enquanto o relativista atribui aos membros de uma sociedade o poder de estipular o que está certo e errado, o defensor da teoria dos mandamentos divinos considera que só Deus tem esse poder.

Apesar desta semelhança, há uma diferença crucial entre as duas teorias. Os relativistas defendem que não há normas morais «válidas» independentemente de qualquer contexto social; em contraste, os defensores da teoria dos mandamentos divinos acreditam que a moral é absoluta, ou seja, igual para todos os seres humanos, seja qual for a época e a sociedade em que vivem. A ideia é que todos os seres humanos estão sujeitos aos mandamentos resultantes da vontade divina.

Esta ideia permite que a teoria dos mandamentos divinos evite uma das objecções ao relativismo: a objecção de que o relativismo contraria a opinião generalizada de que certas acções e atitudes, como o infanticídio e o racismo, são erradas em qualquer contexto em que surjam. Os defensores da teoria dos mandamentos divinos consideram que há ver-

dades morais universais, como a de que não se deve matar pessoas inocentes, e que quem acredita no contrário está simplesmente enganado. O comportamento do samurai que testa a sua nova espada poderá ser aceite na sua sociedade, que entende que comprovar a eficácia de uma espada é de tal forma importante que justifica a morte de outra pessoa. Todavia, apesar de ser socialmente admitida, a acção do samurai é errada porque vai contra a vontade de Deus.

Os defensores desta teoria pensam que Deus deu a conhecer aos homens a sua vontade de diversas formas. Muitos julgam que a Bíblia é um veículo privilegiado desse conhecimento. Em seu entender, os Dez Mandamentos são um conjunto de regras que expressam a vontade de Deus e mostram aos seres humanos o que devem e não devem fazer. Podemos encontrar outras regras, como «Deves tratar os outros como queres que te tratem a ti».

Por vezes, as indicações podem surgir de uma forma mais directa e dizer respeito a acções específicas. É o caso da ordem que Deus deu a Abraão: disse-lhe que deveria sacrificar Isaac, o seu filho. Apesar de amar o seu filho, Abraão dispôs-se a obedecer à ordem divina e preparou-se para matar Isaac, uma vez que via na palavra de Deus a expressão do bem. Isaac acabou por ser salvo pela mão de Deus e Abraão provou a sua fé.

Este caso suscita algumas perguntas. Deveria realmente Abraão matar Isaac só porque essa era a vontade de Deus, sem reflectir na correcção do seu acto? Imaginemos que Deus não tinha impedido a morte de Isaac. Seria a morte de Isaac moralmente aceitável apenas por ter sido ordenada por Deus? A melhor maneira de esclarecer as nossas dúvidas será pedir algumas explicações a David, um defensor da teoria dos mandamentos divinos.

– David, deveria Abraão matar Isaac sem reflectir sobre o seu acto, apenas para atender a um pedido de Deus?

– Qualquer homem de fé deve obedecer à vontade de Deus sem levantar dúvidas. Ter fé é exactamente isso. É escutar, aceitar e executar a vontade de Deus.

– Seria a morte de Isaac moralmente aceitável apenas por ser ordenada por Deus?

– Claro que sim. É absurdo pensar que certas acções são correctas porque um grupo de pessoas assim o determina; e erradas porque outros as reprovam. Temos a clara noção de que certas atitudes e comportamentos são sempre certos ou sempre errados, independentemente das variações históricas. Torturar alguém por prazer é sempre errado; ajudar aqueles que realmente precisam de nós é um dever, seja qual for o contexto social em que nos encontremos. As nor-



**O Sacrifício de Isaac**, de Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610). Se Abraão tivesse sacrificado o seu filho, deveríamos dizer que agiu bem?

mas morais são absolutas e universais, não mudam ao sabor dos tempos. Há certas coisas que devemos evitar sempre e outras que temos a obrigação de promover, agora e em qualquer outro momento. Ora, se estas normas são imutáveis, absolutas e universais, então não podem ter sido criadas pelos homens isoladamente, nem pelas sociedades, porque estas mudam constantemente. A sua origem só poderá estar na vontade de um ser eterno com um imenso poder. Portanto, devemos concluir que só Deus poderá ter criado os factos morais, isto é, as distinções entre o bem e o mal, o certo e o errado.

– Dizes que certas acções são erradas porque Deus diz que o são, mas já pensaste na possibilidade de Deus dizer que são erradas porque de facto são realmente erradas? Ou seja, erradas independentemente de qualquer perspectiva, mesmo da perspectiva divina?

– O que sugeres não faz sentido, porque não há forma de provar que uma acção é errada independentemente de qualquer perspectiva. O que pode haver numa acção que a torne realmente errada? Nada, claro. O que faz uma acção estar certa ou errada é o facto de ser aprovada ou reprovada por Deus...

– E se Deus desejar, de repente, que sejam exterminados milhões de judeus? E se Deus desejar que os pais matem os recém-nascidos do sexo feminino? E se Deus nos mandar humilhar os homossexuais sem nos dar qualquer explicação para isso?

– Deus não nos permitiria fazer essas coisas...

– Por que não?

– Porque são erradas.

– Não entendo. Afinal Deus não permitiria tais acções porque são erradas ou são erradas porque Deus não as permitiria?

– São erradas porque Deus diz que o são. Em princípio, não devemos esperar que Deus permita fazê-las, mas se permitir ou ordenar que as façamos devemos entendê-las como correctas. Os motivos de Deus são muitas vezes misteriosos.

– Isso leva-me a outra dúvida... Deus pode falar aos homens de muitas maneiras e por vezes as suas mensagens não são claras. Deus não nos diz o que fazer em situações concretas, em que temos de considerar muitos pormenores da situação em que estamos para tomar uma decisão. As suas palavras são muitas vezes enigmáticas e existem muitas interpretações alternativas, algumas completamente opostas. Por vezes, pessoas convencidas de que estavam a agir segundo a vontade de Deus realizaram verdadeiras atrocidades. Como podemos saber precisamente qual é a vontade de Deus?

– Bem, isso nem sempre é fácil, mas podemos recorrer a várias fontes: à Bíblia, às doutrinas da Igreja, à oração e também ao nosso raciocínio. Assim poderemos descobrir as verdades morais mais importantes.

– Também não entendo muito bem em que se baseia Deus para decidir quais são as verdades mais importantes... Se nada é bom independentemente da sua perspectiva, quais são os critérios de que se serve Deus para distinguir o bem do mal?

– Muitas vezes as criaturas não entendem os desígnios do Criador. Como disse, a vontade de Deus é por vezes muito misteriosa.

## O dilema de Êtífron

Neste diálogo, David respondeu a algumas dúvidas, mas deixou outras por esclarecer. Na verdade, contornou uma das objecções mais fortes à teoria dos mandamentos divinos, conhecida por **dilema de Êtífron**. Esta objecção provém de um diálogo de **Platão** intitulado *Êtífron*. É introduzida pelo interlocutor de David quando, a propósito de acções claramente erradas como exterminar um povo, coloca esta pergunta: «Deus não permitiria tais acções porque são erradas ou são erradas porque Deus não as permitiria?» Há aqui duas hipóteses e nenhuma é favorável ao defensor da teoria dos mandamentos divinos – daí este ficar perante um dilema muito difícil.

Optemos pela primeira hipótese. Nesse caso, diremos que Deus não nos permite exterminar um povo porque isso é errado. Mas esta resposta pressupõe que certos actos são errados independentemente do que Deus pensa sobre eles. O certo e o errado estariam assim fora do poder de Deus, seriam independentes da sua vontade. Isto contradiz a teoria dos mandamentos divinos. Logo, o partidário desta teoria não pode optar por esta hipótese.

Optemos então pela segunda hipótese. Nesse caso, diremos que é errado exterminar um povo só porque Deus não nos permite fazer isso. Mas isto é inaceitável, pois significa que se Deus permitisse (ou ordenasse) que exterminássemos um povo, poderíamos (ou deveríamos) fazê-lo. As decisões de Deus parecem, à luz desta segunda opção, completamente arbitrárias. Logo, o partidário da teoria dos mandamentos divinos não pode aceitar esta opção. Nem pode responder «Mas Deus nunca permitiria tal coisa!», porque esta resposta só faz sentido se estivermos a pressupor que há acções que, por serem realmente erradas, Deus nunca permitiria – o que nos conduz outra vez à primeira hipótese.

O dilema de Êtífron coloca, portanto, o defensor da teoria dos mandamentos divinos perante duas opções aparentemente inaceitáveis: ou os factos morais não dependem da vontade de Deus ou as suas decisões são arbitrárias.

Outra objecção à teoria dos mandamentos divinos é que esta parece implicar que a moral só diz respeito àqueles que acreditam em Deus. Mas uma pessoa que não acredita em Deus ou que, pelos mais variados motivos, não conhece nem a Bíblia, nem qualquer outro veículo de comunicação com Deus, não poderá agir moralmente? Serão todos os ateus obrigatoriamente pessoas amorais (ou mesmo imorais) porque não aceitam que existam quaisquer mandamentos divinos?

Talvez devamos, pois, rejeitar a teoria dos mandamentos divinos. Mas rejeitá-la não implica negar que Deus existe. Implica apenas pensar que Deus não é a fonte dos factos morais. A maioria dos filósofos crentes rejeita a teoria dos mandamentos divinos.



■ **Homem Morto diante de Deus**, miniatura francesa do séc. XV. Quem não acredita em Deus, nem receia um castigo eterno após morte, não se torna por isso indiferente a considerações morais.



## Revisão

1. O que caracteriza a teoria dos mandamentos divinos?
2. Explique as diferenças e as semelhanças entre a teoria dos mandamentos divinos e o relativismo cultural.
3. Explique o dilema de Êutifron.
4. Uma pessoa que acredita em Deus tem de aceitar a teoria dos mandamentos divinos? Porquê?

## Discussão

5. «Para obtermos conhecimento moral, para sabermos o que está certo e errado, devemos consultar a palavra de Deus.»
  - 1) Quem rejeita a teoria dos mandamentos divinos pode aceitar esta perspectiva? Porquê?
  - 2) Concorda com esta perspectiva? Porquê?

6. O filósofo **Jean-Paul Sartre**, ateu, afirmou o seguinte:

É muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível; não pode existir já o bem *a priori*, visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens. Dostoievsky escreveu: «Se Deus não existisse, tudo seria permitido.» [...] Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue.

Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*, 1946, trad. de Vergílio Ferreira, pp. 226–227

- 1) Sartre aceita a teoria dos mandamentos divinos? Porquê?
- 2) Concorda com a perspectiva de Sartre? Porquê?

### Texto 9

## O Bem e a Vontade de Deus

*G. W. Leibniz*

[E]stou muito longe da opinião daqueles que sustentam que não há princípios do bem ou da perfeição na natureza das coisas ou nas ideias que Deus tem a seu respeito, e que afirmam que as obras de Deus são boas apenas pela razão formal de terem sido criadas por Deus. Se esta posição fosse verdadeira, Deus, sabendo que é o autor das coisas, não teria de olhar depois para elas e de constatar que são boas, como o testemunha a Sagrada Escritura. [...] [A] excelência é reconhecida nas próprias obras, mesmo que não consideremos a sua

evidente dependência do seu autor. Isto é confirmado pelo facto de que é ao examinar as obras que descobriremos quem é o artífice. Elas têm de conter em si a sua marca. [...] Ao dizer-se que as coisas são boas simplesmente devido à vontade de Deus, e não por estarem de acordo com o padrão do bem, parece que se destrói inadvertidamente todo o amor a Deus e toda a sua glória. Afinal, por que haveremos de o louvar pelo que fez, se ele seria igualmente louvável se tivesse feito o contrário? Onde estará a sua justiça e a sua sabedoria se ele teve apenas um certo poder despótico, se a vontade arbitrária toma o lugar da razoabilidade [...]? Além disso, parece que todo o acto de querer alguma coisa pressupõe uma razão para a querer – e esta razão, obviamente, tem de preceder o acto. É por isso que considero muito estranhas as opiniões de certos filósofos, que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria, e consequentemente os princípios do bem, da justiça e da perfeição, não passam de efeitos da vontade de Deus. Parece-me que essas verdades e princípios se seguem do seu entendimento, que não depende da sua vontade.

G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 1686, trad. de Paula Mateus, §2

### Interpretação

1. Qual é a tese que Leibniz defende neste texto?
2. Distinga e explique os argumentos que Leibniz apresenta a favor a sua tese.

### Discussão

3. «[O] acto de querer alguma coisa pressupõe uma razão para a querer.» Concorde? Porquê?
4. Será que o defensor da teoria dos mandamentos divinos «destrói inadvertidamente todo o amor a Deus e toda a sua glória»? Porquê?

## 3. Objectividade e diálogo de culturas

Neste capítulo e no anterior examinámos quatro teorias sobre a natureza dos juízos morais: o subjectivismo, o emotivismo, o relativismo cultural e a teoria dos mandamentos divinos. Cada uma delas, como vimos, enfrenta objecções poderosas. Se rejeitarmos o subjectivismo e o emotivismo, diremos que a ética não se resume a uma questão de gosto pessoal, ou seja, que os juízos morais não são simples descrições ou expressões dos sentimentos de cada um. Se rejeitarmos o relativismo cultural, afirmaremos que a moralidade também não se resume a uma questão de aprovação social. E se rejeitarmos também a teoria dos mandamentos divinos, diremos que nem mesmo a aprovação divina pode estar na base dos nossos juízos éticos.

Quem defende uma perspectiva **objectivista** da ética rejeita todas as teorias indicadas. Pensa que quando alguém tenta pôr fim a um debate ético fazendo afirmações como «Gos-

tos não se discutem», «Não é isso que a sociedade aprova» ou «Não é essa a vontade de Deus», não sabe bem o que está a dizer e limita-se a reflectir preconceitos comuns. Perante problemas morais, diz-nos o objectivista moral, não podemos ficar presos aos nossos gostos, nem remeter para uma autoridade social ou divina. Temos de pensar sobre esses problemas – temos de usar a nossa capacidade para raciocinar e tentar avaliar objectivamente as questões morais.

Pensar sobre questões morais é tentar compreender as razões que suportam os juízos morais que fazemos. Quando dizemos «O aborto é imoral» ou «Os animais também têm direitos», que razões apoiam o que afirmamos? As avaliações morais têm de ser justificadas de uma forma que seja aceitável para qualquer indivíduo racional, seja qual for a sua sociedade. E quanto melhor for a justificação que suporta um juízo moral, mais razões teremos para considerá-lo objectivamente verdadeiro.

O objectivista pensa que podemos encontrar **critérios transsubjectivos de valoração**. Estes critérios ultrapassam a perspectiva de cada um, proporcionando uma forma de avaliar com **imparcialidade** os actos e as práticas sociais. Podem ser compreendidos e aplicados por todos os indivíduos racionais, independentemente das suas motivações e interesses particulares.

Para dar uma ideia preliminar de como funciona a perspectiva objectivista, tomemos uma questão moral como exemplo. Será a poligamia uma prática social correcta? Para responder a esta questão, diz-nos o objectivista, temos de examinar imparcialmente as razões que existem a favor da poligamia e as que razões se lhe opõem. Uma forma razoável de o fazer é determinar em que medida esta prática promove o bem-estar de todos aqueles que são afectados por ela. Se descobrirmos, por exemplo, que a poligamia conduz à opressão das mulheres, isso será uma razão para a considerarmos errada. O critério da promoção do bem-estar geral apresenta-se assim como um critério transsubjectivo de valoração, à luz do qual cada um de nós poderá justificar imparcialmente os seus juízos morais. Afinal, este critério poderá ser usado por todos os seres racionais, independentemente dos seus gostos e interesses.

Nos **Capítulos 9 e 10** examinaremos duas teorias que supõem uma concepção objectivista – a ética deontológica de Kant e o utilitarismo de Mill – e teremos então oportunidade de estudar as objecções a cada uma delas.

## A possibilidade do diálogo intercultural

Vimos que há objecções fortes ao relativismo cultural, mas isso não nos impede de reconhecer que a esta teoria estão associadas algumas ideias atraentes. Podemos pensar, como o relativista, que nenhuma sociedade, incluindo a nossa, é detentora exclusiva da verdade. Mas podemos entender que isso significa apenas que algumas sociedades estão certas acerca de algumas coisas, e outras acerca de outras. É razoável acreditar que estamos enganados em alguns dos juízos morais que fazemos na nossa sociedade, tal como é razoável pensar que outras sociedades também estão enganadas no que respeita a algumas das suas práticas e costumes.

Se assim for, poderemos tentar aprender com sociedades que tenham uma cultura diferente da nossa, procurando compreender as razões das suas práticas e costumes e as solu-

ções que encontraram para os seus problemas. Quando pensamos que podemos aprender com outras culturas, aliás, já estamos pressupor que aquilo é bom ou mau, certo ou errado, ultrapassa os diferentes contextos sociais.

Se cada sociedade pode aprender com as outras, a importância do **diálogo intercultural** é óbvia. E se tivermos consciência de que a nossa sociedade pode estar enganada em muitos aspectos, seremos mais tolerantes em relação às sociedades com culturas diferentes. Porém, tolerar uma cultura diferente não implica aprovar tudo o que a caracteriza, nem deixar de criticar racionalmente as suas práticas e costumes que nos pareçam incorrectos. Podemos fazê-lo sem querer impor seja o que for. Tolerar não implica não intervir de forma alguma, tal como julgar não significa obrigar a corrigir.

Para que o diálogo intercultural se realize, é importante que os membros de todas as sociedades estejam dispostos a procurar bases de entendimento que lhes permitam não só comunicar entre si, como progredir no sentido de eliminar erros morais e fortalecer práticas morais que se têm mostrado correctas. A **Declaração Universal dos Direitos Humanos** é um documento especialmente importante para promover essas bases de entendimento entre todas as culturas.

## Revisão

1. O que caracteriza objectivismo moral?
2. O que é um critério transsubjectivo de valoração?
3. Por que razão o diálogo intercultural pode ser importante?

## Discussão

4. Será que o relativismo cultural facilita o diálogo intercultural? Porquê?

### Texto 10

## A Objectividade dos Valores

*James Rachels*

Os valores não existem, pelo menos da mesma forma que as pedras e os rios. Considerado à margem dos sentimentos e dos interesses humanos, o mundo parece não incluir quaisquer valores. [...]

Este é o «argumento metafísico»: *as opiniões éticas não podem ser objectivamente verdadeiras ou falsas porque não existe uma realidade moral a que possam corresponder ou não corresponder*. Esta é a diferença profunda entre a ética e a ciência. A ciência descreve uma realidade que existe independentemente dos observadores. Se os seres sencientes deixassem de existir, o mundo permaneceria inalterado nos restantes aspectos – continuaria a existir e não deixaria de ser precisamente como a ciência o descreve. No entanto, se não existissem

quaisquer seres sencientes, não existiria qualquer dimensão moral na realidade. Podemos resumir o argumento desta forma:

1. Existem verdades objectivas na ciência porque existe uma realidade objectiva – o mundo físico – que a ciência descreve.
2. Mas não existe qualquer realidade moral comparável à realidade do mundo físico. Não existe «lá fora» algo que a ética possa descrever.
3. Logo, não existem verdades objectivas na ética.

Uma vez mais, podemos perguntar se isto é correcto. É verdade, julgo eu, que não existe qualquer realidade moral comparável à realidade do mundo físico. Contudo, não se segue daqui que não possam existir verdades objectivas na ética. A ética pode ter uma base objectiva de outra forma.

Uma investigação pode ser objectiva de duas formas:

- Uma investigação pode ser objectiva porque existe uma realidade independente que esta descreve correcta ou incorrectamente. A ciência é objectiva neste sentido.
- Uma investigação pode ser objectiva porque existem métodos de raciocínio fiáveis que determinam a verdade e a falsidade no seu domínio. A matemática é objectiva neste sentido. Os resultados matemáticos são objectivos porque são demonstráveis com os tipos relevantes de argumentos.

A ética é objectiva no segundo sentido. Não descobrimos se uma opinião ética é verdadeira comparando-a com uma espécie de «realidade moral». [...] Descobrimos antes o que é certo ou o que se deve fazer examinando as razões ou os argumentos que, numa dada questão, podem ser avançados a favor de cada um dos lados – é certo aquilo que está apoiado pelas melhores razões para agir. Basta que possamos identificar e avaliar as razões a favor e contra os juízos éticos e que cheguemos a conclusões racionais.

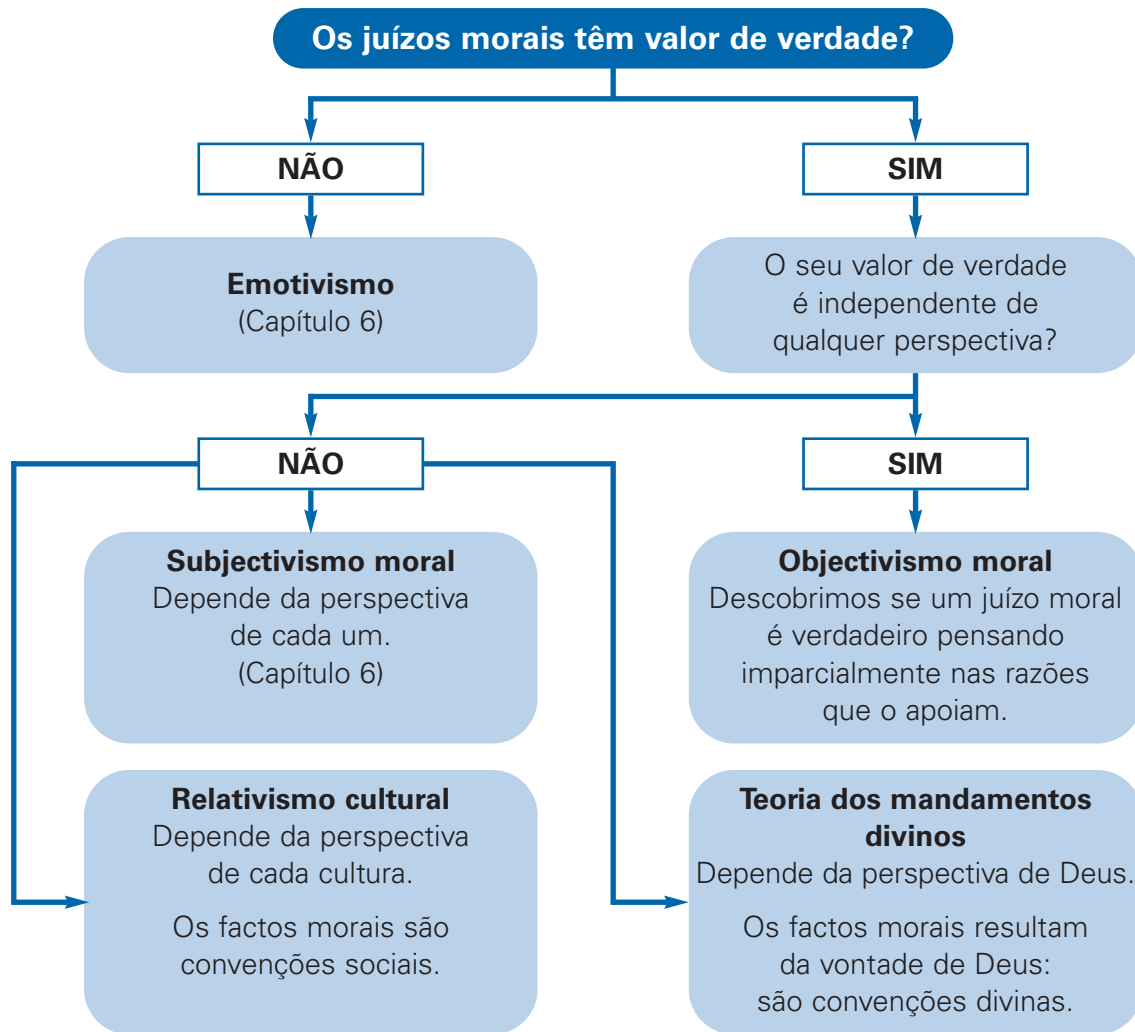
James Rachels, *Problemas da Filosofia*, 2007, trad. de Pedro Galvão

## Interpretação

1. Explique o «argumento metafísico» contra o objectivismo moral.
2. Explique a crítica do autor ao «argumento metafísico».
3. Segundo o autor, em que sentido a ética é objectiva?

## Discussão

4. Concorda com o «argumento metafísico» contra o objectivismo moral? Porquê?
5. Será que a ética tem a mesma objectividade do que a matemática? Porquê?



## Estudo complementar

- Hume, David (1751) «Um Diálogo», *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. de João Paulo Monteiro e Pedro Galvão, Lisboa: INCM, 2005.
- Rachels, James (2003) «O Desafio do Relativismo Cultural» e «Dependerá a Moralidade da Religião?», in *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves, Lisboa: Gradiva, 2004.
- Rachels, James (2005) «Ética e Objectividade», in *Problemas da Filosofia*. Trad. de Pedro Galvão, Lisboa: Gradiva, 2007.
- @ «Declaração Universal dos Direitos Humanos», <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/por.htm>.
- @ Gensler, Harry (1998) «Ética e Relativismo Cultural», in *Crítica*. Trad. de Paulo Ruas, [http://www.criticanarede.com/fil\\_relcultural.html](http://www.criticanarede.com/fil_relcultural.html).
- @ Nunes, Álvaro (2001) «Toda a Gente Faz o Mesmo – Parte I», in *Filosofia e Educação*, <http://www.filedu.com/anunestodaagentefazomesmol.html>.
- @ Nunes, Álvaro (2001) «Toda a Gente Faz o Mesmo – Parte II», in *Filosofia e Educação*, <http://www.filedu.com/anunestodaagentefazomesmoll.html>.

# 4 A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA: Análise e compreensão da experiência convivencial

**Capítulo 8.** As dimensões pessoal e social da ética, **137**

**Capítulo 9.** A necessidade de fundamentação da moral, **155**

**Capítulo 10.** Intenção ética e norma moral, **187**

**Capítulo 11.** Ética, direito e política, **201**



■ **O Três de Maio: A Execução dos Defensores de Madrid**, de Francisco de Goya (1746-1828). Não é difícil ter fortes convicções éticas ou políticas. No entanto, examinar criticamente as nossas convicções éticas e políticas, e defendê-las com argumentos sem nos deixarmos cegar pelo calor da discussão, é incomparavelmente mais difícil. A filosofia ajuda-nos a fazer isso.

## Capítulo 8

# As dimensões pessoal e social da ética

## 1. O ponto de vista moral

A grande maioria das pessoas reconhece que é ética ou moralmente errado fazer coisas como maltratar ou enganar os outros. (Neste manual, «ético» e «moral» significam o mesmo, pois não vamos introduzir qualquer distinção entre ética e moralidade.) Se queremos agir de uma forma aceitável de um ponto de vista ético, devemos abster-nos de realizar actos desse género, excepto, talvez, em circunstâncias pouco comuns. Ora, nem sempre é fácil agir de uma forma eticamente aceitável, já que, por vezes, fazê-lo implica sacrificar os nossos próprios interesses. Pelo menos à primeira vista, existe um **conflito entre a ética e o interesse pessoal**: parece que aquilo que a ética exige que façamos nem sempre está de acordo com aquilo que seria mais vantajoso para nós próprios. Por exemplo, para uma certa pessoa poderia ser muito vantajoso quebrar uma promessa ou roubar um determinado objecto, mas, em princípio, a ética exige que ela mantenha a sua palavra ou que se abstenha de roubar.

Do ponto de vista do interesse pessoal, parece que um agente procederá melhor se, em alguns casos, realizar actos imorais. Esta possibilidade é aquilo que suscita o problema principal deste capítulo:

Por que razão haveremos de ser morais?

Dado que, por vezes, a ética parece exigir que procedamos de uma forma que não é a mais vantajosa para nós próprios, por que razão haveremos de nos im-

### Secções

1. O ponto de vista moral, 137
2. Justificar a moralidade, 146

### Textos

11. O Egoísmo Ético é Arbitrário, 145  
*James Rachels*
12. Preocupação Directa com os Outros, 150  
*Thomas Nagel*
13. Ética e Sentido da Vida, 151  
*Peter Singer*

### Objectivos

- Caracterizar o ponto de vista moral.
- Compreender o aparente conflito entre a ética e o interesse pessoal.
- Avaliar justificação da ética a partir do interesse pessoal esclarecido.

### Conceitos

- Egoísmo normativo, imparcialidade, liberdade moral;
- Sentido da existência, universalizabilidade.



portar com aquilo que é moralmente aceitável? Não será melhor tornarmo-nos amorais, isto é, indiferentes a quaisquer considerações éticas? Não será mais racional agir apenas em função do interesse pessoal, ignorando a influência da nossa **consciência moral**?

A questão colocada consiste num pedido de justificação para adoptar o ponto de vista moral ao agir. Não está em causa saber exactamente o que devemos ou podemos fazer quando adoptamos esse ponto de vista – aquilo que está em causa é saber se temos boas razões para o adoptar, para nos preocuparmos com aquilo que é eticamente certo ou errado fazer. De modo a clarificar esta questão, é preciso caracterizar o ponto de vista moral.

## Tipos de actos

Sob o ponto de vista moral, podemos identificar três géneros distintos de actos: os errados, os opcionais e os obrigatórios. Qualquer acto que possa ser avaliado eticamente está numa destas categorias.

Para compreender exactamente como se distinguem entre si os actos indicados, podemos contrastá-los usando o conceito de permissividade. Começemos pelos actos errados e obrigatórios.

- Se um acto é eticamente **errado**, então não é permissível realizá-lo.

Ou seja, se um acto é errado (ou incorrecto), então temos o dever, ou a obrigação moral, de nos abstermos de o realizar. Do ponto de vista do senso comum, supõe-se que nem todos os actos são errados na mesma medida. Por exemplo, roubar costuma ser errado, mas não tão errado como matar uma pessoa inocente.

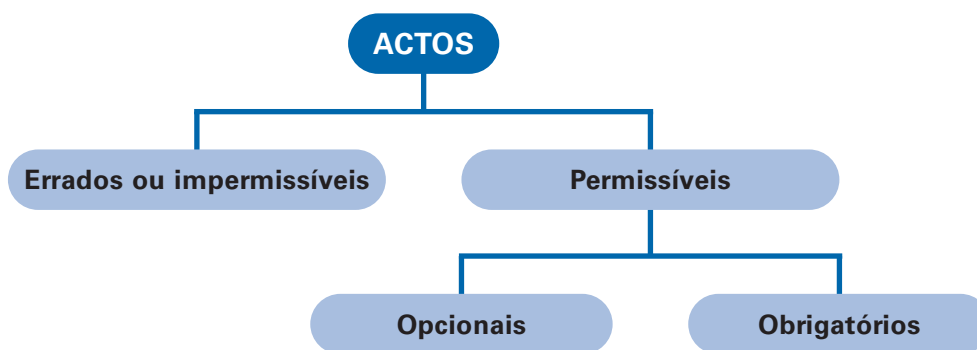
- Se um acto é eticamente **obrigatório**, então é permissível realizá-lo, mas não é permissível não o realizar.

Isto é, se um acto é obrigatório, então não é meramente permissível realizá-lo. Temos o dever, ou a obrigação moral, de o realizar – seria errado abstermo-nos de o realizar. Parecem existir obrigações mais fortes do que outras: temos a obrigação de cumprir promessas e a obrigação de não matar inocentes, mas esta última é aparentemente mais forte, já que, se um agente tivesse prometido matar um inocente, diríamos que o melhor seria ele quebrar a promessa.

- Se um acto é eticamente **opcional**, então é permissível realizá-lo, mas também é permissível não o realizar.

Os actos opcionais são aqueles que tornam possível a **liberdade moral**: a ética não proíbe nem exige que sejam realizados; a sua realização fica ao critério do agente. De acordo com o senso comum, a grande maioria dos actos é opcional, mas existem várias espécies muito diferentes de actos deste género.

Alguns deles são **recomendáveis**: ainda que seja permissível não os realizar, a sua realização é moralmente boa ou desejável. Por exemplo, pode ser aceitável não ajudar os estranhos, pois talvez não tenhamos qualquer obrigação de o fazer, mas quem exerce a sua liberdade moral ajudando estranhos procede bem. Também parecem existir actos **objectáveis**: ainda que seja permissível realizá-los, a sua realização é indesejável, revela um mau exercício da liberdade moral. Comer demasiado ou ver televisão durante cinco horas todos os dias, por exemplo, parece objectável. Por fim, o senso comum reconhece inúmeros actos opcionais que são pura e simplesmente **indiferentes** de um ponto de vista moral. Ir ao cinema, vestir uma camisola ou escrever uma carta são actos que, à partida, nada têm de recomendável ou de objectável.



Para concluir, importa esclarecer uma dúvida. Como falámos de actos errados, por que não falámos também de actos certos? A resposta é que o termo «certo» (e «correcto») é bastante ambíguo. Num sentido amplo, são «certos» todos os actos permissíveis; mas, num sentido mais restrito, são «certos» apenas os actos obrigatórios.

É importante compreender estas distinções, mas elas não são interessantes em si. Uma questão interessante é a de saber *por que razão*, em última análise, os actos são moralmente errados, opcionais ou obrigatórios. Esta questão será discutida nos próximos dois capítulos.

## Juízos universalizáveis

Avaliamos moralmente os actos (tanto os nossos como os dos outros) considerando-os errados, opcionais ou obrigatórios. Será que estas avaliações poderão ser completamente arbitrárias? Não. O ponto de vista moral caracteriza-se por uma certa **imparcialidade**: devemos avaliar actos semelhantes de forma semelhante, sem nos importarmos com a identidade dos agentes.

Se dois actos são semelhantes em todos os aspectos relevantes, não podemos dizer, por exemplo, que só um deles é errado: ou ambos são errados ou nenhum é errado. Não podemos dizer que o primeiro é errado porque foi realizado pelo Ricardo, mas que o segundo não é errado porque foi realizado pelo Sérgio. De um ponto de vista moral, não interessa quem realizou o acto. Se julgamos que o Ricardo procedeu mal e que o Sérgio estava

numa situação igual à sua em todos os aspectos importantes, então, para sermos minimamente imparciais, temos de julgar que também o Sérgio procedeu mal. Podemos ver as coisas de outra forma: se julgamos que o Ricardo procedeu mal, mas que o Sérgio procedeu bem, temos de apontar pelo menos uma diferença relevante entre os dois actos. E o simples facto de um dos actos ter sido realizado pelo Ricardo, e o outro pelo Sérgio, não é uma diferença moralmente relevante.

Os filósofos captam esta ideia dizendo que os juízos morais são **universalizáveis**, que têm a propriedade da universalizabilidade. Por exemplo, se julgamos que a Sara agiu de forma errada ao quebrar uma promessa numa certa situação, então, para sermos imparciais, temos de estar dispostos a universalizar este juízo, isto é, a estendê-lo a todos os outros casos relevantemente semelhantes, sejam eles reais ou apenas possíveis. Assim, se aceitarmos o juízo indicado, teremos de aceitar que toda e qualquer pessoa que esteja numa situação como a da Sara nos aspectos relevantes, incluindo nós próprios, também agirá de forma errada caso quebre a sua promessa.

Diz-se por vezes que a imparcialidade que decorre do facto de os juízos morais serem universalizáveis é meramente «formal». Isto significa que avaliar eticamente actos semelhantes de forma semelhante é apenas uma questão de consistência lógica. Se não avaliarmos de modo semelhante actos que se assemelham em tudo aquilo que interessa, estaremos a ser inconsistentes. Podemos exprimir esta ideia através do seguinte princípio:



■ **Garrick entre a Tragédia e a Comédia**, de Joshua Reynolds (1723-1792). Aparentemente, existe um conflito entre a ética e o interesse pessoal. Daí resulta o problema de saber por que haveremos de agir moralmente, quando não o fazer pode ser melhor para nós próprios.

#### ■ Princípio da universalização:

Se julgamos que um certo acto é errado (ou opcional, ou obrigatório), então, caso sejamos consistentes, julgamos que qualquer outro acto relevantemente similar é também errado (ou opcional, ou obrigatório).

No diálogo que se segue, um dos interlocutores infringe este princípio. Ele mostra-se muito *parcial*, pelo que podemos dizer que não avalia os actos de uma forma consistente.

Paulo – Eu acho que não devo devolver o livro à Maria.

Ana – Mas não lhe prometeste devolvê-lo hoje?

Paulo – Sim, mas não me importa o que prometi.

Ana – Então e se a situação fosse invertida?

Paulo – Como assim?

Ana – A Maria tinha o teu livro, tinha-te prometido devolvê-lo hoje, mas não se importava com a sua promessa. Achas que ela teria a obrigação de te devolver o livro?

Paulo – Sim, claro, mas aí a situação seria diferente...

Ana – Porquê?

Paulo – Porque ninguém deve quebrar as promessas que me faz.

A parcialidade do Paulo revela-se nesta última frase. Se ele entende que não tem a obrigação de devolver o livro à Maria, então, se fosse consistente, também aceitaria que a Maria não teria a obrigação de lhe devolver o livro se ela estivesse no seu lugar. Mas ele não aceita tal coisa – e assim está a ser inconsistente. O Paulo parece não perceber que não faz sentido alegar que ninguém deve quebrar as promessas que lhe fazem, e sustentar simultaneamente que é permissível ele quebrar as promessas que faz aos outros. Sob o ponto de vista moral, o Paulo, pelo simples facto de ser o Paulo, não tem uma importância especial.

## Egoísmo normativo

No início deste capítulo, sugerimos que o problema «Por que razão haveremos de ser morais?» é suscitado pelo conflito entre a ética e o interesse pessoal. Aparentemente, a ética proíbe a realização de alguns actos que seriam os mais vantajosos para o próprio agente. Mas será que este conflito existe realmente? Será que, a partir do momento em que adoptamos o ponto de vista moral, teremos de reconhecer que aquilo que devemos fazer nem sempre é aquilo que melhor satisfaz os nossos próprios interesses? Ou será que quem adopta esse ponto de vista pode, sem inconsistência, atender apenas ao seu interesse pessoal, ignorando os interesses dos outros?

Para responder a esta questão, imaginemos alguém que entende que deve fazer apenas aquilo que é melhor para si próprio, aquilo que mais satisfaz os seus interesses. Uma pessoa assim defende o **egoísmo normativo**. Queremos saber se esta perspectiva é compatível com o ponto de vista moral. Se for, então o conflito entre a ética e o interesse pessoal talvez seja ilusório, já que uma pessoa poderá fazer apenas o que mais lhe interessa e, ainda assim, agir eticamente.

Suponhamos que o egoísta normativo defende o seguinte:

1. Todos devem fazer apenas o que for mais vantajoso para mim.

Este género de egoísmo não está de acordo com o ponto de vista moral porque infringe o princípio da universalização. Afinal, quem aceita 1 pensa nestes termos: eu posso prejudicar os outros quando isso é vantajoso para mim, mas os outros não podem prejudicar-me quando isso é vantajoso para eles. Uma pessoa que pensa assim é como o Paulo do diálogo anterior: acredita que não tem a obrigação de devolver o livro à Maria, mas julga que, caso trocassem de lugar, ela teria a obrigação de lhe devolver o livro. O ponto de vista moral exclui este género de atitude.

Porém, em vez de 1, o egoísta normativo pode defender o seguinte:

2. Cada um deve fazer apenas o que for mais vantajoso para si próprio.

Quem aceita 2 pensa desta forma: é permissível que eu prejudique os outros quando isso for vantajoso para mim, mas também é permissível que os outros me prejudiquem sempre que isso seja vantajoso para eles. Este género de egoísmo é compatível com o princípio da universalização. Afinal, uma pessoa que pensa assim revela uma imparcialidade formal: entende que deve preocupar-se apenas com o seu interesse pessoal, mas admite que, nesse caso, todas as outras pessoas devem também preocupar-se apenas consigo próprias.



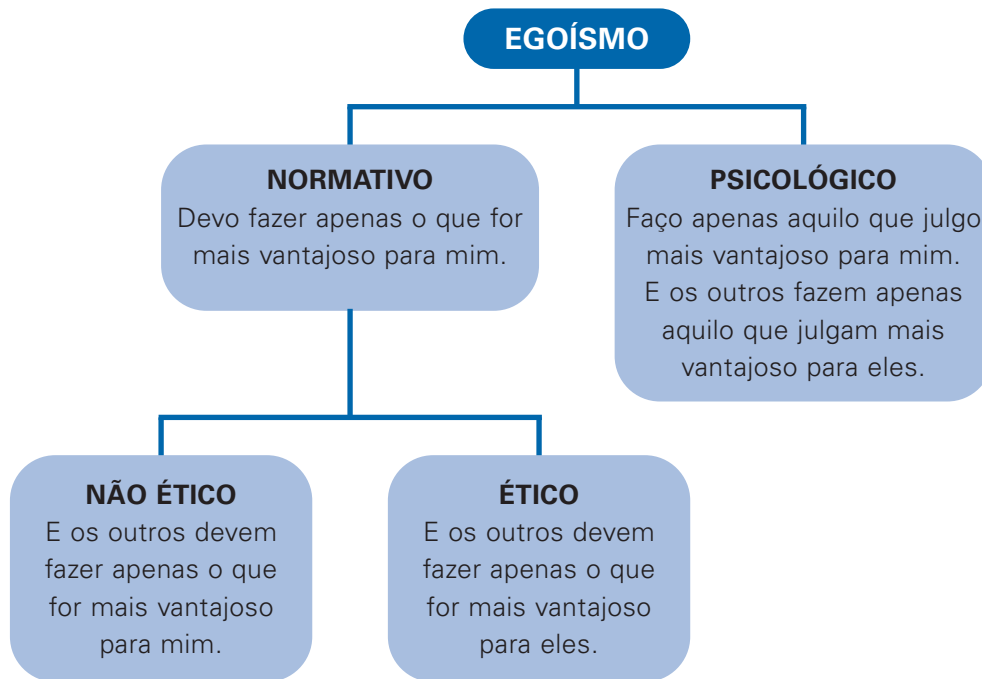
**Os Batoteiros**, de Caravaggio (1571-1610). Um egoísta prudente saberá fazer os outros não se aperceberem do seu egoísmo.

Esta segunda forma de egoísmo normativo, designada por «**egoísmo ético**», não é excluída à partida pelo ponto de vista moral, uma vez que não viola o princípio da universalização – é uma perspectiva moral, e não amoral. Isto não quer dizer que o egoísmo ético seja uma perspectiva moral satisfatória; significa apenas que, contrariamente a 1, é uma das perspectivas morais possíveis. Na verdade, existem razões para a rejeitar. A razão mais forte é, talvez, a seguinte: uma pessoa pode aceitar consistentemente o egoísmo ético apenas se tiver desejos muito bizarros.

A não ser que fossemos loucos, não gostaríamos de viver numa sociedade em que todos tivessem o direito de nos maltratar (torturar, trair, humilhar, matar, etc.) para satisfazer os seus interesses. Por isso, não aceitamos realmente que os outros tenham o direito de nos maltratar sempre

que isso seja vantajoso para eles. Mas, então, se formos consistentes, não podemos julgar que temos o direito de fazer aos outros tudo que o for mais vantajoso para nós. E, como não podemos julgar tal coisa, seremos inconsistentes se defendermos o egoísmo ético. Só uma pessoa que desejasse viver numa sociedade como a indicada poderia defendê-lo consistentemente.

Nestas circunstâncias, não é de estranhar que o egoísmo ético seja considerado muito implausível. Qualquer perspectiva ética mais plausível terá de implicar que devemos preocupar-nos com os interesses dos outros, que não podemos considerar aceitável que cada um se preocupe exclusivamente com os seus próprios interesses. E, se qualquer perspectiva ética plausível implica que devemos dar uma importância considerável aos interesses dos outros, o conflito entre as exigências da ética e o interesse pessoal continua a parecer inevitável: em alguns casos, agir em função dessas exigências obrigar-nos-á a sacrificar o interesse pessoal para benefício dos outros.



Coloca-se assim a seguinte questão: de que modo, e em que medida, cada um de nós deve limitar a satisfação do interesse pessoal para benefício dos outros? Nos **Capítulos 9** e **10**, estudaremos teorias filosóficas que respondem de forma diferente a esta questão. Importa sublinhar que a ética não diz respeito apenas à esfera privada, àquilo que cada indivíduo deve fazer, já que se prolonga na esfera social e política, exigindo instituições *justas*. No **Capítulo 11**, examinaremos algumas questões de justiça social e política.

## Revisão

- «O problema de saber por que razão haveremos de ser morais resulta do aparente conflito entre a ética e o interesse pessoal.» Explique esta afirmação.
- O que é ser amoral?
- Indique o valor de verdade de cada uma das seguintes afirmações.
  - Todos os actos permissíveis são opcionais.
  - Alguns actos errados são opcionais.
  - Todos os actos obrigatórios são permissíveis.
  - Todos os actos permissíveis são obrigatórios.
  - Nenhum acto opcional é obrigatório.
  - Nenhum acto errado é permissível.
  - Todos os actos permissíveis são opcionais ou obrigatórios.

4. O que define a imparcialidade que caracteriza o ponto de vista moral?
5. O que significa a afirmação de que os juízos morais são universalizáveis?
6. O que define o egoísmo normativo?
7. O egoísmo normativo é incompatível com o ponto de vista moral? Porquê?
8. «Uma pessoa pode aceitar consistentemente o egoísmo ético apenas se tiver desejos muito bizarros.» Explique esta afirmação.

## Discussão

9. «Se uma pessoa maltratar um inocente, faz algo de errado. Mas, se maltratar um agressor, faz algo que é permissível. Logo, é falso que devemos avaliar actos semelhantes de forma semelhante, já que alguns actos de maltratar são errados, mas outros não.» Concorda com este argumento? Justifique a sua resposta.
10. Será que, para agir moralmente bem, basta adoptar a imparcialidade que caracteriza o ponto de vista moral? Justifique a sua resposta.
11. Avalie a seguinte defesa do egoísmo ético:

Podes saber bastante sobre os desejos dos teus amigos íntimos. Mas oferecer coisas ou fazer favores indiscriminadamente costuma ser um desperdício de recursos – ou, pior ainda, pode perturbar os planos bem definidos do beneficiário.

Quando dás algo a uma pessoa, podes estar a dar-lhe algo que ela valoriza, mas provavelmente não a coisa que ela considera mais importante. Se gastares esses recursos em ti próprio, irás dedicá-los automaticamente àquilo que consideras mais importante. O tempo ou dinheiro que gastares muito provavelmente criará mais felicidade dessa maneira.

Se o teu propósito é fazer alguém feliz, tens mais hipóteses de sucesso se fizeres de ti próprio o objecto. Nunca poderás conhecer outra pessoa tão bem como te podes conhecer a ti próprio.

Harry Browne, «A Armadilha do Altruísmo», 1973,  
trad. de Pedro Galvão, p. 455

## Texto 11

## O Egoísmo Ético é Arbitrário

*James Rachels*

Há toda uma família de perspectivas morais que têm em comum o seguinte: todas implicam dividir as pessoas em grupos e em afirmar que os interesses de alguns grupos têm mais importância do que os de outros. O racismo é o exemplo mais óbvio; o racismo divide as pessoas em grupos segundo a raça e concede mais importância aos interesses de uma raça do que aos outros. [...]

Podem tais pontos de vista ser defendidos? [...]

Há um princípio geral que barra o caminho a uma tal defesa, a saber: só podemos justificar o tratamento diferenciado das pessoas se pudermos mostrar que há uma diferença factual entre elas que seja relevante para justificar a diferença de tratamento. [...]

[O] racismo é uma doutrina arbitrária, pois advoga o tratamento diferenciado das pessoas apesar de não existirem entre elas diferenças que o justifiquem.

O egoísmo ético é uma teoria moral do mesmo género. Advoga que cada pessoa divida o mundo em duas categorias de pessoas – nós e todos os outros – e que encare os interesses dos do primeiro grupo como mais importantes do que os interesses dos do segundo grupo. Mas, pode cada um de nós perguntar, qual é afinal a diferença entre mim e todos os outros que justifica colocar-me a mim mesmo nesta categoria especial? Serei mais inteligente? Gozarei mais a minha vida? Serão as minhas realizações mais notáveis? Terei necessidades e capacidades assim tão diferentes das necessidades e capacidades dos outros? Em resumo, o que me torna tão especial? Ao não fornecer uma resposta, o egoísmo ético revela-se uma doutrina arbitrária, no mesmo sentido em que o racismo é arbitrário. Além de explicar a razão pela qual o egoísmo ético é inaceitável, isto lança também alguma luz sobre a questão de saber por que devemos importar-nos com os outros.

Devemos importar-nos com os interesses das outras pessoas pela mesma razão que nos importamos com os nossos; pois os seus desejos e necessidades são comparáveis aos nossos. [...] É esta tomada de consciência, de que estamos em plano de igualdade uns com os outros, que constitui a razão mais profunda pela qual a nossa moralidade deve incluir algum reconhecimento das necessidades dos outros, e a razão pela qual, portanto, o egoísmo ético fracassa enquanto teoria moral.

James Rachels, *Elementos de Filosofia Moral*, 2004, trad. de F. J. Gonçalves, pp. 132-134

### Interpretação

1. Segundo o autor, de que modo o racismo se assemelha ao egoísmo ético?
2. Segundo o autor, a moralidade pode excluir os interesses dos outros? Justifique a sua resposta.



## Discussão

3. Poderemos encontrar no texto uma resposta satisfatória para o problema de saber por que haveremos de ser morais? Porquê?

## 2. Justificar a moralidade

Admitindo que o egoísmo ético é muito implausível, parece que agir de forma moralmente correcta nem sempre será do nosso interesse. Assim, o problema de saber por que razão haveremos de ser morais continua a colocar-se. Vamos ocupar-nos agora de duas respostas para este problema. Uma delas diz-nos que a questão é absurda, já que, quando tentamos responder-lhe, ficamos perante um dilema insuperável. A outra resposta consiste na ideia de que, se considerarmos aquilo que é verdadeiramente do nosso interesse, veremos que ser moral se justifica.

### A moralidade dispensa justificações

Comecemos por considerar um breve diálogo:

Teresa – Por que razão devolveste a carteira?

Sofia – Porque não a devolver seria roubar.

Teresa – Mas, se mais ninguém sabia que a encontraste, por que razão não a roubaste?

Sofia – Porque roubar é moralmente errado.

Teresa – Mas por que razão te importas com aquilo que é moralmente certo ou errado?

Sofia – Bom, porque sim...

A Sofia justifica o acto de ter devolvido a carteira, justifica a sua aversão a roubar, mas depois mostra-se incapaz de justificar a sua opção por agir moralmente. Será que poderia ter ido mais longe? Talvez não. Afinal, poder-se-á pensar, as justificações têm de parar em algum ponto. E a opção de agir ou de viver eticamente talvez seja tão básica ou fundamental que não pode ser justificada a partir de outras considerações. Nesse caso, será absurdo exigir uma justificação para ser moral.

Alguns filósofos, como **H. A. Prichard** (1871-1947), pensam mesmo que quem quiser encontrar uma tal justificação se verá perante um dilema sem saída. Se queremos descobrir razões para sermos morais, dispomos apenas de duas possibilidades: 1) procurar razões que sejam elas próprias morais ou 2) procurar razões que não sejam morais. Porém, dizem-nos esses filósofos, nenhuma destas possibilidades nos conduz a uma justificação para ser moral.

1) Imagine-se que, para justificar o facto de se importar com aquilo que é moralmente certo ou errado, a Sofia acabava por dar respostas como as seguintes:

Devemos ser morais porque essa é a nossa obrigação.

Devemos ser morais porque as outras pessoas têm tanto valor como nós.

Isto é o mesmo que dizer que devemos ser morais porque temos a obrigação *moral* de o sermos, e porque as outras pessoas, de uma perspectiva *moral*, são tão importantes como nós. Estas tentativas de justificação fracassam, já que dar razões morais para agir moralmente é argumentar de forma circular. Se aquilo que está em questão é saber por que haveremos de agir por razões morais, de nada serve apresentar razões morais para agirmos dessa forma.

2) A outra hipótese, então, é tentar encontrar razões para ser moral que não sejam elas próprias morais. Pode-se apresentar, por exemplo, razões religiosas para agir moralmente. Imagine-se que a Sofia, para justificar o facto de se importar com aquilo que é moralmente certo ou errado, afirmava agora o seguinte:

Devemos ser morais porque Deus exige que o sejamos.

Opondo-se a este género de justificação, alguns filósofos, como **Thomas Nagel**, sustentam que a ética se baseia numa preocupação directa e desinteressada com os outros. Quem age moralmente, faz coisas como ajudar as outras pessoas, e abster-se de as enganar ou matar, simplesmente porque se importa com elas, porque as respeita ou porque quer o seu bem. Não as faz porque, por temor ou amor a Deus, deseja cumprir a Sua vontade. (Além disso, a justificação religiosa não é aceitável para quem não acredita em Deus.)

Generalizando, parece desadequado dar razões não morais para agir moralmente. Afinal, as pessoas virtuosas são aquelas que agem moralmente sem precisarem de razões (não morais) para o fazer. Para elas, a moralidade dispensa justificações. Compreendem que as razões morais estão acima de todas as outras, pelo que não faz sentido apresentar razões de outro género para agir moralmente.

## A justificação do interesse pessoal esclarecido

Nem todos pensam que é impróprio dar razões não morais para agir moralmente. Na verdade, desde **Platão** até hoje, muitos dos filósofos que se ocuparam do problema da justificação da moralidade fizeram isso mesmo, pois sustentaram que o interesse pessoal esclarecido nos dá uma forte razão para ser moral. Actualmente, **Peter Singer** é um dos filósofos que defende este género de justificação da moralidade.

Esclareçamos um pouco a ideia de interesse pessoal esclarecido. Por exemplo, imagine-mos um alcoólico. Ele pode julgar, pode parecer-lhe, que é do seu interesse embriagar-se todos os dias, mas está enganado. Aquilo que é realmente do seu interesse, e que tornaria a sua vida muito melhor, é deixar de beber. Portanto, se ele agir em função do seu interesse pessoal esclarecido, deixará de beber.



■ **A Arte de Viver**, de René Magritte (1898-1967). De acordo com muitos filósofos das mais diversas épocas, uma pessoa terá uma vida boa para si própria caso escolha viver eticamente

Recordemos agora que a questão «Por que razão haveremos de ser morais?» resulta de um conflito aparente entre as exigências da ética e o interesse pessoal. Assim, uma forma de responder à questão é sugerir que, pelo menos em grande medida, esse conflito é uma ilusão: pode parecer-nos que ser moral é um obstáculo à nossa felicidade, mas, quando pensamos com cuidado naquilo que é *realmente* do nosso interesse, descobrimos que agir de forma moral, ser altruísta, é melhor para nós próprios do que ser amoral. Se formos morais e escolhermos uma vida ética, acabaremos por viver melhor do que quem age essencialmente por razões egoístas. Por isso, se agirmos em função do nosso interesse pessoal esclarecido, escolheremos uma vida ética. Esta é, em suma, a justificação que filósofos como Platão e Singer, entre muitos outros, oferecem para a moralidade:

Devemos ser morais porque, para nós próprios, é melhor ter uma vida ética do que ser egoísta.

Para avaliar a plausibilidade desta ideia, recorramos a uma analogia. Se uma pessoa sai à noite muito ansiosa por se divertir, a sua ansiedade tornará a saída menos divertida do que seria de outra forma. Analogamente, se

uma pessoa só se preocupa com a sua felicidade e encara os outros apenas como oportunidades a explorar ou obstáculos a remover, acabará por ser menos feliz do que seria caso se importasse genuinamente com os outros. Isto acontece porque o egoísmo constante facilmente se torna uma fonte de frustração. Uma pessoa que viva somente para o seu próprio bem-estar, dedicando-se apenas a fazer coisas como acumular riqueza e satisfazer os seus caprichos, tenderá a sentir que a sua vida não passa de uma busca de prazer sem sentido. Para que a vida tenha sentido, é preciso que nos dediquemos a algo que ultrapasse os nossos interesses estritamente pessoais. Ora, aquele que escolhe uma vida ética, sendo altruísta, interessa-se significativamente pelo bem-estar dos outros. E, desta forma, obtém a satisfação de ter uma existência com sentido. Os sacrifícios que faz para benefício dos outros são compensados por esta satisfação. Esta perspectiva é defendida por Singer:

Se procuramos um objectivo mais amplo do que os nossos interesses pessoais, alguma coisa que nos permita ver a nossa existência como algo que tem um sentido que extravasa os estreitos limites dos nossos estados conscientes, uma solução óbvia é adoptar o ponto de vista ético. Este [...] exige que ultrapassemos um ponto de vista pessoal e que assumamos o ponto de vista de um espectador imparcial. Portanto, ver as coisas eticamente é uma forma de transcender as nossas preocupações subjectivas e de nos identificarmos com o ponto de vista mais objectivo possível [...].

Peter Singer, *Ética Prática*, 1993,  
trad. de Álvaro Fernandes, p. 359

Se Singer tiver razão, optar por uma vida ética é uma boa forma de ter uma existência com sentido. Quem age em função do interesse pessoal esclarecido pretende ter uma vida com sentido e, sendo assim, será racional se escolher agir eticamente em vez de se preocupar apenas consigo próprio.

## Limites da justificação

Admitamos que, se uma pessoa age em função do interesse pessoal esclarecido, procura ter uma existência com sentido. E admitamos também que ter uma existência com sentido implica «transcender as nossas preocupações subjectivas», ou seja, não nos preocuparmos somente com o nosso próprio bem-estar. Ainda assim, poder-se-á defender que não vale a pena ter uma vida ética. Afinal, ter uma vida ética é apenas uma das formas de transcender as preocupações subjectivas.

Imagine-se, por exemplo, uma pessoa que escolhe uma «vida científica»: ela decide transcender as suas preocupações subjectivas dedicando-se à tarefa de compreender o mundo e, assim, torna-se uma cientista muito empenhada. A investigação científica dará um sentido à sua existência, pelo que ela não precisará de agir moralmente para encontrar esse sentido. Para uma pessoa como esta, o interesse pessoal esclarecido poderá não constituir qualquer razão para ser moral.

Em suma, dado que ser moral aparentemente não é a única forma de dar sentido à vida, o apelo ao interesse pessoal esclarecido parece não ser suficiente para persuadir qualquer pessoa racional a agir moralmente.

Além disso, enquanto não soubermos ao certo quais são as exigências de uma vida ética, não podemos saber em que medida será realmente do nosso interesse optar por essa vida. Imagine-se que ser moral implica um enorme altruísmo. Nesse caso, para satisfazer as exigências da ética, teremos de fazer sacrifícios extremos pelos outros, abdicando de quase tudo o que apreciamos na nossa vida. Se isto for verdade, torna-se mais difícil acreditar que, se estivermos esclarecidos quanto ao que é do nosso interesse, escolheremos viver eticamente.

## Revisão

1. Alguns filósofos pensam que, se quisermos encontrar razões para ser morais, nos veremos perante um dilema sem saída. Qual é o dilema?
2. O que é o interesse pessoal esclarecido?
3. Segundo Peter Singer, por que razão haveremos de ser morais?

## Discussão

4. «Uma pessoa que seja realmente moral faz o que deve sem precisar que lhe dêem razões para agir moralmente. Por isso, é absurdo pedir razões para agir moralmente.» Concorda? Porquê?
5. «Se o interesse pessoal esclarecido nos dá uma razão para viver eticamente, então nunca existe o menor conflito entre a ética e o interesse pessoal.» Concorda? Porquê?

### Texto 12

## Preocupação Directa com os Outros

*Thomas Nagel*

A moral não deixa de se aplicar automaticamente a uma pessoa que mata alguém apenas para lhe roubar a carteira, sem se preocupar com a vítima. O facto de ela não se preocupar não torna a sua atitude correcta: devia preocupar-se. Mas *por que razão* deveria ela preocupar-se?

Tem havido muitas tentativas para responder a esta questão. [...]

Por exemplo, algumas pessoas acreditam que, mesmo que consigas, neste mundo, escapar impune de crimes terríveis e não sejas castigado pela lei dos homens, esses actos são proibidos por Deus, que te castigará após a morte (e que te recompensará se não tiveres agido mal quando foste tentado). Portanto, mesmo que pareça que é do teu interesse agir de um certo modo, na realidade não o é. [...]

Esta é uma versão muito rudimentar dos fundamentos religiosos para a moral. Uma versão mais atraente poderá ser a de que o motivo para obedecer aos mandamentos divinos não é o medo, mas sim o amor. Deus ama-te, e tu devias amá-Lo, e devias desejar obedecer aos seus mandamentos para não O ofenderes. [...]

[Contudo,] parece que o medo do castigo e a esperança da recompensa, e até mesmo o amor a Deus, não são os motivos certos para a moral. Se pensas que é errado matar, enganar ou roubar, deves querer fazer essas coisas porque são más para as vítimas, e não apenas por receares as consequências para ti, ou por não querereres ofender o teu Criador.

Esta [...] objecção também se aplica a outras explicações da força da moral que apelam ao interesse da pessoa que tem de agir. Por exemplo, pode afirmar-se que deves tratar os outros com consideração, de modo que te façam o mesmo a ti. Este pode ser um bom conselho, mas só é válido enquanto pensares que aquilo que fazes afecta a maneira como as outras pessoas te tratam. Não é uma razão para fazeres o que está certo se os outros não vierem a sabê-lo, nem contra fazer o que está errado se puderes escapar ao fazê-lo (tal como atropelar alguém e fugir).

Não há nenhum substituto para a preocupação directa com as outras pessoas como base da moral.

Thomas Nagel, *Que Quer Dizer Tudo Isto?*, 1987, trad. de Teresa Marques, pp. 58-60

## Interpretação

1. Segundo Nagel, o temor ou o amor a Deus explicam a força da moral? Porquê?
2. Segundo Nagel, tratar os outros com consideração para que nos tratem com consideração é uma boa razão para agir moralmente? Porquê?

## Discussão

3. «A ética exige reciprocidade. Devemos tratar bem apenas quem nos trata bem e tratar mal todos os que nos tratam mal.» Concordas? Porquê?

### Texto 13

## Ética e Sentido da Vida

*Peter Singer*

Se quisermos conferir sentido às nossas vidas trabalhando para uma causa, essa tem de ser [...] uma «causa transcendente», ou seja, uma causa que ultrapasse os limites do nosso eu. Há muitas causas assim. Lembra-se constantemente aos futebolistas que o clube é maior do que o indivíduo; o mesmo se passa com os empregados de empresas, especialmente aqueles que trabalham para empresas que promovem a lealdade de grupo com

hinos, *slogans* e actividades sociais, à maneira japonesa. Apoiar a «família» da Máfia de cada um é fazer parte de uma causa que extravasa o eu. O mesmo se passa quando se pertence a um culto religioso, ou ao Partido Nazi. E assim, também, quando se trabalha contra a injustiça e a exploração numa das suas muitas formas específicas [...]. Sem dúvida que o empenhamento numa destas causas pode ser, para algumas pessoas, uma forma de encontrar sentido e realização. Então, é realmente arbitrário escolhermos uma causa ética ou outra causa qualquer? Não: viver uma vida ética não é certamente a única forma de estabelecer um compromisso que possa dar substância e valor à nossa vida, mas, para alguém que escolha um tipo de vida em detrimento de outro, é o compromisso que tem alicerces mais sólidos. Quanto mais reflectirmos sobre a nossa dedicação a um clube de futebol, a uma empresa, a qualquer interesse sectorial, menos utilidade veremos nela. Em contraste, por muito que reflectamos, nunca veremos o compromisso com uma vida ética como trivial ou inútil.

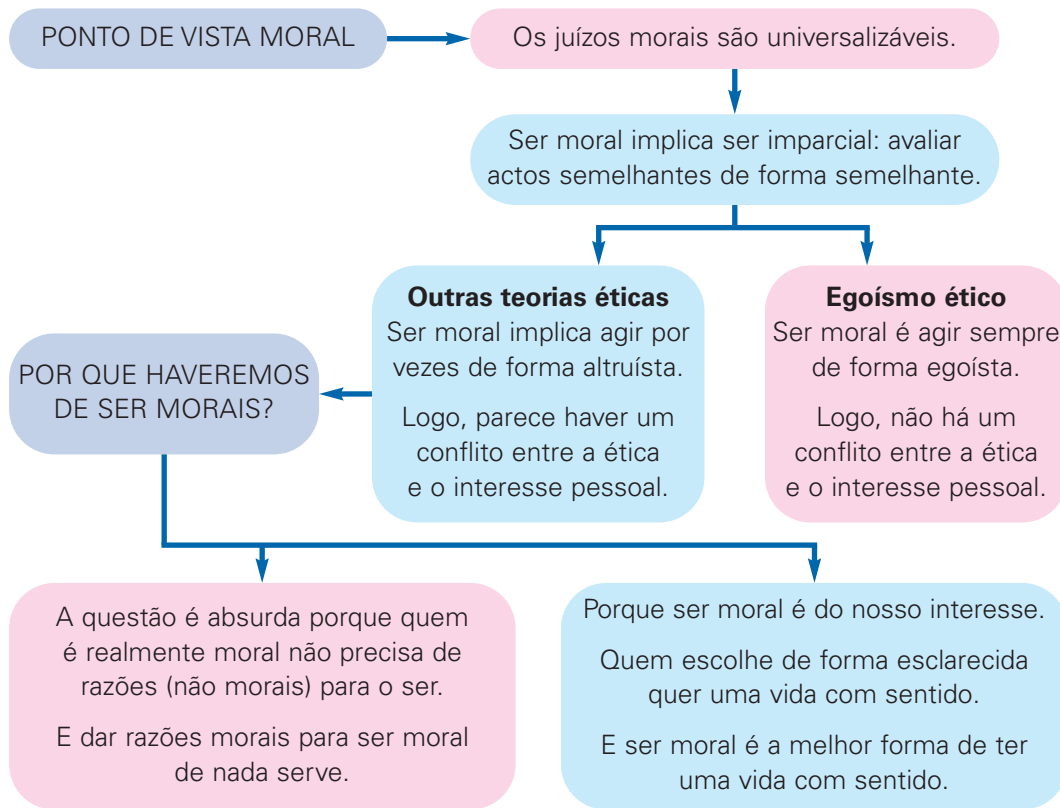
Peter Singer, *Como Havemos de Viver?*, 1993, trad. de Fátima St. Aubyn pp. 379-380

### Interpretação

1. Segundo Singer, todas as «causas transcendentais» são éticas? Justifique.
2. Segundo Singer, por que razão a escolha de uma causa que dê sentido à vida não é arbitrária?

### Discussão

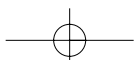
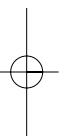
3. Singer declara que «nunca veremos o compromisso com uma vida ética como trivial ou inútil». Concorda? Porquê?
4. Será que, para ter uma vida com sentido, é preciso que nos dediquemos a uma «causa transcendente»? Porquê?



## Estudo complementar

- Aires Almeida e Desidério Murcho, orgs. (2006) «O Egoísmo», in *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano Editora.
- Rachels, James (2003) «Egoísmo Ético», in *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Azevedo Gonçalves, Lisboa: Gradiva, 2004.
- Rachels, James (2005) «Por que Haveremos de Ser Morais?», in *Problemas da Filosofia*. Trad. de Pedro Galvão, Lisboa: Gradiva, 2007.
- Singer, Peter (1993) *Como Havemos de Viver?* Trad. de Fátima St. Aubyn, Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Singer, Peter (1993) «Porquê Agir Moralmente?», in *Ética Prática*. Trad. de Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Gradiva, 2000.
- @ Galvão, Pedro (s.d.) «Dois Egoísmos», in *A Arte de Pensar*, [http://www.didacticaeditora.pt/arte\\_de\\_pensar/leit\\_2egoismos.html](http://www.didacticaeditora.pt/arte_de_pensar/leit_2egoismos.html).
- @ Mautner, Thomas (2005) «Ética e Moral», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/eti\\_etcamoral.html](http://www.criticanarede.com/eti_etcamoral.html).





## Capítulo 9

# A necessidade de fundamentação da moral

### 1. A ética utilitarista: o bem-estar

Será que existe algum princípio ético fundamental? Muitos filósofos pensam que sim. Em seu entender, esse princípio proporciona um fundamento ou justificação para todos os juízos morais correctos acerca do que é certo ou errado fazer. Mas que princípio fundamental será esse? Neste capítulo, vamos estudar duas teorias que respondem a esta questão: a **ética utilitarista de John Stuart Mill** (1806-1873) e a **ética deontológica de Immanuel Kant** (1724-1804).

Começemos por examinar a teoria de Mill, que foi desenvolvida no livro *Utilitarismo*. Neste livro, defende-se que toda a ética se baseia num único princípio: o **princípio da maior felicidade**. Mill formula-o nesta passagem:

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as acções estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer.

J. S. Mill, *Utilitarismo*, 1871, trad. de Pedro Galvão, p. 48

#### Secções

1. A ética utilitarista: o bem-estar, 155
2. A ética utilitarista: maximizar o bem, 164
3. A ética kantiana: agir por dever, 172
4. A ética kantiana: o imperativo categórico, 175

#### Textos

14. Prazeres Superiores e Inferiores, 163  
*J. S. Mill*
15. Promessas, 171  
*David Ross*
16. A Vontade Boa, 174  
*Immanuel Kant*
17. A Ética Não Deriva da Razão, 182  
*David Hume*
18. Direitos, 183  
*Harry Gensler*

#### Objectivos

- Compreender e avaliar a perspectiva hedonista sobre a felicidade.
- Compreender e avaliar a ética utilitarista.
- Compreender e avaliar a ética kantiana.
- Comparar a ética utilitarista com a ética kantiana.
- Avaliar casos particulares segundo a ética utilitarista e a ética kantiana.

#### Conceitos

- Consequencialismo, hedonismo, imperativo categórico, liberdade moral.
- Princípio da maior felicidade, restrições deontológicas.

Encontramos aqui duas ideias principais. Uma é que o facto de um acto ser certo ou errado depende de um único factor: a sua contribuição para a felicidade. Discutiremos esta ideia mais adiante, mas importa sublinhar desde já que, para os utilitaristas, aquilo que importa promover não é a felicidade do próprio agente, mas a felicidade geral. Assim, em absoluta oposição ao egoísmo ético, o utilitarismo diz-nos para promover o bem-estar de todos, sem dar uma importância especial ao nosso próprio bem-estar.

A segunda ideia que Mill apresenta diz respeito ao conceito de felicidade. Em seu entender, a felicidade ou o bem-estar de um indivíduo, aquilo que torna a sua vida boa para si próprio, consiste unicamente no prazer e na ausência de dor ou sofrimento. Esta concepção de bem-estar, conhecida por **hedonismo**, é um aspecto essencial do **utilitarismo clássico**. Foi defendida não só por Mill, mas também, numa versão diferente, por **Jeremy Bentham** (1748-1832), o filósofo que costuma ser considerado o fundador da ética utilitarista.

## Hedonismo

Os utilitaristas clássicos, Bentham e Mill, são hedonistas no pleno sentido da palavra: defendem não só que o bem-estar consiste apenas em *experiências aprazíveis* (bem como na ausência de *experiências dolorosas*), mas também que tais experiências são boas apenas pelo simples facto de serem aprazíveis, e não por outra razão qualquer.

Segundo **Bentham**, cada um dos diversos prazeres e dores da vida das pessoas tem um certo valor que, em última análise, é determinado apenas por duas coisas: a sua *duração* e a sua *intensidade*. Um prazer é tanto melhor quanto maiores forem a sua intensidade e a sua duração. E as dores, claro, são tanto piores quanto maiores forem a sua intensidade e a sua duração. Por exemplo, estar no dentista durante vinte minutos não é tão mau como sofrer com dor dentes durante várias semanas. Assim, para promover o nosso bem-estar, temos de tentar obter um saldo tão favorável quanto possível. Isto leva-nos a fazer coisas como privarmo-nos de certos prazeres (comer chocolate em excesso, por exemplo) para evitar sofrimento futuro (ter dor de dentes), ou sujeitarmo-nos a um certo sofrimento (ir ao dentista) para evitar um sofrimento ainda maior (continuar indefinidamente com dor de dentes). Quando está em causa o bem-estar geral, os cálculos deste género deverão abranger imparcialmente todos os indivíduos sob consideração.

Bentham tem então uma visão puramente quantitativa do bem-estar. Pressupõe que todos prazeres e dores são *comensuráveis*: determinamos a intensidade e a duração de um prazer (ou dor), multiplicamos uma pela outra e obtemos o valor desse prazer; depois fazemos o mesmo a outro prazer (ou dor) e por fim podemos compará-los para ver qual tem mais valor e agir em conformidade com o resultado. É claro que, na prática, não se pode fazer com rigor este tipo de **cálculo da felicidade**. E é provável que a dificuldade não seja meramente prática, pois talvez não faça sequer sentido comparar prazeres e dores desta maneira. Mas deixemos de parte esta questão delicada e concentremo-nos na ideia essencial de Bentham: a melhor vida é aquela que, depois de considerados todos os prazeres e dores que a constituem, apresenta o saldo mais positivo. E, além da intensidade e da duração, nada mais faz um prazer (ou uma dor) ser intrinsecamente melhor do que outro. Bentham afirmou mesmo que, em igualdade de circunstâncias, o prazer proporcionado por um jogo vulgar é tão bom como o prazer estético ou intelectual decorrente da apreciação da poesia.



■ **O Triunfo de Baco**, de Diego Velázquez (1599-1660). Baco, Deus romano do vinho, está fortemente associado à procura de prazer físico.

Será isto verdade? Muitos condenaram a perspectiva de Bentham por pensarem que conduzia ao **sensualismo**, ou seja, a um modo de vida baseado apenas na procura dos prazeres físicos. Bentham, no entanto, deixou claro que há razões hedonistas para preferir fortemente os prazeres intelectuais aos físicos, pois os segundos são, por exemplo, muito mais *fecundos* – têm uma propensão muito maior para conduzir a mais prazeres. Por exemplo, quem se entrega com frequência ao prazer da embriaguez acaba por sofrer muito com isso e por chegar a um ponto em que já nem se deleita com a bebida, enquanto que quem procura prazer na apreciação da arte vai refinando o seu gosto e conseguindo cada vez mais satisfação através dessa actividade.

O hedonismo de Bentham pode não conduzir ao sensualismo, mas mesmo assim há razões para pensar que não representa adequadamente o bem-estar humano. Mill viu algo na perspectiva de Bentham que o levou a propor outro tipo de hedonismo. Para entendermos o que viu ele de errado, consideremos esta estranha experiência mental:

Somos uma alma que aguarda uma vida na Terra. O anjo que nos vai atribuir uma vida faz-nos a seguinte proposta: podemos escolher a vida do compositor Haydn, uma vida humana espiritualmente rica e bem sucedida, ou a vida de uma ostra, que encerra apenas prazer físico ténue. Compreensivelmente, escolhemos a vida de Haydn, com os seus prazeres intensos. Mas o anjo, ansioso por se livrar da vida da

ostra, faz uma nova proposta: se escolhermos a vida da ostra, ele torná-la-á tão longa quanto desejarmos. O que é melhor fazer?

A perspectiva de Bentham implica que seria melhor escolher a vida da ostra. Embora os seus prazeres sejam muito menos intensos do que os de Haydn, a duração de tais prazeres acabará, mais tarde ou mais cedo, por compensar a sua menor intensidade. Assim, um hedonismo puramente quantitativo não nos permite reconhecer o facto de que a vida de alguém como Haydn é incomparavelmente melhor do que a vida de uma ostra, por muito boa que esta seja de acordo com os padrões aplicáveis às ostras e por mais longa que seja.

Mill, no entanto, pensa que podemos permanecer hedonistas e reconhecer um facto como este. Basta que admitamos que, além dos aspectos quantitativos envolvidos na avaliação dos prazeres, também temos de levar em conta a sua qualidade.

Segundo Mill, alguns tipos de prazeres são, em virtude da sua natureza, intrinsecamente superiores a outros. E, para vivermos melhor, é preciso dar uma forte preferência aos **prazeres superiores**, recusando-nos a trocá-los por uma quantidade idêntica, ou mesmo maior, de **prazeres inferiores**. Ora, como a ostra só pode aceder a um estreito leque de prazeres inferiores, a sua vida nunca será tão boa como uma vida em que predominem prazeres superiores. Assim, a perspectiva de Mill, contrariamente à de Bentham, implica que seria melhor escolher a vida de Haydn, o que a torna bastante mais plausível.

Mill identifica os prazeres inferiores com os prazeres corporais, e os prazeres superiores com os prazeres que resultam do exercício das nossas capacidades intelectuais, alegando que esta identificação resulta do veredicto daqueles que conheceram e avaliaram ambos os tipos de prazeres. Ou seja, sabemos que os prazeres intelectuais são superiores aos corporais porque aqueles que estão familiarizados com ambos preferem os primeiros.

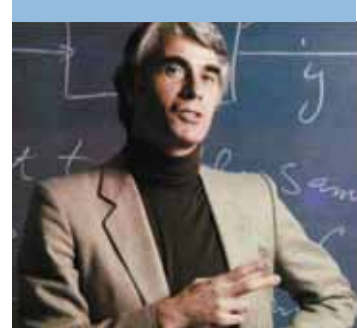
## Além do prazer

Qualquer teoria hedonista baseia-se na ideia de que o nosso bem-estar é determinado apenas pelas experiências que vivemos. Uma vida boa não é mais que uma vida na qual predominam as experiências aprazíveis. Mas será que só as experiências que vivemos interessam? Para responder a esta questão, façamos uma nova experiência mental:

O Dr. X acabou de inventar o mais avançado dispositivo de realidade virtual: a «máquina de experiências». Esta máquina funciona assim: o seu utilizador fica imerso num tanque, completamente isolado do mundo real, com o cérebro ligado a um supercomputador que vai enviando continuamente estímulos que produzem as mais diversas experiências. Se nos ligarmos à máquina, poderemos ter a experiência de praticar surf, de conversar com um amigo, de comer fruta fresca ou de tocar piano; enfim, a máquina pode proporcionar-nos todas as experiências que as pessoas podem ter na vida real, e talvez até algumas, como a de voar ou atravessar

paredes, com que hoje só podem sonhar. A máquina é tão sofisticada que, além de produzir experiências perfeitamente realistas, pode simular uma vida inteira com toda a coerência.

O Dr. X propõe-nos que esqueçamos definitivamente a nossa vida real e nos liguemos à máquina. «Se te ligares», assegura-nos, «vou proporcionar-te uma vida virtual extremamente rica em prazeres, uma vida em que conhecerás um sucesso ilimitado e não voltarás a ter quaisquer dissabores. E enquanto estiveres ligado nem sequer saberás que tudo o que está à tua volta – os teus familiares, o teu cão, aqueles que te aplaudem nos concertos – não passa de uma simulação feita por computador.»



**Robert Nozick** (1938-2002). Filósofo norte-americano. Ainda que seja mais conhecido na filosofia política, Nozick fez muitas contribuições notáveis noutras áreas da filosofia.

Se o hedonismo fosse verdadeiro, então, caso estivéssemos interessados em ter uma vida melhor, deveríamos ligarmo-nos à máquina de experiências sem qualquer hesitação, pois assim a nossa vida seria muito mais rica em prazeres – até em prazeres superiores se, como Mill, entendermos que a qualidade dos prazeres é decisiva. Mas parece-nos que há algo de repugnante na proposta do Dr. X. Aceitá-la não tornaria a nossa vida melhor, pois toda ela se transformaria numa grande farsa. Por isso, o hedonismo é falso. Este é o **argumento da máquina de experiências**. Sugere que não é verdade que uma vida seja boa apenas por causa das experiências aprazíveis que a preenchem. Como defende **Robert Nozick** (1938-2002), o filósofo que inventou o exemplo da máquina de experiências, há outras coisas que contam na nossa vida além das experiências que temos.

O que é importante para nós além das nossas experiências? Em primeiro lugar, queremos fazer certas coisas, e não ter apenas a experiência de as fazer. No caso de certas experiências, é só porque queremos realizar as acções que queremos as experiências de as realizar ou de pensar que as realizámos. [...] Uma segunda razão para não nos ligarmos é que queremos ser alguém com certas características, ser um certo tipo de pessoa. Alguém que flutua num tanque é uma espécie de borrão indeterminado. Relativamente a uma pessoa que esteve muito tempo no tanque, não há qualquer resposta para o problema de saber que tipo de pessoa é ela. É corajosa, generosa, inteligente, espirituosa, afectuosa? Não é apenas difícil responder a isto; simplesmente não há maneira de responder. Ligarmo-nos à máquina é uma espécie de suicídio.

[...] Em terceiro lugar, ligarmo-nos a uma máquina de experiências limita-nos a uma realidade feita pelo homem, a um mundo que não é mais profundo ou mais importante que aquele que as pessoas podem construir. Não há qualquer contacto efectivo com qualquer realidade mais profunda, embora a experiência desse contacto possa ser simulada.

Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, trad. de Pedro Galvão, 1974, p. 43

Em suma, Nozick entende que a autenticidade das nossas experiências é extremamente importante. Uma vida constituída por experiências ilusórias, ainda que muito aprazíveis, não tem tanto valor como uma vida autêntica.

## Satisfação de desejos

Os utilitaristas contemporâneos geralmente não baseiam a sua teoria no hedonismo. Muitos, como **Peter Singer**, aceitam antes o **utilitarismo de preferências**, que pressupõe que o bem-estar a ser promovido consiste, não em experiências aprazíveis, mas na *satisfação de desejos ou preferências*. No diálogo que se segue, um dos interlocutores explica o que o levou a adotar o utilitarismo de preferências:

– Inicialmente senti-me muito atraído pelo utilitarismo hedonista, sobretudo depois de ter lido Mill, mas tive de rejeitar essa perspectiva...

– Por causa do argumento da máquina de experiências?

– Sim. Se eu aceitasse o utilitarismo hedonista, teria de pensar que nada seria melhor para mim que ligar-me à máquina e passar o resto da vida num tanque sem fazer nada que realmente importasse. É claro que não penso isso! Prefiro mil vezes a minha vida, com a sua dose considerável de desilusões e frustrações, a uma vida ilusória cheia de experiências agradáveis.

– Acho que concordo contigo.

– Como diz Nozick, «queremos fazer certas coisas, e não ter apenas a experiência de as fazer». Eu, por exemplo, quero muito gravar um disco. A máquina podia proporcionar-me a experiência de gravar um disco e até de ser um músico muito famoso, mas não é nada disso que pretendo. Quero mesmo gravar um disco – não quero viver o tempo todo enganado sobre o que sou e o que me rodeia, e suponho que a grande maioria das pessoas também não quer.

– Então deixaste de ser utilitarista?

– Na verdade, não deixei. Continuo a pensar que, eticamente, a coisa acertada a fazer é promover imparcialmente o bem-estar. Só que agora aceito uma ideia diferente de bem-estar. Acho que o bem-estar de um ser resulta da satisfação dos seus desejos, interesses ou preferências. Uma vida boa é uma vida preenchida por muitos desejos intensos que acabam por ser satisfeitos.

– És então um utilitarista de preferências?

– Exacto. Ora, este tipo de utilitarismo implica que, dado que temos uma preferência muito forte em levar uma vida real, autêntica, não temos qualquer razão para nos ligarmos à máquina de experiências. Ligarmo-nos seria mau porque iria contra os nossos desejos.

Será o utilitarismo de preferências uma alternativa plausível ao utilitarismo hedonista de Bentham e Mill? À primeira vista, a perspectiva de que o nosso bem-estar resulta da satisfação dos nossos desejos ou preferências pode parecer muito sensata e até óbvia. Afinal, viver bem não é obter aquilo que queremos?

Na verdade, basear o utilitarismo nesta perspectiva também conduz a dificuldades consideráveis. Uma delas é que, em certas circunstâncias, o utilitarista de preferências teria de aprovar formas de **intolerância** inadmissíveis. Consideremos a seguinte situação:

Num certo país, a grande maioria das pessoas tem uma religião que se caracteriza por uma atitude extremamente fanática. Essa maioria corresponde a vários milhões de pessoas que pensam que todos os que não aceitam a sua religião devem ser perseguidos sem tréguas – não há que hesitar em exterminar os «infiéis» que não abandonem imediatamente o país. Nesse país, uma pequena minoria pacífica, constituída por cerca mil pessoas, pratica outra religião. Deverá essa minoria ser tolerada? Deverá ser-lhe dado o direito de praticar livremente a sua religião?

Não hesitamos em responder afirmativamente. E pensamos que qualquer perspectiva que implique a resposta contrária tem de ser rejeitada ou pelo menos revista. O problema é que o utilitarismo de preferências parece implicar a resposta contrária. Vejamos por que razão isso acontece.

Para saber se, neste caso, deve ou não aprovar a tolerância religiosa, o utilitarista tem de pesar *imparcialmente* os interesses em conflito. Ora, de um lado temos cerca de mil pessoas que desejam viver em paz, praticando a sua religião sem incomodar nem ser incomodadas por ninguém, mas do outro temos milhões de pessoas com preferências fanáticas, animadas pelo desejo intenso de acabar com a vida de todos os que não partilhem as suas crenças religiosas. Assim, o utilitarista teria de aprovar a perseguição à minoria, pois tal coisa produziria uma maior satisfação total de preferências.

Este é o **argumento da maioria fanática** – sugere que o utilitarismo de preferências produz consequências inaceitáveis quando temos uma sociedade constituída por um grande número de pessoas muito intolerantes. O problema é que essas pessoas têm preferências eticamente condenáveis e, ao avaliar imparcialmente as situações, o utilitarista não as ignora *quando devia fazê-lo*.

Estará, então, o utilitarismo de preferências condenado ao fracasso? Talvez não, mas,



**Buda**, de Odilon Redon (1840-1916). O budismo, longe de identificar a felicidade com a satisfação de desejos, advoga a sua erradicação.



seja como for, parece necessário revê-lo de modo a obter uma versão mais plausível. Essa terá de ser uma versão que permita ao utilitarista não considerar da mesma maneira todas as preferências que as pessoas têm, sem levar em conta o seu conteúdo.

Há quem defenda, por exemplo, que o bem-estar das pessoas não consiste propriamente na satisfação dos desejos que elas efectivamente têm – consiste antes na satisfação daqueles desejos que elas *teriam* se estivessem suficientemente *informadas* e fossem *racionais*. Se for verdade que uma pessoa informada e racional nunca desejaria perseguir uma minoria inofensiva, então, baseando-se nesta concepção mais elaborada de bem-estar, o utilitarista de preferências pode responder satisfatoriamente ao argumento da maioria fanática.

## Revisão

1. O que é o hedonismo?
2. Como difere o hedonismo de Bentham do hedonismo de Mill?
3. Explique o argumento da máquina de experiências contra o hedonismo.
4. Como difere o utilitarismo clássico do utilitarismo de preferências?
5. Explique o argumento da maioria fanática contra o utilitarismo de preferências.

## Discussão

6. Considere a seguinte situação:

O Dr. Y descobriu uma droga que, sem provocar quaisquer danos à saúde, faz as pessoas deixarem de se sentir tristes e deprimidas, passando a estar sempre bem dispostas, mesmo perante as circunstâncias mais dramáticas. O seu plano é introduzir secretamente essa droga na água canalizada.

1. Um utilitarista hedonista aprovaria o plano do Dr. Y? Porquê?
2. Um utilitarista de preferências aprovaria o plano do Dr. Y? Porquê?
3. Pensa que o plano do Dr. Y é eticamente aceitável? Porquê?

7. Considere a seguinte situação:

O Dr. Z inventou uma estranha substância altamente viciante. Quem se vicia nela deseja-a intensamente todas as manhãs e sofre muitíssimo se não a tomar. Tomar a substância satisfaz esse desejo, mas não produz qualquer alteração de consciência – não provoca qualquer dor ou prazer. O Dr. Z propõe ao João que a tome. E assegura-lhe que lhe fornecerá sempre a dose diária de que precisará caso se vicia nela.

1. De acordo com o hedonismo, será boa ideia o João aceitar a proposta do Dr. Z? Porquê?
2. De acordo com a perspectiva que identifica o bem-estar com a satisfação de preferências, será boa ideia o João aceitar a proposta do Dr. Z? Porquê?

3. Pensa que, se o João aceitar a proposta do Dr. Z, a sua vida ficará melhor? Porquê?

8. As **preferências internas**, como preferir ter uma certa religião, são as que dizem respeito à nossa própria vida. As **preferências externas**, como preferir que todos se convertam à nossa religião, são as que dizem respeito à vida dos outros.

1. Esta distinção pode tornar o utilitarismo de preferências mais plausível? Porquê?
2. Será que todas as preferências podem ser inequivocamente classificadas como internas ou externas? Porquê?

#### Texto 14

## Prazeres Superiores e Inferiores

*John Stuart Mill*

De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então será esse o prazer mais desejável. Se um dos dois for colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, tão acima do outro que eles o preferem mesmo sabendo que é acompanhado de um maior descontentamento, e se não abdicariam dele por qualquer quantidade do outro prazer acessível à sua natureza, então teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante.

Ora, é um facto inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com ambos, e que são igualmente capazes de os apreciar e de se deleitar com eles, dão uma preferência muitíssimo marcada ao modo de existência que emprega as suas faculdades superiores. Poucas criaturas humanas consentiriam ser transformadas em qualquer dos animais inferiores perante a promessa da plena fruição dos prazeres de uma besta, nenhum ser humano inteligente consentiria tornar-se tolo, nenhuma pessoa instruída se tornaria ignorante, nenhuma pessoa de sentimento e consciência se tornaria egoísta e vil, mesmo que a persuadissem de que o tolo, o asno e o velhaco estão mais satisfeitos com a sua sorte do que ela com a sua. [...] Um ser com faculdades superiores precisa de mais para ser feliz, provavelmente é capaz de um sofrimento mais agudo e certamente é-lhe vulnerável em mais aspectos. Mas, apesar destas desvantagens, não pode nunca desejar realmente afundar-se naquilo que se lhe afigura como um nível de existência inferior. [...] Quem supõe que esta preferência implica um sacrifício da felicidade – que, em igualdade de circunstâncias, o ser superior não é mais feliz do que o inferior – confunde as ideias muito

diferentes de felicidade e de contentamento. É indiscutível que um ser cujas capacidades de deleite sejam baixas tem uma probabilidade maior de as satisfazer completamente, e que um ser amplamente dotado sentirá sempre que, da forma como o mundo é constituído, qualquer felicidade que possa procurar é imperfeita. Mas pode aprender a suportar as suas imperfeições, se de todo forem suportáveis, e estas não o farão invejar o ser que, na verdade, está inconsciente das imperfeições, mas apenas porque não sente de modo nenhum o bem que essas imperfeições qualificam. É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm uma opinião diferente é porque só conhecem o seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados.

J. S. Mill, *Utilitarismo*, 1871, trad. de Pedro Galvão, pp. 50-51

### Interpretação

1. Como distingue o autor os prazeres inferiores dos superiores?
2. Segundo o autor, que prazeres são inferiores e que prazeres são superiores?
3. «O ser mais feliz é aquele que se sente mais satisfeito.» O autor concorda com esta perspectiva? Porquê?

### Discussão

4. Muitas pessoas acabam por escolher os prazeres corporais aos intelectuais. Este facto refuta a perspectiva de Mill? Porquê?

## 2. A ética utilitarista: maximizar o bem

Vamos concentrar-nos agora noutro aspecto do princípio da maior felicidade. De acordo com este princípio, recordemos, o facto de um acto ser certo ou errado depende de um único factor: a promoção do bem, mais precisamente da felicidade geral. Deste modo, se queremos saber se um dado acto é certo ou errado, tudo o que precisamos de saber é em que medida, comparado com actos alternativos, este contribui para a felicidade geral.

Suponha-se, por exemplo, que ocupamos um cargo político e que podemos ordenar a construção de uma de três coisas: um museu, um hospital ou uma praça de touros. Como deveremos agir? A nossa escolha afectará, positiva ou negativamente, o bem-estar de um certo conjunto de indivíduos. Segundo a ética utilitarista, a melhor escolha será aquela que, de um ponto de vista imparcial, mais beneficiará esses indivíduos. Imagine-se que, depois de investigarmos os factos, descobrimos que a construção do hospital é a alternativa que, sob esse ponto de vista, dará origem a um maior bem. Nesse caso, aquilo que devemos fazer é ordenar a construção do hospital.

Consideremos outro exemplo. Um médico dispõe de recursos muito limitados com os quais, na situação em que se encontra, pode fazer o seguinte: tratar cinco feridos ligeiros, poupando-os assim a algum sofrimento enquanto não chegam ao hospital, ou ocupar-se exclusivamente de um ferido grave, salvando-lhe a vida. Neste caso, ainda que a primeira acção beneficiasse um maior número de pessoas, é a segunda acção que o utilitarista aprovaria, pois o benefício que esta trará ao ferido grave suplanta os benefícios comparativamente menores que os outros feridos poderiam obter.

## Consequencialismo

Como os exemplos apresentados deixam claro, o utilitarista avalia as acções atendendo somente às suas consequências. Em qualquer situação, o melhor acto é aquele que, comparado com os actos alternativos, tem consequências mais valiosas. Para determinar o valor das consequências de um acto, importa apenas ponderar os prejuízos e os benefícios que a sua realização trará a todos os indivíduos. Nesta ponderação, os interesses de todos os indivíduos recebem a mesma atenção, ou seja, não se dá um peso privilegiado aos interesses de alguns indivíduos. As discriminações baseadas no sexo, na raça ou nacionalidade, por exemplo, não são autorizadas.

Dado que entende que só as consequências de um acto determinam se este é certo ou errado, o utilitarista defende uma perspectiva **consequencialista**. Esta perspectiva pode ser definida assim:

- Um acto é permissível se, e apenas se, maximiza imparcialmente o bem.

Maximizar o bem significa promovê-lo no máximo grau possível. Dado que, para o utilitarista, não existe nenhum outro factor eticamente relevante além da promoção do bem, não temos qualquer razão moral para fazer menos do que promover o bem tanto quanto possível. Assim, entre os actos alternativos de que um agente dispõe numa certa ocasião, só são permissíveis aquele ou aqueles que, comparados com os restantes, têm as consequências mais valiosas.

O consequencialismo implica as seguintes teses:

1. Todos os actos que maximizam o bem são permissíveis.
2. Todos os actos permissíveis maximizam o bem.

Como veremos agora, cada uma destas teses está sujeita a críticas. De uma forma ou de outra, essas críticas sugerem que a promoção do bem ou da felicidade geral não é o único factor importante na avaliação moral dos actos. Porém, é difícil negar que esse seja um dos factores importantes. No caso do médico atrás apresentado, por exemplo, parece evidente que a melhor opção é salvar o ferido grave – e que isso é verdade porque essa é a opção que maximiza o bem.

## Restrições deontológicas

Será que todos os actos que maximizam o bem são permissíveis? Os críticos do utilitarismo defendem que não: alguns actos maximizam o bem, mas são eticamente errados. A felicidade geral pode ser o melhor dos fins, mas nem sempre os fins justificam os meios. Por outras palavras, existem certas formas de maximizar o bem que não são eticamente permissíveis.

Para compreender melhor esta crítica, imaginemos, por exemplo, a seguinte situação:

A Sara é uma cirurgiã especializada na realização de transplantes. No hospital em que trabalha enfrenta uma terrível escassez de órgãos – cinco dos seus pacientes estão prestes a morrer devido a essa escassez. Onde poderá ela encontrar os órgãos necessários para salvá-los? O Jorge está no hospital a recuperar de uma operação. A Sara sabe que o Jorge é uma pessoa solitária – ninguém vai sentir a sua falta. Tem então a ideia de matar o Jorge e usar os seus órgãos para realizar os transplantes, sem os quais os seus pacientes morrerão.

Não hesitamos em considerar a ideia da Sara abominável. Mas o que deverá pensar um utilitarista sobre essa ideia? Parece que tem de pensar que nada há de errado em matar o Jorge. Afinal, a opção de matá-lo permitirá salvar cinco pessoas que de outro modo morrerão – vistas as coisas de uma perspectiva imparcial, matá-lo e usar os seus órgãos promoverá mais o bem-estar do que não o matar e deixar os cinco pacientes morrer. Chegamos assim ao seguinte argumento: se o utilitarismo fosse verdadeiro, seria permissível (e até obrigatório) a Sara matar o Jorge, mas fazer tal coisa não é permissível. Logo, o utilitarismo é falso.

Consideremos agora outra situação imaginária:

Vários crimes hediondos ocorreram na cidade. O xerife descobriu que o criminoso está morto, mas sabe que ninguém vai acreditar nele caso diga isso e apresente todos os dados de que dispõe. Entretanto os habitantes da cidade estão cada vez mais agitados. O xerife sabe também que, se um suspeito não for julgado dentro de pouco tempo, ocorrerão distúrbios que resultarão na morte violenta de muitas pessoas inocentes. Enquanto está a pensar no assunto, entra no seu escritório um estrangeiro que veio sozinho para a cidade. Ele diz que está desesperado – não tem amigos nem família, e veio para a cidade em busca de emprego. O xerife tem então uma ideia: por que não acusar este estrangeiro solitário? Há pena de morte na cidade, e o xerife pode fazer o estrangeiro ser julgado, condenado e executado.

Acusar o estrangeiro solitário maximizaria o bem, pois esse acto evitaria os distúrbios violentos. Por esta razão, o utilitarista diria que é permissível (e até obrigatório) acusá-lo. No entanto, parece-nos que isso não é permissível, já que é extremamente injusto acusar pessoas de crimes que não cometeram. Tanto neste caso como no anterior, somos levados a concluir que o utilitarismo é uma ética demasiado permissiva: permite todos os actos que maximizem o bem, mas nem todos os actos desse género nos parecem permissíveis.

Uma alternativa ao utilitarismo é a **ética deontológica**, cujo representante mais influente é Kant. Os deontologistas julgam que certos tipos de actos, como matar ou torturar inocentes, roubar e quebrar promessas, nem sempre (ou mesmo nunca) podem ser realizados de modo a maximizar o bem. Existem restrições à maximização do bem. Devido a essas restrições, não é permissível, tanto no caso dos transplantes como no do estrangeiro solitário, fazer aquilo que teria melhores consequências.



■ **O Assassino**, de Edvard Munch (1863-1944). Os deontologistas acreditam que é errado matar intencionalmente uma pessoa inocente, mesmo que as consequências de o fazer sejam boas.

Os deontologistas não têm de negar que a promoção do bem (a beneficência) seja eticamente importante. No entanto, acreditam que aquilo que é permissível fazer depende também de outros factores. Por exemplo, o filósofo **David Ross** (1877-1971) entende que temos o dever de promover o bem, mas que existem outros deveres, muitas vezes mais importantes do que este. A lista de deveres que nos propõe é a seguinte:

- **Fidelidade:** Cumpre as tuas promessas.
- **Reparação:** Compensa os outros por qualquer mal que lhes tenhas feito.
- **Gratidão:** Retribui fazendo bem àqueles que te fizeram bem.

- **Justiça:** Opõe-te às distribuições de felicidade que não estejam de acordo com o mérito.
- **Desenvolvimento pessoal:** Desenvolve a tua virtude e o teu conhecimento.
- **Não maleficência:** Não prejudiques os outros.
- **Beneficência:** Faz bem aos outros.

Uma lista como esta suscita problemas difíceis. Como sabemos que são estes os nossos deveres? E o que fazer quando os nossos deveres entram em conflito? Os deontologistas não respondem todos da mesma maneira a estas perguntas. Kant, que certamente aceitaria uma lista semelhante à de Ross, defende que os nossos deveres resultam de um princípio moral fundamental – o **imperativo categórico**, que examinaremos mais adiante.

## Motivos

De que modo respondem os utilitaristas à objecção de que a sua teoria é demasiado permissiva? A resposta mais comum parte da seguinte ideia: ser utilitarista não implica estar sempre *motivado* para maximizar a felicidade geral. **Henry Sidgwick** (1838-1900), um utilitarista posterior a Mill, elucida assim esta ideia:

Não devemos julgar que a doutrina segundo a qual a felicidade universal é o padrão último implica que a benevolência universal é o único motivo certo, ou sempre o melhor dos motivos, para agir. Afinal, [...] não é necessário que o fim que proporciona o critério do certo seja sempre o fim a visar conscientemente. E, se a experiência mostra que a felicidade geral será alcançada mais satisfatoriamente se os homens agirem com frequência por motivos que não a pura filantropia universal, é óbvio que, sob princípios utilitaristas, será razoável preferir esses motivos.

Henry Sidgwick, *Os Métodos da Ética*, trad. de Pedro Galvão, 1907, p. 413

Sidgwick diz-nos aqui que o utilitarismo é essencialmente um **critério de obrigação**: é um critério para distinguirmos os actos que são permissíveis daqueles que são errados. Aceitar este critério é acreditar que só são permissíveis os actos que mais contribuem para a felicidade geral. Contudo, aceitar o critério utilitarista não implica estar sempre a tomar decisões de forma a atingir esse fim. Se uma pessoa tentasse tomar decisões tendo sempre em vista a felicidade geral, estaria constantemente a fazer cálculos sobre as consequências globais dos seus actos. Mas esses cálculos seriam demasiado complicados, ocupariam demasiado tempo e muitas vezes não seriam suficientemente fiáveis.

Por esta razão, se uma pessoa quer contribuir para a felicidade geral, procederá melhor se não estiver sempre a pensar de uma forma utilitarista, se não estiver motivada unicamente para maximizar o bem. Ela deve desenvolver outras motivações que, de um modo geral, sejam úteis. Por exemplo, é útil que estejamos fortemente motivados para cumprir as nossas promessas, para não roubar, para não matar inocentes e para não fazer acusações injustas.

Os utilitaristas sugerem assim que, na prática, a sua teoria não é demasiado permissiva. Os exemplos apresentados para a refutar, como o dos transplantes e o do estrangeiro solitário, não passam de fantasias sem importância: na vida real, um utilitarista não realizaria os actos que, em casos como esses, nos parecem errados.

## Exigências

Os utilitaristas pensam que todos os actos permissíveis maximizam o bem. Ou seja, se um acto não contribui no máximo grau possível para a felicidade geral, então é errado. Isto quer dizer que devemos fazer tudo o que está ao nosso alcance para contribuir para o bem-estar de todos. Mas, sendo assim, esta perspectiva não *exigirá* de nós um altruísmo extremo? Não nos obrigará a fazer sacrifícios excessivos para benefício dos outros?

Imagine-se, por exemplo, que o Miguel está a fazer um curso de literatura, integra uma equipa de futebol, gosta imenso de ir ao cinema e coleciona soldadinhos de chumbo. Há algo de errado nisto? Parece óbvio que não. Mas se o utilitarista tivesse razão, alegam os seus críticos, o Miguel teria de sair do curso e da equipa de futebol, teria de deixar de gastar dinheiro em bilhetes de cinema e em soldadinhos de chumbo, pois certamente poderia dedicar-se a actividades que contribuem muito mais para a felicidade geral.

Parece que, segundo o utilitarismo, teremos de redefinir radicalmente a nossa vida, prescindindo de quase tudo o que apreciamos para benefício dos outros. Teremos de sacrificar o nosso bem-estar até àquele ponto em que sacrificá-lo ainda mais não resultaria numa maior felicidade geral. (O **Capítulo 19** torna claras as implicações práticas desta perspectiva no mundo actual.)

O utilitarismo parece privar-nos quase inteiramente de **liberdade moral**, já que, sob esta teoria, serão muito poucos os actos eticamente opcionais: dados vários actos alternativos, aqueles que maximizam o bem são obrigatórios; aqueles que ficam aquém dessa maximização, por pouco que seja, são errados. Só nos casos pouco frequentes em que mais do que uma alternativa maximiza o bem é que teremos a liberdade de escolher uma dessas alternativas. Em todos os outros casos, a ética deixa-nos sem a menor margem para escolher o que preferimos.

Os críticos do utilitarismo acrescentam que, como este nos impõe enormes sacrifícios, a nossa **integridade pessoal** fica seriamente ameaçada.



■ **O Beijo**, de Gustav Klimt (1838-1900). Se estivéssemos sempre empenhados em contribuir para a felicidade geral, não seria possível desenvolver relações pessoais profundas.



O que quer isto dizer? A nossa vida caracteriza-se por diversos compromissos e projectos pessoais – estamos fortemente ligados a certas pessoas ou organizações e queremos realizar-nos desenvolvendo certas actividades. Mas, para fazermos tudo aquilo que o utilitarismo exige, teríamos de pôr de parte quase todos esses compromissos e projectos – em nome da felicidade geral, poderíamos ter de abdicar de quase tudo que julgamos dar sentido à nossa vida.

## Revisão

1. A ética utilitarista é uma forma de consequencialismo. Porquê?
2. O que são restrições deontológicas? Apresente exemplos.
3. Por que razão o utilitarismo parece demasiado permissível?
4. Como respondem os utilitaristas à objecção de que a sua teoria é demasiado permissível?
5. Por que razão o utilitarismo parece demasiado exigente ou proibitivo?
6. Por que razão o utilitarismo parece privar-nos de liberdade moral?

## Discussão

7. Os utilitaristas acreditam, por um lado, que a permissividade de um acto depende apenas do valor das suas consequências, e, por outro lado, que o valor consiste apenas no bem-estar. Será que estas duas perspectivas são logicamente independentes? Porquê?
8. Concorda com a resposta de Sidgwick à objecção de que o utilitarismo é demasiado permissível? Porquê?
9. Em resposta à objecção de que o utilitarismo é demasiado exigente, Mill defendeu o seguinte:

«Segundo a ética utilitarista, o objecto da virtude é a multiplicação da felicidade: as ocasiões em que qualquer pessoa (excepto uma em mil) tem o poder de a multiplicar a uma escala abrangente (por outras palavras, de ser um benfeitor público) são excepcionais, e apenas nessas ocasiões uma pessoa é chamada a considerar a utilidade pública; em todos os outros casos, a utilidade privada, o interesse ou felicidade de apenas algumas pessoas, é tudo aquilo a que tem de dar atenção. Apenas aqueles cujas acções têm uma influência que se estende à sociedade em geral precisam habitualmente de se preocupar com um objecto tão amplo.»

Pensa que esta resposta de Mill à objecção indicada é satisfatória? Porquê?

## Texto 15

**Promessas***David Ross*

Quando um homem comum cumpre uma promessa por pensar que deve proceder assim, parece claro que não o faz a pensar nas consequências totais do seu acto, e ainda menos na probabilidade de estas serem as melhores possíveis. Na verdade, pensa muito mais no passado do que no futuro. Aquilo que o faz pensar que deve agir de certa forma é o facto de ter prometido fazê-lo – e, geralmente, nada mais o faz pensar assim. [...] Se eu prometi encontrar-me com um amigo numa certa ocasião para um fim trivial, devo seguramente entender que se justifica faltar ao compromisso se, dessa forma, puder impedir um acidente grave ou se, caso este ocorra, puder ajudar as vítimas. Os defensores do [utilitarismo] sustentam que penso assim porque entendo que produzirei um maior bem se faltar ao compromisso. Porém, existe outra explicação para o facto de se pensar assim – uma explicação que, julgo eu, se revela correcta. Posso dizer que, além do dever de cumprir promessas, tenho e reconheço o dever de aliviar o sofrimento, e que, quando considero que é acertado cumprir o segundo destes deveres à custa de não cumprir o primeiro, isso não acontece por pensar que assim produzirei um maior bem,

mas por pensar que, nas circunstâncias em que me encontro, o dever de aliviar o sofrimento é o mais forte. É óbvio que esta explicação está mais próxima daquilo que pensamos efectivamente numa situação como a indicada. Se, tanto quanto consigo ver, consigo produzir o mesmo bem seja cumprindo a minha promessa, seja ajudando alguém a quem nada prometi, não devo hesitar em considerar que a primeira alternativa é o meu dever. No entanto, segundo a perspectiva de que um acto é certo porque produz o maior bem, não devo pensar assim.



**O Juramento dos Horácios**, de Jacques-Louis David (1748-1825). Por que razão será errado quebrar promessas?

David Ross, *O Certo e o Bom*, 1930,  
trad. de Pedro Galvão, pp. 56-57

## Interpretação

1. Segundo Ross, é sempre errado quebrar uma promessa? Porquê?
2. Segundo Ross, é sempre permissível quebrar uma promessa se fazê-lo tiver melhores consequências do que cumpri-la? Porquê?
3. Compare a explicação utilitarista com a explicação deontológica de Ross para o mal de quebrar promessas.

## Discussão

4. Ross sugere que, quando julgamos errado quebrar uma promessa, pensamos mais no passado do que no futuro. Será isto uma razão para rejeitar o utilitarismo? Porquê?
5. A perspectiva de Ross sobre o mal de quebrar promessas parece-lhe mais plausível do que a perspectiva utilitarista? Porquê?

## 3. A ética kantiana: agir por dever

A ética deontológica de Kant continua a ser uma das alternativas principais ao utilitarismo. Este filósofo desenvolveu-a em diversas obras, como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

Uma das ideias principais de Kant é que, na avaliação moral das acções, interessa sobretudo determinar o *motivo* do agente, e não as consequências daquilo que ele faz. Por vezes fazemos o que está certo, mas pelos motivos errados, o que, segundo Kant, faz a nossa acção não ter qualquer valor moral. Um comerciante que não engana os seus clientes, por exemplo, procede correctamente, mas terá a sua conduta valor moral? Isso, pensa Kant, depende daquilo que o leva a proceder assim. Se o comerciante não engana os seus clientes porque receia perdê-los, a sua conduta não tem valor moral, pois resulta de um desejo ou inclinação egoísta. Mas se, em vez disso, o comerciante procede assim apenas porque julga ter o *dever* de ser honesto, então a sua conduta tem valor moral.

Kant pensa que só têm valor moral as acções realizadas por *dever*. Estas distinguem-se das acções que estão em *mera conformidade com o dever*, ou seja, das acções que, embora estejam de acordo com aquilo que devemos fazer, não são motivadas pelo sentido do dever. Kant inclui aqui não só as acções que são manifestamente motivadas pelo interesse pessoal, mas também todas as acções que resultam de sentimentos louváveis, como a compaixão. Vejamos, por exemplo, o que diz Kant sobre os que ajudam os outros por compaixão:

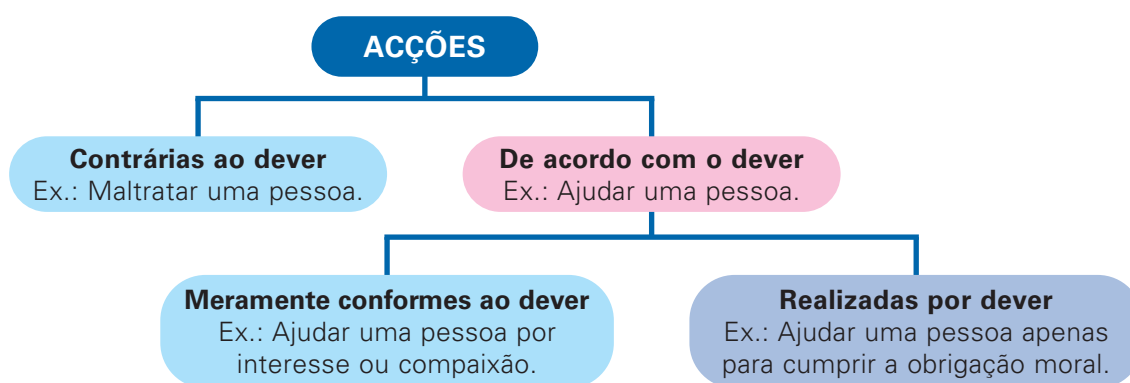
Ser caridoso quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e podem alegrar-se com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo, porém, que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, como o amor das honras, que, quando por feliz acaso coincidem com aquilo que é efectivamente de interesse geral e conforme ao dever, são consequentemente honrosas e merecem louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas por *dever*.

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785,  
trad. de Paulo Quintela, p. 28

Depois de afirmar, nesta passagem, que quem ajuda os outros por compaixão não está a realizar um acto com valor moral, Kant contrasta os que procedem assim com alguém que, embora seja «por temperamento frio e indiferente às dores dos outros», também ajuda quem precisa, mas só porque sabe que tem o dever de ajudar. Para Kant, só quem é exclusivamente motivado pelo dever quando ajuda os outros faz algo com valor moral.

Um conceito importante na ética kantiana é o de **máxima**. As pessoas agem *segundo máximas* – um comerciante que não engana os clientes pode agir segundo a máxima «Devemos ser honestos», mas também pode agir segundo a máxima «Não enganes os outros se não queres perder clientes». As máximas são assim as regras ou os princípios que nos indicam o motivo dos agentes.

Podemos então reformular a tese de Kant, dizendo que o valor moral de uma acção depende da máxima que lhe subjaz. Deste modo, só fazemos algo com valor moral quando agimos segundo máximas ditadas pelo nosso sentido do dever, como «Mantém as tuas promessas» ou «Ajuda quem precisa».



Mas no que se baseia o nosso sentido do dever? Na razão, pensa Kant. Assim, quando agimos por dever estamos a agir racionalmente. Quando agimos por outros motivos – por inclinação, como diz Kant – estamos a agir em função de desejos não racionais, desejos esses que, como vimos, tiram todo o valor moral às nossas acções.

## Revisão

1. Segundo Kant, do que depende o valor moral de uma acção?
2. Segundo Kant, o que é agir por dever?

## Discussão

3. Muitas pessoas dizem coisas como «Não deves roubar, senão Deus castigá-te». Kant aceitaria este tipo de justificação? Porquê?
4. Segundo Mill, «o motivo, embora seja muito relevante para o valor do agente, é irrelevante para a moralidade da acção. Aquele que salva um semelhante de se afogar faz o que está moralmente certo seja o seu motivo o dever, seja a esperança de ser pago pelo incómodo».
  1. Compare a perspectiva de Mill com a de Kant.
  2. Que perspectiva lhe parece mais plausível? Porquê?

### Texto 16

## A Vontade Boa

*Immanuel Kant*

Não é possível pensar em seja o que for no mundo, ou até fora dele, que se possa considerar bom sem qualificação excepto a vontade boa. A inteligência, a perspicácia, o discernimento e sejam quais forem os talentos do espírito que se queira nomear são sem dúvida bons e desejáveis, em muitos aspectos, tal como as qualidades do temperamento como a coragem, a determinação, a perseverança. Mas podem também tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que dará uso a estes dons da natureza e que na sua constituição especial se chama «carácter», não for boa. O mesmo acontece com os bens da fortuna; poder, riquezas, honra e até a saúde, e o completo bem-estar e satisfação relativamente à nossa condição a que se chama «felicidade» suscitam o orgulho e muitas vezes desse modo a arrogância, a não ser que exista uma vontade boa para corrigir a sua influência no espírito e desse modo também rectificar todo o princípio da acção e torná-lo universalmente conforme ao seu fim. [...]

Uma vontade é boa não por causa dos seus efeitos ou do que consegue alcançar, nem por ser apropriada para alcançar um dado fim; é boa unicamente através da sua vontade, isto é, é boa em si. Quando é considerada em si, é muito mais estimada do que seja o que

for que alguma vez ela poderia produzir meramente para favorecer qualquer inclinação, ou mesmo a soma de todas as inclinações. Mesmo que esta vontade, devido a um destino especialmente desafortunado ou à provisão mesquinha da natureza madrasta, seja completamente desprovida de poder para cumprir o seu propósito; se com o maior esforço nada conseguisse, contudo, alcançar e só a vontade boa permanecesse (não, é claro, como um mero desejo, mas como a convocação de todos os meios ao nosso alcance) – mesmo assim a vontade boa, como uma jóia, brilharia com a sua própria luz como algo que tem todo o seu valor em si. A sua utilidade e esterilidade nunca podem aumentar ou diminuir o seu valor.

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785, trad. de Aires Almeida et al., pp. 68-69

### Interpretação

1. O que entende Kant por «vontade boa»?
2. Por que razão, segundo o autor, só a vontade boa é boa sem qualificação?
3. Por que razão, segundo o autor, a vontade boa tem valor intrínseco?

### Discussão

4. A perspectiva de Kant sobre a vontade boa é compatível com o utilitarismo? Porquê?
5. Concorda com a perspectiva de Kant sobre o valor da vontade boa? Porquê?

## 4. A ética kantiana: o imperativo categórico

Kant pensa que temos de respeitar certos deveres e que estes não resultam dos nossos desejos ou sentimentos, já que nos são impostos incondicionalmente pela razão. Mas por que julga Kant que os nossos deveres morais resultam da razão? A ideia de Kant é que toda a moral se baseia num princípio racional fundamental – *racional* porque, em seu entender, todos o reconhecemos como verdadeiro *a priori*, usando unicamente a razão; *fundamental* porque é dele que derivam todos os nossos deveres morais específicos, como o de não quebrar promessas ou de ajudar os outros.

Esse princípio é o **imperativo categórico** – ele é *categórico*, por oposição a *hipotético*, porque se nos apresenta como uma obrigação absoluta ou incondicional. Kant formula o imperativo de diversas formas. Vamos estudar duas dessas fórmulas. Ainda que nos pareçam muito diferentes, Kant sustenta que são apenas maneiras distintas de exprimir a mesma ideia.

## A fórmula da lei universal

Uma das fórmulas do imperativo categórico, conhecida por **fórmula da lei universal**, é a seguinte:

- Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.



**Immanuel Kant**  
(1724-1804) foi um dos mais influentes filósofos morais de sempre.

O que quer isto dizer? A ideia é que só devemos agir segundo máximas que possamos querer *universalizar*. Se não podemos querer que todos ajam segundo uma certa máxima, então ela não é universalizável e, por isso, devemos rejeitá-la. O imperativo categórico é, sem dúvida, um princípio muito abstracto. Para o clarificar, vejamos como funciona considerando dois exemplos apresentados por Kant.

Imaginemos uma pessoa que está com problemas financeiros e que decide pedir dinheiro emprestado. Ela sabe que não vai poder pagar, mas sabe também que, se não prometer pagar num certo prazo, não lhe emprestarão o dinheiro. Ainda assim, faz a promessa e recebe o dinheiro. Ela agiu segundo a máxima «Faz promessas com a intenção de as não cumprires». Será esta máxima universalizável? Kant diz-nos que não. Se todos fizessem promessas com a intenção de as não cumprirem, a própria prática de fazer promessas desapareceria, pois esta baseia-se na confiança entre as pessoas. É pura e simplesmente *impossível* todos fazerem promessas com a intenção de as não cumprirem. Por isso, não *podemos querer* que todos ajam segundo essa máxima – ela deve ser rejeitada.

Este exemplo mostra claramente que o imperativo categórico serve para testar máximas. Uma máxima como «Faz promessas com a intenção de as não cumprires» não passa o teste, pois não podemos querer que ela se torne lei universal. E, pensa Kant, sendo assim devemos manter sempre as promessas que fazemos.

Imaginemos agora uma pessoa rica que, embora possa fazer muito pelos outros sem se sacrificar consideravelmente, só se preocupa com o seu próprio bem-estar. Em toda a sua vida segue a máxima «Recusa-te sempre a ajudar os outros». Será esta máxima universalizável? Aqui a situação é um pouco diferente da anterior, pois Kant admite que seria possível todos agirem segundo essa máxima. Ainda assim, a verdade é que todos nós, ao longo de vida, precisamos de que os outros nos ajudem, nem que seja ocasionalmente. Por isso, não queremos viver num mundo em que ninguém nos ajude quando precisamos. Logo, não podemos querer que todos se recusem sempre a ajudar os outros. A máxima «Recusa-te sempre a ajudar os outros» não é universalizável, o que significa que é errado viver sem nos preocuparmos minimamente com o bem-estar dos outros – temos o dever de ajudar.

Depois de discutir estes exemplos, entre outros, Kant conclui:

Temos que *poder querer* que uma máxima da nossa acção se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas acções são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *deva* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois uma tal vontade se contradiria a si mesma.

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785,  
trad. de Paulo Quintela, p. 62

Como vimos, a máxima «Faz promessas com a intenção de as não cumprires» nem sequer se pode pensar como lei universal. E a máxima «Recusa-te sempre a ajudar os outros» inclui-se na segunda categoria: embora possamos pensá-la como lei universal, não podemos querer coerentemente que ela se torne lei universal.

## A fórmula do fim em si

Outra das fórmulas do imperativo categórico, conhecida por **fórmula do fim em si**, é a seguinte:

- Age de tal maneira que uses a tua humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.

Kant afirma que é sempre errado instrumentalizar as pessoas, ou seja, usá-las como simples meios para atingir os nossos fins. As pessoas são agentes racionais, são seres dotados de **autonomia**, capazes de escolher livremente os seus objectivos. Para *respeitar* as pessoas, devemos tratá-las sempre como seres autónomos (como fins em si), e não como meros instrumentos que estejam ao serviço dos nossos planos.

Por exemplo, apontar uma pistola a uma pessoa para a roubar é tratá-la como um mero meio para obter dinheiro: é violar a sua autonomia, obrigá-la a fazer o que ela não quer. Em contraste, pedir ajuda a uma pessoa e respeitar a sua recusa de nos ajudar não viola a sua autonomia: neste caso, tratamo-la como um meio de nos ajudar, mas simultaneamente como um fim porque respeitamos a sua vontade.

Note-se que, segundo a fórmula do fim em si, não é errado tratar as pessoas como meios – é errado tratá-las como *simples* meios. Por exemplo, quando vamos um restaurante estamos a tratar o cozinheiro como um meio para obter uma refeição, mas isso nada tem de errado. Desde que esteja a trabalhar porque é essa sua vontade, o cozinheiro consentirá razoavelmente ser tratado dessa forma. Beneficiar do seu trabalho não desrespeita a sua autonomia. Reduzir uma pessoa à condição de escravo, pelo contrário, é tratá-la como um simples meio, e isso é o que a fórmula do fim em si nos proíbe de fazer.



O contraste com o utilitarismo é aqui muito claro. Ao passo que os utilitaristas parecem permitir que tratemos as pessoas como simples meios (por exemplo, matando-as ou enganando-as) sempre que isso maximize a felicidade geral, Kant entende que fazê-lo nunca é aceitável.

## Conflitos de deveres

Alguns deontologistas, como David Ross, acreditam que os deveres morais, como o de não quebrar promessas, são **deveres *prima facie***. Isto significa que, à partida, é errado quebrar uma promessa, mas que, em certas circunstâncias excepcionais, será permissível fazê-lo. Kant, pelo contrário, defende uma ética deontológica em que se propõem certos **deveres absolutos**. Em seu entender, *nunca* é permissível fazer aquilo que estes deveres proibem. Kant sustenta, por exemplo, que é *sempre* errado mentir, quebrar promessas ou matar intencionalmente alguém, sejam quais forem as consequências de nos abstermos de realizar actos como esses.

Consideremos um exemplo que Kant discutiu. Estamos em casa com um amigo e alguém bate à porta. É um homem armado que está à procura do nosso amigo, aparentemente com a intenção de o matar, e que nos pergunta se ele está em casa. Kant diria que não devemos mentir-lhe; quando muito, podemos abster-nos de lhe dizer a verdade, o que é diferente. Se, devido à nossa escolha, esse homem assassinar o nosso amigo, a **responsabilidade moral** desse acto terá sido exclusivamente sua.

Em casos como este, a ética kantiana parece dar respostas erradas. Não mentir em caso algum parece produzir resultados eticamente inaceitáveis. Esta é uma primeira objecção à ética kantiana. A ética kantiana enfrenta outra objecção. Porque nesta ética se reconhece deveres absolutos, fica-se sem saber como agir quando esses deveres entram em conflito. Consideremos a seguinte situação:

A Joana prometeu a um amigo cumprir a sua última vontade, que ele exprimiu numa carta para ser lida após a sua morte. A sua vontade, como a Joana descobre depois de ler a carta, é que ela assassine o João, o seu maior inimigo.

Se a Joana *nunca* deve quebrar promessas, então deverá cumprir a última vontade do seu amigo. Porém, se ela também *nunca* deve assassinar alguém, então não deverá cumpri-la. Como este exemplo mostra, a aceitação de deveres absolutos conduz-nos a conflitos de deveres que não têm solução. Sob a ética kantiana, a Joana, faça o que fizer, procederá mal.

## Além das pessoas

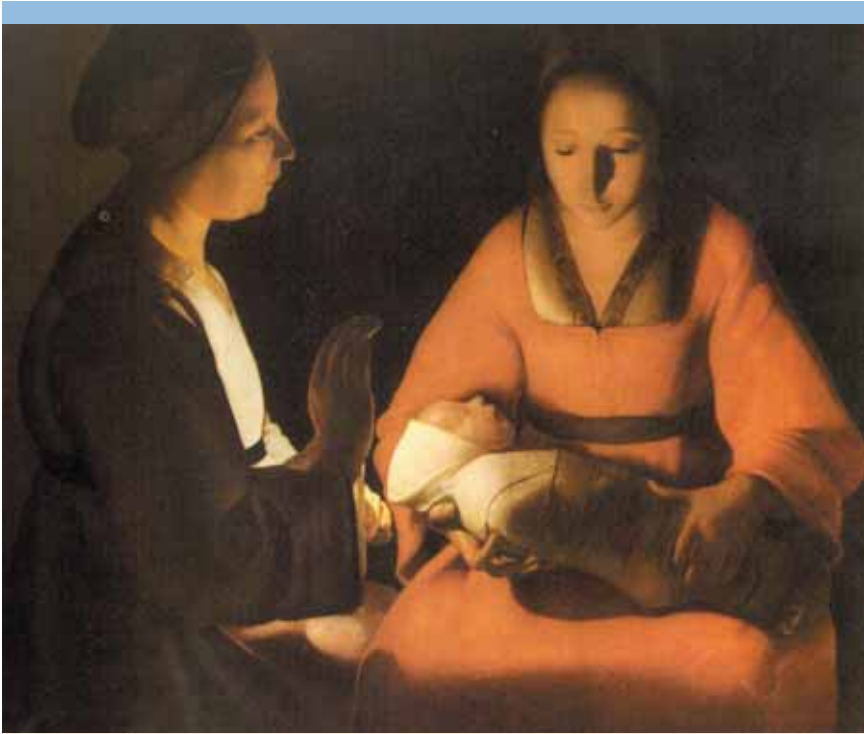
Uma «pessoa», no sentido que aqui interessa, é um agente racional. Kant sustenta que a nossa *única* obrigação fundamental é respeitar as pessoas. Esta perspectiva, no entanto, parece implausível.

Afinal, os recém-nascidos humanos, os deficientes mentais profundos e os animais não humanos não são agentes racionais. Porém, julgamos ter obrigações morais para com eles, o que significa que não é permissível tratá-los de qualquer forma. E a ética kantiana, como insiste exclusivamente no respeito pelas pessoas, parece ser incapaz de explicar essas obrigações. (Esta questão é retomada no **Capítulo 18**.)

## Os limites da razão

Como vimos, Kant afirma que a razão, e nada mais, nos impõe a obrigação de agir apenas segundo máximas que possamos querer universalizar. E sustenta que esta obrigação dá origem a deveres específicos, alguns dos quais com um carácter absoluto. Vamos concluir esta abordagem à ética kantiana com uma discussão destas perspectivas. No diálogo que se segue, os interlocutores discutem-nas, tomando como referência a fórmula da lei universal.

- Admito que estou desapontado com a teoria de Kant.
- Porquê? A mim parece-me uma excelente teoria. Julgo que o imperativo categórico é realmente o princípio ético fundamental – é um princípio, aliás, que qualquer agente racional tem de aceitar.
- Ora aí está uma coisa que não percebo. Porque é que o imperativo categórico é um princípio racional? Uma pessoa racional não poderá rejeitá-lo?
- Hmm... Uma pessoa racional tem de ser coerente, não é?
- Sim.
- Então imagina alguém que diz isto: «Eu posso quebrar as promessas que faço, mas não quero (aliás, não posso querer!) que todos quebrem as promessas que fazem.» Julgo que quem pensa assim, rejeitando o imperativo categórico, está a ser incoerente, não te parece? Julgo que o imperativo categórico é uma simples exigência de coerência que nos impede, entre outras coisas, de abrir excepções convenientes para nós próprios. Portanto, qualquer pessoa racional tem de o aceitar.
- Talvez tenhas razão... Talvez seja verdade que, como agentes racionais, temos de agir apenas segundo máximas que possamos querer universalizar. No entanto, este princípio parece-me vazio – não tem as implicações práticas que Kant indicou. Não implica, por exemplo, que devemos manter sempre as promessas que fazemos.
- Explica lá o teu argumento...
- Eu até estou disposto a admitir, concordando com Kant, que a máxima «Faz promessas com a intenção de as não cumprires» não é universalizável, pois se todos agissem segundo essa máxima a prática de fazer promessas desapareceria. Mas agora imagina que eu adopto uma máxima mais específica, como «Faz promessas com a intenção de as não cumprires quando isso é necessário para salvar a vida de uma pessoa». Esta máxima é claramente universalizável, pois, mesmo que todos a adoptassem, isso não abalaria a prática de fazer promessas ao



**O Recém-Nascido**, de Georges La Tour (1593-1652). Parece difícil encontrar na ética kantiana um lugar para aqueles que não são agentes racionais, como é o caso dos recém-nascidos.

ponto de a destruir. Posso perfeitamente querer que as pessoas quebrem promessas para salvar vidas! E, sendo assim, o imperativo categórico não me proíbe sempre de quebrar promessas.

– És capaz de ter razão... Talvez o imperativo categórico, contrariamente ao que Kant pensou, não leve a deveres absolutos. Mas, mesmo assim, estás enganado quando dizes que este é vazio. Este princípio tem consequências práticas importantes, pois, como acabaste de admitir, proíbe-nos de andar sempre a fazer promessas sem a intenção de as cumprir, de as quebrar só porque nos dá jeito. E é claro que poderíamos usar muitos outros exemplos.

– Tudo bem, admito isso. Mas, seja como for, é óbvio que a ética não se pode basear apenas no

imperativo categórico, pois há muitas máximas claramente imorais, como «Mata os teus avós», que são universalizáveis. Afinal, porque é que eu não posso querer que esta máxima se torne uma lei universal?

– Eu acho que essa máxima não é universalizável. Se fosses avô, gostarias que os teus netos te matassem?

– É claro que não! Mas a questão não é essa. Eu, devido aos desejos que tenho, não quero que essa máxima se universalize. Mas outra pessoa qualquer, com desejos diferentes, poderia querer que essa máxima fosse uma lei universal. Imagina um homem que odeia tanto as pessoas mais velhas que até está disposto a ser morto quando chegar a velho. Se perguntares a esse homem «Queres que a máxima "Mata os teus avós" se torne lei universal?», ele responderá que sim.

– Só um homem extraordinariamente insensível daria essa resposta!

– Ele seria insensível, sem dúvida, mas, dados os seus desejos, não poderias acusá-lo de ser incoerente ou irracional. O problema desse homem não seria falta de racionalidade; talvez lhe faltasse empatia. Ou seja, provavelmente não teria grande capacidade de sentir o que os outros sentem, nem de se imaginar no lugar dos outros e de se identificar com os seus interesses. E, se isto é verdade, então mesmo que a razão tenha um papel importante na ética, esta não pode passar ao lado dos nossos desejos e emoções.

## Revisão

1. Explique a fórmula da lei universal do imperativo categórico.
2. Explique a fórmula do fim em si do imperativo categórico.
3. Distinga deveres morais *prima facie* de deveres morais absolutos.
4. Explique a objecção dos conflitos de deveres à ética kantiana.
5. No diálogo anterior, por que razão um dos interlocutores pensa que a fórmula da lei universal não conduz a deveres absolutos?
6. No diálogo anterior, por que razão um dos interlocutores pensa que a ética não se pode basear apenas no imperativo categórico?
7. Será que a máxima «Rouba o que desejas ter» passa o teste do imperativo categórico? Porquê?

## Discussão

8. Será que a fórmula da lei universal e a fórmula do fim em si são equivalentes? Porquê?
9. Todas as pessoas razoáveis reconhecem hoje que a escravatura é errada.
  1. Como explicaria um utilitarista o mal da escravatura?
  2. Como explicaria um kantiano o mal da escravatura?
  3. Que explicação do mal da escravatura lhe parece mais plausível? Porquê?
10. Considere a seguinte situação:

Cem inocentes estão prestes a ser fuzilados. No entanto, se o Paulo aceitar a proposta de matar um deles com as suas próprias mãos, todos os outros serão libertados.

  1. Segundo um utilitarista, o Paulo deve aceitar a proposta? Porquê?
  2. Segundo um deontologista, o Paulo deve aceitar a proposta? Porquê?
  3. O Paulo deve aceitar a proposta? Porquê?
11. Tanto a ética kantiana como a utilitarista dizem-nos para sermos imparciais. Estas teorias propõem o mesmo ideal de imparcialidade? Porquê?

## Texto 17

**A Ética Não Deriva da Razão***David Hume*

[C]omo a moral influencia as acções e emoções, segue-se que não pode derivar da razão, pois a razão por si, como já provámos, nunca pode exercer tal influência. A moral excita paixões e produz ou impede acções. A razão por si é totalmente impotente neste aspecto. Logo, as regras da moral não são conclusões da nossa razão.

Julgo que ninguém irá negar a correcção desta inferência, e a única maneira de a recusar é negar o princípio em que esta se baseia. Enquanto se admitir que a razão não exerce qualquer influência nas nossas paixões e acções, não vale a pena alegar que a moral é descoberta só através de uma dedução da razão. [...]

A razão é a descoberta da verdade ou falsidade. A verdade ou falsidade consiste num acordo ou desacordo [com a realidade]. Logo, aquilo que não é susceptível deste acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso, e nunca pode ser um objecto da nossa razão. Ora, é evidente que as nossas paixões, volições e acções não são susceptíveis de tal acordo ou desacordo – são factos e realidades originais, completas em si mesmas, e não implicam qualquer referência a outras paixões, volições e acções. Logo, não se podem considerar verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.

Este argumento serve de duas maneiras o nosso propósito. Prova *directamente* que as acções não têm valor por serem conformes à razão, nem desvalor por lhes serem contrárias; e prova a mesma verdade mais *indirectamente*, mostrando-nos que, como a razão não

pode impedir ou produzir imediatamente qualquer acção, contradizendo-a ou aprovando-a, não pode ser a fonte da distinção entre o bem e o mal morais, que têm essa influência. Logo, as distinções morais não resultam da razão. A razão é totalmente inactiva, e nunca pode ser a fonte de um princípio tão activo como a consciência ou sentido moral.

David Hume, *Tratado sobre a Natureza Humana*, 1740, trad. de Pedro Galvão, pp. 294-6



**David Hume** (1711-1776). Filósofo escocês que exerce ainda uma influência profunda em muitas áreas da filosofia.

**Interpretação**

1. Explique o argumento de Hume a favor da ideia de que a ética não se baseia na razão.
2. Explique o argumento de Hume a favor da ideia de que a razão não pode produzir ou impedir acções.
3. Como se relacionam os argumentos de Hume entre si?

## Discussão

4. Um defensor da ética kantiana concordaria a perspectiva de Hume? Porquê?
5. Concorda com os argumentos de Hume? Porquê?

### Texto 18

## Direitos

*Harry Gensler*

Em geral, um *direito* é algo que podemos exigir justificadamente dos outros. Se tens um direito, então podes exigir que os outros te tratem de certas maneiras. Tradicionalmente, distinguem-se os direitos legais dos direitos humanos [ou morais]. Um *direito legal* é um direito reconhecido pela estrutura que governa a nossa sociedade. Por exemplo, numa dada sociedade podemos ter o direito legal de vender os nossos escravos. Um *direito humano*, por outro lado, é um direito que temos (ou que *devemos* ter) simplesmente por sermos seres humanos, e não por pertencermos a uma sociedade específica. Por exemplo, todas as pessoas têm o direito humano de não ser escravizadas.

Os direitos humanos dividem-se tradicionalmente em direitos negativos e direitos positivos. Um *direito negativo* é um direito a não sofrer a interferência dos outros de certas maneiras. A Declaração da Independência falava do nosso direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade. Estas são áreas em que os outros não devem interferir. É errado tirar a vida, a liberdade ou a felicidade de uma pessoa, mesmo que fazer isso maximize o bem social. Um *direito positivo*, pelo contrário, é um direito a certos bens que os outros podem proporcionar. Quando as pessoas falam do «direito a uma habitação adequada», estão a pensar que a sociedade deve de alguma maneira assegurar que as pessoas tenham uma habitação adequada.

Harry Gensler, *Ética*, 1998, trad. de Pedro Galvão, p. 171

## Contextualização

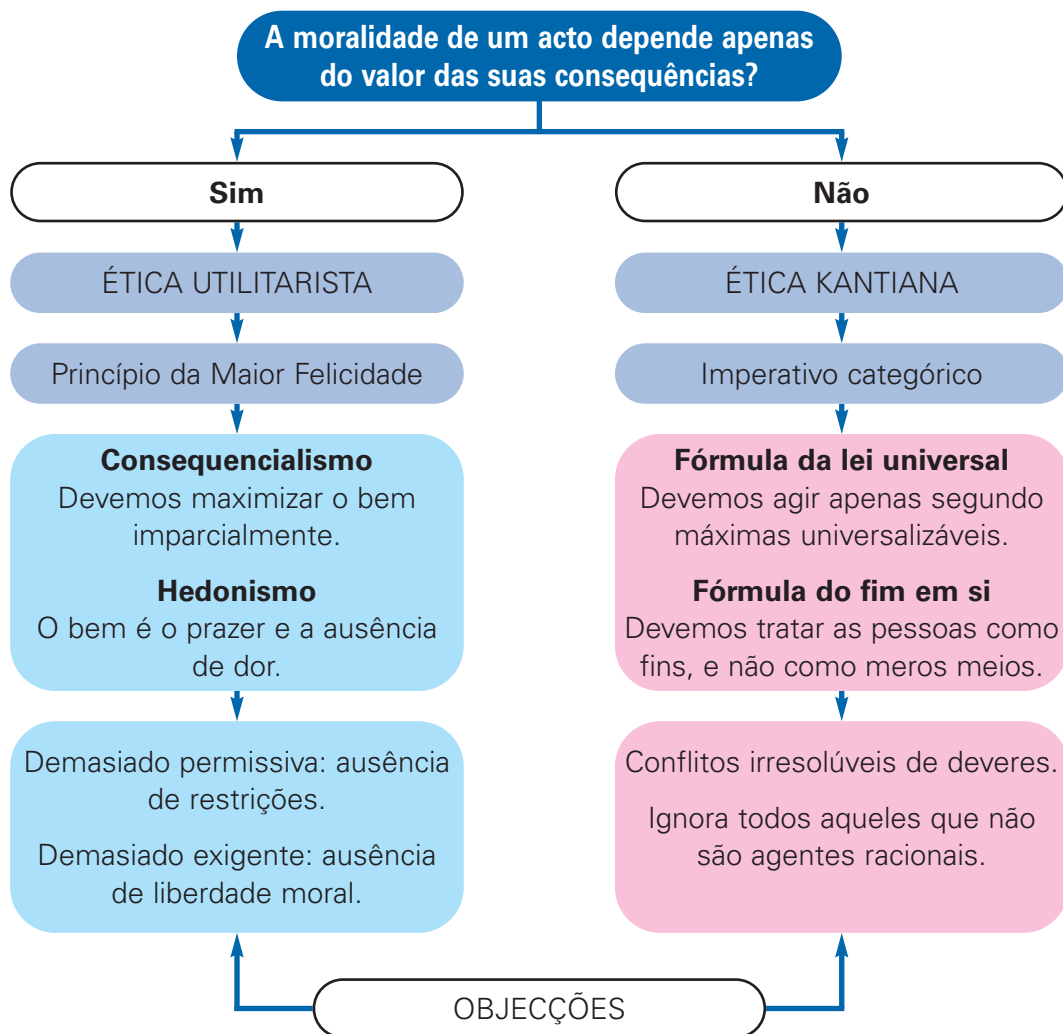
- Harry Gensler é professor de filosofia na Universidade John Carroll, em Cleveland, e dedica-se sobretudo à lógica e à ética.

## Interpretação

1. O que distingue os direitos legais dos direitos humanos ou morais?
2. O que distingue os direitos negativos dos direitos positivos?

### Discussão

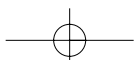
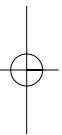
3. Os direitos negativos e os direitos positivos são igualmente importantes? Porquê?
4. «Se existem deveres morais, existem direitos morais.» Concorda? Porquê?
5. «Se existem direitos morais, existem deveres morais.» Concorda? Porquê?
6. O utilitarismo é compatível com a existência de direitos? Porquê?
7. A ética kantiana é compatível com a existência de direitos? Porquê?



## Estudo complementar

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério orgs. (2006) «A Fundamentação da Moral», in *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano Editora.
- Kant, Immanuel (1785), Secções I e II de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Kenny, Anthony (1998) «A Filosofia Moral de Kant» e «Os Utilitaristas», in *História Concisa da Filosofia Ocidental*. Trad. de Desidério Murcho et. al. Lisboa: Temas e Debates, 1999.
- Mill, J. S. (1871), «O Que É o Utilitarismo», in *Utilitarismo*. Trad. de Pedro Galvão, Porto: Porto Editora, 2005.
- Rachels, James (2003) *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Azevedo Gonçalves, Lisboa: Gradiva, 2004, Capítulos 7–10.
  
- @ Galvão, Pedro (s.d.) «Consequencialismo» e «Deontologia», in <http://galvao.no.sapo.pt>.
- @ Sameiro, Júlio (2006) «Kant: O Princípio da Acção Moral», in *Filosofia e Educação*, [www.filedu.com/jsameirokantoprincipiomoral.html](http://www.filedu.com/jsameirokantoprincipiomoral.html).
- @ Sober, Elliott (2000) «A Teoria Moral de Kant», in *Filosofia e Educação*, [www.filedu.com/esoberateoriamoraldkant.html](http://www.filedu.com/esoberateoriamoraldkant.html).





## Capítulo 10

# Intenção ética e norma moral

## 1. A relevância ética das intenções

Neste capítulo, vamos aprofundar de duas formas distintas o debate entre utilitaristas e deontologistas. Começaremos por discutir o problema de saber se as intenções de um agente podem contribuir para determinar se aquilo que ele faz é permissível. De seguida, abordaremos o problema de saber como avaliar as normas ou regras morais.

### Pretender e prever

Quem defende que as intenções de um agente são eticamente relevantes estabelece uma distinção entre dois tipos de **efeitos das acções**: aqueles que o agente pretende estritamente que ocorram e aqueles cuja ocorrência ele se limita a prever. A partir de alguns exemplos, começemos por esclarecer esta distinção – a distinção entre intenção e previsão.

Um médico prescreve um antibiótico a um paciente. Ele sabe, ou pelo menos acredita, que este acto terá os seguintes efeitos: o paciente tomará o antibiótico, ficará curado, mas terá algumas náuseas enquanto o toma.

O médico prevê que o acto de prescrever o antibiótico terá estes três efeitos. Mas será que tem a intenção de que todos eles ocorram? Ele pretende, sem dúvida, que o paciente fique curado – é esse o seu **fim**. E também pretende que o paciente tome o antibiótico, já que esse é o **meio** necessário para que o fim seja atingido. Porém, *não* pretende que o paciente tenha náuseas. A ocorrência de náuseas não é o seu fim, nem um meio para o seu fim – não passa de um **efeito colateral** ou secundário daquilo que ele pretende. Assim, este efeito é meramente previsto, e não pretendido.

#### Secções

1. A relevância ética das intenções, 187
2. A avaliação de normas morais, 194

#### Textos

19. A Importância da Intenção, 192  
*David Oderberg*
20. Direitos Morais e Obrigações Pessoais, 198  
*John Harsanyi*

#### Objectivos

- Compreender a distinção entre intenção e mera previsão.
- Compreender e avaliar o princípio do duplo efeito.
- Comparar a ética utilitarista e a ética kantiana quanto à avaliação de normas.
- Compreender e avaliar o utilitarismo das regras.

#### Conceitos

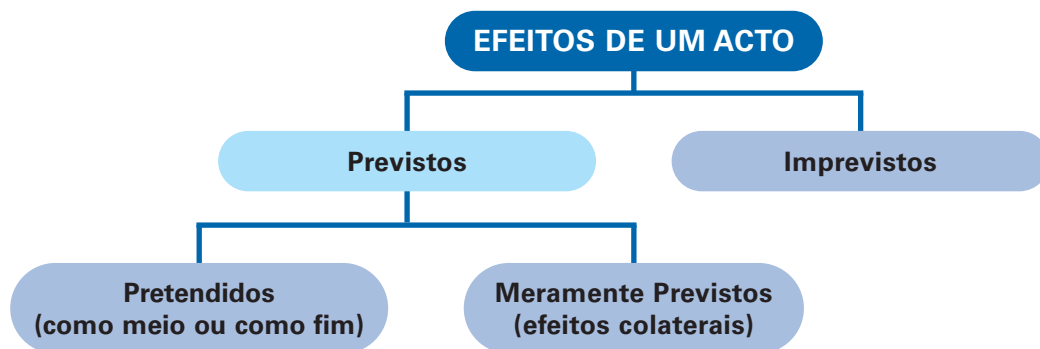
- Princípio do duplo efeito, responsabilidade, utilitarismo dos actos, utilitarismo das regras.

Consideremos agora outro exemplo:

O Sérgio chega a casa às duas da manhã e, para se descontraír, liga a aparelhagem e começa a ouvir música com um volume muito elevado. Ele nada tem contra os seus vizinhos, mas sabe que o som da aparelhagem os acordará.

Neste caso, podemos dizer que, ao ligar a aparelhagem, o Sérgio tem a intenção de ouvir música de modo a descontraír-se: este são dois efeitos pretendidos do seu acto, sendo o primeiro um meio para o segundo. O efeito de acordar os vizinhos, pelo contrário, é meramente previsto.

É claro que as acções não têm apenas estes dois tipos de efeitos. Alguns efeitos são imprevistos: não foram, e em alguns casos nem poderiam ter sido, previstos pelo agente. Se, inesperadamente, o paciente desenvolver uma alergia ao antibiótico, este será um efeito imprevisto do acto do médico.



Examinemos agora o problema de saber se a distinção entre intenção e previsão tem importância moral.

## O princípio do duplo efeito

Para os **utilitaristas**, a distinção entre intenção e previsão é eticamente irrelevante. Em seu entender, tudo o que importa é o valor das consequências ou efeitos dos actos, pelo que não interessa se os efeitos foram produzidos intencionalmente ou se o agente se limitou a prevê-los como efeito colateral.

Alguns **deontologistas**, pelo contrário, atribuem uma grande importância à distinção entre intenção e previsão: pensam que, de um modo geral, provocar intencionalmente um mal é *pior* do que provocar um mal prevendo apenas a sua ocorrência. Como vimos, os deontologistas acreditam em **restrições**: pensam que nem sempre (ou nunca) é permissível fazer coisas como matar pessoas, mesmo que fazê-lo seja necessário para maximizar o bem. Alguns deles recorrem à distinção entre intenção e previsão para delimitar o alcance dessas restrições. Dizem-nos, por exemplo, que um agente infringe a res-

trição contra matar quando mata uma pessoa de forma intencional, mas não quando a morte de uma pessoa é apenas um efeito colateral previsto daquilo que ele pretende fazer.

A origem desta ideia encontra-se em **S. Tomás de Aquino** (c. 1225-1274), que a propôs para explicar por que razão é permissível matar em autodefesa em algumas circunstâncias. Esta é a sua explicação:

Nada impede que um acto tenha dois efeitos, sendo apenas um deles pretendido e estando o outro além da intenção. Ora, os actos morais adquirem o seu carácter a partir daquilo que se pretende, e não a partir daquilo que está além da intenção [...]. Deste modo, o acto de autodefesa pode ter dois efeitos: um deles é salvar a própria vida; o outro é destruir o agressor. Logo, este acto não é ilegítimo, já que a nossa intenção é salvar a própria vida [...]. Porém, ainda que proceda de uma boa intenção, um acto pode tornar-se ilegítimo se não for proporcional ao seu fim. Portanto, se um homem usar mais do que a força necessária ao agir em autodefesa, estará a proceder ilegítimamente, mas se repelir a força com moderação, a sua defesa será legítima [...].

Tomás de Aquino, *Suma Teológica II-II*, Q. 64, art. 7, Séc. XIII, trad. de Pedro Galvão

Aquino defende assim que é permissível matar em autodefesa porque, quando um agente realiza um acto desse tipo, a sua intenção é apenas repelir o agressor de modo a salvar a sua própria vida. E acrescenta que isto não significa que seja sempre permissível matar em autodefesa: se, para repelir o agressor, não for necessário matá-lo, então o agente não deverá matá-lo.

Baseando-se na perspectiva de Aquino, alguns deontologistas defendem o **princípio do duplo efeito**. Este princípio ajuda-nos a determinar quando é permissível provocar um mal (um mau efeito, como a morte de uma pessoa) de modo a conseguir um bem (um bom efeito, como o salvamento de uma pessoa).

É permissível produzir um mau efeito de modo a obter um bom efeito se, e apenas se,

1. O mau efeito é meramente previsto, ou seja, não é pretendido nem como fim nem como meio;
2. O mau efeito é proporcional ao bom efeito.

A condição 1 exige que não infringjamos restrições deontológicas. Por exemplo, se matarmos intencionalmente uma pessoa, estaremos a infringir a restrição contra matar pessoas, o que é errado.

A condição 2 coloca uma exigência suplementar: se o bem que pretendemos obter não for suficientemente importante quando comparado com o mal que podemos provocar,



**S. Tomás de Aquino** (c. 1225-1274). O filósofo mais influente da Idade Média.

então não devemos provocá-lo. Isto proíbe-nos, por exemplo, de matar alguém de modo a evitar que fiquemos ligeiramente feridos. Acrescenta-se por vezes, a propósito desta condição, que é permissível provocar o mal apenas se não existir uma alternativa melhor. É por esta razão que, como S. Tomás sugere, não é permissível matar um agressor letal se existir uma forma menos violenta de repelir a sua agressão.

Examinemos agora uma aplicação importante do princípio do duplo efeito. Quando se discute a ética da conduta durante uma guerra, uma questão importante é a de saber em que circunstâncias será permissível matar civis. Consideremos primeiro a seguinte situação:

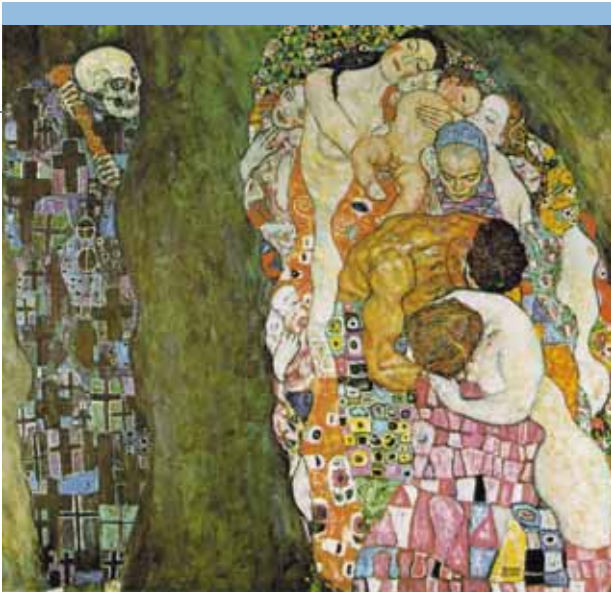
Os militares estão a combater um agressor injusto. Com o objectivo de apressar a rendição do inimigo, começam a bombardear civis.

Segundo os defensores do duplo efeito, a conduta dos militares é eticamente errada, pois infringe a primeira condição do princípio. Mesmo que a rendição do inimigo tivesse consequências muito boas, matar intencionalmente civis não é uma forma aceitável de atingir esse fim.

Consideremos agora outra situação:

Os militares estão a combater um agressor injusto. Para derrotar o inimigo, é importante destruir uma fábrica de armamento. Os militares bombardeiam a fábrica, sabendo que disso resultará a morte de alguns civis.

Neste caso, a conduta dos militares não infringe a primeira condição do princípio do duplo efeito, já que a morte dos civis é um efeito colateral daquilo que eles efectivamente pretendem: destruir a fábrica de modo a derrotar o inimigo. Contudo, isto não significa que seja permissível matar os civis. Será que destruir a fábrica é suficientemente importante? E será mesmo inevitável provocar a morte de civis para a destruir? Se a resposta para pelo menos uma destas questões for negativa, a conduta dos militares infringirá a segunda condição do princípio. O defensor do duplo efeito considerará que a conduta dos militares é aceitável somente se ambas as respostas forem afirmativas.



**Vida e Morte**, de Gustav Klimt (1862-1918). O princípio do duplo efeito diz-nos em que circunstâncias é permissível provocar a morte de uma pessoa.

## Críticas ao princípio

Para quem aceita o princípio do duplo efeito, as intenções são eticamente importantes: por vezes, é permissível provocar um mal (como matar civis durante uma guerra) se este for meramente previsto, mas seria errado provocá-lo intencionalmente.

Alguns críticos do princípio sustentam que a distinção em que este se baseia, a distinção entre intenção e previsão, é muito obscura. Como podemos distinguir aquilo que pretendemos daquilo que nos limitamos a prever? Por exemplo, será verdade que, quando se mata em autodefesa, não se pretende realmente matar o agressor? Imagine-se que, para nos defendermos, disparávamos uma arma poderosíssima contra um agressor, reduzindo-o a cinzas. Se dissermos depois «Não tive qualquer intenção de o matar», isso fará algum sentido? Afinal, parece que pretendíamos realmente matá-lo para salvar a nossa vida.

Outros críticos do princípio do duplo efeito, como **Peter Singer**, defendem que este nos dá uma imagem errada da **responsabilidade moral**:

A distinção entre o efeito directo pretendido e o efeito secundário [ou colateral] é uma distinção falsa. Não podemos evitar a responsabilidade dirigindo simplesmente a nossa intenção para um efeito em vez de outro. Se prevemos ambos os efeitos, temos de assumir a responsabilidade pelos efeitos previstos das nossas acções. Muitas vezes, queremos fazer algo que não devemos devido às suas consequências indesejáveis. Por exemplo, uma empresa de produtos químicos podia querer livrar-se de lixos tóxicos da forma mais económica, despejando-os no rio mais próximo. Será que aceitaríamos que os executivos dessa empresa dissessem que a sua intenção directa era melhorar a eficiência da fábrica, promovendo assim o emprego e mantendo uma baixa carestia de vida? Será que acharíamos a poluição desculpável por não passar de um mero efeito secundário indesejável da prossecução desses objectivos valorosos?

Peter Singer, *Ética Prática*, 1993, trad. de Álvaro Fernandes, p. 230

Uma terceira objecção ao princípio do duplo efeito é a seguinte: quem o aceita pressupõe que a distinção entre intenção e previsão é moralmente relevante. Porém, a que se deve a sua relevância? Enquanto não *explicar* por que razão devemos considerar moralmente pior pretender um mal do que prevê-lo sem o pretender, o defensor do duplo efeito não terá conseguido justificar a sua perspectiva.

## Revisão

1. Recorrendo a exemplos, explique a distinção entre intenção e previsão.
2. Os utilitaristas podem admitir que a distinção entre intenção e previsão é eticamente relevante? Porquê?
3. Os deontologistas podem admitir que a distinção entre intenção e previsão é eticamente relevante? Porquê?
4. Explique o princípio do duplo efeito.
5. Explique as objecções apresentadas ao princípio do duplo efeito.

## Discussão

**6.** Imagine a seguinte situação:

Um grupo de terroristas viaja num navio com dezenas de pessoas inocentes. Os terroristas levam consigo uma nova arma biológica que poderá provocar a morte de muitos milhões de pessoas. Infelizmente, a única maneira segura de impedir que os terroristas venham a usar essa arma é afundar o navio antes que este chegue ao seu destino. Mas será eticamente aceitável afundá-lo?

1. Como responderia um utilitarista a esta pergunta? Porquê?
2. E um deontologista? Porquê?
3. Seria eticamente aceitável afundar o barco? Porquê?

**7.** Imagine a seguinte situação:

Não se sabe em que navio viajam os terroristas que levam consigo a arma biológica. Um dos elementos desse grupo de terroristas foi capturado, mas recusa-se a falar. Será eticamente aceitável recorrer à tortura para fazer o terrorista capturado indicar o navio que transporta a arma biológica?

1. Como responderia um utilitarista a esta pergunta? Porquê?
2. E um deontologista? Porquê?
3. Nessa situação, seria aceitável recorrer à tortura? Porquê?

**8.** «Somos igualmente responsáveis por todos os efeitos previstos ou previsíveis dos nossos actos. Por isso, o princípio do duplo efeito é falso.» Concorda? Porquê?

**9.** Concorda com o princípio do duplo efeito? Porquê?

### Texto 19

## A Importância da Intenção

*David Oderberg*

Segundo os consequencialistas, a distinção entre aquilo que um agente pretende e aquilo que ele sabe ou prevê é, quando muito, uma distinção verbal sem relevância moral. Afinal, se o que interessa são as consequências ou efeitos das acções, como pode uma simples diferença no estado mental de uma pessoa ser relevante? A resposta a esta crítica é que, pelo contrário, há uma diferença *enorme* entre intenção e previsão (incluímos na última estados cognitivos como a crença e o conhecimento). Longe de ser uma mera diferença verbal, esta é uma diferença profunda enraizada na natureza das coisas que altera completamente a constituição de uma acção. Na verdade, altera a própria *identidade* de uma acção, pois a própria caracterização daquilo que o agente faz depende daquilo que ele *pretende*. Está o médico a tentar pôr fim à dor do paciente? Ou está a tentar matar o paciente? O que *pre-*

*tende* ele? Não pode haver uma diferença mais importante para avaliar o comportamento do médico.

No entanto, seria errado inferir, a partir da importância central da intenção na avaliação moral, que, quando um agente realiza uma acção e prevê simplesmente um certo resultado em vez de o pretender, se livra assim de qualquer responsabilidade. Considere-se um médico que, para tratar um paciente com uma doença sem gravidade, como uma vulgar infecção, prescreve um medicamento muito perigoso, prevendo que este pode muito bem curar a infecção, mas que também provocará provavelmente um ataque cardíaco. Poderá ele livrar-se da responsabilidade pelo mau efeito, dizendo que não pretendia provocar um ataque cardíaco, mas simplesmente curar a infecção? Obviamente, diríamos que não. Ele pode não ser culpado de matar intencionalmente o paciente caso este morra, mas foi pelo menos extremamente negligente, ou mesmo até muitíssimo imprudente, pela sua indiferença em relação a esse efeito colateral grave, o que gera um grau elevado de culpabilidade. [...] Assim, temos de reconhecer outros elementos na distinção entre intenção e previsão que indiquem o seu papel ético apropriado.

Podemos dizer que é permissível realizar uma acção, prevendo-se um mau efeito, apenas quando se verificam certas condições. [...] Em primeiro lugar, a acção não pode ser intrinsecamente errada (prescrever um medicamento para curar uma doença não é intrinsecamente errado). Em segundo lugar, algo de bom tem de resultar do acto (como a cura da infecção [...]), e esse bom efeito não pode ser causado pelo mau efeito, pois um axioma da moral é que os fins não justificam os meios (o risco de ataque cardíaco não é um meio que o médico use para curar a infecção; é antes um efeito colateral independente). Em terceiro lugar, o agente tem de pretender apenas o bom efeito (curar a gripe), pois é errado pretender um mau efeito (o risco de ataque cardíaco, que neste caso é apenas previsto). Por fim, o agente tem de ter, no bem que ele pretende, uma razão suficientemente forte para permitir que o mau efeito também resulte do seu acto, pois é errado *permitir* um mal sem uma tal razão. Neste caso, o médico não tem uma razão suficientemente forte para permitir o risco de ataque cardíaco, pelo que, sem dúvida, agiria erradamente se prescrevesse um medicamento que envolvesse esse risco sem qualquer outro propósito.



**Intenção**, de Paul Klee (1879-1940). Nem todos os efeitos previstos dos nossos actos são produzidos intencionalmente. Será que este facto tem importância ética?

David Oderberg, *Ética Aplicada*, 2000, trad. de Pedro Galvão, pp. 76-77



## Contextualização

- **David Oderbeg** é professor de filosofia na Universidade de Reading.

## Interpretação

1. Segundo o autor, a intenção altera a própria identidade de uma acção. O que significa isto?
2. «Se uma pessoa não provoca um efeito intencionalmente, não podemos responsabilizá-la pelo que fez.» O autor concordaria com esta afirmação? Porquê?

## Discussão

3. O autor supõe que existem acções «intrinsecamente erradas». Concorda com esta suposição? Porquê?
4. Segundo o autor, «um axioma da moral é que os fins não justificam os meios». Concorda? Porquê?

## 2. A avaliação de normas morais

Quase todos nós aceitamos determinadas normas ou regras morais, como as seguintes:

- Não se deve matar.
- Não se deve provocar sofrimento desnecessário.
- Os pais devem cuidar dos seus filhos.

Regras como estas têm de ser esclarecidas ou qualificadas (por exemplo, pode não ser errado matar em autodefesa), mas no essencial parecem-nos correctas. Outras regras morais, pelo contrário, podem muito bem parecer-nos questionáveis ou mesmo totalmente inaceitáveis:

- As mulheres devem obedecer ao seu marido.
- Devemos dar mais valor à vida dos nossos compatriotas.

Os filósofos têm procurado responder a algumas questões sobre regras morais. Será que a permissividade de um acto depende da sua conformidade com um conjunto de regras morais? E, se depende, que regras são essas? Como podemos identificar as regras morais correctas e distingui-las das incorrectas? Vejamos como as teorias estudadas no capítulo anterior respondem a estas questões.

## Utilitarismo dos actos e ética kantiana

O utilitarismo, tal como o apresentámos, é uma teoria conhecida pela designação mais precisa de «**utilitarismo dos actos**». O utilitarista dos actos diz-nos que a permissividade de cada acto particular depende apenas do valor das suas consequências, e não da sua conformidade com um certo conjunto de regras ou normas morais. Imagine-se, por exemplo, que a Margarida quebrou uma promessa. Será que ela agiu erradamente? Segundo o utilitarista dos actos, ela agiu bem se o seu acto maximizou a felicidade geral; caso contrário, agiu de forma errada. O facto de o seu acto não estar de acordo com uma determinada regra, como «Não se deve quebrar promessas», não tem importância para avaliar a sua permissividade.

Os defensores da ética kantiana, pelo contrário, entendem que a permissividade de um acto depende da sua conformidade com regras morais: se um acto está de acordo com as regras morais correctas, é permissível; caso contrário, não é permissível. Mas como podemos identificar as regras morais correctas? Para responder a esta questão, o defensor da ética kantiana baseia-se no imperativo categórico, pelo que dirá o seguinte:

- As regras morais correctas são aquelas que podemos querer que sejam adoptadas universalmente.
- As regras morais correctas são aquelas que nos levam a tratar as pessoas como fins, e não como meros meios.

Vamos examinar agora uma teoria que, de certo modo, constitui um meio-termo entre o utilitarismo dos actos e a ética kantiana.

## Uma teoria intermédia: utilitarismo das regras

Alguns filósofos, como **Richard Brandt** (1910-1997) e **John Harsanyi** (1920-2000) defendem o **utilitarismo das regras**. Eles pensam, à semelhança dos kantianos, que a permissividade de um acto depende essencialmente da sua conformidade com determinadas regras ou normas, pelo que afirmam o seguinte:

- Um acto é permissível se, e apenas se, não infringe as regras morais correctas.

Porém, como são utilitaristas, esses filósofos estão interessados sobretudo na felicidade geral. Por isso, defendem o seguinte critério para identificar as regras morais correctas, que é muito diferente dos critérios kantianos:

- As regras morais correctas são aquelas que, se fossem adoptadas por todas ou quase todas as pessoas, mais contribuiriam para a felicidade geral.

Para sabermos se uma regra moral é correcta, então, devemos imaginar como seria o mundo se todos ou quase todos a aceitassem. Se descobrirmos que a aceitação geral de uma regra seria prejudicial para a felicidade geral, teremos de considerá-la incorrecta; se, pelo contrário, entendermos que a sua aceitação geral teria um impacto muito positivo na felicidade geral, então poderemos considerá-la correcta.

Por exemplo, a regra «As mulheres devem obedecer ao seu marido» afigura-se incorrecta. Se esta regra tivesse uma grande aceitação social, as mulheres viveriam numa situação de grande opressão, o que teria uma influência muito negativa na felicidade geral. A regra «Os pais devem cuidar dos seus filhos» parece inteiramente correcta: se todas as pessoas a aceitarem, responsabilizando-se pelos seus filhos e tratando-os com afecto, isso promoverá a felicidade geral.

Os defensores da ética kantiana também aprovam ou rejeitam muitas das regras que os utilitaristas das regras aprovam ou rejeitam. No entanto, fazem-no por razões diferentes: se julgam, por exemplo, que a regra «As mulheres devem obedecer ao seu marido» é incorrecta, não justificam a sua posição dizendo que a sua aceitação geral teria um impacto negativo na felicidade geral; pensam antes que esta regra é errada porque nos leva a tratar algumas pessoas como se fossem meros meios destituídos de autonomia.

Vimos já que o utilitarismo dos actos enfrenta várias objecções, como a de ser uma teoria ética demasiado permissiva. Os utilitaristas das regras pensam que a sua teoria é melhor porque não está sujeita a objecções como essas. Recordemos, por exemplo, o caso da Sara, a cirurgiã que pondera matar uma pessoa inocente de modo a usar os seus órgãos em transplantes e, assim, salvar cinco pessoas. Segundo a objecção apresentada, o utilitarista dos actos diria que é permissível a Sara proceder dessa forma, quando na verdade é errado assassinar uma pessoa para benefício de outras.

Ora, o utilitarista das regras parece poder evitar esta objecção. Ele considera correcta uma regra que proíba matar inocentes. Afinal, é plausível que, se todos ou quase todos aceitarem essa regra, as consequências disso serão muito boas. Ora, se uma regra que proíba matar inocentes se conta entre as regras morais correctas, todos os actos que a infringem são errados. Assim, segundo o utilitarista das regras, o acto que a Sara pondera realizar de modo a salvar vários



**O Paraíso Terreno**, de Hieronymus Bosch (c. 1450-1516). As regras mais apropriadas para uma situação ideal podem revelar-se desastrosas no mundo real.

pacientes é errado. Como este exemplo sugere, o utilitarismo das regras parece adequadamente menos permissivo do que o utilitarismo dos actos.

## Críticas ao utilitarismo das regras

Uma das críticas mais comuns ao utilitarismo das regras parte do seguinte princípio: qualquer utilitarista tem de se importar sobretudo com a promoção da felicidade geral. Suponha-se, por exemplo, que o utilitarista das regras considera correcta uma regra que proíbe quebrar promessas. E imagine-se que um agente está nesta situação: se não quebrar uma certa promessa, isso terá consequências muito más, afectará muito adversamente a felicidade geral.

Os críticos do utilitarismo das regras alegam que, numa situação deste género, os defensores da teoria diriam que o agente não deve infringir a regra correcta. Porém, este juízo é inconsistente com o princípio indicado: se o utilitarista das regras se importasse sobretudo com a promoção da felicidade geral, diria que o agente deve infringir quaisquer regras morais se isso for necessário para evitar consequências desastrosas. Portanto, concluem os críticos, o utilitarismo das regras é uma teoria inconsistente, já que não é uma teoria verdadeiramente utilitarista.

Outra crítica ao utilitarismo das regras consiste na ideia de que esta teoria é excessivamente idealista. Segundo o utilitarista das regras, devemos agir em conformidade com aquelas regras que, numa situação *ideal* em que todos ou quase todos as adoptassem, mais promoveriam a felicidade geral. Porém, no mundo real, como muitas pessoas podem não adoptar essas regras, segui-las pode ser desastroso ou inútil.

Para ilustrar esta possibilidade, imagine-se um cenário de guerra. Se ninguém desertar do campo de batalha, o inimigo será derrotado. Assim, a regra ideal será algo como «Não se deve desertar». Mas suponha-se que esta situação ideal não se verifica: quase todos os soldados acabam por fugir. Nestas circunstâncias, se um soldado decidir agir segundo a regra ideal de não desertar, será abatido rapidamente pelo inimigo e em nada contribuirá para o derrotar. Dado que quase todos os outros desertaram, não será mais racional fugir também em vez de morrer em vão?

Este exemplo sugere que, mesmo que uma regra tenha bons resultados em circunstâncias ideais, por vezes será melhor infringi-la, já que segui-la na vida real pode ter resultados desastrosos.

## Revisão

1. Compare o utilitarismo das regras com a ética kantiana.
2. Compare o utilitarismo das regras com o utilitarismo dos actos.
3. Explique a objecção segundo a qual o utilitarista das regras não é consistentemente utilitarista.
4. Explique a objecção segundo a qual o utilitarista das regras é demasiado idealista.

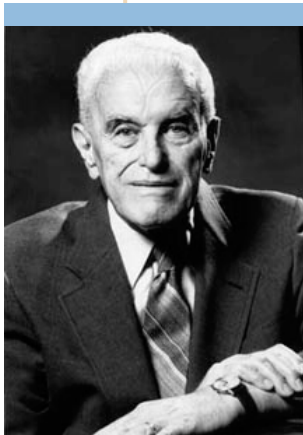
## Discussão

5. A permissividade de um acto depende da sua conformidade com um conjunto de regras? Porquê?
6. Considere a regra «Deve-se maltratar os animais sempre que isso seja vantajoso para nós».
  1. Segundo a ética kantiana, esta regra será aceitável? Porquê?
  2. Segundo o utilitarismo das regras, esta regra será aceitável? Porquê?
7. O utilitarista das regras avalia melhor as regras morais do que um defensor da ética kantiana? Porquê?
8. Concorda com o utilitarismo das regras? Porquê?

### Texto 20

## Direitos Morais e Obrigações Pessoais

*John Harsanyi*



### John C. Harsanyi

(1920–2000) ganhou o Prémio Nobel da Economia (1994) e foi um dos fundadores da teoria dos jogos. Escreveu vários artigos importantes em defesa do utilitarismo.

O utilitarismo das regras, contrariamente ao utilitarismo dos actos, está em condições de reconhecer uma ampla rede de direitos individuais moralmente protegidos, bem como de obrigações pessoais, dependentes de papéis sociais, que todos os membros da sociedade devem observar rigorosamente, excepto em casos bastante raros. [...]

Por exemplo, um utilitarista dos actos consistente tem de pensar que é permissível usar aquilo que outra pessoa possui legitimamente sem o seu consentimento, desde que assim se possa obter uma maior utilidade. Um utilitarista das regras, pelo contrário, teria de levar em conta os efeitos [...] socialmente muito benéficos de um código moral que proteja os direitos de propriedade das pessoas, e teria de restringir as violações moralmente permissíveis desses direitos a alguns casos excepcionais.

Do mesmo modo, um utilitarista dos actos consistente tem de sustentar que, ao usarmos o nosso tempo e dinheiro para ajudar outras pessoas, temos de dar sempre prioridade às pessoas com necessidades mais urgentes, independentemente dos laços sociais especiais que elas mantenham connosco. Assim, um pai não deve privilegiar a satisfação das necessidades dos seus filhos relativamente à satisfação das necessidades de estranhos, caso as necessidades destes últimos sejam de algum modo mais urgentes. Um utilitarista das regras, pelo contrário, teria de levar em conta a grande utilidade social de

uma divisão do trabalho entre os membros adultos da sociedade que os leva a atender às necessidades das crianças, bem como a importância da preservação dos laços especiais entre pais (ou tutores) e as crianças que estão ao seu cuidado.

Sem dúvida, a maior parte de nós prefere decididamente viver numa sociedade em conformidade com o utilitarismo das regras, cujo código moral exija que as pessoas respeitem direitos individuais e obrigações especiais [...], e não numa sociedade em conformidade com o utilitarismo dos actos, na qual não existam esses direitos individuais, nem obrigações especiais moralmente protegidas. [Isto significa] que uma sociedade em conformidade com o utilitarismo das regras teria uma utilidade social muito maior do que uma sociedade em conformidade com o utilitarismo dos actos.

John Harsanyi, «A Razão Diz-nos que Código Moral Haveremos de Seguir?», 1985, trad. de Pedro Galvão, pp. 47–48

## Interpretação

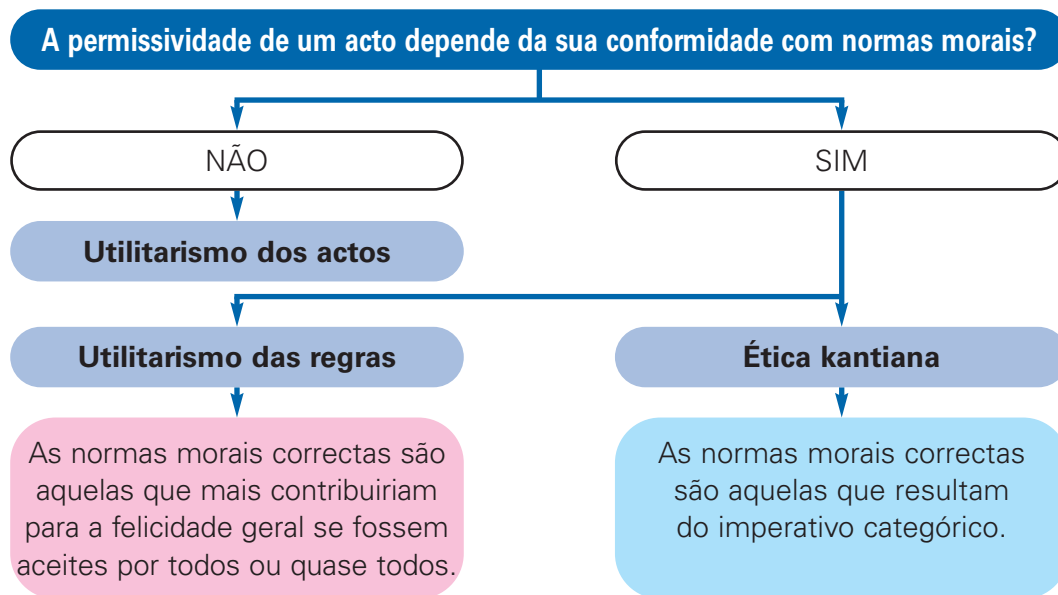
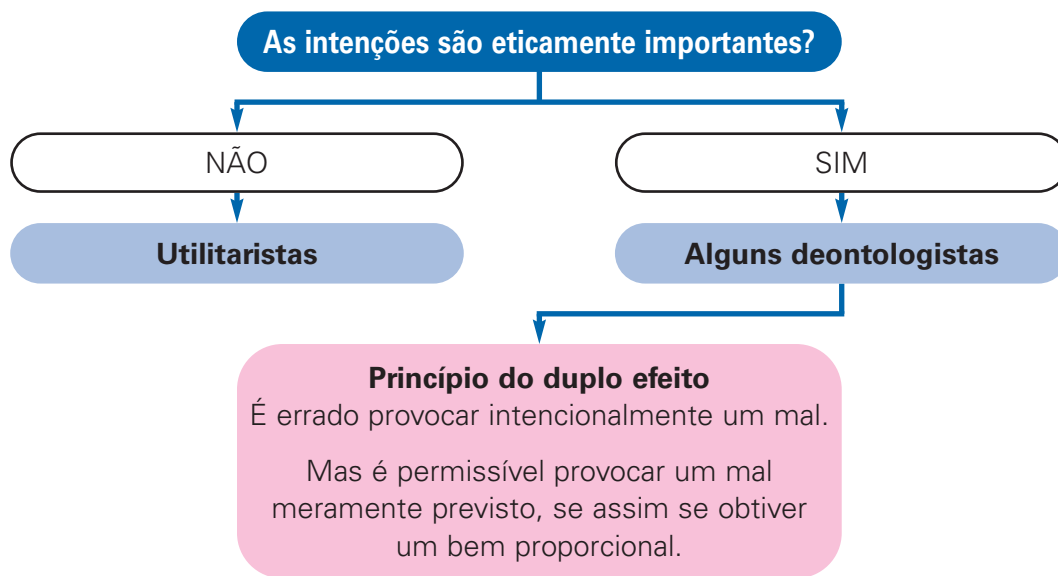
1. Segundo o autor, por que razão o utilitarista das regras reconhece direitos morais individuais?
2. Segundo o autor, por que razão o utilitarista das regras reconhece obrigações pessoais?

## Discussão

3. O utilitarista das regras admitiria, como Kant, proibições absolutas? Porquê?
4. Tente imaginar duas sociedades: numa delas todos agem segundo o utilitarismo dos actos; na outra, todos agem segundo o utilitarismo das regras. Em qual destas sociedades haveria uma maior felicidade geral? Porquê?

## Estudo complementar

- Singer, Peter (1993) «Eutanásia Activa e Passiva», in *Ética Prática*. Trad. de Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Gradiva, 2000.
- Warburton, Nigel (1992) «Utilitarismo das Regras», in *Elementos Básicos de Filosofia*. Trad. de Desidério Murcho, Lisboa, Gradiva, 1998.
- @ Davis, Nancy (s.d.) «La Deontología Contemporánea», in <http://www.educa.rcanaria.es/usr/ibjoa/et/sing17.html>



# Capítulo 11

## Ética, direito e política

A filosofia do direito e a filosofia política são áreas profundamente ligadas à ética. Como vimos, a ética trata, em termos gerais, da questão de saber como viver. Ora, o facto de vivermos em sociedade, levanta a questão de saber como a devemos organizar. Este é o objecto de estudo da filosofia política.

As sociedades regem-se por várias instituições legais; por isso, é importante saber como se justificam essas instituições e compreender a relação entre as leis e a moral. Estas são questões da filosofia do direito.

Assim, nestas três disciplinas discute-se problemas, relacionados entre si, acerca do modo como a sociedade deve estar organizada e sobre o que caracteriza uma sociedade justa.

Neste capítulo iremos discutir apenas dois problemas de filosofia política: o problema da justificação do estado e o problema da justiça social.

### 1. Uma justificação naturalista do estado

Há várias concepções de estado, mas todas concordam que o estado é formado por:

1. Uma **população**, cujos membros (os cidadãos) se relacionam socialmente entre si no mesmo **território** (cidade ou país);
2. Um **governo** com **poder** para fazer leis e **autoridade** para usar a força, interferindo assim no comportamento dos seus membros.

#### Secções

1. Uma justificação naturalista do estado, 201
2. A justificação contratualista de Locke, 206
3. Críticas ao contratualismo de Locke, 209
4. A justiça segundo Rawls, 215
5. A crítica de Nozick, 221

#### Textos

21. O Estado Existe por Natureza, 204  
*Aristóteles*
22. Os Fins da Sociedade Política e do Governo, 212  
*John Locke*
23. O Valor das Promessas, 214  
*Jeremy Bentham*
24. O Raciocínio Conducente aos Princípios da Justiça, 220  
*John Rawls*
25. Redistribuição e Direitos, 223  
*Robert Nozick*

#### Objectivos

- Compreender o problema da justificação do estado.
- Compreender e avaliar a teoria aristotélica acerca da existência do estado.
- Compreender e avaliar a teoria de Locke acerca da justificação do estado.
- Compreender o problema da justiça social.
- Compreender e avaliar a teoria da justiça como equidade de Rawls.

#### Conceitos

- Estado, estado de natureza, governo civil, autoridade.
- Contrato social, contratualismo, naturalismo.
- Justiça como equidade, maximin, princípio da diferença, posição original.

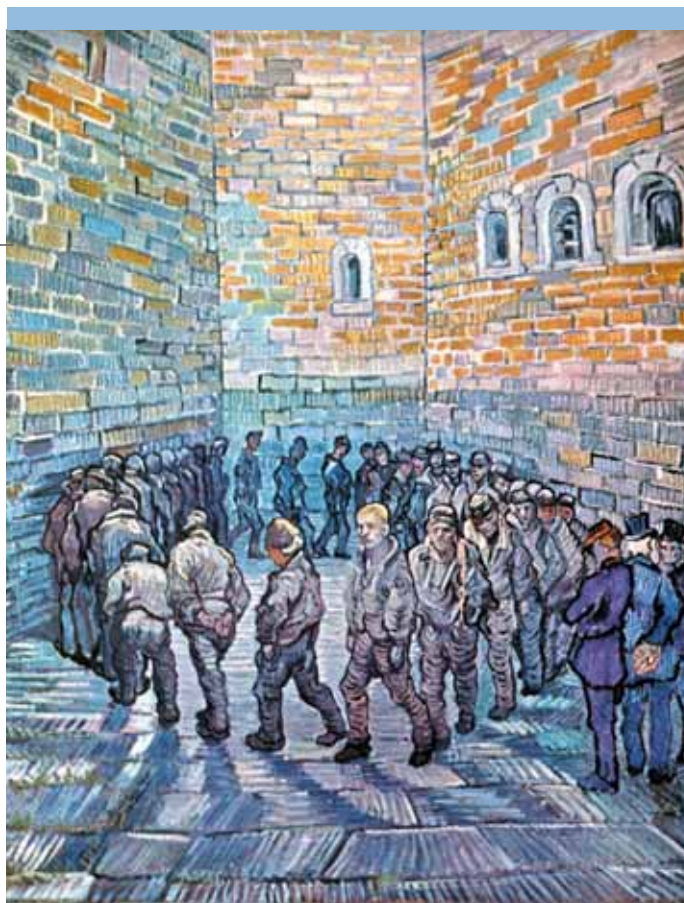


O poder para fazer leis e a autoridade para usar a força traduzem-se na acção do governo e das polícias, bem como nas decisões dos tribunais e de outras instituições políticas. Assim, mesmo as pessoas adultas e autónomas estão sujeitas às leis dos políticos, às sentenças dos juízes e à autoridade das forças policiais. Quer queiram quer não, as pessoas são obrigadas a obedecer e, caso não o façam, podem ser julgadas e castigadas.

Assim, mesmo que sejamos adultos, a nossa vida é largamente condicionada e controlada por decisões de pessoas que muitas vezes nem sequer conhecemos. Será isso aceitável? O que justifica que as decisões dos outros interfiram nas nossas vidas, se é que há justificação para isso? As coisas terão mesmo de ser assim? Porquê?

Este é o problema da justificação do estado. Podemos formulá-lo na seguinte pergunta: o que legitima a autoridade do estado?

## A justificação aristotélica do estado



**A Ronda dos Prisioneiros**, de Vincent Van Gogh (1853-1890). Será que faz parte da natureza humana viver num estado que tem o poder de nos prender?

Uma das respostas mais antigas para este problema foi apresentada por **Aristóteles** (384-322 a. C.) num livro intitulado *Política*. Neste livro, Aristóteles estuda os fundamentos e a organização da cidade (*polis*, em grego, que deu origem ao termo «política»). Naquele tempo, as principais cidades gregas eram estados independentes – tinham os seus próprios governos e exércitos, além de leis e tribunais próprios. Por isso lhes chamamos cidades-estado. Assim, ao falar da origem da cidade, Aristóteles está a falar da origem do estado.

Aristóteles defende que a cidade-estado existe por natureza. Os seres humanos sempre procuraram viver sob um estado porque a vida fora do estado é simplesmente impensável. Viver numa sociedade governada pelo poder político faz parte da natureza humana. Quem conseguir viver à margem da cidade-estado não é um ser humano: «é uma besta ou um deus», diz Aristóteles. Por isso se diz que a sua teoria da origem e justificação do estado é naturalista. O argumento central de Aristóteles é o seguinte:

Faz parte da natureza dos seres humanos desenvolver as suas faculdades.

Essas faculdades só poderão ser plenamente desenvolvidas vivendo no seio de uma comunidade (cidade-estado).

Logo, faz parte da natureza humana viver na cidade-estado.

Fora da cidade-estado seríamos, pois, incapazes de desenvolver a nossa natureza. Isso torna-se claro, pensa Aristóteles, quando verificamos que os seres humanos não se limitaram a formar pares de macho e fêmea para procriar, ao contrário dos outros animais. Constituíram também comunidades de famílias (as aldeias) e estabeleceram a divisão entre governantes e súbditos, com vista à autopreservação. Mas a comunidade mais completa, que contém todas as outras, é a cidade-estado. Esta é auto-suficiente e não existe apenas para preservar a vida, mas sobretudo para assegurar a vida boa, que é o desejo de todos os seres racionais. É por isso que a cidade-estado é a comunidade mais perfeita e todas as outras comunidades de seres humanos têm tendência para se tornarem estados. Ou seja, a finalidade de todas as comunidades é tornarem-se estados.

Este argumento relaciona-se com uma ideia muito importante para Aristóteles: que a natureza de uma coisa é a sua finalidade. Assim, a finalidade dos seres humanos é viver na cidade-estado porque ao estudarmos a origem destas verificamos que há um impulso natural dos seres humanos para passar da vida em família para a vida em pequenas comunidades de lares, e destas para a comunidade mais alargada e auto-suficiente da cidade-estado. Daí Aristóteles afirmar que «o homem é, por natureza, um animal político».

Outra ideia importante para Aristóteles é que o todo é anterior à parte, no sentido em que fora do todo orgânico a que pertence, a parte não seria o que é. O que o leva a dizer que a cidade-estado é por natureza anterior ao indivíduo, pois não há indivíduos auto-suficientes e, portanto, nem sequer existiriam fora dela. Tal como uma mão não funciona separada do resto do corpo, também não há realmente seres humanos isolados da comunidade. Alguém que viva fora da sociedade sem estado não chega a ser um ser humano (é uma besta) ou é mais do que um ser humano (é um deus).

Assim, submetemo-nos à autoridade do estado com a mesma naturalidade que nos tornamos adultos. Isto equivale a dizer que o estado se justifica por si. Daí que, para Aristóteles, o mais importante seja saber que tipo de governo da cidade-estado é melhor para garantir a vida boa.

## Críticas ao naturalismo aristotélico

A principal crítica ao naturalismo é que a noção aristotélica de «natureza» é incoerente e enganadora. Aristóteles encara a natureza das coisas como uma espécie de princípio interno de movimento ou repouso que se encontra nelas. Neste sentido, a natureza da cidade-estado seria comparável à natureza das plantas e de outros organismos vivos, que se desenvolvem a partir do embrião até atingirem a maturidade. Este desenvolvimento é meramente biológico, sem qualquer intervenção da racionalidade.

Contudo, a finalidade da vida na cidade é permitir uma vida boa. Mas o desejo de ter uma vida boa é um desejo racional, na medida em que é uma aspiração de seres racionais como nós – até porque não se verifica nos outros animais. Assim, este desejo é fruto da deliberação racional dos seres humanos e não simplesmente de um impulso biológico ou natural.

## Revisão

1. O que é o estado?
2. Formule o problema da justificação do estado.
3. Por que razão é para Aristóteles importante falar da origem das cidades quando se procura justificar o estado?
4. Apresente o argumento central de Aristóteles a favor da tese de que a cidade-estado existe por natureza.
5. Aristóteles defende que a cidade-estado é a comunidade mais completa e perfeita. Porquê?
6. Em que consiste, segundo Aristóteles, a natureza de uma coisa?
7. O que leva Aristóteles a dizer que a cidade é anterior ao indivíduo?
8. Aristóteles afirma que o homem é, por natureza, um animal político. O que quer isso dizer?
9. Apresente a principal crítica feita ao naturalismo político aristotélico.

## Discussão

10. Aristóteles defende que o estado existe por natureza. Concorda? Porquê?
11. A cidade-estado é a comunidade mais perfeita. Concorda? Porquê?
12. O todo é anterior à parte. Concorda? Porquê?
13. Será que a existência do estado precisa de ser justificada? Porquê?

### Texto 21

## O Estado Existe por Natureza

*Aristóteles*

Tendo observado que toda a cidade é uma forma de comunidade e que toda a comunidade é constituída em vista de algum bem (pois todas as pessoas fazem tudo em função do que pensam ser o bem), torna-se claro que, apesar de todas as comunidades visarem algum bem, a comunidade que visa o bem mais do que todas – o bem que, mais do que todos, controla os outros bens – é a que, mais do que todas, controla e inclui as outras; e esta é a comunidade a que se chama cidade, a comunidade política.

[...]

Neste, como noutros domínios, apreciamos melhor as coisas se olharmos para o seu processo natural desde o princípio. Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro têm de formar pares. É o caso da fêmea e do macho para procriar. Fazem-no não

por causa de uma escolha, mas por causa do impulso natural, que partilham com outros animais e plantas, para deixar progenitura.

A autopreservação [em vez da reprodução] é a base da divisão natural entre governante e súbdito.

[...]

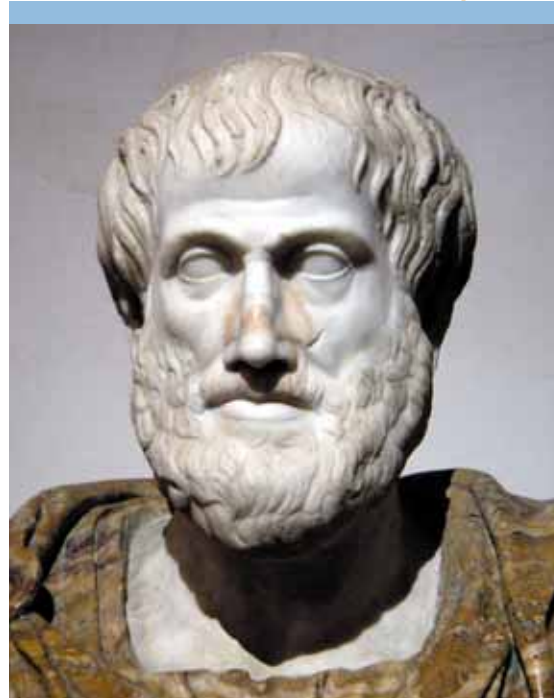
A aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para satisfação de carências além das necessidades diárias. O tipo mais natural de aldeia parece que é uma colónia de lares; os seus membros são filhos do mesmo leite, e filhos dos filhos. [...]

A cidade é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias. Ao contrário das outras, atinge o grau máximo de praticamente todo o tipo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, visto que as primeiras comunidades existiam por natureza. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de génese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo ou de uma casa. Além disso, a causa final, a finalidade de uma coisa, é o seu maior bem, e a auto-suficiência é simultaneamente uma finalidade e o maior dos bens.

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser sem valor ou um ser superior aos seres humanos [...].

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão morta será como uma mão deste género. Ora, todas as coisas se definem pela sua função e pela sua potencialidade; e portanto não se deve dizer que o que perdeu a sua função e a sua potencialidade é a mesma coisa, mas sim uma coisa homónima.

É evidente, pois, que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, em relação à cidade ele é como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou quem não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e é uma besta ou um deus.



**Aristóteles** (384-322 a. C.). Um dos mais importantes filósofos de sempre.

Aristóteles, *Política*, trad. de António Amaral *et al.* (adaptada), 1252a-1253a 29

### Contextualização

- Duas coisas são homónimas quando têm o mesmo nome, apesar de serem diferentes.

### Interpretação

1. A reprodução, a autopreservação e a auto-suficiência correspondem a diferentes momentos da génese da cidade-estado. Quais?
2. «Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia». O que quer Aristóteles mostrar com isto?

### Discussão

3. Concorda que quem for incapaz de se associar é uma besta ou um deus? Porquê?
4. Consegue Aristóteles mostrar que a cidade-estado existe por natureza? Justifique.
5. Concorda que não se pode assegurar a vida boa fora do estado? Porquê?

## 2. A justificação contratualista de Locke

Uma justificação do estado bastante mais influente do que a de Aristóteles é dada por **John Locke** (1632-1704). Este filósofo defende que o estado tem origem numa espécie de **contrato social** em que as pessoas aceitam livremente submeter-se à autoridade de um governo civil. Locke considera que esse contrato dá origem à transição do estado de natureza para a sociedade civil. Por isso se diz que a teoria da justificação do estado de Locke é contratualista.

Mas o que levou as pessoas a celebrar entre si esse contrato? Vejamos, em primeiro lugar, como eram as coisas antes do contrato, isto é, como eram as coisas antes de haver estado – quando ninguém detinha o poder político e não havia governo nem tribunais nem polícias.

### A lei natural e o estado de natureza

No estado de natureza as pessoas viviam, segundo Locke, em perfeita liberdade: cada um era «senhor absoluto da sua pessoa e bens», não tendo de prestar contas nem depender da vontade de seja quem for. As pessoas viviam também num estado de completa

igualdade, não havendo qualquer tipo de hierarquia social ou outra. Além disso, viviam segundo a lei natural, a qual dispõe que ninguém infrinja os direitos de outrem e que as pessoas não se ofendam mutuamente.

Locke defendia que esta lei natural se descobre usando a razão natural, pelo que é comum a todas as pessoas e independente de quaisquer convenções humanas. Deste modo, Locke distinguia a lei natural das chamadas «leis positivas» da sociedade civil. As leis positivas são leis que resultam das convenções humanas; são as leis que realmente existem nas sociedades organizadas em estados.

Enquanto no estado de natureza as pessoas nada têm acima de si a não ser a lei natural, na sociedade civil as pessoas consentem em submeter-se à autoridade de um governo. A única lei que vigora no estado de natureza é, pois, a lei natural. Locke distingue a lei natural da lei positiva, mas também da lei divina:

<b>Lei natural</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• É dada pela natureza;</li> <li>• É racional, porque é descoberta apenas pela razão e porque agir contra a lei natural é agir contra a razão;</li> <li>• É universal, porque é comum a todas as pessoas;</li> <li>• É independente das convenções humanas, pois não depende do sítio e da época em que as pessoas vivem.</li> </ul>
<b>Lei positiva</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• É convencional, pois é aplicada apenas nos sítios em que essa convenção foi estabelecida.</li> </ul>
<b>Lei divina</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• É revelada por Deus através dos profetas e das escrituras;</li> <li>• Aplica-se àqueles a quem Deus escolheu revelá-la.</li> </ul>

Locke não encara a lei natural como uma lei científica que descreve o funcionamento efectivo da natureza. Locke defende que a lei natural é normativa: determina como as pessoas racionais devem agir e não como de facto agem. Por outro lado, a lei natural e a lei divina, apesar de não serem a mesma coisa, não podem ser incompatíveis, pois Deus é a origem de ambas.

Dado que no estado de natureza as pessoas vivem de acordo com a lei natural, têm os direitos decorrentes da aplicação dessa lei. Assim:

1. Todas as pessoas são iguais, pois têm exactamente o mesmo conjunto de direitos naturais;
2. Todas as pessoas têm o direito de ajuizar por si que acções estão ou não de acordo com a lei natural, pois ninguém tem acesso privilegiado à lei natural nem autoridade especial para julgar pelos outros;

3. Todas as pessoas têm individualmente o direito de se defender – usando a força, se necessário – daqueles que tentarem interferir nos seus direitos e violar a lei natural, pois esta existiria em vão se ninguém a fizesse cumprir;
4. Todas as pessoas têm o direito de decidir a pena apropriada para aqueles que violam a lei natural, assim como direito de aplicar essa pena, dado que num estado de perfeita igualdade a legitimidade para fazê-lo é rigorosamente a mesma para todos.

O estado de natureza é não só diferente da sociedade civil como, segundo Locke, do estado de guerra, pois neste não há lei que vigore e as pessoas não têm direitos.

Locke caracteriza o estado de natureza como uma situação de abundância de recursos e em que cada pessoa é livre de se apropriar das terras e bens disponíveis, através do seu trabalho e esforço. Sendo assim, que razões teriam as pessoas para abandonar o estado de natureza, aceitando limitar a sua liberdade a favor de um governo ao qual têm de se submeter?

## O contrato social e a origem do governo

Locke pensa que qualquer poder exercido sobre as pessoas – exceptuando os casos de auto-defesa ou de execução da lei natural – só é legítimo se tiver o seu consentimento. Nem outra coisa seria de esperar entre pessoas iguais e com os mesmos direitos naturais. Assim, a existência de um poder político só pode ter tido origem num acordo, ou contrato, entre pessoas livres que decidem unir-se para constituir a sociedade civil. E esse acordo só faz sentido se aqueles que o aceitam virem alguma vantagem nisso.

Apesar de parecer que Locke caracteriza o estado de natureza como um estado quase perfeito, não deixa de reconhecer alguns inconvenientes que, mais cedo ou mais tarde, iriam tornar a vida demasiado instável e insegura. Isto porque há sempre quem, movido pelo interesse, pela ganância ou pela ignorância, se recuse a observar a lei natural, ameaçando constantemente os direitos das pessoas e a propriedade alheia. Locke dá o nome genérico de «propriedade» não apenas aos bens materiais das pessoas, mas a tudo o que lhes pertence, incluindo as suas vidas e liberdades.

Assim, parece justificar-se o abandono do estado de natureza em troca da protecção e estabilidade que só o governo pode garantir. Locke torna esta ideia mais precisa indicando três coisas importantes que faltam no estado de natureza e que o poder político está em condições de garantir:

1. Falta uma lei estabelecida, conhecida e aceite por consentimento, que sirva de padrão comum para decidir os desacordos sobre aspectos particulares de aplicação da lei natural. Isto porque, apesar de a lei natural ser clara, as pessoas podem compreendê-la mal e divergir quando se trata da sua aplicação a casos concretos.
2. Falta um juiz imparcial com autoridade para decidir segundo a lei, evitando que haja juizes em causa própria. Isto porque quando as pessoas julgam em causa própria têm tendência para ser parciais e injustas.

3. Falta um poder suficientemente forte para executar a lei e fazer cumprir as sentenças justas, evitando que aqueles que são fisicamente mais fracos ou em menor número sejam injustamente submetidos pelos mais fortes ou em maior número.

É para fazer frente a estas dificuldades que as pessoas decidem abrir mão dos privilégios do estado de natureza, cedendo o poder de executar a lei àqueles que forem escolhidos segundo as regras da comunidade. E ainda que se possa dizer que ninguém nos perguntou expressamente se aceitamos viver numa sociedade civil, Locke defende que, a partir do momento em que usufruímos das suas vantagens, estamos a dar o nosso consentimento tácito. Caso contrário, teríamos de recusar os benefícios do estado e de viver à margem da sociedade.

### 3. Críticas ao contratualismo de Locke

Têm sido feitas várias críticas ao contratualismo de Locke. Vamos estudar brevemente algumas das mais importantes.

#### O consentimento tácito é uma ficção

Quando Locke fala do contrato social não está a pensar num procedimento formal, como quando se assina um documento ou se faz um juramento público. O contrato a que se refere revela-se no consentimento tácito das pessoas que, ao usufruírem dos benefícios do estado, dão implicitamente o seu consentimento para que este tenha poderes sobre elas. Por exemplo, se alguém pede protecção à polícia quando se sente ameaçado, está tacitamente a consentir que a polícia tenha poder sobre si também.

Mas há boas razões para pensar que não há efectivamente qualquer consentimento tácito das pessoas. Mesmo que tivesse havido inicialmente um acordo original baseado no consentimento tácito das pessoas dessa altura, isso não inclui as gerações actuais, as quais não tiveram qualquer palavra a dizer sobre isso. Há até pessoas que, apesar de estarem sujeitas a um dado governo, o combatem e o consideram ilegítimo, pelo que tal governo não tem seguramente o seu consentimento tácito.



■ **A Liberdade Guiando o Povo**, de Eugène Delacroix (1798-1863). Será que fora do estado a nossa liberdade estaria constantemente ameaçada?



Além disso, é incoerente pensar que podemos consentir em algo sem que o nosso consentimento seja livre e intencional. Mas para que seja intencional, uma pessoa tem de ter consciência daquilo a que está implicitamente a dar o seu acordo. Todavia, parece claro que muitas pessoas não têm consciência de terem dado qualquer acordo. De modo semelhante, há pessoas cujas condições de vida não lhes permitem optar entre aceitar a autoridade do governo e mudar para um território onde essa autoridade não exista. Assim, não chega a haver verdadeiro consentimento.

## Os contratos podem ser injustos

Outra crítica é que há contratos que não são justos, pelo que nem sempre devem ser cumpridos. Assim, o facto de o estado ter resultado de um acordo entre pessoas livres não o torna, só por isso, legítimo.

Imagine-se que uma mulher promete viver com o amante na condição de este matar o seu marido e que o amante concorda com isso. Não é por ambos terem feito um contrato que as suas acções se tornam legítimas. Assim, o consentimento inerente a qualquer contrato é, na melhor das hipóteses, condição necessária para a sua legitimidade, mas não é suficiente. Analogamente, o facto de o estado ter tido origem num contrato celebrado entre pessoas livres também não é suficiente para legitimar a sua autoridade.

## O contrato é desnecessário

Locke pensa que, no estado de natureza, cada indivíduo tem o direito de fazer cumprir a lei natural e até de usar a força para punir quem a violar.

Imagine-se então que há apenas duas pessoas que vivem no estado de natureza. Se, na opinião de uma delas, a outra violar a lei natural, não precisa do consentimento do prevaricador para, com todo o direito, o punir. Suponha-se agora que várias pessoas decidem organizar-se para tornar a aplicação da lei natural mais efectiva e que é detectado alguém exterior a esse grupo que, em sua opinião, está a violar a lei natural. Mesmo que a pessoa que viola a lei não tenha dado o seu consentimento e nem sequer pertença ao grupo, este pode recorrer à sua força colectiva para submeter e punir o prevaricador.

Locke defende precisamente que isso seria ilegítimo, a não ser que o prevaricador tivesse dado o seu consentimento e que, portanto, estivéssemos já não no estado de natureza mas na sociedade civil. Mas por que razão é ilegítimo um grupo organizado de pessoas impor a sua força sem o consentimento do visado e não é ilegítimo no caso de ser uma só pessoa a fazê-lo?

Isto sugere que, além do poder colectivo das pessoas, não é necessário qualquer consentimento contratual daqueles a quem se aplica a força. Nesse caso, o contrato não desempenha qualquer papel na legitimação do uso da força.

## Revisão

1. Por que razão se diz que a teoria do estado de Locke é contratualista?
2. Como caracteriza Locke a lei natural?
3. Como caracteriza Locke o estado de natureza?
4. Por que razão defende Locke que a lei natural não é descritiva?
5. Por que razão pensa Locke que no estado de natureza todas as pessoas têm o direito de ajuizar por si que acções estão ou não de acordo com a lei natural?
6. Por que razão pensa Locke que as pessoas têm individualmente o direito de usar a força para impedir que alguém viole a lei natural?
7. O que distingue, de acordo com Locke, o estado de natureza do estado de guerra?
8. O que é a sociedade civil?
9. Por que razão pensa Locke que o poder político só é legítimo se tiver o consentimento das pessoas?
10. O que levou, na opinião de Locke, as pessoas a trocar o estado de natureza pela sociedade civil?
11. Quais são, de acordo com Locke, as vantagens da sociedade civil em relação ao estado de natureza?
12. Explique a crítica a Locke segundo a qual não existe realmente consentimento tácito.
13. Explique a crítica a Locke segundo a qual nenhum contrato legitima só por si a autoridade do estado.
14. Explique a crítica a Locke segundo a qual o contrato é desnecessário.

## Discussão

15. Será que é importante saber se alguma vez existiu realmente um estado de natureza? Porquê?
16. «O estado só pode ter tido origem num acordo, ou contrato, entre pessoas livres.» Concorda? Porquê?
17. Será todo o uso da força legítimo, desde que consentido? Porquê?
18. Será que o estado de natureza é incompatível com a celebração de contratos entre as pessoas? Porquê?

## Texto 22

## Os Fins da Sociedade Política e do Governo

*John Locke*

Se o homem no estado de natureza é tão livre como se tem dito, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e bens, igual ao maior, e sujeito a ninguém, por que razão abandonará a sua liberdade, o seu império, sujeitando-se ao domínio e controlo de outro poder? Ao que muito facilmente se responde que, não obstante ter no estado de natureza um tal direito, o seu usufruto é todavia muito incerto, estando exposto constantemente à invasão de outros; porque, sendo todos tão soberanos como ele, sendo todos os homens seus iguais, a maior parte deles não observa estritamente a equidade e a justiça, de modo que o usufruto da propriedade que ele possui nesse estado encontra-se ameaçado e muito exposto. Isto convida-o a deixar esta condição, a qual, não obstante a sua liberdade, está cheia de medos e perigos constantes. E não é sem razão que procura e deseja unir-se em sociedade com outros que já estão unidos, ou que tencionam unir-se, a fim de conservarem mutuamente as suas vidas, liberdades e bens, a que dou o nome genérico de propriedade.

Portanto, o grande e principal fim de os homens se unirem em comunidades políticas, e de se colocarem sob um governo, é a conservação da sua propriedade; para cujo fim se exigem muitas coisas que faltam no estado de natureza.



**John Locke** (1632-1704). Um dos mais importantes filósofos ingleses, cristão convicto, foi defensor da liberdade e da tolerância.

Em primeiro lugar, falta uma lei estabelecida, definitiva e conhecida, recebida e permitida por consentimento comum como padrão do correcto e do incorrecto, como medida comum para decidir todas as controvérsias entre eles. Pois, ainda que a lei natural seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, os homens, movidos pelos seus interesses e desconhecedores dessa lei por falta de a estudarem, não têm capacidade para a permitir como lei a que estão obrigados, ao aplicá-la aos seus casos particulares.

Em segundo lugar, falta no estado de natureza um juiz conhecido e imparcial, que tenha autoridade para decidir todas as controvérsias segundo a lei estabelecida. Pois sendo todo o homem nesse estado ao mesmo tempo juiz e executor da lei natural, e sendo parcial a seu favor, a paixão e a vingança são muito susceptíveis de o levarem demasiado longe e com demasiado fervor em causa própria, tal como a negligência e falta de cuidado o tornam demasiado descuidado em causa alheia.

Em terceiro lugar, no estado de natureza falta muitas vezes o poder para apoiar e suportar a sentença quando é justa, e para a executar. Quem, por qualquer injustiça, ofendeu, raramente falha quando consegue pela força fazer valer a sua injustiça. Tal resistência torna muitas vezes a punição perigosa e frequentemente destrutiva para quem procura executá-la.

Portanto, o género humano, não obstante todos os privilégios do estado de natureza, encontrando-se em situação difícil enquanto permanece nele, bem depressa procura a sociedade. Daí que raramente encontremos qualquer número de homens a viver juntos nesse estado. As inconveniências a que aí estão expostos, em consequência do exercício irregular e incerto do poder que todo o homem tem para punir as transgressões dos outros, fá-los procurar o abrigo das leis estabelecidas de um governo, protegendo assim a sua propriedade. Isto é o que os faz a todos estar tão dispostos a ceder o seu poder de punir, a fim de ser unicamente exercido por aqueles de entre eles que para isso forem escolhidos, e de acordo com aquelas regras que a comunidade, ou quem a comunidade autorizar para esse fim, estabelece. E é nisto em que consiste o direito original e o princípio do poder tanto legislativo como executivo, bem como o dos governos, e das próprias sociedades.

John Locke, *Ensaio Sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*, 1690, trad. de J. Oliveira Carvalho (adaptada), pp. 102-106

## Interpretação

1. Qual é a finalidade principal de os homens se unirem em comunidades políticas e de se colocarem sob um governo?
2. Por que razão no estado de natureza a punição é muitas vezes perigosa e frequentemente destrutiva para quem procura executá-la?
3. Por que razão o género humano se encontra em situação difícil enquanto permanece no estado de natureza?

## Discussão

4. Será que podemos saber o que seria viver no estado de natureza? Porquê?
5. Concorde com a ideia de Locke de que nós próprios cedemos ao estado a autoridade que este exerce sobre nós? Porquê?
6. Será que todo o poder do estado é legítimo? Porquê?

## Texto 23

## O Valor das Promessas

*Jeremy Bentham*

Qual é a *razão* pela qual os homens têm o dever de cumprir as suas promessas? Quando se dá uma razão qualquer inteligível, é esta: é para *benefício* da sociedade que devem cumpri-las; e se não o fizerem, deve-se *fazê-los* cumpri-las, tanto quanto a *punição* o permita. É para benefício de todos que as promessas de cada indivíduo devem ser cumpridas: e que, se não forem cumpridas, aqueles que as não cumprem devem ser punidos. [...]

Suponha-se que o rei promete governar os seus súbditos *contrariamente* à lei, *contrariamente* ao objectivo de promover a felicidade deles. Estaria ele obrigado a cumprir esta promessa? Suponha-se que o povo prometia obedecer-lhe *em qualquer caso*, governasse ele como governasse – mesmo que governasse de forma a destruir esse povo. Estaria o *povo* obrigado a cumprir a promessa? Suponha-se que o efeito constante e universal do cumprimento de promessas era a produção de *prejuízo*; seria *nesse caso* o *dever* dos homens cumpri-las? Seria *nesse caso correcto* fazer leis e aplicar castigos para *obrigar* os homens a observá-las?

Jeremy Bentham, *Fragmento sobre o Governo*, 1776, trad. de Desidério Murcho, pp. 444-445

### Contextualização

- Apesar de falar explicitamente de promessas, o que diz Bentham pode aplicar-se também aos contratos.

### Interpretação

1. Por que razão pensa Bentham que as pessoas devem, em geral, cumprir as suas promessas?
2. Tem o rei o dever de cumprir a sua promessa caso tenha prometido governar contra a lei? Porquê?
3. Estaria o povo obrigado a cumprir, na opinião de Bentham, a sua promessa de obedecer sempre ao rei, independentemente da forma como governa? Porquê?

### Discussão

4. Será que todos os contratos devem ser cumpridos? Porquê?
5. Será que todos os contratos são justos? Porquê?

## 4. A justiça segundo Rawls

Quando discutimos certas questões relacionadas com a organização social, é muito comum ouvir expressões como «Isso é injusto» ou «Fazer isso não seria justo». De algum modo, todos temos uma noção do que é justo e injusto, e todos queremos viver numa sociedade justa. Mas o que é realmente uma sociedade justa?

Consideremos uma sociedade em que a grande maioria das pessoas é muito pobre, mas em que existe um pequeno grupo de pessoas extremamente ricas. Será que uma sociedade assim pode ser justa? Porquê?

Imaginemos agora uma sociedade em que todas as pessoas usufruem da mesma riqueza. Uma sociedade como esta será forçosamente justa? Porquê?

Este é o problema da justiça social. Para responder às questões acima precisamos de compreender o que é uma sociedade justa. Muitos filósofos entendem que isso implica identificar os princípios da justiça correctos. Entre esses filósofos destaca-se **John Rawls** (1921-2002), que desenvolveu a teoria da **justiça como equidade**. É essa teoria que vamos agora apresentar e discutir.

### A posição original

Imagine-se que cada um dos membros de uma sociedade, sabendo perfeitamente qual era o seu estatuto social e quais eram os seus talentos naturais, propunha determinados princípios da justiça. Nesse caso, o mais certo seria não se chegar a qualquer acordo. Os mais ricos, por exemplo, tenderiam a opor-se a princípios da justiça que os forçassem a pagar impostos elevados para benefício dos mais pobres. E os mais talentosos favoreceriam uma sociedade que premiasse os seus talentos, sem se preocuparem muito com os que por natureza são menos talentosos. Nestas circunstâncias, como poderíamos descobrir quais são os princípios da justiça correctos?

Rawls sugere que, para encontrar os princípios da justiça correctos, devemos fazer uma **experiência mental**: temos de imaginar uma situação em que os membros de uma sociedade sejam levados a avaliar princípios da justiça sem se favorecerem indevidamente a si próprios pelo facto de serem ricos, pobres, talentosos ou poderosos. Ou seja, temos de imaginar que os membros de uma sociedade estão a avaliar princípios da justiça numa situação que garanta a imparcialidade da sua avaliação. Rawls designa essa situação imaginária por **posição original** e descreve-a na seguinte passagem:

Parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como as várias alternativas vão afectar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. [...] Antes de mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projecto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais. [...] Mais ainda, parto

do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da própria sociedade. [...] É dado adquirido, no entanto, que conhecem os factos gerais da sociedade humana.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 121

As «partes» a que Rawls se refere são pessoas singulares, e não pessoas colectivas, como associações ou empresas. Aquilo que as caracteriza na posição original é o facto de estarem sob um **véu de ignorância**: sofreram uma espécie de amnésia que as faz desconhecer quem são na sociedade e quais são as suas peculiaridades individuais. Por isso, são forçadas a avaliar princípios da justiça com imparcialidade. Como quem está na posição original não sabe, por exemplo, se é rico ou talentoso, não vai escolher princípios da justiça que favoreçam indevidamente os ricos ou os talentosos.

Na posição original, as partes não sabem sequer qual é o seu «projecto de vida». Não sabem, portanto, o que querem fazer na vida para se sentirem realizadas. No entanto, estão interessadas em escolher o que é melhor para si. Por isso, diz-nos Rawls, têm interesse em obter **bens primários**, ou seja, coisas que sejam valiosas seja qual for o seu projecto de vida específico. A liberdade, as oportunidades e a riqueza destacam-se entre os bens primários.

## Os princípios da justiça

Os princípios da justiça correctos são aqueles que seriam escolhidos na posição original. Nessa posição, os membros da sociedade, estando todos sob o mesmo véu de ignorância, ficam numa situação equitativa – daí que Rawls nos esteja a propor uma teoria da **justiça como equidade**. A questão que se coloca agora é saber que princípios da justiça seriam escolhidos na posição original. Rawls defende que esses princípios são os seguintes:

*Primeiro princípio*: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

*Segundo princípio*: as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas de forma que, simultaneamente:

- A. Redundem nos maiores benefícios para os menos beneficiados [...];
- B. Sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 239

Dado que o segundo princípio se decompõe em dois princípios distintos, a teoria da justiça de Rawls oferece-nos, na verdade, três princípios da justiça. Estes princípios não têm a mesma importância, pois Rawls estabelece prioridades entre eles. Apresentando-os em função da sua prioridade, obtemos a seguinte lista:

1. Princípio da liberdade (primeiro princípio).
2. Princípio da oportunidade justa (segundo princípio B).
3. Princípio da diferença (segundo princípio A).

O **princípio da liberdade** tem prioridade sobre os restantes. Diz-nos que numa sociedade justa todos os indivíduos beneficiam das mesmas liberdades básicas. Entre estas, Rawls inclui a liberdade política (que se traduz no direito de votar e de concorrer a cargos públicos), a liberdade de expressão e de reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, e ainda as «liberdades da pessoa» (que proíbem, por exemplo, a agressão e a prisão arbitrária).

O direito de possuir escravos, por exemplo, não se pode contar entre as liberdades básicas, já que a escravatura é incompatível com uma igual liberdade para todos.

Ao afirmar a prioridade do princípio da liberdade, Rawls defende que não se pode violar as liberdades básicas dos indivíduos de modo a alcançar vantagens económicas e sociais. Por exemplo, não se pode suprimir a liberdade de expressão com o objectivo de obter uma melhor distribuição da riqueza. No entanto, nenhuma das liberdades básicas é absoluta. Qualquer uma pode ser limitada para que assim se obtenha uma maior liberdade para todos. Por exemplo, em algumas circunstâncias pode justificar-se limitar a liberdade de expressão – proibindo, suponhamos, a difusão de ideais políticos ou religiosos extremamente intolerantes – de modo a proteger a liberdade política.

De acordo com o **princípio da oportunidade justa**, as desigualdades na distribuição da riqueza são aceitáveis apenas na medida em que resultam de uma igualdade de oportunidades. Se numa sociedade há grandes desigualdades que se devem, por exemplo, ao facto de os mais pobres não terem acesso à educação, então essa sociedade não é justa. Para garantir uma efectiva igualdade de oportunidades, sustenta Rawls, o governo deve providenciar, entre outras coisas, iguais oportunidades de educação e cultura para todos.

O **princípio da diferença** favorece também uma distribuição equitativa da riqueza. No entanto, este princípio não afirma que a riqueza deve estar distribuída tão equitativamente quanto possível. Se as desigualdades na distribuição da riqueza acabarem por beneficiar todos, especialmente os mais desfavorecidos, então justificam-se.

Para esclarecer o princípio da diferença, imaginemos duas sociedades: na primeira, todos têm a mesma riqueza, mas todos são muito pobres; na segunda, há desigualdades na distribuição da riqueza, mas essas desigualdades acabam por beneficiar todos, de tal forma que nem mesmo os mais desfavorecidos são muito pobres. O princípio da diferença sugere que a segunda sociedade é, apesar das desigualdades que a caracterizam, preferível à primeira. Isto porque na segunda os mais desfavorecidos vivem melhor do que os membros da sociedade estritamente igualitária.

Dado que o princípio da liberdade tem prioridade sobre os outros dois princípios da justiça, numa sociedade justa não se promove a igualdade de oportunidades ou a distribuição



da riqueza à custa de um sacrifício das liberdades básicas iguais para todos. No entanto, uma sociedade justa não se caracteriza simplesmente pela existência de tais liberdades individuais: é também uma sociedade em que a riqueza está equitativamente distribuída, já que as desigualdades socioeconómicas são aceitáveis apenas na medida em que resultam de uma efectiva igualdade de oportunidades e acabam por beneficiar os mais desfavorecidos.

## O princípio maximin

Por que razão pensa Rawls que, na posição original, as partes escolheriam os princípios da justiça por si indicados? Afinal, por que razão não escolheriam antes, por exemplo, um princípio da justiça de carácter utilitarista? Se o fizessem, conceberiam uma sociedade justa simplesmente como aquela em que há um maior total de bem-estar, sem que interesse o modo como este se distribui pelas diversas pessoas.

Rawls sustenta que as partes prefeririam os seus princípios da justiça ao utilitarismo porque, na posição original, as escolhas devem obedecer ao princípio maximin. Segundo este princípio de escolha, se não sabemos quais serão os resultados que cada uma das opções que se nos colocam terá efectivamente, é racional jogar pelo seguro, fazendo a escolha como se o pior nos fosse acontecer. Assim, devemos identificar o pior resultado possível de cada alternativa, e depois optar pela alternativa cujo pior resultado possível seja melhor do que o pior resultado possível de cada uma das restantes alternativas. Veja-se o seguinte cenário:

	Pior resultado possível	Melhor resultado possível
Opção A	Pobreza extrema	Riqueza extrema
Opção B	Pobreza acentuada	Riqueza acentuada
Opção C	Pobreza moderada	Riqueza moderada

Imaginando-nos na posição original, a coberto do véu de ignorância, a escolha mais racional seria optar por C. Apesar de nas opções A e B podermos vir a ser mais ricos, seria mais seguro optar por C, caso em que o pior que nos poderia acontecer seria a pobreza moderada.

Em suma, o princípio maximin diz-nos o seguinte:

- Cada alternativa tem vários resultados possíveis, sendo uns melhores do que outros. Entre as alternativas disponíveis, deve-se escolher aquela que tenha o melhor pior resultado possível.

Imaginemos agora que as partes estão a escolher entre o utilitarismo e os princípios da justiça de Rawls. À partida, numa sociedade em conformidade com o utilitarismo poderiam existir grandes desigualdades na distribuição do bem-estar, já que, sob esta teoria, a distribuição do bem-estar não é intrinsecamente importante. Por exemplo, se a existência de alguns escravos resultasse num maior bem-estar social, existiriam escravos numa sociedade utilitarista. Pelo contrário, os princípios da justiça de Rawls são, como vimos, incompatíveis com a existência da escravatura.

Nestas circunstâncias, uma pessoa raciocinaria do seguinte modo, se estivesse na posição original:

Se eu escolher o utilitarismo, estarei a optar por uma sociedade na qual poderei vir a ser um escravo. No entanto, se eu escolher os princípios da justiça que Rawls propõe, nada de tão mau poderá acontecer-me. Mesmo que acabe por ficar na pior situação possível, terei garantidamente certas liberdades básicas que me permitirão desenvolver o meu projecto de vida, seja ele qual for. Além disso, dificilmente serei muito pobre, já que numa sociedade em conformidade com os princípios de Rawls as desigualdades na distribuição da riqueza só são aceitáveis se acabarem por beneficiar os mais desfavorecidos e resultarem de uma efectiva igualdade de oportunidades. Por isso, prefiro os princípios de Rawls ao utilitarismo.

Sob o véu de ignorância, o pior resultado possível de se escolher os princípios da justiça de Rawls é muito melhor do que o pior resultado possível de se escolher um princípio utilitarista. Por esta razão, raciocinando segundo o maximin, as partes escolheriam os princípios de Rawls em vez do utilitarismo.

## Revisão

1. Caracterize a posição original.
2. O que pretende Rawls ao propor que imaginemos a posição original?
3. O que é o princípio da liberdade?
4. O que é o princípio da oportunidade justa?
5. O que é o princípio da diferença?
6. O que significa afirmar que o princípio da liberdade tem prioridade sobre os restantes?
7. O que é o maximin?
8. Por que razão, segundo Rawls, o maximin justifica a escolha dos seus princípios da justiça em vez de um princípio utilitarista?

## Discussão

9. «Dado que a posição original não passa de uma ficção, nada poderemos concluir acerca da justiça tomando-a como referência.» Concorda? Porquê?
10. «Numa sociedade utilitarista existiriam grandes desigualdades na distribuição do bem-estar, de tal forma que alguns poderiam ser escravos.» Concorda? Porquê?
11. «O maximin não é um bom princípio de escolha. Se estivéssemos sempre a fazer escolhas como se o pior nos fosse acontecer, nunca sairíamos de casa.» Concorda? Porquê?

### Texto 24

## O Raciocínio Conducente aos Princípios da Justiça

*John Rawls*

Consideremos o ponto de vista de alguém na posição original. Não há qualquer meio que lhe permita obter vantagens especiais para si próprio. Por outro lado, também não há justificação para que consinta em sofrer desvantagens particulares. Dado que não lhe é razoável esperar obter mais do que uma parte igual à dos outros na divisão dos bens sociais primários, e na medida em que não é racional aceitar receber uma parte menor, a melhor solução será a de reconhecer como primeiro passo um princípio da justiça que exija uma distribuição igual. [...] Assim, os intervenientes partem de um princípio que exige iguais liberdades básicas para todos, bem como uma igualdade equitativa de oportunidades e a divisão igual dos rendimentos e da riqueza.

Mas, mesmo defendendo firmemente a prioridade das liberdades básicas e da igualdade equitativa de oportunidades, não há razão para que este reconhecimento inicial seja definitivo. A sociedade deve ter em conta a eficiência económica e as exigências da organização e da tecnologia. Se houver desigualdades de rendimento e de riqueza, bem como diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação, por que não permiti-las? [...] [Deve-se] admitir estas desigualdades desde que melhorem a situação de todos, incluindo a dos menos beneficiados, conquanto sejam compatíveis com a igual liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades. Como as partes têm como ponto de partida uma divisão igual de todos os bens sociais primários, os que beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto. Chegamos assim ao princípio da diferença. Tomando a situação de igualdade como base de comparação, os sujeitos que ganharem mais devem fazê-lo em termos que sejam justificáveis para os que ganharem menos.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 130-131

## Interpretação

1. Rawls defende uma distribuição igual da riqueza? Porquê?
2. Segundo Rawls, como se chega ao princípio da diferença?

## Discussão

3. Existem desigualdades de rendimento e de riqueza, ou diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação? Porquê?

## 5. A crítica de Nozick

A teoria da justiça de Rawls tem sido intensamente discutida desde que foi publicada. Vamos estudar apenas uma das críticas mais influentes a essa teoria, que foi apresentada por **Robert Nozick**. A crítica de Nozick incide especialmente no princípio da diferença.

Segundo Nozick, a teoria da justiça de Rawls é um exemplo de uma **concepção padronizada da justiça**. Isto significa que, para Rawls, uma sociedade justa é uma sociedade que obedece a um determinado padrão na distribuição dos bens. Afinal, pelo princípio da diferença, a riqueza e a propriedade devem estar distribuídas de modo a que os mais desfavorecidos fiquem na melhor situação possível. Uma sociedade em que a riqueza e a propriedade não estejam distribuídas segundo esse padrão será, segundo este princípio, injusta.

Ora, imagine-se uma sociedade em que, num determinado momento, a riqueza e a propriedade estão distribuídas em conformidade com o princípio da diferença. Essa situação nunca seria estável. Algumas pessoas esbanjariam os seus rendimentos; outras investiriam a sua riqueza em negócios lucrativos; outras ainda venderiam ou comprariam bens. Devido a todas essas mudanças, a sociedade acabaria inevitavelmente por se afastar do padrão do princípio da diferença. E, para que esse padrão fosse repostado, o estado teria de intervir, redistribuindo a riqueza e a propriedade através de meios como a cobrança de impostos. Na verdade, manter a sociedade em conformidade com o princípio da diferença exigiria uma interferência contínua e sistemática do estado na vida dos indivíduos.

Vejamos melhor o que está em causa. Imaginemos que a Ana e o Mário pertencem a uma sociedade cuja riqueza está distribuída em conformidade com o princípio da diferença. A riqueza de ambos é igual: ambos ganham mil euros por mês, por exemplo. Mas a Ana poupa dinheiro e começa um negócio de venda de artesanato, que ela própria produz nos tempos livres. O Mário, ao invés, usa os tempos livres para esbanjar dinheiro. Entretanto, o Mário acaba por ser despedido por ser desleixado. Dois anos depois, o rendi-



■ **Alegoria do Bom Governo** (pormenor), de Ambrogio Lorenzetti (c. 1280-c. 1348). Será que um bom governo toma medidas para redistribuir a riqueza? Esta é uma questão que divide os filósofos.

mento mensal da Ana é de dez mil euros; o do Mário é de trezentos euros. Esta sociedade está agora desequilibrada e o estado terá de intervir, tirando dinheiro dos impostos da Ana, para dar ao Mário.

Nozick defende que essa interferência do estado é eticamente inaceitável. Respeitar a liberdade dos indivíduos implica não violar os seus **direitos de propriedade**. Ora, para concretizar o padrão de justiça do princípio da diferença, o estado tira a alguns indivíduos, sem o seu consentimento, parte daquilo que possuem legitimamente, para beneficiar os mais desfavorecidos. Segundo Nozick, isto viola os seus direitos de propriedade – e, portanto, desrespeita a sua liberdade.

## Revisão

1. Por que razão a teoria da justiça de Rawls é uma concepção padronizada da justiça?
2. Explique a crítica de Nozick ao princípio da diferença.

## Discussão

3. Será eticamente errado o estado redistribuir a riqueza dos cidadãos? Porquê?
4. «Para aplicar o princípio da diferença seria necessário restringir a liberdade dos indivíduos. Mas, segundo Rawls, o princípio da liberdade tem prioridade sobre o princípio da diferença. Por isso, a teoria da justiça de Rawls é inconsistente.» Concorda com este argumento? Porquê?

## Texto 25

## Redistribuição e direitos

*Robert Nozick*

Os princípios padronizados da justiça distributiva exigem actividades redistributivas. É pouco provável que um conjunto de propriedades distribuídas de determinada forma a qual se chegou livremente se ajuste a um dado padrão; e é impossível que continue a ajustar-se ao padrão à medida que as pessoas fazem transacções. [...] A redistribuição é efectivamente uma questão séria, já que implica a violação dos direitos das pessoas. [...]

A tributação dos rendimentos obtidos com o trabalho está ao mesmo nível que o trabalho forçado. Algumas pessoas consideram esta tese obviamente verdadeira: tirar a uma pessoa os rendimentos de  $n$  horas de trabalho é como tirar-lhe  $n$  horas, é como forçá-la a trabalhar  $n$  horas para benefício de outrem. Outros consideram esta tese absurda. Mas mesmo esses, se se opõem ao trabalho forçado, [...] opõem-se a forçar cada pessoa a trabalhar cinco horas adicionais por semana para benefício dos necessitados. [...] [No entanto, podem] ter em vista uma espécie de tributação proporcional sobre tudo o que exceder a quantia necessária para satisfazer as necessidades básicas. [...] Pensam que assim não se força alguém a trabalhar horas adicionais, já que não se é forçado a trabalhar um número definido de horas adicionais e pode-se evitar inteiramente a tributação ganhando apenas o suficiente para satisfazer as necessidades básicas. [...]

O homem que escolhe trabalhar mais de modo a ganhar mais do que o necessário para satisfazer as suas necessidades básicas prefere alguns bens ou serviços adicionais ao lazer e às actividades que poderia realizar durante as horas em que poderia não estar a trabalhar, ao passo que o homem que escolhe não trabalhar o tempo adicional prefere as actividades de lazer aos bens ou serviços adicionais que poderia obter se trabalhasse mais. Nestas circunstâncias, se seria ilegítimo um sistema de tributação apoderar-se do tempo de lazer de um homem (forçando-o a trabalhar) para o pôr ao serviço dos necessitados, como poderá ser legítimo que um sistema de tributação se apodere de alguns dos bens de um homem para esse mesmo fim? [...] Não será surpreendente que os redistributivistas escolham ignorar o homem cujos prazeres se obtêm facilmente sem trabalho adicional, mas imponham outro encargo ao pobre desafortunado que tem de trabalhar para obter os seus prazeres? Quando muito, deveríamos esperar o inverso.

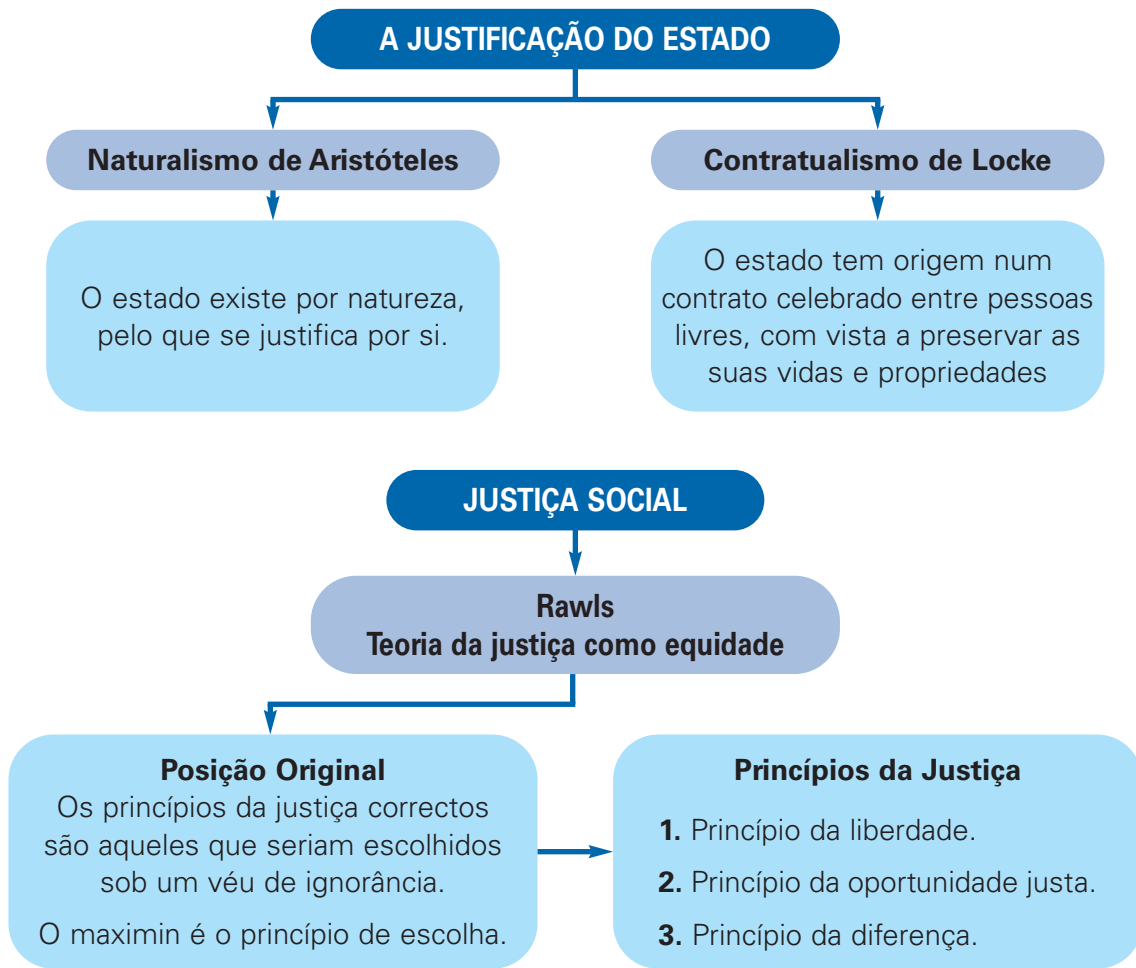
Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, 1974,  
trad. de Pedro Galvão, pp. 168-170

### Interpretação

1. Que tese defende o autor no texto?
2. Explique o argumento apresentado no texto contra a tese de que a tributação com fins redistributivos é como o trabalho forçado.
3. O que pensa o autor do texto acerca desse argumento?

### Discussão

4. Será que a tributação dos rendimentos obtidos com o trabalho de forma a redistribuir a riqueza é injusta? Porquê?



## Estudo complementar

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério orgs. (2006) «A Justificação do Estado» e «A Justiça Distributiva» in *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano Editora.
- Rawls, John (1971) Secções I-IV de *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Wolff, Jonathan (1996) «A Justificação do Estado» e «A Distribuição da Riqueza», in *Introdução à Filosofia Política*. Trad. de M. F. St. Aubyn, Lisboa: Gradiva, 2004.
- @ Queiróz, Regina (s.d.) «Véu de Ignorância», in *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, [http://www.ifl.pt/dfmp\\_files/veu\\_da\\_ignorancia.pdf](http://www.ifl.pt/dfmp_files/veu_da_ignorancia.pdf).
- @ Vaz, Faustino (2006) «A Teoria da Justiça de John Rawls», in *Crítica*, [http://www.criticanarede.com/pol\\_justica.html](http://www.criticanarede.com/pol_justica.html).



# Glossário

**a priori/a posteriori** Conhecemos algo *a priori* quando o conhecemos sem recorrer à experiência. Por exemplo, para saber que a adição de 502 com 12 dá 514 não precisamos de recorrer à experiência. Mas para saber que a neve é branca temos de recorrer à experiência. Conhecemos algo *a posteriori* quando o conhecemos recorrendo à experiência.

**abstracto** Uma entidade sem localização espaço-temporal. «Abstracto» não quer dizer «vago e difícil de compreender».

**absurdo** 1. Uma frase declarativa sem valor de verdade (sem sentido). 2. Uma falsidade óbvia.

**acção** Acontecimento ao qual está associado um agente e acerca do qual é possível fazer uma descrição verdadeira que exiba a presença de uma intenção. Podemos distinguir o fazer do agir. Assim, será adequado dizer «as formigas estão a fazer um carreiro», mas não seria adequado dizer que esse «fazer um carreiro» é uma acção das formigas, já que o seu comportamento não resulta de quaisquer intenções.

**acontecimento** Ocorrência ou mudança no estado do mundo. Algo que sucede num determinado ponto do espaço e durante um certo período de tempo.

**actos/omissões** Distinção controversa que corresponde aproximadamente à diferença entre fazer algo e permitir que algo aconteça – por exemplo, entre matar e deixar morrer. Muitos deontologistas consideram esta distinção moralmente relevante e pensam, por exemplo, que em geral é mais grave matar do que deixar morrer. Os utilitaristas dos actos defendem que a distinção não tem uma importância moral fundamental. Pensam que, se as consequências de matar forem as mesmas do que as de deixar morrer, matar não é pior (nem melhor) que deixar morrer.

**agente** Aquele que age, aquele a quem é atribuída a acção.

**argumento a posteriori** Um argumento em que pelo menos uma das suas premissas é *a posteriori*.

**argumento a priori** Um argumento em que todas as suas premissas são *a priori*.

**argumento circular** Argumento que pressupõe o que pretende demonstrar.

**argumento cogente (ou bom)** Um argumento sólido com premissas mais plausíveis do que a conclusão.

**argumento** Conjunto de proposições em que se pretende justificar ou defender uma delas, a conclusão, com base na outra ou nas outras, a que se chamam premissas. Por exemplo: o aborto não é permissível (conclusão) porque a vida é sagrada (premissa).

**argumento por analogia** Um argumento por analogia parte da comparação de duas coisas distintas; constatamos que são semelhantes em vários aspectos e concluímos que também são semelhantes em relação a outro aspecto. Por exemplo: Os seres humanos sentem dor quando são agredidos; os cães são como os seres humanos; logo, os cães também sentem dor quando são agredidos.

**argumento sólido** Um argumento válido com premissas verdadeiras.

**autoridade** O direito e o poder de dar ordens e de se fazer obedecer. Falar da autoridade do estado é falar do poder que o estado tem de interferir na vida dos seus cidadãos.

**bem-estar** O bem-estar de um indivíduo consiste naqueles aspectos da sua vida que a tornam boa para si.

**bicondicional** Uma proposição da forma «P se, e só se, Q».

**cadeia causal** Sequência encadeada de causas e efeitos.

**caracterização** A apresentação de informações importantes sobre a natureza de algo. Caracterizar a filosofia, por exemplo, é apresentar algumas das características importantes da filosofia.

**cogência** Um argumento é cogente (ou bom) quando é sólido e tem premissas mais plausíveis do que a conclusão.

**compatibilismo** No debate sobre o livre-arbítrio, as teorias que defendem que o determinismo e o livre-arbítrio podem coexistir.

**compatível/incompatível** Um conjunto de estados de coisas é compatível quando todos os estados de coisas do conjunto podem ocorrer simultaneamente. E é incompatível quando não podem ocorrer simultaneamente. A compatibilidade/incompatibilidade é a contraparte metafísica das noções linguísticas de consistência/inconsistência.

**conceito** A noção filosófica de conceito é complexa, correspondendo aproximadamente aos conteúdos que constituem um pensamento. O pensamento de que Aristóteles é mortal, por exemplo, inclui os conceitos de Aristóteles e de mortalidade. Neste sentido do termo, praticamente qualquer palavra que faça parte de uma frase com sentido exprime um conceito. Gramaticalmente, contudo, e em termos mais tradicionais, um conceito é uma noção ou ideia geral. Neste caso, retomando o exemplo anterior, não se pode falar do conceito de Aristóteles, mas apenas do conceito de mortalidade. Neste sentido, só termos gerais, como «justiça», «vermelho» e «país» exprimem conceitos; termos como «Aristóteles», «Portugal» ou «Segunda Guerra Mundial» não exprimem conceitos.

**conceito aberto** Conceito cujas condições de aplicação estão constantemente sujeitas a correcção, de modo a alargar o seu uso a novos casos. Alguns filósofos pensam que o conceito de arte é aberto. Opõe-se a conceito fechado.

**conclusão** A proposição que se pretende provar, num argumento.

**concreto** Uma entidade com localização espaço-temporal. «Concreto» não quer dizer «com exactidão e fácil de compreender».

**condição necessária** G é uma condição necessária de F quando todos os F são G. Por exemplo, estar em Portugal é uma condição necessária para estar em Braga porque todas as pessoas que estão em Braga estão em Portugal. Q é uma condição necessária de P quando a condicional «Se P, então Q» é verdadeira.

**condição suficiente** F é uma condição suficiente de G quando todos os F são G. Por exemplo, estar em Braga é uma condição suficiente para estar em Portugal porque todas as pessoas que estão em Braga estão em Portugal. P é uma condição suficiente de Q quando a condicional «Se P, então Q» é verdadeira.

**condicional** Qualquer proposição da forma «Se P, então Q», ou formas análogas. Por exemplo, «Se Sócrates era ateniense, era grego».

**consentimento tácito** Acto de consentir ou aceitar algo sem o ter expressamente manifestado. Opõe-se a consentimento expresso. Por exemplo, quando se diz que quem cala consente, está-se a referir uma forma de consentimento tácito.

**consequência** O mesmo que conclusão.

**consequencialismo** Perspectiva que, na sua versão mais comum, nos diz que aquilo que devemos fazer é determinado unicamente pelo valor das consequências dos actos. Agir bem é assim fazer aquilo que tem melhores consequências.

**consistência/inconsistência** Um conjunto de proposições é consistente quando as proposições podem ser todas verdadeiras ao mesmo tempo – ainda que na realidade sejam todas falsas. Um conjunto de proposições é inconsistente quando as proposições não podem ser todas verdadeiras ao mesmo tempo. A consistência/inconsistência é a contraparte linguística das noções metafísicas de compatibilidade/incompatibilidade.

**contra-argumento** Um argumento que pretende refutar outro argumento.

# Glossário

**contradição performativa** Quando se afirma algo que é negado pelo acto de afirmar. Por exemplo, alguém que diga «Não estou a falar».

**contradição** Qualquer proposição da forma «P e não P», como «Sócrates era grego e não era grego».

**contra-exemplo** Um exemplo que refuta uma proposição universal. Por exemplo, a existência de um lisboeta infeliz refuta a proposição expressa pela frase «Todos os lisboetas são felizes».

**contrato social** Acordo original através do qual, segundo alguns filósofos, as pessoas aceitaram livremente submeter-se à autoridade do estado em troca de protecção.

**contratualismo** Em filosofia política chama-se contratualista a qualquer perspectiva que defenda que o estado tem origem num contrato social celebrado entre pessoas livres.

**convencionalismo moral** Perspectiva segundo a qual os factos morais são convenções instituídas por alguém. Tanto o relativismo moral como a teoria dos mandamentos divinos são teorias convencionalistas.

**critério transsubjectivo de valoração** Critério para fazer juízos de valor que ultrapassa o ponto de vista de cada sujeito. Ao avaliarmos as coisas segundo critérios subjectivos, estamos a avaliá-las à luz dos nossos gostos e preferências pessoais. Para avaliar as coisas segundo critérios transsubjectivos, devemos adoptar uma perspectiva imparcial. Pode-se dizer que tanto o utilitarismo como a ética kantiana nos propõem critérios transsubjectivos de valoração.

**crítica** A avaliação cuidadosa da verdade de uma afirmação. Este sentido do termo não deve confundir-se com o sentido popular, em que «criticar» significa «dizer mal de algo ou alguém».

**definição** A especificação da natureza de algo. Especificar a natureza de algo é dizer o que é esse algo. Por exemplo, podemos definir a água dizendo que é H<sub>2</sub>O. Mas nem todas as definições são explícitas, como

neste exemplo. As definições podem também ser implícitas.

**definição explícita** Tipo de definição em que se recorre a condições necessárias e suficientes. Por exemplo, quando se define a água como H<sub>2</sub>O o que se quer realmente dizer é que ser H<sub>2</sub>O é uma condição necessária e suficiente para que algo seja água.

**definição implícita** Tipo de definição em que se recorre a exemplos ou ao uso. Por exemplo, podemos definir a água mostrando vários exemplos de porções de água dos rios, das garrafas, da chuva, etc. Ou podemos definir a noção de solteiro através do uso que fazemos da palavra «solteiro».

**deontologia** Quem defende uma ética deontológica acredita em restrições que nos proíbem de fazer certas coisas, como mentir ou matar, mesmo quando fazê-las teria melhores consequências.

**determinismo radical** No debate sobre o livre-arbítrio, as teorias que defendem que não temos livre-arbítrio, porque tudo está determinado.

**determinismo** Tese de que todos os acontecimentos estão causalmente determinados pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza.

**dilema de Êutifron** Dilema apresentado pela primeira vez por Platão no diálogo *Êutifron*. Este dilema é um argumento contra a teoria dos mandamentos divinos. Podemos introduzi-lo através de uma pergunta como esta, onde X é um acto como matar, roubar ou mentir: X é errado porque Deus pensa que X é errado ou Deus pensa que X errado porque X é errado? Se optarmos pela segunda hipótese, concluímos que a teoria dos mandamentos é falsa, porque estamos a presumir que certas coisas são erradas independentemente do que Deus pensa sobre elas. Se optarmos pela primeira hipótese, temos de concluir que se Deus considerasse bom fazer coisas como matar, roubar ou mentir, então seria bom fazer essas coisas. Esta hipótese implica implausivelmente que a ética é arbitrária.

# Glossário

**dogma** Uma afirmação cuja verdade nos recusamos a avaliar criticamente.

**egoísmo normativo** Perspectiva segundo a qual devemos agir unicamente em função do nosso interesse.

**egoísmo psicológico** Perspectiva segundo a qual agimos sempre unicamente em função daquilo que julgamos ser do nosso interesse.

**emotivismo** Teoria segundo a qual não há quaisquer factos morais. Assim, os juízos morais são apenas expressões dos sentimentos de aprovação ou reprovação de cada um, não tendo por isso valor de verdade.

**entimema** Argumento em que uma ou mais premissas não foram explicitamente apresentadas.

**epistemologia** Disciplina central da filosofia que estuda os problemas mais gerais do conhecimento, incluindo a sua natureza, limites e fontes. Por exemplo, o que é realmente o conhecimento? Será que sabemos realmente algo, ou é tudo uma ilusão?

**estado** A entidade política formada por uma população e um território geridos por um governo com o poder de interferir no comportamento dos seus membros.

**estado de natureza** O estado anterior à existência de uma sociedade politicamente organizada. Para alguns filósofos existiu um estado de natureza antes de se ter constituído a sociedade civil.

**estatuto moral** Um indivíduo ou uma entidade tem estatuto moral se é moralmente importante em si. É quase consensual que as pessoas têm estatuto moral, mas discute-se se os animais não humanos, os embriões humanos ou o ambiente o têm. Na ética kantiana, afirma-se que só as pessoas, concebidas como agentes racionais e autónomos, têm estatuto moral. Os utilitaristas pensam que todos os seres sencientes, e não apenas as pessoas, têm estatuto moral.

**ética** Disciplina central da filosofia que estuda a natureza do pensamento ético (metaética), os fundamentos gerais (ética normativa) e os problemas concretos da vida ética (ética aplicada). Por exemplo, em metaética estuda-se o problema de saber se os juízos éticos são relativos à cultura em que vivemos; em ética normativa estuda-se o problema de saber o que é o bem último; e em ética aplicada estuda-se a questão de saber se os animais não humanos têm importância moral.

**experiência mental** Quando fazemos experiências mentais imaginamos situações, por vezes muito fantasiosas e idealizadas, com o objectivo de percebermos melhor certos aspectos de uma questão. Tanto os cientistas como os filósofos recorrem frequentemente a experiências mentais para testar ou desenvolver teorias.

**explicação de acções** Explica-se uma acção mostrando as razões que o agente teve para a realizar. As razões do agente são as crenças e os desejos que motivaram ou causaram a acção.

**extensão/intensão** A extensão de um conceito ou propriedade é a totalidade das coisas a que um conceito ou propriedade se aplica. Por exemplo, a extensão de «vermelho» são todos os objectos vermelhos. A intensão de um conceito é a propriedade que determina a extensão do conceito. Assim, a intensão do conceito de vermelho é a propriedade da vermelhidão.

**falácia** Um argumento que parece cogente mas não é. Um argumento pode parecer cogente por parecer sólido sem o ser, ou por parecer válido sem o ser, ou por parecer que tem premissas mais plausíveis do que a conclusão quando não as tem.

**fatalismo** Tese de que alguns acontecimentos são inevitáveis, independentemente do que possamos decidir ou fazer.

**finalidade (de uma acção)** A razão pela qual se faz algo.

# Glossário

**finalidade instrumental (de uma acção)**

Algo que fazemos para obter outra coisa.

**finalidade última (de uma acção)** Algo que fazemos em função de si mesmo.

**frase** Sequência de palavras que podemos usar para fazer uma asserção ou uma pergunta, fazer uma ameaça, dar uma ordem, exprimir um desejo, etc.

**hedonismo** Perspectiva segundo a qual só o prazer é intrinsecamente bom e só a dor é intrinsecamente má. Tudo o que resto tem valor apenas na medida em que contribui para aumentar o prazer ou para reduzir a dor.

**imparcialidade** É quase consensual que o ponto de vista ético se caracteriza por uma certa imparcialidade formal: avaliar de forma similar actos similares. Tanto o utilitarismo como a ética kantiana vão além desta ideia de imparcialidade, mas de forma diferente. Os utilitaristas dos actos pensam que devemos dar a mesma importância ao bem-estar de todos os indivíduos. Os defensores da ética kantiana defendem que devemos tratar todas as pessoas como fins.

**imperativo categórico** Segundo Kant, é o único princípio fundamental da moralidade e pode ser conhecido *a priori*. Este princípio é um imperativo porque se nos apresenta como uma obrigação; é categórico porque tal obrigação não depende de quaisquer desejos específicos do agente. Kant formulou-o de maneiras muito diferentes, de tal forma que se questiona se as fórmulas exprimem efectivamente o mesmo princípio. A fórmula da lei universal diz-nos que devemos agir segundo máximas que possamos querer universalizar. A fórmula do fim em si diz-nos que devemos tratar as pessoas como fins em si, e nunca como meros meios.

**implicação** Uma proposição implica outra quando é impossível a primeira ser verdadeira e a segunda falsa.

**incompatibilismo** No debate sobre o livre-arbítrio, as teorias que defendem que o determinismo e o livre-arbítrio não podem

coexistir. O libertismo e o determinismo radical são duas dessas teorias.

**incompatível/compatível** Um conjunto de estados de coisas é compatível quando todos os estados de coisas do conjunto podem ocorrer simultaneamente. E é incompatível quando não podem ocorrer simultaneamente. A compatibilidade/incompatibilidade é a contraparte metafísica das noções linguísticas de consistência/inconsistência.

**inconsistência/consistência** Um conjunto de proposições é consistente quando as proposições podem ser todas verdadeiras ao mesmo tempo – ainda que na realidade sejam todas falsas. Um conjunto de proposições é inconsistente quando as proposições não podem ser todas verdadeiras ao mesmo tempo. A consistência/inconsistência é a contraparte linguística das noções metafísicas de compatibilidade/incompatibilidade.

**intenção** Segundo diversos filósofos, as intenções de um agente reduzem-se às crenças e desejos que explicam a suas acções. Outros filósofos entendem as intenções como estados mentais distintos, que não são redutíveis a crenças e desejos.

**intensão/extensão** A extensão de um conceito ou propriedade é as coisas a que um conceito ou propriedade se aplica. Por exemplo, a extensão de «vermelho» são todos os objectos vermelhos. A intensão de um conceito é a propriedade que determina a extensão do conceito. Assim, a intensão do conceito de vermelho é a propriedade da vermelhidão.

**interpretação** Interpretar um texto (ou uma obra de arte, ou um olhar) é compreender o seu significado e a articulação entre os seus diferentes aspectos.

**juízo de valor** Quando fazemos um juízo de valor estamos a avaliar positiva ou negativamente alguma coisa. Quando fazemos um juízo de facto, pelo contrário, pretendemos apenas descrever alguma coisa.

**justiça como equidade** A teoria da justiça de Rawls. Os princípios da justiça são aqueles que seriam escolhidos numa situação de equidade – a posição original. Segundo Rawls, esses princípios dizem-nos que todos devem ter a maior liberdade compatível com uma idêntica liberdade para todos, e que as desigualdades sociais e económicas são aceitáveis apenas na medida em que resultem de uma igualdade de oportunidades e beneficiem os mais desfavorecidos.

**lei positiva** É a lei que resulta das convenções humanas. São as leis positivas que regem efectivamente as sociedades organizadas em estados.

**liberdade moral** Há actos que são eticamente opcionais: não é errado realizá-los, mas também não é obrigatório fazê-lo. Temos a liberdade moral de os realizar ou de não os fazer. Uma das críticas ao utilitarismo dos actos é a de que esta teoria, como nos diz que temos sempre a obrigação de realizar os actos que maximizam o bem, quase nos priva da liberdade moral.

**libertismo** No debate sobre o livre-arbítrio, as teorias que defendem que não há determinismo porque temos livre-arbítrio.

**livre-arbítrio** Capacidade para decidir (arbitrar) em liberdade.

**lógica** O estudo da validade e cogência da argumentação.

**má-fé** Na filosofia de Sartre, o acto de auto-engano, que consiste em fingir, para nós próprios, que não somos livres.

**máxima** Na ética de Kant, as máximas são princípios que nos indicam o motivo dos agentes. Para Kant o valor moral de uma acção depende da máxima que lhe subjaz.

**maximin** Princípio de escolha a aplicar em situações de ignorância. Se um agente não sabe o que acontecerá efectivamente se cada uma das opções disponíveis se realizar, deverá escolher a opção que tem o melhor pior resultado possível.

**metafísica** Disciplina central da filosofia que estuda a natureza última dos aspectos mais gerais da realidade. Por exemplo, será que temos livre-arbítrio? O que é o tempo? O que há de comum a todos os objectos azuis?

**negação** Operador de formação de frases que inverte o valor de verdade das proposições, exprimindo-se geralmente em português com a palavra «não», entre outras.

**objectivismo moral** Teoria segundo a qual a ética é objectiva. Pensar que a ética é objectiva é presumir que há factos morais que não dependem da perspectiva de qualquer sujeito ou que, pelo menos, os juízos morais podem ser justificados de forma racional e imparcial.

**ontologia** Disciplina da metafísica que estuda o problema de saber que tipos mais gerais de coisas há. Por exemplo, será que há realmente proposições? Ou serão apenas entidades mentais ou linguísticas? Haverá universais, ou apenas há particulares?

**ónus da prova** Se é razoável presumir que uma certa afirmação é verdadeira, o ónus da prova cabe a quem pensa que é falsa. Dado que é razoável presumir que o Pai Natal não existe, a pessoa que pensa que existe é que tem de provar que tem razão e que nós estamos enganados.

**parcimónia** Uma teoria parcimoniosa explica o que tem a explicar sem introduzir complicações desnecessárias. A parcimónia é uma virtude das teorias, mas não garante que estas sejam verdadeiras.

**petição de princípio (*petitio principii*)** Argumento que pressupõe o que pretende demonstrar.

**posição original** Na filosofia política de Rawls, é a situação imaginária em que as pessoas, estando sob um véu de ignorância que garante a sua imparcialidade, escolhem os princípios de justiça correctos.

**preconceito** Uma opinião ou crença a favor da qual não temos qualquer bom argumento e sobre a qual nunca pensamos seriamente.

# Glossário

**premissa** A proposição (ou proposições) que se usa num argumento para provar uma dada conclusão.

**princípio da diferença** O princípio mais discutido da teoria da justiça de Rawls. Diz-nos que as desigualdades económicas e sociais são aceitáveis apenas na medida em que contribuem para melhorar a situação dos mais desfavorecidos.

**princípio da maior felicidade** O princípio ético fundamental no utilitarismo de Mill. Diz-nos que uma acção é correcta na medida em que tende a resultar no prazer e na ausência de dor; errada na medida em que tem a tendência inversa.

**princípio do duplo efeito** Princípio defendido por alguns deontologistas. Diz-nos que é permissível produzir um mau efeito de modo a obter um bom efeito se, e apenas se, o mau efeito não é pretendido de forma alguma e é proporcional ao bom efeito.

**proposição particular** Qualquer proposição que comece com o termo «Algum» ou análogo. Por exemplo, «Alguns lisboetas são felizes».

**proposição** O pensamento que uma frase declarativa exprime literalmente.

**proposição universal** Qualquer proposição que comece com o termo «Todo», «Nenhum» ou análogo. Por exemplo, «Todos os lisboetas são portugueses».

**prosilogismo** Quando temos silogismos em cadeia, é o silogismo cuja conclusão é usada como premissa do silogismo seguinte.

**raciocínio** Conjunto de proposições em que se pretende justificar ou defender uma delas, a conclusão, com base na outra ou nas outras, a que se chamam as premissas. Por exemplo: o aborto não é permissível (conclusão) porque a vida é sagrada (premissa).

**redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*)** Forma de argumentação na qual se parte da negação do que se quer provar. Mostrando que desse pressuposto se segue

uma falsidade óbvia (um absurdo), ou uma inconsistência, conclui-se negando o ponto de partida.

**refutação** Refutar uma ideia é mostrar que essa ideia é falsa. Refuta-se um argumento mostrando que a conclusão é falsa, que as premissas são falsas ou que o argumento é inválido.

**regressão infinita** Quando se justifica A em termos de B, B em termos de C, C em termos de D, etc., sem que essa cadeia de justificações seja esclarecedora, estamos perante uma regressão infinita.

**relativismo cultural** Teoria segundo a qual todos os factos morais são relativos a sociedades particulares. Assim, os factos morais resultam daquilo que uma dada sociedade aprova ou reprovava, que pode não ser aquilo que outra sociedade aprova ou reprovava. Quando uma sociedade aprova uma prática (como o infanticídio, por exemplo) e outra a reprovava, não se pode dizer que uma delas tenha razão e a outra não.

**representação** Uma coisa representa outra se está em vez dela. A representação tanto pode ser verbal (as palavras) como figurativa (uma pintura ou uma dança).

**responsabilidade negativa** Quem acredita na responsabilidade negativa pensa que somos responsáveis não só pelos acontecimentos que provocamos, mas também pelos acontecimentos cuja ocorrência não evitamos, quando o poderíamos ter feito. Se uma pessoa morrer quando poderíamos ter feito algo para evitar que ela morresse, ao nada fazermos para evitar tal coisa tornamo-nos responsáveis pela sua morte. Esta ideia costuma ser atribuída ao utilitarista dos actos, que afirma a irrelevância da distinção entre actos e omissões.

**responsabilidade** Um agente é responsável por uma acção quando faz sentido louvá-lo ou censurá-lo por essa acção.

**restrições deontológicas** Proibições morais de realizar certos tipos de actos, como matar, torturar, roubar ou mentir. Quem acre-

# Glossário

dita em restrições pensa que, pelo menos como regra geral, actos como esses não podem ser realizados nem para benefício do agente, nem para maximizar imparcialmente o bem. O defensor de restrições deontológicas acredita, por exemplo, que seria errado matar intencionalmente uma pessoa inocente de modo a salvar duas pessoas inocentes, ainda que esse resultado pudesse ser o melhor.

**ruído** Todos os aspectos que não têm relevância argumentativa num texto argumentativo (ou elocução oral).

**senciência** Um ser senciente é aquele que tem a capacidade de sentir dor ou prazer.

**sociedade civil** A sociedade politicamente organizada. É equivalente ao estado e distingue-se geralmente do que alguns filósofos designam por estado de natureza.

**solidez** Um argumento é sólido quando tem premissas verdadeiras e é válido.

**subjectivismo moral** Teoria segundo a qual a ética é subjectiva. Para o subjectivista os factos morais dizem apenas respeito aos sentimentos de aprovação ou reprovação de cada um, e os juízos morais não fazem mais que descrever esses sentimentos pessoais.

**teoria dos mandamentos divinos** Teoria segundo a qual os factos morais são instituídos por Deus (ou pelos deuses). Assim, é Deus quem determina o que está certo ou errado, e nós devemos agir de acordo com a vontade divina.

**teoria** Um conjunto articulado de proposições que pretende explicar um dado fenómeno ou estabelecer um dado resultado.

**universalizabilidade** Propriedade de ser universalizável. Os juízos morais são universalizáveis, o que significa, por exemplo, que se afirmamos que um certo acto é errado, temos de afirmar que qualquer outro acto semelhante nos aspectos relevantes também é errado.

**utilitarismo das regras** Para quem defende esta teoria, um acto permissível é aquele que está de acordo com as regras morais ideais. Essas regras são aquelas que, se fossem aceites pela grande maioria dos membros da sociedade, maximizariam o bem-estar. Assim, o utilitarista das regras avalia os actos particulares em termos da promoção do bem-estar, mas de forma indirecta.

**utilitarismo dos actos** A forma mais comum de utilitarismo, que avalia os actos particulares directamente em termos da promoção do bem-estar. Segundo o utilitarista dos actos, um acto permissível é aquele que maximiza imparcialmente o bem-estar.

**validade** Propriedade que os argumentos têm quando é impossível, ou muitíssimo improvável, que as suas premissas sejam verdadeiras e a sua conclusão falsa. As proposições não podem ser válidas nem inválidas, só os argumentos podem sê-lo. As proposições são verdadeiras ou falsas.

**valor de verdade** A verdade ou falsidade de uma proposição.

**valor instrumental** Uma coisa tem valor instrumental quando é um meio para um fim que se considera valioso. Opõe-se a valor intrínseco.

**valor intrínseco** Uma coisa tem valor intrínseco quando tem valor por si, independentemente dos benefícios que dela podemos obter. Opõe-se a valor instrumental.



# Bibliografia

## Parte 1:

### Abordagem introdutória à filosofia e ao filosofar

- Aires, Almeida (2003) *Dicionário Escolar de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Kant, Immanuel (1755-1770) *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Trad. de David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kolak, Daniel e Martin, Raymond (2003) *Sabedoria sem Respostas*. Trad. de Célia Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2004.
- Nagel, Thomas (1987) *Que Quer Dizer Tudo Isto?* Trad. de T. Marques. Lisboa: Gradiva, 1995.
- Stolnitz, Jerome (1960) *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism: A Critical Introduction*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

## Parte 2:

### A ação humana

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério (2006) *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Anscombe, G. E. M. (1963) *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2.<sup>a</sup> ed.
- Ayer, A. J. (1954) *Philosophical Essays*. Londres: Macmillan.
- Hume, David (1751) *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. de J. P. Monteiro e P. Galvão. INCM, 2005.
- Hume, David (1757) «Da Dignidade ou Miséria da Natureza Humana» in *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Trad. de J. P. Monteiro, S. Albieri e P. Galvão. Lisboa: INCM, 2002.
- Rachels, James (1971) «Egoism and Moral Skepticism», in C. Sommers e F. Sommers (1993) *Vice and Virtue in Eeveryday Life*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.
- Rachels, James (2003) *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves, Lisboa: Gradiva, 2004.
- Sartre, Jean-Paul (1946) *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978, 4.<sup>a</sup> ed.
- Schopenhauer, Arthur (1840) *Prize Essay on the Freedom of the Will*. Trad. de Eric F. J. Paine. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Searle, John R. (1984) *Minds, Brains & Science*. Londres: Penguin.
- Spinoza, Baruch (1677) *Ethics*. Trad. de Samuel Shirley. Indianapolis, IN: Hackett, 1992.
- Watson, Gary (org.) (1992) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Zilhão, António (2001) «Agência», in J. Branquinho e D. Murcho, *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. Lisboa: Gradiva, 2001.

# Bibliografia

## Parte 3: A acção humana

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério (2006) *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Ayer, A. J. (1936) «Crítica da Ética e da Teologia», in *Linguagem, Verdade e Lógica*. Trad. de Anabela Mirante, Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- Benedict, Ruth (1934) «Antropology and the Abnormal», in *Journal of General Psychology*, 10. Excerto reimpresso em Sommers e Sommers (1993).
- Gensler, Harry (1998) *Ethics: A Contemporary Introduction*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Hume, David (1751) *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. de J. P. Monteiro e P. Galvão. INCM, 2005.
- Leibniz, G. W. (1686) *Discourse on Metaphysics*. Trad. de George R. Montgomery. Disponível em <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Discourse%20on%20Meta-physics.htm>.
- Midgley, Mary (1983) «Trying Out One's New Sword», in Sommers e Sommers (1993).
- Platão, *Éutifron, Apologia de Sócrates, Crítón*. Trad. de José Trindade dos Santos, Lisboa: INCM, 1990.
- Rachels, James (2003) *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.
- Rachels, James (2005) *Problemas da Filosofia*. Trad. de P. Galvão. Lisboa: Gradiva, 2007.
- Russell, Bertrand (1935) «Science and Ethics», in *Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 1997. Disponível em <http://www.solstice.us/russell/science-ethics.html>.
- Sartre, Jean-Paul (1946) *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978, 4.<sup>a</sup> ed.
- Sommers, Christina e Sommers, Fred (orgs.) (1993) *Vice and Virtue in Everyday Life*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.

## Parte 4: A dimensão ético-política

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério (2006) *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.
- Aquinas, Thomas (1267–1273) *Summa Theologica*. Trad. dos Padres Dominicanos. Disponível em <http://www.newadvent.org/summa>.
- Aristóteles, *Política*. Trad. de António Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- Bentham, Jeremy (1776) *Fragment on Government*, in *Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, org. por J. H. Burns e H. L. A. Hart. Londres: Athlone Press, 1977.
- Bentham, Jeremy (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- Brandt, Richard (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Nova Iorque: Prometheus Books.

# Bibliografia

- Browne, Harry (1973) «The Unselfishness Trap», in Sommers e Sommers (1993).
- Crisp, Roger (1997) *Mill on Utilitarianism*. Londres e Nova Iorque: Routledge
- Gensler, Harry (1998) *Ethics: A Contemporary Introduction*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Hare, R. M. (1981) *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press.
- Harsanyi, John (1985) «Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and, Indeed, to Follow Any Moral Code at All?», in *Ethics*, 96.
- Hume, David (1739-1740) *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kagan, Shelly (1998) *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press.
- Kant, Immanuel (1785) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Kukhatas, Chandran e Pettit, Philip (1990) *Rawls: «Uma Teoria da Justiça» e os seus Críticos*. Trad. de H. Meireles. Lisboa: Gradiva, 1995.
- Locke, John (1690) *Ensaio Sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*. Trad. de João Oliveira Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.
- Mill, J. S. (1871) *Utilitarismo*. Trad. de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.
- Nagel, Thomas (1987) *Que Quer Dizer Tudo Isto?* Trad. de T. Marques. Lisboa: Gradiva, 1995.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. Malden: Blackwell, 2003.
- Oderberg, David (2000) *Ethics: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.
- Prichard, H. A. (1912) «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», in *Mind*, 21.
- Rachels, James (2003) *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. de F. J. Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.
- Rawls, John (1971) *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993.
- Ross, David (1930) *The Right and The Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Savater, Fernando (1991) *Ética para um Jovem*. Trad. de M. S. Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- Sidgwick, Henry (1907) *The Methods of Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett, 7.<sup>a</sup> ed.
- Singer, Peter (1993) *Como Havemos de Viver?* Trad. de F. St. Aubyn, Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Singer, Peter (1993) *Ética Prática*. Trad. de A. Fernandes. Lisboa, Gradiva, 2000.
- Smart, J. J. C e Williams, Bernard (1973) *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sommers, Christina e Sommers, Fred (orgs.) (1993) *Vice and Virtue in Everyday Life*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.
- Wolff, Jonathan (1996) *Introdução à Filosofia Política*. Trad. de M. F. St Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2004.
- Wolff, Robert Paul (1970) *In Defence of Anarchism*. Nova Iorque: Harper & Row.