

Sobre a ética

O tema deste livro é a ética prática, ou seja, a aplicação da ética ou da moralidade (usarei indiferentemente essas duas palavras) à abordagem de questões práticas, como o tratamento dispensado às minorias étnicas, a igualdade para as mulheres, o uso de animais em pesquisas e para a fabricação de alimentos, a preservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia e a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres. Sem dúvida, o leitor pretende que eu comece imediatamente a discutir sobre esses assuntos, mas existem algumas preliminares que é preciso abordar de início. Para que a discussão sobre a ética seja proveitosa, é preciso dizer alguma coisa *sobre* a ética, de modo que tenhamos um claro entendimento daquilo que fazemos ao discutir problemas éticos. Portanto, o primeiro capítulo prepara o cenário em que vai se desenrolar o restante do livro. Para impedir que ele se transforme em todo um volume, será breve e, às vezes, dogmático. Não disponho do espaço para o exame de todas as diferentes concepções da ética que possam estar em conflito com aquela que vou defender; mas, pelo menos, este capítulo servirá para dar a conhecer os pressupostos sobre os quais se fundamenta o restante do livro.

O que a ética não é

Algumas pessoas pensam que a moralidade está fora de moda. Vêm-na como um sistema de irritantes proibições puritanas cuja função básica seria a de impedir que as pessoas se divirtam. Os moralistas tradicionais se colocam como de-

ensores deste tipo de moralidade, mas, na verdade, o que fazem é defender um código específico de moralidade. Permittiu-se que se apropriassem desse campo a tal ponto que, quando um jornal traz estampada uma manchete nestes termos: BISPO ATACA DECADÊNCIA DOS PADRÕES MORAIS, nossa expectativa é que ele esteja se referindo à promiscuidade, homossexualidade, pornografia e coisas do gênero, e não às quantias irrisórias que destinamos à ajuda internacional às nações pobres, nem à nossa irresponsável indiferença para com o meio ambiente de nosso planeta.

Portanto, a primeira coisa que a ética não é pode ser definida como uma série de proibições ligadas ao sexo. Mesmo na era da AIDS, o sexo não coloca, absolutamente, nenhuma questão moral específica. As decisões relativas ao sexo podem envolver considerações de honestidade, a preocupação com os outros, a prudência, etc., mas não há nisso nada de particular ao sexo, pois o mesmo poderia ser dito das decisões sobre como dirigir um carro. (Na verdade, tanto do ponto de vista da segurança quanto da proteção ao meio ambiente, as questões morais colocadas pelo modo de dirigir um carro são muito mais sérias do que as suscitadas pela questão do sexo.) Desta maneira, o presente livro passa ao largo da discussão da moral sexual. Há problemas éticos mais importantes a serem considerados.

A segunda coisa que a ética não é: um sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática. O contrário dessa afirmação está mais próximo da verdade: um juízo ético que não é bom na prática deve ressentir-se também de um defeito teórico, pois a questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática.

Às vezes, as pessoas acreditam que a ética é inaplicável ao mundo real, pois imaginam que a ética seja um sistema de normas simples e breves, do tipo “Não minta”, “Não roube” e “Não mate”. Não surpreende que os que se atêm a esse modelo de ética também acreditem que ela não se ajusta às complexidades da vida. Em situações insólitas, as normas simples entram em conflito, e, mesmo quando isso não acontece, seguir uma norma pode terminar em desastre. Em situações normais, pode ser errado mentir, mas, se você vivesse na Alemanha nazista e a Gestapo se apresentasse à sua porta em busca

de judeus, sem dúvida o correto seria negar a existência da família judia escondida no seu sótão.

A exemplo da falha de uma moral sexual restritiva, a falha de uma ética de normas simples não deve ser vista como uma falha da ética como um todo. Trata-se apenas da falha de uma concepção da ética, e nem chega a ser irremediável. Os que pensam que a ética é um sistema de normas — os deontologistas — podem salvar seu ponto de vista encontrando normas mais complexas e específicas que não sejam conflitantes, ou classificando as normas em alguma estrutura hierárquica que resolva os conflitos entre elas. Além do mais, há uma abordagem sempre válida da ética que praticamente não é afetada pelas complexidades que tornam as normas simples difíceis de serem aplicadas: a concepção consequencialista. Os seus adeptos não partem de regras morais, mas de objetivos. Avaliam a qualidade das ações mediante uma verificação do quanto elas favorecem esses objetivos. O utilitarismo é a mais conhecida das teorias consequencialistas, ainda que não seja a única. O utilitarista clássico considera uma ação correta desde que, comparada a uma ação alternativa, ela produza um aumento igual, ou maior, da felicidade de todos os que são por ela atingidos, e errada desde que não consiga fazê-lo.

As conseqüências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada. Portanto, um utilitarista nunca pode ser corretamente acusado de falta de realismo, nem de uma rígida adesão a ideais que desprezem a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das conseqüências que o ato acarretar.

A terceira coisa que a ética não é: algo inteligível somente no contexto da religião. Minha abordagem da ética vai passar inteiramente ao largo da religião.

Alguns teístas afirmam que a ética não pode prescindir da religião, porque o próprio significado de “bom” nada mais é que “aquilo que Deus aprova”. Platão refutou a afirmação semelhante há mais de dois milênios, argumentando que, se os deuses aprovam algumas ações, isso deve ocorrer pelo fato de tais ações serem boas, e que, portanto, não é pela aprovação dos deuses que se tornam boas. O ponto de vista alternativo torna a aprovação divina totalmente arbitrária: se, por aca-

so, os deuses tivessem aprovado a tortura e reprovado o auxílio ao próximo, a tortura seria boa e o auxílio ao próximo, mau. Alguns teístas modernos tentaram desembaraçar-se desse tipo de dilema ao sustentarem que Deus é bom, e que, portanto, dificilmente teria aprovado a tortura; mas esses teístas deixam-se apanhar por sua própria armadilha, pois o que estarão querendo dizer ao afirmarem que Deus é bom? Que Deus é aprovado por Deus?

Tradicionalmente, a mais importante ligação entre a religião e a ética estava no fato de se pensar que a religião oferecia uma razão para fazer o que é certo: os virtuosos serão recompensados com uma eternidade de bem-aventurança, ao passo que os demais vão queimar-se no inferno. Nem todos os pensadores religiosos pensaram assim: Immanuel Kant, um cristão dos mais devotos, zombava de tudo que lhe cheirasse a obediência ao código moral por interesse próprio. Devemos obedecer-lhe, dizia Kant, por seus próprios méritos. Não precisamos ser kantianos para rejeitar as motivações oferecidas pela religião tradicional. Há uma longa linha de pensamento que vai buscar a origem da ética nas atitudes de benevolência e solidariedade para com os outros, uma qualidade que a maior parte das pessoas possui. O assunto, porém, é complexo e, tendo em vista que se trata do tema do último capítulo deste livro, não vou desenvolvê-lo aqui. Basta dizer que a observação cotidiana dos nossos semelhantes deixa claro que o comportamento ético não exige a crença no céu e no inferno.

A quarta e última afirmação sobre a ética cuja veracidade pretendo negar neste primeiro capítulo é aquela segundo a qual a ética é relativa ou subjetiva. Pelo menos, negarei essas afirmações em alguns dos sentidos que comumente lhe são atribuídos. Essa questão exige uma discussão mais ampla do que as três anteriores.

Tomemos a idéia tão difundida de que a ética é relativa à sociedade em que se vive. Isso é verdadeiro num sentido, e falso no outro. É certo que, como já vimos ao discutir o consequencialismo, as ações que são certas em uma situação, devido às suas boas consequências, podem ser erradas em outra situação, devido às suas más consequências. Assim, as relações sexuais fortuitas podem ser erradas quando levam ao nas-

cimento de crianças das quais não se pode cuidar adequadamente, e não-erradas quando, devido à existência de uma contracepção eficaz, não levam a reprodução alguma. Isso, porém, não passa de uma forma superficial de relativismo. Se, por um lado, sugere que um princípio específico como “O sexo fortuito é errado” pode ser relativo ao tempo e lugar, nada diz contra o fato de tal princípio ser objetivamente válido em certas circunstâncias específicas, ou contra a aplicabilidade universal de um princípio mais geral, como, por exemplo, “Faça aquilo que aumente a felicidade e diminua o sofrimento”.

A forma mais fundamental de relativismo tornou-se popular no século XIX, quando começaram a surgir os dados sobre as crenças e as práticas morais de sociedades mais distantes. Para o recato exagerado do período vitoriano, a informação de que existiam lugares onde as relações sexuais entre solteiros eram vistas como perfeitamente aceitáveis constituiu a semente de uma revolução nas atitudes sexuais. Não surpreende que, a alguns, o novo conhecimento sugeria não apenas que o código moral da Europa do século XIX não era objetivamente válido, mas que nenhum juízo moral pode fazer mais do que refletir os costumes da sociedade na qual é criado.

Os marxistas adaptaram essa forma de relativismo a suas próprias teorias. As idéias dominantes de cada período, diziam, são aquelas das classes dominantes, portanto, a moralidade de uma sociedade é relativa à classe econômica que a domina e, por esse motivo, é indiretamente relativa à sua base econômica. Assim, refutaram triunfalmente as pretensões da moralidade feudal e burguesa a uma validade objetiva e universal. Mas isso coloca um problema: se toda moralidade é relativa, o que há de tão especial no comunismo? Por que tomar o partido do proletariado, e não o da burguesia?

Engels abordou esse problema da única maneira possível, abandonando o relativismo em favor da afirmação mais limitada de que a moralidade de uma sociedade dividida em classes será sempre relativa à classe dominante, ainda que a moralidade de uma sociedade sem antagonismos de classe pudesse ser uma moralidade “realmente humana”. Isso já não tem nada de relativismo, mas, de um jeito meio confuso, é ainda o marxismo que oferece o impulso para uma série de idéias relativistas muito pouco nítidas.

O problema que levou Engels a abandonar o relativismo também põe por terra o relativismo ético comum. Quem quer que já se tenha debruçado sobre uma questão ética difícil sabe muito bem que o fato de nos dizerem o que é que a sociedade acha que devemos fazer não ajuda ninguém a se resolver por essa ou aquela solução. Precisamos tomar a nossa própria decisão. As crenças e os costumes dentro dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, ao refletirmos sobre eles, podemos resolver agir de acordo com o que nos sugerem, mas também podemos fazer-lhes uma franca oposição.

O ponto de vista oposto — o de que a ética é sempre relativa a uma sociedade específica — tem conseqüências ainda mais implausíveis. Se a nossa sociedade condena a escravidão, ao mesmo tempo em que outra sociedade a aprova, não temos nenhuma base a partir da qual escolher entre essas convicções antagônicas. Na verdade, não existe realmente conflito numa análise relativista — quando afirmo que a escravidão é errada, na verdade só estou dizendo que a minha sociedade condena a escravidão, e, quando os proprietários de escravos da outra sociedade dizem que a escravidão é correta, só estão dizendo que a sua sociedade a aprova. Por que discutir? É óbvio que ambos poderíamos estar falando a verdade.

Pior ainda, o relativista não pode, satisfatoriamente, explicar o não-conformista. Se “a escravidão é errada” significa “minha sociedade condena a escravidão”, então alguém que vive numa sociedade que não condena a escravidão está cometendo um erro simples e factual ao afirmar que a escravidão é um erro. Uma pesquisa de opinião poderia demonstrar o erro de um juízo ético. Os candidatos a reformadores acham-se, portanto, numa difícil situação: quando se propõem mudar as concepções éticas de seus concidadãos, estão *necessariamente* incorrendo em erro; só quando conseguem induzir a maior parte da sociedade a aceitar as suas concepções é que elas se tornam corretas.

Essas dificuldades são suficientes para pôr a pique o relativismo ético; o subjetivismo ético pelo menos impede que se transforme numa coisa sem sentido o valoroso empenho dos futuros reformadores, pois faz com que os juízos éticos dependam da aprovação ou desaprovação da pessoa que está emi-

tindo o juízo, e não da sociedade na qual vive essa pessoa. Contudo, pelo menos algumas formas de subjetivismo ético são incapazes de superar outras dificuldades existentes.

Se os que afirmam que a ética é subjetiva querem com isso dizer que, quando afirmo que a crueldade com os animais é errada, na verdade estou apenas dizendo que condeno a crueldade com os animais, é com uma forma agravada de uma das dificuldades do relativismo que eles se deparam: a incapacidade de explicar a divergência ética. O que era verdadeiro para o relativista quanto às divergências entre pessoas de sociedades diferentes é, para o subjetivista, verdadeiro a respeito das divergências entre duas pessoas quaisquer. Digo que a crueldade com os animais é condenável, e outra pessoa diz que não é condenável. Se isso significa que condeno a crueldade com os animais e que outra pessoa não a condena, as duas afirmações podem ser verdadeiras e, portanto, não há o que discutir.

Outras teorias, em geral descritas como “subjetivistas”, não estão abertas a essa objeção. Suponhamos que alguém afirme que os juízos éticos não são nem verdadeiros, nem falsos, pois não descrevem nada — nem fatos morais objetivos, nem os estados mentais subjetivos de alguém. Essa teoria poderia sustentar, como sugeriu C. L. Stevenson, que os juízos éticos exprimem atitudes, em vez de descrevê-las, e divergimos sobre a ética porque, ao expressarmos a nossa atitude, tentamos fazer com que os nossos ouvintes adotem uma atitude semelhante. Ou, talvez, como enfatizou R. M. Hare, os juízos éticos sejam preceitos e, portanto, estejam mais estreitamente ligados a ordens do que a enunciações de fatos. Não concordamos com esse ponto de vista, pois nos preocupamos com o que as pessoas fazem. As características do argumento ético que implicam a existência de padrões morais objetivos podem ser atenuadas pela afirmação de que se trata de um tipo de erro — talvez o legado da crença em que a ética é um sistema de leis dado por Deus, ou, talvez, apenas mais um exemplo de nossa tendência a objetivar as nossas necessidades e preferências pessoais. J. L. Mackie defendeu esse ponto de vista.

Desde que sejam cuidadosamente distinguidas da forma crua de subjetivismo que vê os juízos éticos como descrições das atitudes de quem fala, essas são representações plausíveis da ética. Em sua negação de uma esfera de fatos éticos que faz

parte do mundo real, existindo com total independência de nós, não há dúvida de que estão certas; mas será que daí se segue que os juízos éticos são imunes à crítica, que não há nenhum papel a ser desempenhado pela razão ou pelo argumento na ética e que, do ponto de vista da razão, um juízo ético é tão bom quanto qualquer outro? Não creio que seja assim, e nenhum dos três filósofos mencionados no parágrafo anterior nega à razão e ao argumento um papel na ética, ainda que não estejam de acordo quanto à importância desse papel.

Essa questão do papel que a razão pode representar na ética é o ponto crucial colocado pela afirmação de que a ética é subjetiva. A inexistência de uma misteriosa esfera de fatos éticos objetivos não implica a inexistência do raciocínio ético. Pode até mesmo ajudar, uma vez que, se pudéssemos chegar aos juízos éticos somente através da intuição desses estranhos fatos éticos, o argumento ético tornar-se-ia mais difícil ainda. Então, o que se deve mostrar para colocar a ética prática em bases sólidas é o fato de que o raciocínio ético é possível. Aqui, a tentação é dizer, simplesmente, que a prova do pudim está em comê-lo e que a prova de que o raciocínio é possível em ética vai ser encontrada nos capítulos seguintes deste livro; isso, porém, não é inteiramente satisfatório. De um ponto de vista teórico, é insatisfatório porque poderíamos nos flagrar discutindo ética sem saber, realmente, como essa discussão pode se travar; e, de um ponto de vista prático, é insatisfatório porque o nosso raciocínio tem mais probabilidades de desencaminhar-se se nos faltar uma compreensão de seus fundamentos. Tentarei, portanto, dizer alguma coisa sobre o modo como podemos raciocinar em ética.

O que a ética é: uma concepção

O que vem a seguir é um esboço de uma concepção da ética que concede à razão um importante papel nas decisões éticas. Não se trata da única concepção possível da ética, mas é plausível. Mais uma vez, porém, terei de passar por cima de ressalvas e objeções que mereceriam um capítulo inteiro só para si. Aos que pensam que essas objeções não discutidas põem por terra o ponto de vista que estou apresentando, só posso

dizer, de novo, que todo este capítulo pode ser tratado como apenas uma enunciação dos pressupostos nos quais este livro se fundamenta. Desse modo, pelo menos ajudará a fornecer uma visão mais clara daquilo que entendo por ética.

O que significa emitir um juízo moral, discutir uma questão ética, ou viver de acordo com padrões éticos? De que modo os juízos morais diferem de outros juízos práticos? Por que achamos que, ao resolver abortar, uma mulher está tomando uma decisão que coloca uma questão ética, mas não pensamos o mesmo quando ela resolve mudar de emprego? Qual é a diferença entre uma pessoa que vive segundo padrões éticos, e outra que não pauta a sua existência pelos mesmos padrões?

Todas essas questões são ligadas entre si; portanto, precisamos tomar apenas uma delas em consideração. Para fazê-lo, porém, é necessário dizer alguma coisa sobre a natureza da ética. Vamos supor que estudamos as vidas de alguns povos diferentes e que sabemos muito acerca do que fazem, das coisas em que acreditam, e assim por diante. Podemos, então, determinar quais dentre eles estão vivendo segundo padrões éticos e quais não estão?

Poderíamos pensar que a maneira de proceder neste caso consiste em descobrir quem acredita ser errado mentir, trapacear, roubar, etc., e não faz nenhuma dessas coisas, e quem assim não crê, não pautando os seus atos por tais restrições. Concluiríamos, portanto, que os membros do primeiro grupo estariam vivendo de acordo com padrões éticos e diríamos exatamente o contrário dos membros do segundo grupo. Equivocadamente, porém, esse procedimento assimila duas distinções: a primeira é a distinção entre viver de acordo com (o que julgamos ser) padrões éticos corretos e viver de acordo com (o que julgamos ser) padrões éticos errôneos. A segunda é a distinção entre viver de acordo com alguns padrões éticos e viver à margem de todo e qualquer padrão ético. Os que mentem e trapaceiam, mas não acreditam que é errado o que fazem, podem estar vivendo de acordo com padrões éticos. Podem acreditar, por alguma dentre inúmeras razões possíveis, que é correto mentir, trapacear, roubar, etc. Não estão vivendo de acordo com padrões éticos convencionais, mas podem estar vivendo de acordo com outros tipos de padrões éticos.

Essa primeira tentativa de estabelecer uma distinção entre o ético e o não-ético foi equivocada, mas podemos aprender com os nossos equívocos. Vimos ser necessário admitir que os que sustentam crenças éticas não-convencionais estão, ainda assim, vivendo de acordo com padrões éticos, *se, por alguma razão, acreditam que o seu modo de agir é correto*. A condição em itálico nos dá uma pista para encontrarmos a resposta procurada. A idéia de viver de acordo com padrões éticos está ligada à idéia de defender o modo como se vive, de dar-lhe uma razão de ser, de justificá-lo. Desse modo, as pessoas podem fazer todos os tipos de coisas que consideramos erradas, mas, ainda assim, estar vivendo de acordo com padrões éticos, desde que tenham condições de defender e justificar aquilo que fazem. Podemos achar a justificativa inadequada e sustentar que as ações estão erradas, mas a tentativa de justificação, seja ela bem-sucedida ou não, é suficiente para trazer a conduta da pessoa para a esfera do ético, em oposição ao não-ético. Quando, por outro lado, as pessoas não conseguem apresentar nenhuma justificativa para o que fazem, podemos rejeitar a sua alegação de estarem vivendo de acordo com padrões éticos, mesmo se aquilo que fazem estiver de acordo com princípios morais convencionais.

Podemos ir além. Se devemos aceitar que uma pessoa está vivendo de acordo com padrões éticos, isso deve se dar com base num certo tipo de justificativa. Por exemplo, uma justificativa exclusivamente em termos de interesse pessoal não pode ser aceita. Quando, ao tramar a morte de Duncan, Macbeth admite que só “ambições grandiosas” o induzem a fazê-lo, está admitindo que o ato não pode ser justificado eticamente. “Para que eu possa ser o rei em seu lugar” não é uma frágil tentativa de justificação ética para o assassinato; não é, de modo algum, o tipo de razão que vale como justificativa ética. Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a idéia de alguma coisa maior que o individual. Se vou defender a minha conduta em bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior.

Desde os tempos antigos, os filósofos e os moralistas vêm expressando a idéia de que a conduta ética é aceitável de um ponto de vista que é, de certa forma, *universal*. O “Preceito Áureo”

atribuído a Moisés, que se acha no Levítico e foi, subseqüentemente, repetido por Jesus, diz que devemos ir além dos nossos interesses pessoais e “amar os nossos semelhantes como amamos a nós mesmos” — em outras palavras, atribuir aos interesses alheios o mesmo peso que atribuímos aos nossos. A mesma idéia de colocar-se no lugar de outro está envolvida na outra formulação cristã do mandamento, aquela segundo a qual devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que eles nos fizessem. Os estóicos afirmavam que a ética provém de uma lei natural universal. Kant desenvolveu essa idéia na sua célebre fórmula: “Aja somente segundo a máxima através da qual você possa, ao mesmo tempo, desejar que ela se transforme numa lei universal.” A teoria de Kant foi modificada e desenvolvida por R. M. Hare, que vê a “universalizabilidade” como uma característica lógica dos juízos morais. Hutcheson, Hume e Adam Smith, filósofos ingleses do século XVIII, invocaram um “espectador imparcial” imaginário como critério de avaliação de um juízo moral, e essa teoria tem sua versão moderna na Teoria do Observador Ideal. De Jeremy Bentham a J. J. C. Smart, os utilitaristas consideram axiomático que, na decisão de questões morais, “cada qual valha por uma, e nenhuma por mais de uma”; John Rawls, um dos principais críticos contemporâneos do utilitarismo, incorpora essencialmente o mesmo axioma à sua própria teoria, ao deduzir princípios éticos básicos de uma escolha imaginária na qual os que escolhem não sabem se vão ganhar ou perder com os princípios que selecionam. Até mesmo filósofos como o existencialista Jean-Paul Sartre e o teórico crítico Jürgen Habermas, que, sob muitos aspectos, diferem de seus colegas ingleses — e também entre si —, concordam que, num certo sentido, a ética é universal.

Poderíamos argumentar interminavelmente sobre os méritos de cada uma dessas caracterizações do ético, mas o que elas têm em comum é mais importante do que as suas diferenças. Todas concordam que a justificação de um princípio ético não se pode dar em termos de qualquer grupo parcial ou local. A ética se fundamenta num ponto de vista universal, o que não significa que um juízo ético particular deva ser universalmente aplicável. Como vimos, as circunstâncias alteram as causas. Significa, isto sim, que, ao emitirmos juízos éticos,

extrapolamos as nossas preferências e aversões. De um ponto de vista ético, é irrelevante o fato de que sou eu o beneficiário de, digamos, uma distribuição mais eqüitativa da renda, e você o que perde com ela. A ética exige que extrapolamos o “eu” e o “você” e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou qualquer outro nome que lhe dermos.

Podemos usar esse aspecto universal da ética para dele deduzir uma teoria ética que nos oriente sobre o que é certo e o que é errado? Dos estóicos a Hare e Rawls, os filósofos não têm tentado outra coisa, e nenhuma tentativa obteve aceitação geral. O problema é que, se descrevermos o aspecto universal da ética em termos simples e formais, uma vasta gama de teorias éticas, inclusive algumas que são totalmente irreconciliáveis, tornam-se compatíveis com essa noção de universalidade; se, por outro lado, elaborarmos a nossa descrição do aspecto universal da ética de tal modo que ela nos leve, inevitavelmente, a uma teoria ética particular, seremos acusados de introduzir as nossas próprias convicções éticas em nossa definição do ético — e essa definição era supostamente ampla e neutra o suficiente para abranger todos os sérios candidatos ao *status* de “teoria ética”. Uma vez que tantos foram incapazes de superar esse obstáculo, em suas tentativas de deduzir do aspecto universal da ética uma teoria ética, seria imprudente tentar fazê-lo aqui, nesta breve introdução a uma obra de objetivos bastante diversos. Não obstante, farei uma proposta só um pouco menos ambiciosa. Sugiro que o aspecto universal da ética oferece, de fato, uma razão convincente, ainda que não conclusiva, para que se possa assumir uma posição francamente utilitária.

Apresento, a seguir, as razões que me levam a fazer tal sugestão. Ao admitir que os juízos éticos devem ser formados a partir de um ponto de vista universal, estou aceitando que os meus próprios interesses, simplesmente por serem meus interesses, não podem contar mais que os interesses de uma outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural de que meus interesses sejam levados em conta deve — quando penso eticamente — ser estendida aos interesses dos outros. Ora, imagine-se que eu esteja tentando decidir entre duas condutas possíveis — digamos, se devo comer sozinho todas as frutas que

colhi, ou compartilhá-las com os outros. Imagine-se, também, que esteja decidindo dentro de um vazio ético absoluto, que desconheço por inteiro quaisquer considerações de natureza ética — em poucas palavras, que eu esteja num estágio pré-ético de pensamento. Como poderia decidir-me? Uma coisa ainda seria relevante: como as condutas possíveis afetarão os meus interesses. De fato, se definirmos “interesses” de forma suficientemente ampla, de tal modo que contemos tudo o que as pessoas desejam como fazendo parte dos seus interesses (a menos que seja incompatível com outro desejo, ou outros desejos), então pareceria que, nesse estágio pré-ético, *somente* os próprios interesses de alguém podem ser relevantes para a decisão.

Imagine-se, agora, que começo a pensar eticamente, a ponto de admitir que os meus próprios interesses não podem contar mais que os interesses alheios pelo simples fato de serem os meus interesses. No lugar deles, agora tenho de levar em conta os interesses de todos os que serão afetados pela minha decisão. Isso exige que eu reflita sobre todos esses interesses e adote o curso de ação mais apto a maximizar os interesses das pessoas afetadas. Portanto, pelo menos em algum nível de meu raciocínio moral devo escolher o curso de ação que tem as melhores conseqüências para todos os afetados, e fazê-lo depois de examinar todas as alternativas possíveis. (Digo “em algum nível de meu raciocínio moral” porque, como veremos mais adiante, existem razões utilitárias para se acreditar que não devemos tentar calcular essas conseqüências para cada decisão ética que tomamos no nosso cotidiano, mas somente em circunstâncias muito incomuns, ou, talvez, quando estamos refletindo sobre a escolha de princípios gerais que nos sirvam de guia no futuro. Em outras palavras, no exemplo específico que demos, à primeira vista poderia parecer óbvio que, para todos os afetados, compartilhar a fruta que colhi tem melhores conseqüências do que não fazê-lo. No fim, isso também pode ser o melhor princípio geral a ser adotado por todos nós, mas, antes de termos motivos para acreditar ser esse o caso, devemos também levar em conta se o efeito de uma prática geral de compartilhar frutas colhidas vai beneficiar todos os afetados, resultando numa distribuição mais eqüitativa, ou se vai reduzir a quantidade de alimento colhido, pois alguns dei-

irão de colher o que quer que seja se ficarem sabendo que terão o suficiente da parte que lhes cabe da colheita alheia.)

O modo de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico pelo fato de “melhores conseqüências” ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento. (Já se sugeriu, porém, que os utilitaristas clássicos, como Bentham e John Stuart Mill, usavam “prazer” e “sofrimento” num sentido amplo, que lhes permitia incluir a conquista daquilo que se deseja como um “prazer”, e o contrário como “sofrimento”. Se essa interpretação é correta, a diferença entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo baseado em interesses deixa de existir.)

O que isso mostra? Não mostra que o utilitarismo pode ser inferido do aspecto universal da ética: existem outros ideais éticos — como os direitos individuais, o caráter sagrado da vida, a justiça, a pureza, etc. — que são universais no devido sentido e, pelo menos em algumas versões, incompatíveis com o utilitarismo. Mostra que chegamos, com grande rapidez, a uma postura inicialmente utilitária tão logo aplicamos o aspecto universal da ética a uma tomada de decisões simples e pré-ética. Isso, acredito, faz incidir o ônus da prova sobre aqueles que procuram extrapolar o utilitarismo. A postura utilitária é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio. Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo. Se vamos nos deixar convencer de que devemos extrapolar o utilitarismo e aceitar princípios ou ideais morais, precisamos dispor de boas razões para dar mais esse passo. Até que tais razões sejam aduzidas, temos alguns motivos para continuar utilitaristas.

Esse argumento provisório a favor do utilitarismo corresponde ao modo como vou discutir as questões práticas neste livro. Inclino-me a sustentar uma posição utilitarista, e, até certo ponto, o livro pode ser visto como uma tentativa de mostrar como um utilitarismo coerente lidaria com um determinado número de questões polêmicas. Mas não pretendo ver o utilitarismo como a única posição ética digna de ser levada em consideração. Tentarei mostrar o sentido de outras concepções,

de teorias dos direitos, da justiça, do caráter sagrado da vida, etc., diante dos problemas discutidos. Desse modo, os leitores poderão chegar a suas próprias conclusões sobre os méritos relativos das abordagens utilitárias e não-utilitárias, e sobre toda a questão do papel que a razão e o argumento desempenham na ética.