

# OS MÉTODOS DA ÉTICA

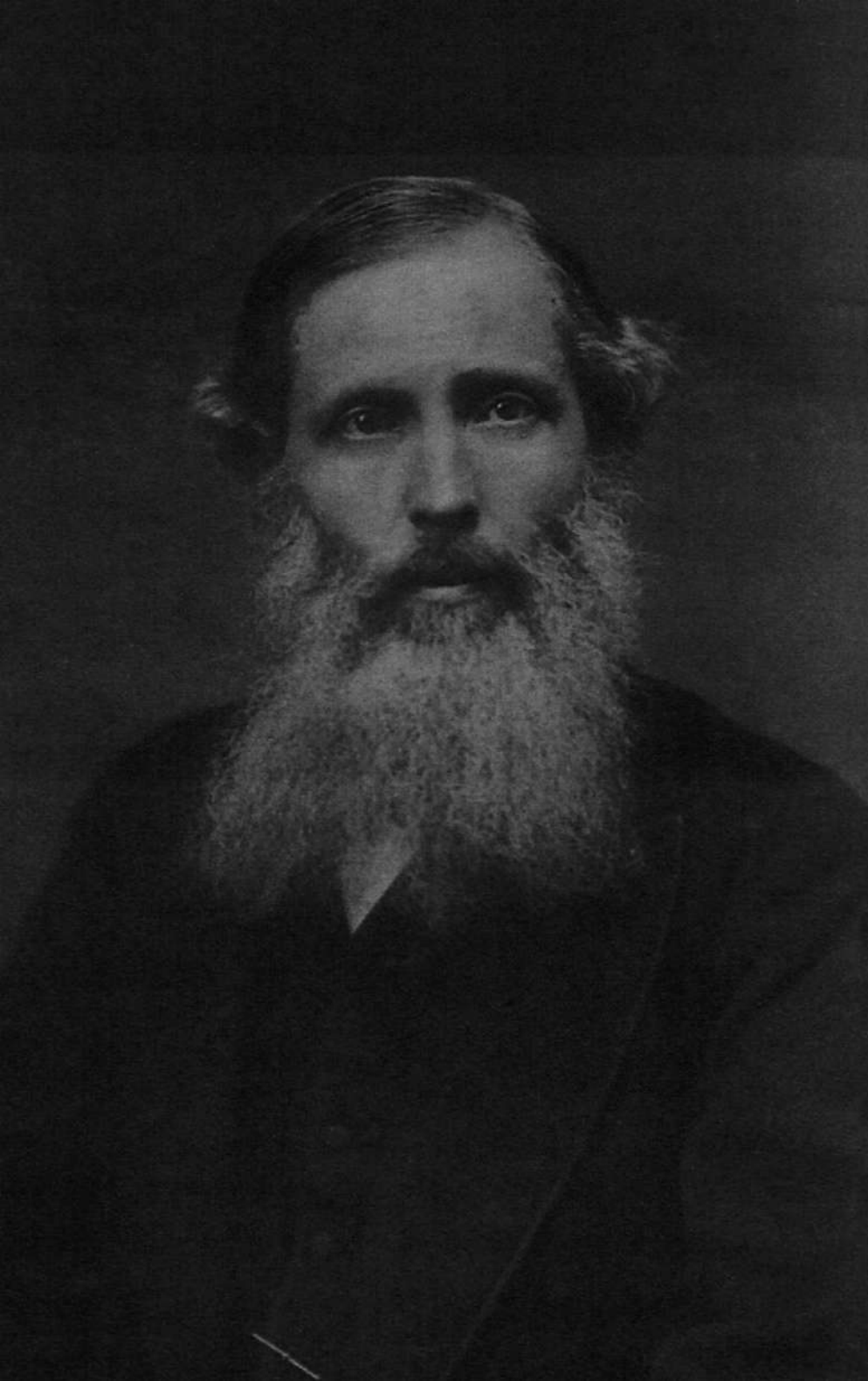
---

Henry Sidgwick

ISBN 978-972-31-1488-1



9 789723 114881



# Os Métodos da Ética

Henry Sidgwick

Tradução e Introdução

de

PEDRO GALVÃO

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução da 7ª Edição do original inglês de 1907:

**The Methods of Ethics**

---

Reservados todos os direitos de acordo com a lei

Edição da

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Avenida de Berna | Lisboa

2013

Depósito Legal N.º 362822/13

ISBN 978-972-31-1488-1

## INTRODUÇÃO

*Os Métodos da Ética*, de Henry Sidgwick, conta-se entre as obras-primas incontornáveis da ética filosófica – é o que asseveram muitos dos melhores filósofos morais do nosso tempo. John Rawls refere-se a este livro como «a obra filosoficamente mais profunda» do utilitarismo clássico, a teoria defendida por Jeremy Bentham, e mais tarde por J. S. Mill, que propõe a promoção da felicidade geral como padrão ético fundamental.<sup>1</sup> Peter Singer, um utilitarista que não hesita em descrever *Os Métodos da Ética* como o melhor livro de ética jamais escrito, justifica deste modo a sua apreciação: «Não é fácil apontar questões importantes de ética normativa que não sejam abordadas já aí – e muitas vezes é difícil ir além daquilo que Sidgwick diz.»<sup>2</sup> Derek Parfit, subscrevendo o veredicto de Singer acerca da importância cimeira dos *Métodos* na ética filosófica, sustenta que a obra «contém o maior número de teses verdadeiras e importantes»<sup>3</sup>.

Não seria difícil encontrar muitas outras expressões semelhantes deste apreço invulgar por *Os Métodos da Ética*.

---

<sup>1</sup> Cf. «Foreword to the *Methods of Ethics*» in Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis e Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981, p. v.

<sup>2</sup> Cf. entrevista a Peter Singer em *Normative Ethics: 5 Questions*, org. por Thomas S. Petersen e Jesper Ryberg, Automatic Press/VIP, Novembro de 2007.

<sup>3</sup> Cf. *On What Matters: Volume One*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. xxxiii.

Assim, parece um pouco estranho que Sidgwick, mesmo nos países anglófonos, não se inclua hoje entre os filósofos morais mais estudados. No campo utilitarista, Mill permanece o autor de eleição nas disciplinas de ética. E o corpo de estudos sidgwickianos, apesar de ter vindo a crescer assinalavelmente desde o final do século passado, é ainda bastante magro. Como se explicará esta situação? Em parte, sem dúvida, pela dimensão dos *Métodos* – um livro longo e intrincado, difícil de encaixar na lista de leituras de uma cadeira de licenciatura.<sup>1</sup> Além disso, Sidgwick sobressai pela sua prosa exemplarmente clara (mas também «seca», sem cedências ao virtuosismo literário), bem como pela sua argumentação invulgarmente explícita. E assim, por não precisar muito que o expliquem e interpretem, acabou por nunca alimentar uma indústria exegética. Podemos discernir ainda outra razão do relativo apagamento de Sidgwick na seguinte descrição que Arthur Balfour – seu cunhado e primeiro-ministro do Reino Unido entre 1902 e 1905 – nos oferece dele:

De todos os homens que conheci, nenhum tinha maior prontidão para considerar qualquer controvérsia e qualquer controversista pelos seus próprios méritos. Ele nunca reclamava autoridade; ele nunca procurava impor as suas próprias perspectivas; ele nunca argumentava tendo em vista a vitória; ele nunca fugia a uma questão.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Na entrevista citada, Peter Singer afirma o seguinte a este respeito: «lamento que *Utilitarismo*, de Mill, apesar de ser um livro escrito apressadamente e de estar repleto de argumentos duvidosos, seja muito mais lido do que *Os Métodos da Ética*, de Sidgwick. (...) Se os estudantes o consideram demasiado longo, pelo menos há que encaminhá-los para os últimos dois capítulos do Livro III, todo o Livro IV e o Capítulo Final. Mas há mais pessoas a ler Mill, em grande medida, sem dúvida, porque ele é um autor mais conciso e elegante.»

<sup>2</sup> Cf. E. M. Sidgwick e A. Sidgwick (eds.), *Henry Sidgwick, A Memoir*, Londres, MacMillan, p. 311.

Este retrato psicológico reflecte-se nitidamente nos *Métodos*. Apesar de Sidgwick ser um utilitarista, não está empenhado em empreender propriamente uma *defesa* do utilitarismo, isto é, em estabelecer cabalmente a superioridade desta teoria em relação às concepções morais alternativas. O seu objectivo, anunciado logo no Prefácio à Primeira Edição, é antes expor e criticar os métodos éticos mais salientes – sendo o utilitarista um deles – «a partir de uma posição neutra e tão imparcialmente quanto possível». Assumindo esta posição, e desenvolvendo a sua investigação com um conhecimento profundo da história do pensamento ético ocidental, Sidgwick revela-se muito sensível não só às dificuldades que se colocam ao utilitarista, mas também às virtudes das perspectivas adversas ao utilitarismo. *Os Métodos da Ética* não é, pois, uma obra talhada para atrair uma legião de seguidores de uma doutrina. Há que lê-la, antes de mais, como uma investigação rigorosa e desapaixonada sobre as diversas formas do raciocínio ético, os seus limites e as relações que mantêm entre si.

### **Sidgwick: elementos biográficos**

Henry Sidgwick nasceu em 1838 e morreu em 1900. A sua vida – toda ela compreendida no período vitoriano – é indissociável da Universidade de Cambridge. Foi aí que Sidgwick estudou, frequentou o grupo de discussão secreto «Apóstolos» e desenvolveu a sua carreira académica, tendo acabado por se tornar, em 1883, Knightbridge Professor of Moral Philosophy. Antes disso, em 1869, abdicara do seu lugar na universidade por uma questão de honestidade. Considerava-se incapaz de subscrever os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana, como lhe era exigido. O seu prestígio no meio universitário, contudo, levou à criação de um lugar que não incluía essa exigência. Sidgwick pôde

assim retomar o seu intenso percurso académico, marcado não só pela dedicação à investigação, mas também pelo seu empenho em reformas profundas do ensino universitário, tendo promovido, neste domínio, uma valorização das ciências e da literatura moderna, bem como uma maior independência para a actividade filosófica.

Em 1876, Sidgwick casou-se com Eleanor Mildred Balfour. Com ela, ajudou a criar o Newnham College, que em Cambridge foi o primeiro estabelecimento de ensino superior destinado às mulheres. Também em estreita colaboração com Eleanor, envolveu-se em investigações do paranormal, tendo sido, aliás, o primeiro presidente da Society for Psychical Research, ainda hoje activa.

A obra filosófica mais importante de Sidgwick é, sem dúvida, *Os Métodos da Ética*, que foi revista esmeradamente ao longo de décadas após a sua primeira edição, publicada em 1874. Contudo, o pensamento de Sidgwick está longe de se esgotar neste livro e ultrapassa largamente o domínio da ética. Além de muitas publicações póstumas, bem como de ensaios e artigos sobre os mais diversos assuntos, Sidgwick é o autor de *The Principles of Political Economy* (1883), *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (1886), *The Elements of Politics* (1891) e ainda da colecção de ensaios *Practical Ethics* (1898).

Sobre si mesmo, Sidgwick afirmou o seguinte:

Embora sem muita fama, ele não tinha inveja. Mas tinha um forte realismo. Via o que se considerava cínico ver: o que há de absurdo em muitas pessoas, o que há de pomposo em muitos credos, o esplêndido zelo com o qual os missionários se precipitam a ensinar aquilo que não sabem, a maravilhosa gravidade com a qual a maior parte das soluções incompletas do universo nos são impostas como se fossem completas e satisfatórias.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. E. M Sidgwick e A. Sidgwick, *Op. cit.*, p. 395.

Este «forte realismo» e a humildade intelectual que dele decorre estão bem presentes em *Os Métodos da Ética* da primeira à última página.

### Os três métodos

Como se torna claro logo no primeiro dos quatro livros que compõem os *Métodos*, Sidgwick advoga uma concepção da investigação ética que o demarca de muitos dos seus predecessores. Não apela a pressupostos teológicos, não está muito interessado na natureza da faculdade moral, defende que o problema do livre-arbítrio é destituído de relevância moral significativa – pretende, enfim, desenvolver o estudo do raciocínio ético sem se enredar em questões metafísicas que julga serem-lhe exteriores. Contudo, não pensa que este estudo possa basear-se legitimamente nas ciências empíricas. A ética não é um ramo da psicologia ou da sociologia, dado que, por oposição a estas disciplinas, tem um carácter irredutivelmente prescritivo ou normativo – ocupa-se do que devemos fazer ou valorizar, e não do comportamento real dos seres humanos. Deste modo, Sidgwick concebe a ética como uma investigação dotada de uma grande independência ou autonomia.

Um *método* da ética, no entender de Sidgwick, é uma forma de raciocinar com o objectivo de descobrir que acção é *correcta*, ou seja, aquilo que se *deve fazer* em determinadas circunstâncias. De uma forma um tanto inconsciente e confusa, as pessoas empregam diversos métodos quando tentam indagar racionalmente o que fazer, os quais, segundo Sidgwick, se deixam reduzir a três: os métodos do egoísmo, do utilitarismo e do intuicionismo dogmático. Cada um destes métodos baseia-se num *princípio* ético distinto, designado do mesmo modo.

De acordo com o princípio do egoísmo (ou hedonismo egoísta), devemos realizar os actos que maximizem a nossa

própria felicidade. O princípio utilitarista (ou do hedonismo universalista) diz-nos antes que devemos maximizar a felicidade geral. Estes princípios têm um carácter teleológico. Admite-se que há um bem último ou fundamental, aqui identificado com a felicidade, e depois concebe-se a acção correcta como aquela que, comparada com as acções alternativas, mais *promove* esse bem. Mas importa promover a felicidade de *quem*? É aqui que surge a diferença crucial entre as duas formas de hedonismo. Enquanto o egoísta pensa que cada agente deve ter em vista, em última análise, *apenas* o seu próprio bem, o utilitarista advoga uma imparcialidade estrita quando à promoção do bem, alegando que não há razões para o agente dar mais peso à sua felicidade do que à felicidade de qualquer outro ser humano. E mesmo os animais – na medida em que são sencientes e, por isso, têm uma vida mental que lhes pode correr melhor ou pior – não podem ficar excluídos da ponderação imparcial da felicidade.

Usando a terminologia actual, vale a pena acrescentar que o utilitarismo que Sidgwick tem em mente é uma versão – a versão ainda hoje mais influente, na verdade – de *consequencialismo de actos*: a perspectiva segundo a qual devemos realizar sempre os actos que resultem nas melhores consequências, isto é, nos estados de coisas intrinsecamente mais valiosos. Na avaliação de estados de coisas alternativos, declara o consequencialista, há que adoptar uma perspectiva maximamente abrangente e impessoal – o «ponto de vista do universo», para usar uma expressão que se deve ao próprio Sidgwick –, o que implica não atribuir um peso privilegiado nem aos nossos próprios interesses, nem, por exemplo, aos interesses dos nossos amigos e familiares, dos nossos concidadãos ou dos membros da nossa espécie. Um consequencialista será um utilitarista se acrescentar, em primeiro lugar, que o valor intrínseco a promover consiste *somente* no bem-estar (ou felicidade)

dos indivíduos e, em segundo lugar, que a *distribuição* do bem-estar (ao longo do tempo ou por diversos indivíduos) não é intrinsecamente importante.

Quanto ao egoísmo, convém salientar que este é uma perspectiva normativa e que, portanto, não deve ser confundido com o chamado *egoísmo psicológico*, que é uma perspectiva puramente descritiva sobre a motivação. Aceitar esta segunda forma de egoísmo é pensar que, de facto, os agentes humanos são motivados fundamentalmente apenas pela realização do interesse pessoal, pelo que são incapazes de agir de uma forma genuinamente altruísta. Sidgwick refere uma versão mais específica desta tese – o hedonismo psicológico, no qual se concebe o interesse pessoal como a maximização do prazer na vida do próprio agente. Além de rejeitar este tipo de hedonismo, Sidgwick considera incoerente a posição de Mill, que julgou encontrar nele um fundamento para o utilitarismo.

O método do intuicionismo dogmático, ao invés dos outros dois, não decorre de uma perspectiva teleológica da ética. Baseia-se antes no princípio de que devemos agir segundo determinadas normas morais apreendidas por intuição. Este conjunto de normas pode ser descrito como a moralidade do senso comum. E esta, por sua vez, é classificável como um exemplo de *ética deontológica*, para usar a designação que se tornou habitual na literatura filosófica especializada. Numa ética deste tipo, admitem-se diversos deveres que impõem restrições à promoção do bem pessoal ou geral. Uma expressão emblemática desta perspectiva encontra-se em David Ross, um autor bastante posterior a Sidgwick. Numa das obras mais influentes da ética filosófica do século XX, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), Ross afirma a existência de uma pluralidade de normas morais, correspondentes a deveres de fidelidade, de reparação, de gratidão, de justiça, de beneficência, de desenvolvimento pessoal e de não-maleficência.

Todos estes deveres, à excepção do da própria beneficência, colocam limites à promoção do bem. O dever geral da fidelidade, por exemplo, exige o cumprimento da palavra, o que significa que muitas vezes será errado quebrar uma promessa mesmo que fazê-lo resultasse em melhores consequências. Ou consideremos o dever da justiça, que exige a distribuição em conformidade com o mérito. Mesmo que, em certos casos, dar mais aos que menos merecem resulte num maior bem, ainda assim geralmente será errado optar pela distribuição em desconformidade com o mérito. Em suma, aquilo que é correcto fazer depende de uma pluralidade irreduzível de factores eticamente relevantes, na qual a promoção do bem não ocupa um lugar privilegiado.

À questão de saber como conhecemos todos os nossos deveres gerais, Ross responde dizendo que os apreendemos intuitivamente. Considera que a norma de que devemos cumprir as promessas que fazemos, por exemplo, tem uma auto-evidência semelhante à de um axioma matemático. Esta é precisamente a perspectiva que Sidgwick encontra nos intuicionistas dogmáticos do seu tempo, como William Whewell.

Vejamos agora como *Os Métodos da Ética* se encontra organizado. Todos os três métodos são introduzidos logo no Livro I, onde Sidgwick também propõe análises cuidadosas e perspicazes dos conceitos éticos fundamentais. Os Livros II, III e IV centram-se, respectivamente, nos métodos egoísta, intuicionista e utilitarista.

Entre estes, o mais curto é o Livro II, que consiste numa discussão de três versões distintas do método egoísta. Sidgwick examina os méritos e as dificuldades inerentes a cada uma delas, acabando por concluir que a superior é a do método «empírico-reflexivo». Este método diz-nos, *grosso modo*, para antever o prazer e a dor expectáveis de cada acto alternativo, comparar as quantidades de prazer e de dor associadas a cada uma dessas alternativas e escolher

depois a acção que, previsivelmente, resultará no maior prazer para nós mesmos. Embora este procedimento envolva dificuldades muito consideráveis, que não deixam de ser perspicazmente salientadas, Sidgwick acaba por defender que as outras duas versões do método egoísta só conseguem evitá-las introduzindo dificuldades ainda maiores.

No Livro III, Sidgwick distingue três tipos de intuiçãoismo: além do dogmático, temos ainda o estético e o filosófico. Só o primeiro, contudo, é propriamente um método da ética.

Ao intuiçãoismo estético Sidgwick não dispensa muita atenção, pois considera-o manifestamente inadequado. Este é a perspectiva segundo a qual a determinação do que é correcto fazer não envolve o recurso a quaisquer princípios; o agente simplesmente «vê», perante cada caso particular, que acção deve realizar.

O intuiçãoista dogmático sustenta que, para descobrirmos o que devemos fazer numa dada situação, temos de aplicar as regras da moralidade do senso comum, determinando se os actos em consideração lhes são conformes. Muitas destas regras, em seu entender, têm um carácter axiomático. Empreendendo um exame profundo e minucioso da moralidade do senso comum, Sidgwick disputa esta pretensão. Argumenta que, na verdade, os princípios que o intuiçãoista dogmático toma como fundamentais são vagos, só se tornam credíveis quando devidamente qualificados e por vezes entram em conflito. O seu objectivo não é, de forma alguma, repudiar a moralidade do senso comum. Pretende-se somente apontar com clareza os limites do método intuiçãoista.

Fazendo uma incursão no campo da epistemologia, Sidgwick tenta identificar diversos critérios de auto-evidência e reforça a conclusão de que as regras enfatizadas pelo intuiçãoista dogmático, não sendo genuinamente auto-evidentes, não podem ser tomadas como axiomas. No

entanto, acrescenta Sidgwick, há um pequeno conjunto de princípios morais que passam os testes de auto-evidência. Esses princípios, que são três, têm um carácter muito mais abstracto e é o seu reconhecimento que caracteriza o intuicionismo filosófico. Cada um deles capta uma forma de imparcialidade. O *princípio da justiça* é essencialmente um princípio de universalização: diz-nos que se é correcto uma dada pessoa realizar um acto de um dado tipo em certas circunstâncias, então é correcto *qualquer* pessoa semelhante realizar um acto desse mesmo tipo em circunstâncias semelhantes. O *princípio do amor-próprio racional* exprime um ideal de prudência: devemos ter em vista o nosso próprio bem, considerando com imparcialidade os diversos períodos da nossa vida. Não devemos dar menos importância a um bem que fruiremos, digamos, dentro de apenas dez anos do que a um bem igual que fruiremos dentro de dez minutos – a não ser na exacta medida em que o primeiro seja mais incerto do que o segundo. Por fim, o *princípio da benevolência racional* exprime um ideal semelhante, só que decorrente de um ponto de vista universal: devemos ter em vista o bem dos diversos indivíduos, dando o mesmo peso ao bem de cada um deles. Assumido esse ponto de vista, não devemos, portanto, dar mais importância ao nosso próprio bem ou ao bem daqueles que nos são próximos. Só a dimensão dos bens em causa e o seu grau de incerteza justificarão privilegiar alguns indivíduos em detrimento de outros.

Estes três princípios não geram um método da ética, dado que, por si mesmos, não nos permitem chegar a convicções ponderadas sobre o que é correcto fazer. Contudo, constituem o núcleo duro do pensamento ético, do qual depende, em última análise, a credibilidade dos métodos examinados. Na base da ética utilitarista, sustenta Sidgwick, encontra-se o princípio da benevolência racional. O utilitarismo apresenta-se assim, nos *Métodos*, como uma perspectiva assente numa intuição racional – e não,

como no pensamento de Mill, no egoísmo psicológico, que consiste numa descrição empírica da motivação dos agentes humanos. Em autores como Mill, aliás, pressupõe-se uma oposição entre o intuicionismo e o utilitarismo. Sidgwick percebe que esta oposição é infundada, dado que o utilitarista não cometerá qualquer inconsistência pelo simples facto de procurar os fundamentos da sua perspectiva não em dados empíricos, procedendo por indução a partir deles, mas antes em princípios racionalmente auto-evidentes. Na verdade, Sidgwick rejeita a epistemologia empirista e sugere que os factos éticos, irredutivelmente normativos, não podem ser conhecidos através da observação.

Antes de concluir o Livro III, Sidgwick dá outro passo decisivo para a fundamentação filosófica do utilitarismo, que consiste em argumentar a favor de uma concepção hedonista do bem. Note-se que, no Livro I, também encontramos uma discussão do bem. Aí, no entanto, Sidgwick pretende sobretudo esclarecer o *significado* de «bem», ao passo que, no final do Livro III, o seu objectivo é defender uma teoria substantiva do bem, que nos diz que coisas são intrinsecamente boas ou valiosas.

No Livro IV, dedicado ao utilitarismo, Sidgwick não se limita a clarificar esta perspectiva. O seu objectivo mais importante é examinar a relação do método utilitarista tanto com o intuicionismo dogmático como com o egoísmo. Manifestamente, Sidgwick desejaria concluir que os três métodos se harmonizam na perfeição, caso em que o seu emprego devido jamais levaria a conclusões práticas discrepantes — ou pelo menos, na impossibilidade de atingir esse resultado, que há uma forma de estabelecer a superioridade de um dos métodos em conflito. Contudo, no último capítulo, Sidgwick explica-nos que, a este respeito, o seu sucesso foi apenas parcial.

## Reconciliação e fragmentação

A relação entre os métodos utilitarista e intuicionista é objecto de um escrutínio minucioso. Revisita-se a moralidade do senso comum, agora para explicar como muitas das suas anomalias e limitações, previamente apontadas, se deixam iluminar e mitigar pela perspectiva utilitarista. Sidgwick toma como objectivo

mostrar como o utilitarismo sustenta a validade geral dos juízos morais correntes, e assim corrige os defeitos que a reflexão encontra no reconhecimento intuitivo da sua severidade, ao mesmo tempo que oferece um princípio de síntese, bem como um método para unir os princípios desconexos (e que entram ocasionalmente em conflito) do raciocínio moral comum num sistema completo e harmonioso.<sup>1</sup>

Importa observar que a moralidade do senso comum não é estática. O utilitarismo, acrescenta Sidgwick, oferece um padrão para reformá-la criteriosamente. A forma apropriada de reformar a moralidade do senso comum, aliás, é outra das questões que Sidgwick examina, acabando por propor uma perspectiva bastante mais conservadora do que as de Bentham e Mill. A sua atitude foi descrita vívida e um tanto exageradamente, numa recensão a *The Elements of Politics*, pelo filósofo escocês David Ritchie:

Ele nunca chega a nenhuma conclusão que difira radicalmente das do homem típico da classe média (...) dos dias de hoje. O método é o de Bentham, mas não há nada do forte antagonismo crítico de Bentham às instituições do seu tempo, e o modo de pensamento é muito mais parecido com o que poderíamos esperar de um Blackstone do final do século XIX ou de um Hegel inglês: mostra-se a racionalidade da ordem existente das coisas, apenas com algumas modestas propostas

---

<sup>1</sup> Cf. *Os Métodos da Ética*, pp. 591-592

de reforma. Se isto é benthamismo, é benthamismo domesticado e amaciado<sup>1</sup>.

Sidgwick conclui que os métodos do utilitarismo e do intuicionismo dogmático são reconciliáveis. Todavia, chega a uma conclusão diferente quando se ocupa da relação do utilitarismo com o egoísmo. Embora acredite que, na prática, há uma coincidência notável entre estes dois métodos, vê-se compelido a reconhecer que a convergência não é perfeita: em alguns casos, estes dois métodos parecem apoiar cursos de acções incompatíveis. Qual deles, então, terá maior autoridade racional? Num comentário aos *Métodos*, Sidgwick expõe deste modo a sua posição:

A par (a) da convicção fundamental de que devo sacrificar a minha própria felicidade, se ao fazê-lo puder aumentar a felicidade dos outros num grau que suplante a minha perda, tenho também (b) a convicção – a que seria paradoxal chamar «moral», mas que não é menos fundamental – de que será irracional eu sacrificar qualquer porção da minha felicidade, a não ser que o sacrifício seja de algum modo compensado, noutra altura, por um acréscimo equivalente na minha felicidade. Encontro estas convicções fundamentais, no meu pensamento, com toda a clareza e certeza que o processo da reflexão introspectiva pode oferecer. Também encontro um assentimento preponderante – pelo menos implícito – a ambas no senso comum da humanidade. E também encontro, numa apreciação global, uma confirmação da minha perspectiva na história do pensamento ético de Inglaterra.<sup>2</sup>

Sendo assim, os métodos utilitarista e egoísta estão em pé de igualdade quanto ao seu fundamento, pelo que, em caso de conflito prático, nenhum deles terá prioridade sobre

---

<sup>1</sup> Cf. «Review: *The Elements of Politics*, by Henry Sidgwick», *International Journal of Ethics*, 2, 1891-2, p. 255.

<sup>2</sup> Cf. «Some Fundamental Ethical Controversies», *Mind*, 14, 1889, p. 483

o outro. Sidgwick não saúda este resultado. Na verdade, descreveu-o em termos bastante dramáticos na primeira edição dos *Métodos*, tendo declarado aí que o «cosmos do dever reduz-se realmente a um caos – e descobrimos que o esforço prolongado do intelecto humano no sentido de formar um ideal perfeito da conduta racional estava condenado a um inevitável fracasso»<sup>1</sup>. Esta perspectiva, que nos diz que a razão se encontra irremediavelmente fragmentada devido à sua adesão a dois métodos divergentes, tornou-se conhecida por *dualismo da razão prática*. Sidgwick sugere que introduzindo a suposição de que Deus existe, e de que numa vida posterior à terrena compensará os benevolentes, poderíamos superar este dualismo – pois, nesse caso, o egoísta racional teria interesse em proceder como o utilitarista. Mas, como vimos, nos *Métodos* pretende-se que a ética permaneça isenta de pressupostos teológicos.

Inconformado com as suas conclusões, Sidgwick tentou encontrar provas empíricas de uma vida além da morte. A sua actividade na Society for Psychical Research pode ser vista em grande medida, portanto, como um prolongamento da sua investigação filosófica. Também nesta actividade, Sidgwick não cedeu à tentação de distorcer a investigação de modo a atingir os resultados que ansiava. A busca de provas de uma sobrevivência à morte física revelou-se decepcionante. E assim, como atesta a passagem seguinte, escrita em 1887, Sidgwick não deixou de se debater com a incoerência da razão no plano prático:

Há cerca de quinze anos, quando estava a escrever o meu livro sobre Ética, inclinava-me a sustentar, como Kant, que era preciso *postular* a existência permanente da alma de modo a efectuar essa harmonia do dever com a felicidade que me parecia indispensável à vida moral racional. Pelo menos, pensei que poderia postulá-la provisoriamente, enquanto em-

---

<sup>1</sup> Cf. *The Methods of Ethics*, 1.<sup>a</sup> ed., p. 473.

preendia uma busca séria de evidência empírica. Se concluo que esta busca foi um fracasso, terei de introduzir, por fim e decisivamente, este postulado? Poderei fazê-lo consistentemente com toda a minha perspectiva sobre a verdade e o método de a atingir? E, se responder «não» a estas questões, terei de todo um sistema ético?<sup>1</sup>

Com estas dúvidas sombrias, Sidgwick lança um olhar demasiado severo sobre a sua própria obra – cujo valor, no entanto, resulta deste empenho em levar a reflexão ética aos seus limites.

### Leituras

Quem deseje aprofundar o estudo do pensamento de Sidgwick, que obras poderá ler proveitosamente? Os dois especialistas mais conceituados em Sidgwick são, sem dúvida, J. B. Schneewind e Bart Schultz. O primeiro é o autor de *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1977), um livro que se centra em Sidgwick, mas que também abrange os filósofos morais que lhe são historicamente mais próximos. Ao segundo deve-se uma biografia intelectual de Sidgwick: *Henry Sidgwick, Eye of the Universe* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004). Schultz é também o organizador do volume colectivo *Essays on Henry Sidgwick* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1992). Mais recentemente, Mariko Nakano-Okuno publicou *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), um livro em que as perspectivas e os argumentos dos *Métodos* são examinados com um grande poder de síntese e muita acuidade filosófica. Entre os filósofos morais de primeira linha cujo pensamento se desenvolve, em grande medida,

---

<sup>1</sup> E. M Sidgwick e A. Sidgwick, *Op. cit.*, pp. 466-467.

a partir de Sidgwick, há que destacar Derek Parfit, o autor de *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984) e de *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

### **Nota final**

Esta tradução foi realizada a partir da edição da Hackett Publishing Company, de 1981, que é uma reprodução exacta da sétima edição original dos *Métodos*, a última, publicada em 1907 pela Macmillan and Company, Limited.

Devo ao Professor António Franco Alexandre a descoberta de Henry Sidgwick e dos seus *Métodos*. Enquanto preparei a edição portuguesa da obra, tive o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que me atribuiu uma Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/27852/2006). O trabalho resultante beneficiou, e muito, da revisão e das sugestões perspicazes do Professor António Manuel Martins. Ao Professor Carlos João Correia estou grato pela tradução da citação em alemão de Schiller.

## ÍNDICE

Prefácio à Primeira Edição.....	21
Prefácio à Segunda Edição.....	23
Prefácio à Terceira Edição.....	27
Prefácio à Quarta Edição.....	29
Prefácio à Quinta Edição.....	29
Prefácio à Sexta Edição.....	30
Nota Introdutória à Sétima Edição.....	40
Livro I.....	41
Capítulo 1 Introdução.....	43
Capítulo 2 A Relação da Ética com a Política.....	61
Capítulo 3 Juízos Éticos.....	71
Capítulo 4 Prazer e Desejo.....	91
Capítulo 5 Livre-Arbitrio.....	115
Capítulo 6 Princípios e Métodos Éticos.....	141
Capítulo 7 Egoísmo e Amor-Próprio.....	157
Capítulo 8 Intuicionismo.....	167
Capítulo 9 Bem.....	179
Livro II Hedonismo Egoísta.....	193
Capítulo 1 O Princípio e o Método do Egoísmo.....	195
Capítulo 2 Hedonismo Empírico.....	201
Capítulo 3 Hedonismo Empírico (Continuação).....	211
Capítulo 4 Hedonismo Objectivo e Senso Comum.....	237
Capítulo 5 Felicidade e Dever.....	251
Capítulo 6 Hedonismo Dedutivo.....	269
Livro III Intuicionismo.....	295
Capítulo 1 Intuicionismo.....	297
Capítulo 2 Virtude e Dever.....	321

Capítulo 3 Sabedoria e Autodomínio .....	339
Capítulo 4 Benevolência.....	349
Capítulo 5 Justiça .....	383
Capítulo 6 Leis e Promessas .....	423
Capítulo 7 A Classificação dos Deveres – Veracidade	445
Capítulo 8 Outros Deveres e Virtudes Sociais.....	457
Capítulo 9 Virtudes Respeitantes ao Próprio .....	467
Capítulo 10 Coragem, Humildade, Etc. ....	475
Capítulo 11 Revisão da Moralidade do Senso Comum	483
Capítulo 12 Os Motivos ou Fontes da Acção Tomados como Objectos de Avaliação Moral.....	515
Capítulo 13 Intuicionismo Filosófico .....	531
Capítulo 14 Bem Último .....	555
Livro IV Utilitarismo .....	577
Capítulo 1 O Significado do Utilitarismo .....	579
Capítulo 2 A Prova do Utilitarismo.....	587
Capítulo 3 A Relação do Utilitarismo com a Moralidade do Senso Comum.....	593
Capítulo 4 O Método do Utilitarismo .....	641
Capítulo 5 O Método do Utilitarismo – Continuação	661
Capítulo Final As Relações Mútuas entre os Três Métodos.....	689
Apêndice A Concepção Kantiana de Liberdade.....	707
Tábua de Matérias.....	717
Obras Referidas.....	737

## *Prefácio à Primeira Edição*

Ao oferecer ao público um livro novo sobre um assunto já tão discutido como a *Ética*, parece desejável indicar claramente o seu plano e propósito logo no início. Pode começar-se por indicar negativamente as suas características distintivas. Este não é, no essencial, um livro metafísico ou psicológico; ao mesmo tempo, não é dogmático ou directamente prático; não se ocupa, excepto a título ilustrativo, da história do pensamento ético; num certo sentido, pode dizer-se que nem sequer é crítico, já que só avança críticas a sistemas de moralistas individuais de uma forma bastante accidental. Apresenta-se como um exame, simultaneamente expositivo e crítico, de diversos métodos de obter convicções reflectidas sobre o que se deve fazer. Esses métodos encontram-se – explícita ou implicitamente – na consciência moral dos seres humanos em geral e foram desenvolvidos de tempos a tempos, isoladamente ou em combinação, por pensadores individuais, tendo resultado nos sistemas que hoje fazem parte da história.

Evitei a investigação da origem da faculdade moral – a qual recebeu, talvez, uma atenção desproporcionada dos moralistas modernos – com a suposição simples (que parece implícita em todo o raciocínio ético) de que, em quaisquer circunstâncias, há algo<sup>1</sup> que é correcto ou razoável fazer, sendo isso passível de ser conhecido. Se admitirmos que temos agora a faculdade de ter esse conhecimento, parece-me que a investigação dos antecedentes históricos desta cognição, e da sua relação com outros elementos da mente, não pertence à *Ética* com maior propriedade do que as questões correspondentes sobre a cognição do espaço pertencem à *Geometria*.<sup>2</sup> No entanto, não faço suposições

---

<sup>1</sup> Não pretendia excluir a suposição de que, em determinadas circunstâncias, duas ou mais alternativas podem ser igualmente correctas (1884).

<sup>2</sup> Esta afirmação parece-me agora precisar de uma ligeira modificação (1884).

sobre a natureza do objecto do conhecimento ético, pelo que o meu tratado não é dogmático. Todos os diversos métodos nele desenvolvidos são expostos e criticados a partir de uma posição neutra e tão imparcialmente quanto possível. Deste modo, o meu tratamento do assunto é, num certo sentido, mais prático do que o de muitos moralistas, já que me ocupo, do princípio ao fim, do estudo de como chegar racionalmente a conclusões nas questões que nos são familiares na nossa vida quotidiana e na nossa prática real comuns. Todavia, o meu objecto imediato – para inverter a expressão de Aristóteles – não é a prática, mas o conhecimento. Entendi que o predomínio, na mente dos moralistas, de um desejo de edificar impediu o verdadeiro progresso da ciência ética, e que esta seria beneficiada com a aplicação da mesma curiosidade desinteressada à qual as grandes descobertas da Física se devem primariamente. Foi com este espírito que me esforcei por compor o presente trabalho, e, com esta perspectiva, desejei concentrar a atenção do leitor, do princípio ao fim, não nos resultados práticos a que os nossos métodos conduzem, mas nos próprios métodos. Desejei pôr de lado temporariamente a necessidade urgente, que todos sentimos, de encontrar e adoptar o verdadeiro método de apurar o que devemos fazer. Procurei determinar simplesmente a que conclusões chegaremos racionalmente se partirmos de certas premissas éticas, bem como o seu grau de certeza e de precisão.

Devo mencionar que o Capítulo 4 do Livro I foi reimpresso (com modificações consideráveis) a partir da *Contemporary Review*, onde foi publicado originalmente como um artigo sobre «Prazer e Desejo». E não posso concluir sem agradecer ao meu amigo Sr. Venn. Devo vários melhoramentos na minha exposição à sua gentileza, que o fez aceitar a tarefa um pouco trabalhosa de ler e criticar o meu trabalho, antes e durante o seu processo de publicação.

## *Prefácio à Segunda Edição*

Ao preparar este livro para a segunda edição, considerei desejável introduzir numerosas alterações e aditamentos. Na verdade, estes atingiram uma dimensão tão significativa que ponderei publicá-los separadamente, para uso de quem comprou a primeira edição. Em um ou dois pontos, tenho de reconhecer uma certa mudança de perspectiva, que pelo menos em parte se deve a críticas. Por exemplo, no Capítulo 4 do Livro I («Prazer e Desejo»), que foi criticado consideravelmente pelo Prof. Bain e por outros, embora ainda mantenha a minha opinião anterior sobre a questão psicológica em apreço, fui levado a adoptar uma perspectiva diferente sobre a relação desta questão com a Ética. Na verdade, o actual §1 deste capítulo contradiz directamente a passagem correspondente da edição anterior. Também no que respeita ao capítulo seguinte, «Livre-Arbitrio», embora não tenha propriamente considerado que os comentários que este suscitou removam as minhas dificuldades na abordagem a este problema venerável, convenci-me de que não devia ter apresentado sem rigor essas dificuldades ao leitor ao mesmo tempo que as excluía abertamente do meu estudo. Na presente edição, portanto, limitei-me cuidadosamente a explicar e a justificar a perspectiva que adopto sobre o aspecto prático da questão. Fui ainda levado, através do estudo da teoria da evolução na sua aplicação à prática, a atribuir a esta teoria uma importância um pouco maior do que antes. Além disso, em diversas passagens dos Livros III e IV, usei «bem-estar» em vez de «felicidade» na minha exposição dessa referência implícita a um outro fim e padrão que a reflexão sobre a moralidade do senso comum evidencia constantemente. No entanto, esta última mudança, como explico no último capítulo do Livro III, não tem, em última análise, qualquer efeito prático. Também modifiquei a minha perspectiva sobre a «correção objectiva»,

como o leitor constatará se comparar o §3 do Capítulo 1 do Livro I com a passagem correspondente da edição anterior, mas também aqui a alteração não tem verdadeira importância. Na minha exposição do princípio utilitarista (Capítulo 1 do Livro IV), abreviei a expressão deselegante «maior felicidade do maior número», omitindo – como o seu autor acabou por sugerir – as três últimas palavras. Por fim, cedi tanto quanto pude às objecções que foram colocadas vigorosamente ao último capítulo do tratado. A discussão principal aí contida ainda me parece indispensável para a completude do trabalho, mas esforcei-me por dar um novo aspecto ao capítulo, alterando o seu início e omitindo a maior parte do parágrafo final.

No entanto, o novo material desta edição é, na sua maior parte, meramente explicativo e complementar. Esforcei-me por explicar de uma forma mais clara e completa as minhas perspectivas sobre os tópicos que me pareceram estar apresentados ambígua ou inadequadamente, ou que, como mostrou a experiência, tendiam a gerar incompreensões. Deste modo, no Capítulo 2 do Livro I tentei fornecer uma explicação bastante mais instrutiva das relações mútuas entre a Ética e a Política do que aquela que surgia na primeira edição. Além disso, mesmo antes da publicação da interessante recensão do Sr. Leslie Stephen na *Fraser* (Março de 1875), vi que era desejável explicar melhor a minha perspectiva geral sobre a «razão prática» e a noção fundamental expressa pelos termos «correcto», «deves», etc. Com este objectivo, reescrevi completamente o Capítulo 3 do Livro I e fiz mudanças consideráveis no Capítulo 1. Noutros lugares, como nos Capítulos 6 e 9 do Livro I e no Capítulo 6 do Livro II, introduzi alterações sobretudo para tornar as minhas exposições mais claras e simétricas. Isto acontece em parte nas mudanças consideráveis que introduzi nos primeiros três capítu-

los do Livro III, mas também tentei obviar as objecções do Professor Calderwood<sup>1</sup> ao primeiro destes capítulos. A parte principal deste Livro (Capítulos 4-12) sofreu apenas modificações ligeiras, mas no Capítulo 13 («Intuicionismo Filosófico»), que foi criticado sugestivamente por mais do que um autor, considerei conveniente apresentar as minhas opiniões de forma mais directa, em vez de me confinar (como na primeira edição) a comentários sobre as opiniões de outros moralistas. Também o Capítulo 14 foi consideravelmente modificado, sobretudo de modo a introduzir nele a substância de certas partes de um artigo, «Hedonismo e o Bem Último», que publiquei na *Mind* (N.º 5). No Livro IV, as alterações (além das já mencionadas) não foram importantes e destinaram-se sobretudo a eliminar uma incompreensão, de que agora estou consciente, acerca da minha atitude geral em relação aos três métodos sobre os quais o meu exame incide principalmente.

Ao rever o meu trabalho, esforcei-me por lucrar tanto quanto possível com todas as críticas, públicas ou privadas, que chegaram ao meu conhecimento.<sup>2</sup> Acatei frequentemente objecções mesmo quando estas me pareceram infundadas, se julguei que podia evitar a controvérsia com alterações a que era indiferente. Quando não fui capaz de fazer as mudanças pedidas, geralmente respondi às críticas, no texto principal ou nas notas, que me pareceram plausíveis ou instrutivas de algum modo. Ao fazê-lo, por vezes referi os meus oponentes pelo nome, onde julguei que, dada a sua posição reconhecida de entendidos no assunto, isso acrescentaria um interesse distinto à discussão, mas tive o cuidado de omitir essa referência nos casos em que a experiência mostrou que fazê-la provavelmente seria causa

---

<sup>1</sup> Cf. *Mind*, N.º 2.

<sup>2</sup> Entre as críticas não publicadas, devo mencionar especialmente as sugestões valiosas que recebi do Sr. Carveth Read. Muitas das minhas correcções resultam da sua ajuda na revisão que conduziu à presente edição.

de ofensa. O livro já é mais controverso do que eu poderia desejar, pelo que evitei sobrecarregá-lo com polémicas de interesse puramente pessoal. Por esta razão, de um modo geral não mencionei as críticas decorrentes de meras incompreensões, que julguei poder evitar eficazmente na presente edição. Contudo, há uma incompreensão fundamental sobre a qual me parece desejável dizer algumas palavras. Constatado que mais do que um crítico ignorou ou menosprezou a descrição do plano do meu tratado, apresentada no prefácio original e no §5 do capítulo introdutório, e que, por isso, supôs que escrevi como adversário de dois dos métodos em que o meu exame se centra e como defensor do terceiro. Deste modo, um dos meus recenseadores parece considerar que o Livro III (sobre o intuicionismo) contém apenas críticas hostis colocadas a partir de fora, e outro elaborou um artigo sob a suposição de que o meu objectivo principal é a «supressão do egoísmo». Um terceiro chegou ao ponto de escrever um panfleto sob a impressão (aparentemente) de que o «argumento principal» do meu tratado é uma demonstração do hedonismo universalista. Preocupame ter causado tanta crítica mal direccionada e tentei alterar cuidadosamente nesta edição as passagens que penso terem contribuído para isso. A moralidade que examino no Livro III é tanto minha como de qualquer outro homem: ela é, como digo, a «moralidade do senso comum», que só tento representar na medida em que a partilho. Coloco-me fora dela apenas (1) temporariamente, para benefício da crítica imparcial, ou (2) na medida em que sou forçado a ir além dela por ter uma consciência prática da sua incompletude. Critiquei impiedosamente esta moralidade, sem dúvida, mas julgo que expus os defeitos e as dificuldades do método hedonista com a mesma frontalidade (especialmente nos Capítulos 3 e 4 do Livro II e no Capítulo 5 do Livro IV). No que respeita aos dois princípios hedonistas, não sustento a razoabilidade de visar a felicidade geral com uma convic-

ção mais forte do que a de visar a felicidade pessoal. Não fazia parte do meu plano dar uma atenção especial a este «dualismo da razão prática», como lhe chamei algures, mas surpreende-me que a minha perspectiva tenha gerado tanta perplexidade até nos meus críticos que a compreenderam. Imaginei que eles identificariam facilmente a fonte onde a descobri: os célebres *Sermons* de Butler. Como Butler, sustento que «o amor-próprio razoável e a consciência moral são os dois princípios fundamentais ou superiores na natureza do homem», e que estamos sob uma «obrigação manifesta» de obedecer a ambos. E (julgo eu) não divirjo substancialmente de Butler nas minhas perspectivas sobre o amor-próprio razoável e – teologia à parte – sobre a sua relação com a consciência moral. Além disso, não divirjo dele quando concebo a consciência moral essencialmente como uma função da razão prática: «os preceitos morais», diz Butler na *Analogy* (Parte II, Capítulo 8), «são preceitos cuja razão está à nossa vista». A minha divergência inicia-se apenas quando me pergunto «Entre os preceitos da nossa consciência moral comum, quais são realmente aqueles que, pelo que vemos, são fundamentalmente razoáveis?» – uma questão que Butler parece não ter colocado seriamente e para a qual, em todo o caso, não ofereceu uma resposta satisfatória. A resposta que encontrei para esta questão proporcionou o fundamento racional que há muito via faltar ao utilitarismo de Bentham, considerado como doutrina ética, e permitiu-me então transcender a antítese geralmente aceite entre intuicionistas e utilitaristas.

### ***Prefácio à Terceira Edição***

Nesta terceira edição, fiz novamente alterações amplas e introduzi uma quantidade considerável de novo material. Algumas destas mudanças e aditamentos devem-se a mo-

dificações nas minhas opiniões éticas ou psicológicas, mas penso que nenhuma tem uma grande importância no que toca ao assunto principal do tratado. Além disso, o novo material introduzido foi escrito sobretudo (1) para eliminar obscuridades, ambiguidades e inconsistências menores na exposição das minhas perspectivas, que as críticas<sup>1</sup> de outros ou a minha própria reflexão me permitiram descobrir; ou (2) para abordar tão profundamente quanto parecia desejável certos aspectos ou partes do assunto que, nas minhas edições anteriores, eu ignorara completamente ou discutira de forma demasiado superficial, parecendo-me agora importante explicar as minhas opiniões a seu respeito, seja para uma maior completude do meu tratado – segundo a minha perspectiva do assunto –, seja para o adaptar melhor ao estado actual do pensamento ético em Inglaterra. As mudanças mais importantes do primeiro tipo foram feitas nos Capítulos 1 e 9 do Livro I, nos Capítulos 1-3 do Livro II e nos Capítulos 1, 8 e 14 do Livro III. Quanto à segunda categoria, posso mencionar as discussões da relação do intelecto com a acção moral no Capítulo 3 do Livro I, da volição no Capítulo 5 do Livro I, das causas do prazer e da dor no Capítulo 6 do Livro II, da noção de virtude na moralidade do senso comum no Capítulo 2 do Livro III, e da ética evolutiva no Capítulo 4 do Livro IV (sobretudo).

Posso acrescentar que todos os aditamentos e alterações importantes foram publicados à parte, para uso dos que compraram a minha segunda edição.

---

<sup>1</sup> Tenho de reconhecer aqui a ajuda que recebi das observações e questões dos meus alunos, bem como de críticas que outros me comunicaram em privado, entre as quais devo mencionar especialmente um exame instrutivo do Rev. Hastings Rashdall sobre as minhas doutrinas fundamentais.

### ***Prefácio à Quarta Edição***

As alterações principais nesta quarta edição são as que se seguem. (1) Expandi a discussão sobre o livre-arbítrio no Livro I, Capítulo 5, §3, de modo a responder às críticas apresentadas pelo Sr. Fowler em *Principles of Morals* e pelo Dr. Martineau em *Types of Ethical Theory*. (2) Devido à publicação desta última obra, reescrevi parte do Capítulo 12 do Livro III, que se ocupa da perspectiva ética defendida pelo Dr. Martineau. (3) Expandi o argumento do Capítulo 14 do Livro III, de modo a responder a objecções colocadas habilmente pelo Sr. Rashdall na *Mind* (Abril de 1885). (4) Alterei um pouco o capítulo final em função de uma crítica importante do Prof. v. Gizycki (*Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, Jahrg. 4 Heft 1), que ignorei inadvertidamente quando preparei a terceira edição. Foram assim introduzidas várias páginas de material novo, para as quais – apraz-me dizer – encontrei espaço abreviando o que parecia prolixo, omitindo o que parecia supérfluo e relegando digressões para notas que foram inseridas noutras partes do livro, pelo que, desta forma, a dimensão do todo não aumentou.

Devo o índice, que constitui um novo aspecto da presente edição, à gentileza de Miss Jones, do Girton College, autora de *Elements of Logic as a Science of Propositions*.

### ***Prefácio à Quinta Edição***

As críticas às minhas opiniões e raciocínios éticos que, desde a publicação da quarta edição deste tratado, chegaram ao meu conhecimento relacionam-se sobretudo com o meu tratamento da questão do livre-arbítrio, no Capítulo 5 do Livro I, ou com a perspectiva hedonista do bem último, defendida no Capítulo 4 do Livro III. Consequentemente,

reescrevi certas partes destes dois capítulos na esperança de tornar os meus argumentos mais claros e convincentes. Em ambos os casos, o leitor atento que compare a presente edição com a anterior notará uma ligeira mudança de opinião, mas em nenhum deles essa mudança afecta os argumentos no essencial. Também fiz alterações, que em um ou dois casos não são insignificantes, em diversos outros capítulos, especialmente no Capítulo 2 do Livro I e nos Capítulos 1 e 2 do Livro III, mas elas serviram sobretudo para eliminar defeitos de exposição, e em nenhum caso (penso eu) implicam uma mudança substancial de opinião.

Estou grato novamente a *Miss Jones*, do *Girton College*, por ter lido as provas desta edição e por ter feito correcções e sugestões muitíssimo úteis, bem como por ter revisto o índice que preparou generosamente para a quarta edição.

### ***Prefácio à Sexta Edição***

A revisão de *Os Métodos da Ética* para esta edição foi iniciada pelo Professor Sidgwick, que a realizou até à p. 276, onde foram feitas as suas últimas correcções à cópia. A última parte da sua revisão foi feita sob a pressão de uma doença grave, que acabou por impedi-lo de a continuar para além do ponto indicado. Devido à calamidade da sua morte, o resto do livro permanece sem os retoques finais que a sua mão lhe poderia ter dado. Em conformidade com os seus desejos, determinei que as pp. 399 a 705 fossem impressas sem revisões: as excepções são algumas pequenas alterações que ele indicou e a inserção, nas pp. 636-639, da passagem final do Capítulo 3 do Livro IV. As alterações que o Professor Sidgwick introduziu nesta edição antes da p. 399 encontram-se sobretudo nos Capítulos 1-5 e 9 do Livro I e nos Capítulos 3 e 6 do Livro II.

O apêndice «A Concepção Kantiana do Livre-Arbítrio», prometido na nota 1 da p. 116 desta edição, é essencialmente uma reimpressão de um artigo do Professor Sidgwick com o mesmo título, publicado na *Mind*, Vol. 13, N.º 51, que abrange rigorosamente o assunto indicado na nota.

Há outra questão importante. Entre o material manuscrito que o Professor Sidgwick pretendia ter em conta na preparação desta edição, encontramos, como parte das notas para uma aula, uma breve história do desenvolvimento, no seu pensamento, da perspectiva ética apresentada nos *Métodos da Ética*. Embora não esteja concluída, é coerente e está completa no essencial, e, como não pode deixar de ter um valor e um interesse peculiares para quem estude o livro, decidiu-se inseri-la aqui. Esta opção parece harmonizar-se, em certa medida, com o procedimento do próprio autor no Prefácio à Segunda Edição, e quem estude os *Métodos* no futuro terá assim acesso a uma exposição introdutória que, tanto ética como historicamente, tem um interesse muito excepcional, sem que a sua inserção implique reorganizar o texto.

Na exposição referida, o Professor Sidgwick diz o seguinte:

A minha primeira adesão a um sistema ético definido foi ao utilitarismo de Mill: encontrei aí um alívio da pressão aparentemente externa e arbitrária das regras morais às quais fora ensinado a obedecer, e que se me apresentavam, em certa medida, como duvidosas e confusas – e por vezes, mesmo quando eram claras, como simplesmente dogmáticas, irreflectidas e incoerentes. O meu antagonismo foi intensificado pelo estudo dos *Elements of Morality*, de Whewell, que era prescrito aos estudantes de licenciatura do Trinity. Foi com esse livro que fiquei com a impressão – que há muito permanecia por identificar – de que os moralistas intuicionistas eram incorrigivelmente vagos (comparados com os matemáticos) nas suas definições e axiomas.

Costumo distinguir dois elementos na perspectiva de Mill: o hedonismo psicológico [que cada homem procura a sua

própria felicidade] e o hedonismo ético [que cada homem deve procurar a felicidade geral]. Ambos os elementos me atraíam, e inicialmente não me apercebi da sua incoerência.

O hedonismo psicológico – a lei da procura universal do prazer – atraía-me pela sua franca naturalidade. O hedonismo ético, como Mill o apresentara, era moralmente inspirador em virtude de prescrever uma disposição para o sacrifício pessoal absoluto. Estes apelavam a elementos diferentes da minha natureza, mas colocavam-nos numa aparente harmonia: ambos usavam as mesmas palavras, «prazer» e «felicidade», e o carácter persuasivo da exposição de Mill escondeu, durante algum tempo, a discrepância profunda entre o fim natural da acção (a felicidade privada) e o fim do dever (a felicidade geral). Ou, se me assaltava alguma dúvida quanto à coincidência da felicidade privada com a felicidade geral, inclinava-me a sustentar que deveríamos aguardar uma resolução generosa.

No entanto, cresceu dentro de mim a sensação de que este método para lidar com o conflito entre o interesse e o dever, mesmo que talvez fosse apropriado para a prática, não poderia ser a última palavra na filosofia. Para os homens práticos que não filosofam, a máxima de subordinar o interesse pessoal, como costuma ser entendido, a impulsos e sentimentos «altruístas» que eles consideram superiores e mais nobres é, não duvido, recomendável. Todavia, compete seguramente à ética filosófica descobrir e explicitar o fundamento racional dessa acção.

Por esta razão, propus-me examinar metodicamente a relação entre o interesse e o dever.

Esclarecer a relação entre o interesse e o dever implicava um estudo cuidadoso do método egoísta. Suponha-se que o meu próprio interesse tem uma importância suprema. O que é realmente do meu interesse? Em que medida podem ser conhecidos os actos que a ele conduzem? Em que medida o resultado corresponde ao dever (ou bem-estar da humanidade)? Esta investigação fez-me sentir muito intensamente *esta* oposição, em vez daquela que Mill e os utilitaristas anteriores tinham sentido entre as chamadas intuições ou percepções do sentido moral e o hedonismo, epicurista ou utilitarista. Daí a organização do meu livro: II, III e IV [Livro II, Egoísmo; Livro III, Intuicionismo; Livro IV, Utilitarismo].

Como resultado, concluí que, a partir da experiência mundana, era impossível dar uma solução completa para o conflito entre a minha felicidade e a felicidade geral. Aceitei esta [conclusão] lenta e relutantemente: cf. Capítulo 5 do Livro II e último capítulo do tratado. [O Capítulo 5 do Livro II intitula-se «Felicidade e Dever»; o capítulo final intitula-se «As Relações Mútuas entre os Três Métodos».] Isto [foi] muitíssimo importante para mim.

Devido a esta percepção, tornava-se necessário decidir na prática, em última análise, entre a escolha moral da felicidade geral e o assentimento ao interesse pessoal. Mas com que fundamento se poderia decidir?

Pus de parte as expressões de Mill, que diz que esse sacrifício é «heróico» e que eu não ficaria «bem» comigo mesmo se não estivesse disposto a fazê-lo. Coloquei-lhe o seguinte dilema em pensamento: ou o sacrifício contribui para a minha felicidade, ou não contribui. Se não contribui, por que razão [deverei fazê-lo]? De nada me servia dizer que, se eu fosse um herói moral, deveria ter formado o hábito de querer acções benéficas para os outros, o qual preservaria a sua força mesmo com o meu próprio prazer no outro prato da balança. Sabia que, em todo o caso, eu não era o género de herói moral que fazia isso sem razão, por hábito *cego*. Nem sequer desejava ser esse género de herói, pois parecia-me que ele, por muito admirável que fosse, seguramente não era um filósofo. De algum modo, tinha de *ver* que era correcto eu sacrificar a minha felicidade em função do bem do todo de que eu faço parte.

Deste modo, apesar da minha aversão inicial à ética intuicionista, decorrente do estudo de Whewell, e apesar de ter uma atitude de discípulo em relação a Mill, fui forçado a reconhecer a necessidade de uma intuição ética fundamental.

O método utilitarista — que aprendera com Mill — não podia, parecia-me, tornar-se coerente e harmonioso sem esta intuição fundamental.

Voltei a ler a ética de Kant com este estado de espírito. Tinha-a lido antes de forma não muito inteligente, sob a influên

cia da opinião de Mill acerca do seu «fracasso grotesco»<sup>1</sup>. Li-a então de forma mais receptiva e fiquei impressionado com a verdade e a importância do seu princípio fundamental: *Age segundo um princípio ou máxima que possas querer como lei universal* (cf. Livro III, Capítulo 1, §3 [de *Os Métodos da Ética*]). Esse princípio colocava a «regra de ouro» do Evangelho («Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti») numa forma que agradava à minha razão.

Na verdade, a ideia de Kant de que a moralidade se baseia na liberdade não me agradava,<sup>2</sup> embora não tivesse visto inicialmente o que agora julgo ver com clareza: que essa ideia implica a confusão fundamental que consiste em usar o termo «liberdade» em dois sentidos distintos. Há a «liberdade» que se realiza apenas quando agimos correctamente, quando a razão triunfa sobre a inclinação, e a «liberdade» que se realiza igualmente quando escolhemos fazer algo incorrecto, que aparentemente está implicada na noção de demérito. Aquilo que me agradava, em suma, era o princípio ético de Kant, e não o seu fundamento metafísico. Explico isto resumidamente no Livro III, Cap. 1, §3 [de *Os Métodos da Ética*]. Aprofundarei a questão quando chegarmos a Kant.

Que aquilo que é correcto para mim tem de ser correcto para todas as pessoas em circunstâncias semelhantes – era nesta forma que eu aceitava a máxima kantiana –, parecia-me seguramente fundamental, seguramente verdadeiro e investido de importância prática.

Contudo, o princípio fundamental parecia-me inadequado para a construção de um sistema de deveres; e quanto mais eu reflectia a seu respeito, mais inadequado este me parecia.

Depois de ter reflectido, este não me parecia resolver realmente a dificuldade que me tinha levado de Mill a Kant: não estabelecia, por fim, a subordinação do interesse pessoal ao dever.

Afinal, o egoísta racional – um homem que aprendeu com

---

<sup>1</sup> Kant, *Fundamental Principles (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, §§ 1, 2. Mill, *Utilitarianism*, pp. 5, 6 (7.<sup>a</sup> ed., 1879).

<sup>2</sup> Capítulo 5 do Livro I de *Os Métodos da Ética*.

Hobbes que a preservação de si é a primeira lei da natureza e que o interesse pessoal é o único fundamento racional para a moralidade social (na verdade, o seu verdadeiro fundamento, na medida em que esta é eficiente) – poderia aceitar o princípio kantiano e permanecer egoísta.

Ele poderia dizer o seguinte: «Admito que quando outro homem enfrenta a necessidade dolorosa de escolher entre a sua própria felicidade e a felicidade geral, ele tem de preferir, enquanto ser razoável, a sua própria felicidade, ou seja, é correcto ele fazer isso, segundo o meu princípio. Obviamente, como não tenho por ele uma simpatia particular, maior do que por outras pessoas, eu, enquanto espectador descomprometido, gostaria que ele se sacrificasse pelo bem geral, mas não espero que o faça, tal como eu mesmo não o faria se estivesse no seu lugar.»

Não me parecia que este raciocínio pudesse ser efectivamente refutado. Do ponto de vista do universo, era seguramente razoável preferir o bem maior ao menor, mesmo que o bem menor fosse a felicidade privada do agente. Ainda assim, parecia-me também inegavelmente razoável que o indivíduo preferisse a sua própria felicidade. A racionalidade do interesse por si parecia-me tão inegável como a racionalidade do sacrifício de si. Não conseguia abdicar desta convicção, apesar de nenhum dos meus mestres, Kant e Mill, parecesse disposto a admiti-la: de formas diferentes, cada um à sua maneira, recusavam-se a admiti-la.

Era, portanto, [se] assim posso dizer, um discípulo à solta, à procura de um mestre — ou, se o termo «mestre» for demasiado forte, pelo menos procurava simpatia e apoio na convicção a que chegara, apesar das opiniões opostas dos pensadores com os quais aprendera mais.

Foi neste ponto, então, que a influência de Butler começou a fazer-se sentir. Afinal, o estado a que chegara na procura de um credo ético levou-me simultaneamente a compreender Butler e a encontrar na sua perspectiva a simpatia intelectual e o apoio de que precisava.

Digo que o compreendi, pois ainda não o tinha compreendido bem, como creio que a maior das pessoas então não o compreendia bem, o que talvez ainda aconteça. Butler fora-me

apresentado como um defensor da autoridade da consciência moral, e o seu argumento, resumidamente, parecia ser este: dado que a reflexão sobre os nossos impulsos nos mostra que a consciência moral reclama autoridade, devemos obedecer-lhe. Bom, eu não duvidava que a minha consciência moral reclamava autoridade, embora fosse uma consciência mais utilitarista do que a de Butler, já que, durante toda esta procura de princípios, continuava a aderir, para efeitos práticos, à doutrina que aprendera com Mill, ou seja, não deixava de pensar que a máxima de visar a felicidade geral era a regra suprema para dirigir a conduta, e julgava poder responder às objecções de Butler a esta perspectiva (colocadas na «Dissertação sobre a Virtude», no fim da *Analogy*). Como disse, a minha dificuldade era que a pretensão da consciência moral à autoridade, independentemente de esta ser utilitarista, tinha de ser harmonizada com a pretensão do amor-próprio racional, e eu supunha que Butler evitara ou passara por cima [desta última pretensão].

Ao lê-lo com mais cuidado nesta fase, no entanto, encontrei nele, com prazer e surpresa, uma perspectiva muito semelhante àquela que se desenvolvera na minha mente enquanto me esforçava por assimilar Mill e Kant. Descobri que Butler admitia explicitamente que «o interesse, a minha própria felicidade, é uma obrigação manifesta», e que «o amor-próprio razoável» [é «um dos dois princípios fundamentais ou superiores na natureza do homem»]. Ou seja, Butler reconhecia um «dualismo da faculdade governante» – ou, como prefiro dizer, um «dualismo da razão prática», pois a «autoridade» que Butler enfatizou tem de se apresentar à minha mente, antes de a admitir, como a autoridade da razão.

Para dizer mais sobre isto: aquilo que desejo esclarecer agora é que foi por este lado – se posso falar assim – que entrei no sistema de Butler e que fiquei sob a influência do seu intelecto poderoso e prudente. Porém, o efeito da sua influência afastou-me mais um passo de Mill, pois fui levado a abandonar a doutrina do hedonismo psicológico e a reconhecer a existência de impulsos para agir «desinteressados» ou «respeitantes ao exterior», [impulsos] que não se dirigiam ao prazer do agente [cf. Capítulo 4 do Livro I de *Os Métodos da Ética*]. De facto, no que respeita ao que designo por

«fundamento psicológico da ética», concordo muito mais com Butler do que com Mill.

E isto levou-me a reconsiderar a minha relação com a ética intuicionista. A força e a veemência da condenação de Butler do utilitarismo puro, num autor tão prudente, naturalmente impressionou-me muito. E eu próprio tornara-me, como tinha de admitir perante mim próprio, um intuicionista até certo ponto. Afinal, acabei por ver que a regra suprema de visar a felicidade geral, se queria reconhecê-la como obrigante, tinha de se basear numa intuição moral fundamental. E ao ler os intuicionistas ingleses anteriores, More e Clarke, descobri que o axioma de que precisava para o meu utilitarismo [– um agente racional está obrigado a visar a felicidade geral –] ocupava, de uma forma ou de outra, um lugar preeminente (cf. *History of Ethics*, pp. 172, 181).

Tinha aceite assim, tanto na teoria como na prática, esta intuição moral fundamental. E havia também o princípio kantiano, que eu reconhecia como irresistivelmente válido, embora não fosse adequado para proporcionar uma orientação completa. Eu era então, nesta medida, um moralista «intuicionista». E, sendo assim, por que razão não haveria de ir mais longe? Os moralistas como Whewell (então em voga) diziam que existia todo um sistema inteligível de intuições. Mas como haveríamos de as descobrir? Não podia aceitar a perspectiva de Butler sobre a suficiência da consciência moral do homem comum, pois parecia-me que o acordo entre os homens comuns era verbal e não real.

Com este estado de espírito, tinha de ler Aristóteles novamente. Uma luz pareceu descer sobre mim no que respeita ao significado e à orientação do seu procedimento – especialmente nos Livros II, III e IV da *Ética* – (cf. *History of Ethics*, Cap. 2, §9, p. 58, ler até ao fim da secção).

Aquilo que Aristóteles nos oferecia aí era a moralidade do senso comum da Grécia, reduzida à consistência através de comparações cuidadas: dada não como algo exterior a ele, mas como aquilo que «nós» – ele e outros – pensamos, apurado pela reflexão. E, na verdade, não era isto a indução socrática, extraída pela interrogação?

Não poderia eu imitar isto? Não poderia fazer o mesmo para a *nossa* moralidade, aqui e agora, através do mesmo tipo de reflexão imparcial sobre as opiniões correntes?

Não *deveria*, na verdade, fazer isto antes de me decidir na questão de saber se tinha ou não um sistema de intuições morais? O resultado seria útil, independentemente da conclusão a que chegasse.

Deste modo, isto fazia parte do livro que escrevi inicialmente (Livro III, Capítulos 1-11), e uma certa imitação do estilo de Aristóteles era então muito pronunciada. Embora tenha tentado removê-la onde me parecia afectada e pedante, ela subsiste em certa medida.

Contudo, o exame revelou com uma força e vivacidade renovadas a diferença entre as máximas da moralidade do senso comum (mesmo as fortes e rigorosas, como a veracidade e a boa-fé) e as intuições que já alcançara, ou seja, o princípio kantiano (via agora que o único elemento certo na justiça — «tratar casos similares de maneira similar» — era uma das suas aplicações) e o princípio fundamental do utilitarismo. E este último estava em perfeita harmonia com o princípio kantiano. Seguramente podia querer como lei universal que os homens agissem de modo a promover a felicidade geral. Na verdade, esta era a única lei que, de forma perfeitamente clara, podia querer decisivamente de um ponto de vista universal.

Era então um utilitarista de novo, mas com um fundamento intuitivo.

Além disso, a reflexão sobre a moralidade do senso comum pela qual tinha passado mostrara-me que esta tinha o carácter de um sistema de regras que tendiam para a promoção da felicidade geral (cf. [*Métodos da Ética*] pp. 470, 471).

Também a reflexão prévia sobre o método hedonista, para o Livro II, mostrara-me a sua fraqueza. O que se deveria então fazer? [A] atitude conservadora [a ter] em relação ao senso comum [é] apresentada no Capítulo 5 do Livro IV: «Adira-lhe de um modo geral; desvie-se dele e tente fazer reformas apenas nos casos excepcionais em que — apesar da rudeza do método hedonista — o argumento contra o senso comum seja decisivo.»

Foi neste estado de espírito que publiquei o meu livro. Tentei dizer o que descobrira: que a oposição entre o utilitarismo e o intuicionismo se devia a um equívoco. Existia de facto uma oposição fundamental entre o interesse individual e ambas as moralidades, a qual, sem a suposição de um governo moral do mundo, não podia ser resolvida por nenhum método que eu considerasse fiável. Até aqui concordava tanto com Butler como com Kant.

Porém, não conseguia encontrar uma verdadeira oposição entre o intuicionismo e o utilitarismo. [...] O utilitarismo de Mill e de Bentham parecia-me precisar de um fundamento. Só uma intuição básica podia proporcionar esse fundamento; por outro lado, o melhor exame que podia fazer à moralidade do senso comum não me mostrava princípios claros e auto-evidentes que não fossem perfeitamente consistentes com o utilitarismo.

Ainda assim, a investigação do método utilitarista levou-me a ver defeitos [nele]: o exame meramente empírico das consequências das acções é insatisfatório. Estando assim consciente da imperfeição prática que, em muitos casos, caracteriza a orientação do cálculo utilitarista, mantive-me disposto a usar e tratar com respeito a orientação do senso comum nesses casos, baseando-me no pressuposto geral de que a evolução fez as opiniões e os sentimentos morais apontarem para a conduta conducente à felicidade geral, embora não pudesse admitir este pressuposto como razão para excluir uma forte probabilidade de acontecer o oposto, derivada de cálculos utilitaristas.

Falta dizer apenas que a Tábua de Matérias e o Índice foram revistos em conformidade com as mudanças no texto.

E. E. Constance Jones

Girton College  
Cambridge, Abril de 1901

### *Nota Introdutória à Sétima Edição*

Esta edição é uma reimpressão da sexta edição. As únicas mudanças (além da correcção de algumas gralhas) são uma alteração no tipo de letra da passagem que surge na p. 457 da sexta edição e nas pp. 636-639 desta edição, conjuntamente com mudanças consequentes (1) na paginação e na indexação, (2) na referência à passagem em questão no Prefácio à Sexta Edição reimpresso e (3) na inserção da nota na p. 636.

E. E. C. J.

Dezembro de 1906

## **Livro I**



## Capítulo 1

### Introdução

#### §1

Os limites do estudo designado por «Ética» são concebidos de formas diversas e frequentemente vagas, mas talvez possam desde já ser suficientemente definidos, para os efeitos do presente tratado, se por um «método da ética» entendermos qualquer procedimento racional pelo qual determinamos aquilo que os seres humanos individuais «devem» fazer — ou que é «correcto» fazerem — ou procurar realizar por acções voluntárias.<sup>1</sup> Ao usar a palavra «indivíduo», distingo provisoriamente o estudo da Ética do da Política,<sup>2</sup> que procura determinar a constituição apropriada e a conduta pública correcta das sociedades governadas. Na minha opinião, tanto a Ética como a Política distinguem-se das ciências positivas por terem como objectivo especial e primário determinar aquilo que deve ser, e não descobrir aquilo que meramente é, foi ou será.

O investigador de Ética procura obter conhecimento geral, preciso e sistemático daquilo que deve ser, e neste sentido é apropriado designar como «científicos» os seus objectivos e métodos, mas preferi considerar a Ética um estudo, e não uma ciência, porque se costuma pensar que uma ciência tem de ter como assunto um ramo das coisas que existem efectivamente. E, na verdade, o termo «Ciência

---

<sup>1</sup> A relação exacta entre os termos «correcto» e «aquilo que deve ser» é discutida no Capítulo 3 deste Livro. Aqui presumo que, para a maior parte dos efeitos, podem ser usados como mutuamente convertíveis.

<sup>2</sup> Uso «Política» no sentido que me parece mais comum, para denotar a ciência ou o estudo da legislação e do governo correctos ou bons. O termo pode ter um sentido mais amplo, que inclui a maior parte da Ética, *i.e.*, podemos entender por ele a teoria das relações sociais correctas. Ver Capítulo 2, §2.

Ética» pode denotar duas coisas sem violação de uso: ou o ramo da Psicologia que se ocupa das acções voluntárias e das suas fontes, bem como dos sentimentos e dos juízos morais, entendidos como fenómenos reais de mentes humanas individuais; ou o ramo da Sociologia que se ocupa de fenómenos similares, tal como se manifestam nos membros normais dos grupos organizados de seres humanos a que chamamos sociedades. No entanto, observamos que a maior parte das pessoas não desenvolve estes estudos por mera curiosidade, de modo a determinar o que efectivamente existe, existiu ou virá a existir. Geralmente, elas desejam não só compreender a acção humana, mas também regulá-la, pelo que aplicam as ideias de «bom» e de «mau», de «correcto» e de «incorrecto», à conduta ou às instituições que descrevem, e assim transitam, diria eu, do ponto de vista da Psicologia ou da Sociologia para o da Ética ou da Política. Concebi a minha definição da Ética para assinalar claramente a importância fundamental desta transição. É verdade que, em qualquer teoria, a implicação mútua dos dois tipos de estudo – o positivo e o prático – é muito estreita e completa. Em qualquer teoria, a nossa perspectiva sobre aquilo que deve ser tem de derivar em grande medida, nos seus pormenores, da nossa apreensão daquilo que é. Os meios de realizar o nosso ideal só podem ser inteiramente aprendidos através de um estudo cuidadoso de fenómenos reais. E, para qualquer indivíduo que pergunte a si mesmo «O que devo fazer ou ter em vista?», é importante examinar as respostas que os seus semelhantes deram efectivamente a questões similares. Ainda assim, parece claro que uma tentativa de apurar as uniformidades ou as leis gerais pelas quais as variações da conduta humana, bem como dos sentimentos e dos juízos dos homens sobre a conduta, se podem *explicar* é essencialmente diferente de uma tentativa de determinar que variações da conduta são *correctas* e que juízos divergentes são *válidos*. É, en-

tão, a consideração sistemática destas últimas questões que constitui, em meu entender, o objectivo especial e distinto da Ética e da Política.

## §2

Na linguagem da secção precedente, não pude deixar de ter em conta duas maneiras diferentes de formular o problema fundamental da Ética. A sua diferença, como veremos agora, tem consequências bastante importantes. A Ética é vista, por vezes, como uma investigação das verdadeiras leis morais ou dos preceitos racionais da conduta; por vezes, como uma investigação da natureza do fim último da acção humana razoável — o bem ou o «verdadeiro bem» do homem — e do método de o alcançar. Ambas as perspectivas são comuns e terão de ser examinadas cuidadosamente, mas a primeira parece mais preeminente no pensamento ético moderno e mais fácil de aplicar aos sistemas éticos modernos em geral. Afinal, o bem investigado na Ética circunscreve-se ao bem que é alcançável em alguma medida através do esforço humano. Consequentemente, procura-se o conhecimento do fim de maneira a determinar que acções são o meio correcto para a sua obtenção. Deste modo, por muito preeminente que seja a noção de um bem último — que não algum género de acção voluntária — num sistema ético, e seja qual for a interpretação dada a esta noção, temos de acabar por chegar, para que esta tenha utilidade prática, a uma determinação dos preceitos ou das regras directivas da conduta.

Além disso, a concepção da Ética como essencialmente uma investigação do «bem último» do homem e dos meios de o obter não é universalmente aplicável, a não ser de um modo forçado, à perspectiva da moralidade, que podemos designar por «intuicionista», segundo a qual considera-se correcta a conduta conforme com certos preceitos ou prin-

cípios do dever que sabemos por intuição serem incondicionalmente obrigantes. Nesta perspectiva, a concepção do bem último não tem necessariamente uma importância fundamental na determinação da conduta correcta, excepto sob a suposição de que a própria conduta correcta – ou o carácter realizado e desenvolvido através da conduta correcta – é o único bem último para o homem. Porém, a perspectiva intuicionista da ética não implica esta suposição, nem ela estaria, penso eu, de acordo com o senso comum moral das modernas comunidades cristãs. Pois costumamos pensar que a noção completa do bem ou do bem-estar humanos tem de incluir tanto a obtenção da felicidade como o cumprimento do dever. E podemos pensar assim mesmo que defendamos, como Butler, que «a felicidade do mundo é a preocupação d'Ele, que é o seu senhor e proprietário» e que, conseqüentemente, não é correcto os homens fazerem o cumprimento do dever depender do conhecimento da sua condutividade à felicidade. Para aqueles que defendem isto, aquilo que os homens devem tomar, *na prática*, como fim último da sua acção e padrão da conduta correcta pode, em alguns casos, não ter qualquer conexão lógica com a concepção de bem último para o homem, de tal forma que, nesses casos, por muito necessária que essa concepção possa ser para a completude de um sistema ético, continuará a não ter importância para a determinação metódica da conduta correcta.

Foi por causa da prevalência da perspectiva intuicionista que acabei de mencionar, e do lugar preeminente que, conseqüentemente, esta ocupa na minha discussão, que, ao definir a Ética, evitei o termo «arte da conduta», que muitos considerariam a sua designação mais apropriada. Pois o termo «arte» – quando se aplica aos conteúdos de um tratado – parece querer dizer conhecimento expresso sistematicamente (distinto do conhecimento implícito ou do hábito organizado a que chamamos «apti-

dão») dos meios correctos para um dado fim. Ora, se presumirmos que o facto de uma acção ser correcta ou incorrecta depende da sua condutividade a um fim ulterior, então não há dúvida – quando este fim foi apurado com clareza – de que o processo de determinar as regras correctas da conduta para os seres humanos, em relações e circunstâncias diferentes, cai naturalmente sob a noção de arte. Contudo, dada a perspectiva que nos diz que, na prática, o fim último da acção moral é frequentemente a própria acção ser correcta – ou a virtude que essa acção realiza e confirma –, e que sabemos isto por intuição em cada caso ou conjunto de casos, dificilmente poderemos considerar o termo «arte» devidamente aplicável à sistematização de tal conhecimento. Por isso, como não desejo partir de qualquer pressuposto incompatível com esta perspectiva, prefiro entender a Ética como a ciência ou estudo do que é correcto ou deve ser, na medida em que isso depende das acções voluntárias dos indivíduos.<sup>1</sup>

### §3

Se, no entanto, esta perspectiva sobre o âmbito da Ética for aceite, coloca-se a questão de saber por que razão geralmente se entende que esta consiste, em grande medida, na discussão psicológica da «natureza da faculdade moral» – especialmente porque eu próprio considerei apropriado incluir alguma discussão deste género no presente tratado. Afinal, dado que as discussões da faculdade matemática ou da faculdade da percepção sensível não pertencem, respectivamente, à Matemática e à Física, também parece não haver razão para esta discussão pertencer à Ética. Por que razão não haveremos simplesmente de partir de certas premissas,

---

<sup>1</sup> A relação da noção de «bom» com a de «correcto» ou «aquilo que deve ser» voltará a ser considerada num capítulo subsequente deste Livro – o Capítulo 9.

enunciando aquilo que devemos fazer ou procurar sem considerar a faculdade pela qual apreendemos a sua verdade?

Uma resposta é que o moralista tem um objectivo prático: desejamos conhecimento da conduta correcta de modo a agir segundo esse conhecimento. Ora, não conseguimos deixar de acreditar naquilo que vemos ser verdade, mas conseguimos não fazer aquilo que vemos ser correcto ou sensato e, na verdade, fazemos frequentemente aquilo que sabemos ser incorrecto ou insensato. Deste modo, somos forçados a constatar que existem em nós fontes irracionais de acção, que estão em conflito com o nosso conhecimento e impedem a sua realização prática, e a própria imperfeição da conexão entre o nosso discernimento prático e a nossa vontade impele-nos a procurar um conhecimento mais preciso da natureza dessa conexão.

Mas isto não é tudo. Os homens nunca perguntam «Por que razão deverei acreditar naquilo que vejo ser verdade?», mas perguntam frequentemente «Por que razão deverei fazer aquilo que vejo ser correcto?». É fácil retorquir que esta questão é fútil, dado que só poderemos responder-lhe referindo-nos a outro princípio reconhecido de conduta correcta, e a questão poderá ser colocada novamente, com igual propriedade, a respeito desse princípio, e assim por diante. Porém, não deixamos de colocar a questão com muita frequência, pelo que esta demonstração da sua futilidade não é completamente satisfatória: queremos também uma explicação da sua persistência.

Uma explicação possível é que, dado que somos levados a agir não só pelo discernimento moral, mas também por desejos e inclinações que actuam independentemente do discernimento moral, a resposta que queremos realmente para a questão «Por que razão deverei fazê-lo?», em vez de se limitar a provar que uma determinada acção é correcta, também incitará em nós uma inclinação predominante para realizar a acção.

Não nego que esta explicação seja verdadeira para algumas mentes em alguns estados de espírito, mas penso que, quando um homem pergunta seriamente «por que razão deverá fazer» algo, geralmente supõe que há em si uma determinação para adoptar qualquer conduta que os argumentos possam mostrar ser razoável, mesmo que esta seja muito diferente daquilo que as suas inclinações não-rationais o incitam a fazer. Além disso, concordamos geralmente que a conduta razoável tem sempre de ser determinada por princípios, e que, na sua aplicação, a inclinação do agente – tal como existe independentemente dessa determinação – é apenas um dos elementos que tem de ser considerado, não sendo muitas vezes o mais importante. Porém, quando perguntamos que princípios são esses, a diversidade das respostas que encontramos explicitamente nos sistemas e fórmulas fundamentais dos especialistas da moralidade parece estar efectivamente presente no raciocínio prático comum dos homens em geral, havendo esta diferença: enquanto o filósofo procura uma unidade nos princípios, bem como uma consistência de método que o faz correr o risco de chegar a paradoxos, o homem sem espírito filosófico tende a apoiar princípios diferentes ao mesmo tempo e a aplicar métodos diferentes numa combinação mais ou menos confusa. Nestas circunstâncias, podemos oferecer outra explicação para a exigência persistente e por satisfazer, acima mencionada, de uma razão última. Pois se existem perspectivas diferentes sobre a razoabilidade última da conduta – implícitas no pensamento dos homens comuns, mas por relacionar com clareza –, é fácil ver que nenhuma resposta à questão «porquê?» será completamente satisfatória, já que será dada a partir de apenas um desses pontos de vista e deixará sempre espaço para que a questão seja colocada de outro ponto de vista.

Eu próprio estou convencido de que esta é a explicação principal do fenómeno, e é nesta convicção que se baseia o

plano do presente tratado. Obviamente, não podemos considerar válidos os raciocínios que conduzem a conclusões em conflito, pelo que vou admitir como postulado fundamental da Ética que, quando dois métodos estão em conflito, um deles tem de ser modificado ou rejeitado. Porém, penso que é de importância fundamental reconhecer, no início da investigação ética, os diversos métodos que são aplicados no pensamento prático comum.

#### §4

Quais são, então, estes métodos diferentes? Quais são os diversos princípios práticos que o senso comum da humanidade está, *prima facie*, disposto a aceitar como últimos? É preciso algum cuidado a responder a esta questão, já que prescrevemos frequentemente que isto ou aquilo «deve» ser feito ou visado sem que façamos qualquer referência explícita a um fim ulterior, ainda que esse fim esteja pressuposto tacitamente. É óbvio que essas prescrições são apenas, como Kant lhes chama, imperativos hipotéticos, não se dirigindo a quem não tenha aceite previamente o fim.

Por exemplo, um professor de uma arte, seja ela qual for, pressupõe que o seu aluno quer produzir o produto da arte ou produzi-lo com uma qualidade excelente: diz-lhe que *deve* pegar na sovela, no martelo ou no pincel de maneira diferente. Um médico pressupõe que o doente quer saúde: diz-lhe que *deve* levantar-se cedo, ter uma vida simples, fazer exercício intenso. Se o doente preferir deliberadamente uma vida cómoda e aprazível à saúde, os preceitos do médico cairão por terra: deixarão de se lhe dirigir. Do mesmo modo, um homem mundano, quando estabelece regras de vestuário, de boas maneiras, de conversação ou de hábitos de vida, presume que quem o escuta deseja dar-se bem na sociedade. No que respeita a muitas das regras que prescrevem «deveres para consigo

mesmo», como por vezes se lhes chama, é possível ter plausivelmente uma perspectiva similar. Pode dizer-se que estas são dadas no pressuposto de que um homem considera a sua própria felicidade um fim último; de que se alguém for tão invulgar que não dê importância à sua felicidade, ficará fora do âmbito dessas regras; de que, em suma, o «deves» dessas fórmulas não deixa de ser implicitamente relativo a um fim *opcional*.

Não me parece, no entanto, que esta visão da questão seja completa. Nem todos nós olhamos com mera indiferença para um homem que declina adoptar os meios correctos para alcançar a sua própria felicidade, simplesmente porque não se preocupa com a felicidade. A maior parte dos homens, com uma certa reprovação, consideraria essa recusa irracional, assentindo assim implicitamente à afirmação de Butler<sup>1</sup> de que «o interesse, a nossa própria felicidade, é uma obrigação manifesta». Por outras palavras, a maior parte de nós pensaria que um homem *deve* importar-se com a sua própria felicidade. Usada desta forma, a palavra «deve» já não é relativa: a felicidade surge agora como um fim último, cuja prossecução – pelo menos dentro dos limites impostos pelos outros deveres – parece ser prescrita pela razão «categoricamente», como diria Kant, *i.e.*, sem qualquer pressuposto tácito de um fim ulterior. E mesmo os moralistas ortodoxos defenderam frequentemente que, em última análise, toda a moralidade se baseia no «amor-próprio razoável»<sup>2</sup> – *i.e.*, que, em última análise, as suas regras são obrigantes para um indivíduo apenas na medida em que observá-las seja, globalmente, do seu interesse.

Todavia, a opinião moral comum considera seguramente o dever ou a virtude da prudência como apenas uma parte – e não a mais importante – do dever ou da virtude em geral.

---

<sup>1</sup> Veja-se o Prefácio de Butler, *Sermons on Human Nature*.

<sup>2</sup> A expressão é de Butler.

A opinião moral comum reconhece e inculca outras regras fundamentais – *e.g.*, as da justiça, da boa-fé e da veracidade –, inclinando-se a tratá-las, nos seus juízos comuns sobre casos particulares, como obrigantes sem qualificação nem consideração por consequências ulteriores. E, na forma comum da perspectiva intuicionista da Ética, a prescrição «categórica» dessas regras é mantida explícita e peremptoriamente como resultado da reflexão filosófica. E entende-se que a realização da virtude em actos – pelo menos no caso das virtudes que acabei de mencionar – consiste na conformidade estrita e inabalável com essas regras.

Muitos utilitaristas, pelo contrário, defendem que todas as regras de conduta que os homens prescrevem entre si como regras morais são prescritas, ainda que de forma parcialmente inconsciente, como meios para a felicidade geral dos seres humanos ou de todo o conjunto dos seres sencientes. E os pensadores utilitaristas sustentam ainda com mais frequência que essas regras, seja qual for a sua origem, são válidas apenas na medida em que a sua observância é conducente à felicidade geral. Mais adiante examinarei esta perspectiva com o devido cuidado. Aqui desejo apenas observar que, se entendermos assim que o dever de visar a felicidade geral inclui todos os outros deveres como suas aplicações subordinadas, parece que, uma vez mais, somos conduzidos à noção de felicidade como fim último prescrito categoricamente – só que agora esse fim é a felicidade geral, e não a felicidade privada de qualquer indivíduo. E esta é a minha própria perspectiva sobre o princípio utilitarista.

Ao mesmo tempo, na investigação metodológica da conduta correcta, considerada em relação ao fim da felicidade privada ou geral, não é necessário presumir que o próprio fim é determinado ou prescrito pela razão: temos de presumir apenas, ao raciocinar de modo a obter conclusões práticas cogentes, que este é adoptado como fim último e

supremo. Pois se um homem aceita um fim como último e supremo, aceita implicitamente como «método da ética» qualquer processo de raciocínio que lhe permita identificar as acções mais conducentes a esse fim.<sup>1</sup> No entanto, dado que a toda a diferença no fim aceite corresponderá geralmente pelo menos alguma diferença no método, se todos os fins que descobrimos que os homens adoptam na prática como últimos (subordinando tudo o resto à sua obtenção sob a influência de «paixões dominantes») fossem tomados como princípios para os quais o investigador de Ética tivesse de construir métodos racionais, a sua tarefa seria muito complexa e abrangente. Porém, se nos confinarmos aos fins que o senso comum da humanidade parece aceitar como fins últimos racionais, a tarefa ficará circunscrita, penso eu, a limites controláveis, já que este critério excluirá pelo menos muitos dos objectivos que os homens, na prática, parecem considerar supremos. Muitos homens sacrificam a saúde, a fortuna e a felicidade à fama, mas ninguém, tanto quanto sei, defendeu deliberadamente que é razoável os homens procurarem a fama por si mesma. Para quem tem um espírito reflexivo, a fama só se recomenda (1) como fonte de felicidade para a pessoa que a obtém, (2) como sinal da sua excelência, moral ou intelectual, ou (3) porque atesta a realização de um benefício importante para a sociedade, ao mesmo que tempo que estimula em si e nos outros novas realizações no futuro. E a concepção de «benefício», depois de examinada, conduzir-nos-ia novamente à felicidade ou à excelência da natureza humana, pois pensa-se geralmente que um homem beneficia outros tornando-os mais felizes ou tornando-os mais sábios e virtuosos.

Parte da nossa tarefa será investigar se, além destes dois fins, há outros que possam ser vistos razoavelmente como

---

<sup>1</sup> Veja-se o último parágrafo do Capítulo 3 deste Livro.

fins últimos.<sup>1</sup> Porém, talvez possamos dizer que, *prima facie*, os únicos dois fins que têm uma pretensão forte e amplamente apoiada a ser considerados fins últimos racionais são os dois que acabámos de mencionar: a felicidade e a perfeição ou excelência da natureza humana, entendendo-se aqui por «excelência» não primariamente uma superioridade em relação aos outros, mas uma realização parcial de (ou uma aproximação a) um tipo ideal de perfeição humana. E temos de observar que a adopção do primeiro destes fins conduz-nos a dois métodos que, *prima facie*, são distintos: num deles procura-se realizar universalmente esse fim; no outro, cada indivíduo procura realizá-lo apenas para si mesmo. Pois embora muitas vezes um homem possa, sem dúvida, promover melhor a sua felicidade trabalhando e abstendo-se de fazer certas coisas para benefício dos outros, a nossa noção comum de sacrifício pessoal implica que as acções mais conducentes à felicidade geral nem sempre conduzem também – pelo menos neste mundo – à maior felicidade do agente.<sup>2</sup> E, entre aqueles que sustentam que «a felicidade é o fim e o objectivo do nosso ser», parece haver uma diferença fundamental de opinião quanto à questão de saber a quem respeita a felicidade que, em última análise, é razoável visar. A alguns parece que «o fim constantemente apropriado da acção, para qualquer indivíduo no momento realização da acção, é a sua maior felicidade efectiva desde esse momento até ao fim da sua vida»,<sup>3</sup> enquanto outros sustentam que a perspectiva da razão é essencialmente universal, que não pode ser razoável adoptar como fim último e supremo a felicidade de um indivíduo em vez de outro – pelo menos se ele também a merecer e puder tê-la na mesma medida – e que, portanto, a feli-

---

<sup>1</sup> Veja-se o Capítulo 9 deste Livro e o Capítulo 14 do Livro III.

<sup>2</sup> Para uma discussão completa desta questão, veja-se o Capítulo 5 do Livro II e o capítulo final deste estudo.

<sup>3</sup> Bentham, *Memoirs* (Vol. X da edição de Bowring), p. 560.

cidade geral tem de ser o «verdadeiro padrão do correcto e do incorrecto no campo da moral», não menos do que no da política.<sup>1</sup> Obviamente, é possível adoptar um fim intermédio e visar a felicidade de uma parte limitada da humanidade, como a nossa família, nação ou raça. Contudo, qualquer limitação deste género parece arbitrária e, provavelmente, poucos considerá-la-iam razoável *per se*, e não como forma mais viável de alcançar a felicidade geral ou de assegurar indirectamente a sua própria felicidade.

A situação parece diferente no caso da excelência ou perfeição<sup>2</sup>. É verdade que, à primeira vista, colocam-se as mesmas alternativas<sup>3</sup>: parece que a excelência visada pode ser entendida individual ou universalmente. E podemos conceber circunstâncias em que não é improvável que um homem pense que poderia promover melhor a excelência dos outros sacrificando a sua. Porém, nenhum dos moralistas que entendem a excelência como um fim último aprovou alguma vez esse tipo de sacrifício, pelo menos no que toca

---

<sup>1</sup> Uma vez mais, Bentham, *Memoirs*, p. 79. Veja-se a nota no final do Capítulo 6, Livro I. Desde Bentham, os utilitaristas adoptaram um destes dois princípios como supremo.

<sup>2</sup> Uso os termos «excelência» e «perfeição» para denotar o mesmo fim último, visto sob aspectos um pouco diferentes, entendendo por ambos os termos um ideal complexo de qualidades mentais cuja manifestação na vida humana admiramos e aprovamos. Porém, uso «perfeição» para denotar o ideal enquanto tal, ao passo que «excelência», denota a aproximação ao ideal, ou a sua realização parcial, que encontramos efectivamente na experiência humana.

<sup>3</sup> Pode dizer-se que aqui são possíveis perspectivas ainda mais divergentes sobre o fim razoável do que no caso da felicidade. Pois não temos de nos limitar (como nesse caso) à consideração dos seres sencientes: as coisas inanimadas também parecem ter a sua própria excelência e perfeição e ser susceptíveis de se tornarem melhores ou piores dentro do seu género. E esta perfeição, ou uma das suas espécies, parece ser o fim das belas-artistas. Todavia, penso que a reflexão mostra que nem a beleza, nem qualquer outra qualidade dos objectos inanimados, podem ser consideradas boas ou desejáveis em si, independentemente da relação que mantêm com a perfeição ou a felicidade dos seres sencientes. Cf. *post*, Capítulo 9 deste Livro.

à excelência moral. Ninguém ordenou alguma vez a um indivíduo que promovesse a virtude dos outros, a não ser na medida em que essa promoção fosse compatível com a completa realização da virtude em si mesmo ou nela estivesse envolvida.<sup>1</sup> Até agora, então, parece não haver necessidade de separar o método de determinar a conduta correcta que toma como fim último a excelência ou perfeição do indivíduo do método que visa a excelência ou perfeição da comunidade humana. E, dado que geralmente se concebe a virtude como o elemento mais valioso da excelência humana – e como um elemento essencialmente preferível a qualquer outro elemento que possa competir com ele enquanto alternativa na escolha racional –, qualquer método que tome a perfeição ou excelência da natureza humana como fim último irá, *prima facie*, coincidir em grande medida com aquele que se baseia na perspectiva a que chamei «intuicionista». Por isso, decidi tratá-lo como uma forma especial deste último.<sup>2</sup> Será conveniente distinguir os dois métodos que tomam a felicidade como fim último: o hedonismo egoísta e o hedonismo universalista. E como é este último que, tal como Bentham e os seus sucessores o ensinaram, é designado mais frequentemente pelo termo «utilitarismo», usarei sempre esta palavra limitando-a a esse sentido. É um pouco difícil encontrar uma palavra perfeitamente apropriada para o hedonismo egoísta. Irei designá-lo com frequência simplesmente por «egoísmo», mas por vezes pode ser conveniente chamar-lhe «epicurismo», já que, apesar de este nome denotar mais apropriadamente um sistema histórico particular, hoje costuma ser usado no sentido mais amplo em que desejo utilizá-lo.

---

<sup>1</sup> Kant nega redondamente que eu possa ter o dever de fazer da perfeição dos outros o meu fim, mas penso que o seu argumento não é válido. Cf. *post*, Livro III, Capítulo 4, §1.

<sup>2</sup> Veja-se o Livro III, Capítulo 14, onde explico as minhas razões para dar apenas um lugar subordinado à concepção da perfeição como fim último.

A última frase convida a mais uma explicação, parecendo desejável apresentá-la para benefício da clareza – uma explicação, no entanto, do plano e do propósito do presente tratado, e não da natureza e dos limites do objecto da Ética, como costuma ser entendido.

Há várias formas reconhecidas de abordar a Ética que não considerarei desejável adoptar. Podemos partir dos sistemas existentes e estudá-los historicamente, investigando as mudanças de pensamento ao longo dos séculos, comparando-os e classificando-os segundo as relações de semelhança ou criticando a sua coerência interna. Ou, então, podemos procurar introduzir um novo sistema e alegar que, depois de tantos esforços fracassados, chegámos por fim à única teoria verdadeira sobre o assunto, que pode ser usada para testar todas as outras. O presente livro não contém a exposição de um sistema, nem uma história natural ou crítica de sistemas. Tentei definir e desenvolver vários métodos da ética, e não apenas um. Além disso, esses métodos não são estudados aqui historicamente, como métodos que de facto foram usados ou propostos para regular a prática; são estudados antes como alternativas entre as quais – na medida em que são irreconciliáveis – a mente humana me parece necessariamente forçada a escolher quando tenta formar uma síntese completa das máximas práticas e agir de uma forma perfeitamente consistente. Deste modo, podemos chamar-lhes, talvez, métodos naturais racionalizados, dado que os homens geralmente parecem orientar-se por uma mistura de métodos diferentes, mais ou menos disfarçada com ambiguidades linguísticas. Os impulsos ou os princípios que animam os diversos métodos, as diversas pretensões à racionalidade dos diversos fins, são admitidos, até certo ponto, por todas as pessoas. E como, a par dessas pretensões, se sente a necessidade de

as harmonizar – pois, como disse, é um postulado da razão prática que duas regras de acção que estejam em conflito não podem ser ambas razoáveis –, o resultado geralmente é uma mistura confusa ou uma reconciliação forçada e prematura de diversos princípios e métodos. Os sistemas concebidos pelos moralistas profissionais também não estão isentos de defeitos similares. Os autores avançaram frequentemente para uma síntese sem antes terem efectuado uma análise adequada, já que sentiram a exigência prática da primeira como mais urgente do que a necessidade teórica da segunda. Neste e noutros aspectos, o desenvolvimento da teoria da Ética parece ter sido obstruído de algum modo pela preponderância das questões práticas. Um maior afastamento do estudo teórico da conduta correcta em relação à sua aplicação prática talvez seja desejável até para benefício desta última, dado que uma abordagem que se situe entre o científico e o exortativo terá uma tendência para não gerar nenhum dos resultados que combinaria – a mistura é desconcertante para o cérebro e não estimula o coração. Deste modo, inclino-me também a pensar que aqui, como noutras ciências, seria vantajoso traçar uma linha tão clara quanto possível entre o conhecido e o desconhecido, já que, em todo o caso, a indicação clara de um problema por resolver é um passo para a sua solução. Nos tratados éticos, no entanto, tem havido uma tendência constante para ignorar e manter fora de vista as dificuldades do assunto: o autor faz isso inconscientemente, devido à convicção latente de que as questões a que não consegue responder de forma satisfatória têm de ser questões que não devem ser colocadas, ou fá-lo conscientemente, de modo a não abalar a influência da moralidade no espírito dos seus leitores. Esta precaução bem-intencionada derrota-se frequentemente a si própria: as dificuldades assim dissimuladas na exposição tendem a reaparecer na controvérsia, e então não são cuidadosamente circunscritas, mas ampliadas para benefício da polémica. Obtemos então, por um lado, a recon-

ciliação vaga e obscura, e, por outro, o exagero confuso e arbitrário das discrepâncias – e nenhum destes processos afasta eficazmente a vagueza e a ambiguidade originais que espreitam nas noções fundamentais dos nossos raciocínios práticos comuns. Eliminar ou reduzir esta indefinição e confusão é o único fim imediato que propus a mim mesmo no presente estudo. De modo a executar melhor esta tarefa, absteve-me de procurar explicitamente qualquer solução completa e final para as principais dificuldades e controvérsias éticas, o que transformaria esta exposição de diversos métodos no desenvolvimento de um sistema harmonioso. Ao mesmo tempo, espero ter contribuído para a construção de um sistema como esse, já que parece mais fácil avaliar as relações mútuas e os conflitos entre modos de pensamento diferentes depois de uma investigação imparcial e rigorosa das conclusões a que estes conduzem logicamente. Quando reflectimos sobre princípios práticos, não é invulgar descobrirmos que – por muito resolutamente que pareçam dominar o nosso assentimento à primeira vista, e por muito familiares e aparentemente claras que sejam as noções que os constituem –, depois de examinarmos com cuidado as consequências da sua adopção, eles assumem um aspecto alterado e um pouco dúbio. A verdade parece ser que os princípios práticos que foram propostos seriamente são, na sua maioria, mais ou menos satisfatórios para o senso comum da humanidade enquanto permanecem isolados. Todos eles encontram eco na nossa natureza: estamos dispostos a aceitar os seus pressupostos fundamentais e descobrimos que esses pressupostos governam em certa medida a nossa conduta habitual. Quando me perguntam «Não considera que, em última análise, é razoável procurar o prazer e evitar a dor na sua vida?», «Não tem um sentido moral?», «Não declara intuitivamente que algumas acções são correctas e outras incorrectas?», «Não reconhece que a felicidade geral é um fim supremo?», respondo afirmativamente a todas

estas questões. As minhas dificuldades começam quando tenho de escolher entre diversos princípios ou inferências extraídas deles. Quando entram em conflito, admitimos a necessidade de fazer esta escolha e consideramos irracional permitir que, umas vezes, prevaleça um princípio e, outras vezes, prevaleça outro – mas essa necessidade é dolorosa. Podemos apenas ter a esperança de que todos os métodos acabem por coincidir. Seja como for, antes de fazermos a nossa escolha podemos desejar de forma razoável ter o maior conhecimento possível de cada um deles.

No presente estudo, o meu objectivo, então, é expor tão clara e detalhadamente quanto os meus limites permitirem os diversos métodos da ética que julgo estarem implícitos no raciocínio moral comum, assinalar as suas relações mútuas e, onde parecerem estar em conflito, decidir a questão tanto quanto possível. Enquanto desenvolvo este esforço, sou levado a discutir as considerações que devem, na minha opinião, ser decisivas para determinar a adopção de primeiros princípios éticos, mas o meu objectivo principal não é provar esses princípios, nem oferecer um conjunto de orientações práticas para a conduta. Desejei prender sempre a atenção do leitor aos processos, e não aos resultados, do pensamento ético. Por isso, nunca declarei como minhas quaisquer conclusões práticas positivas, excepto a título de exemplo. E nunca ousei resolver dogmaticamente quaisquer questões controversas, a não ser quando a controvérsia me pareceu decorrer de falta de precisão ou de clareza na definição dos princípios, ou de falta de consistência no raciocínio.

## Capítulo 2

### *A Relação da Ética com a Política*

#### §1

No capítulo anterior, disse que a Ética e a Política são estudos práticos que, no âmbito da sua investigação, incluem algo que cai fora da esfera das ciências positivas – *viz.* a determinação dos fins a ter em vista ou das regras a obedecer incondicionalmente. Antes de avançarmos, seria desejável determinar resumidamente as relações que estes estudos cognatos mantêm entre si, consideradas do ponto de vista da Ética.

Tal como as defini, a Ética visa determinar aquilo que os indivíduos devem fazer, enquanto a Política visa determinar aquilo que um governo de um Estado ou de uma sociedade política deve fazer e como deve estar constituído, incluindo-se neste último tema todas as questões sobre o controlo que os governados devem exercer sobre o governo.

À primeira vista pode parecer que a Política, assim entendida, tem de ser um ramo da Ética. Pois todas as acções do governo são acções de indivíduos, isolados ou em combinação, e o mesmo se pode dizer de todas as acções daqueles que, obedecendo ao governo, influenciando-o, ou talvez resistindo-lhe ocasionalmente, mantêm a constituição do seu Estado e a modificam de tempos a tempos. E parece que essas acções, se forem devidamente realizadas, têm de ser determinadas por princípios éticos ou de admitir uma justificação por esses princípios. Todavia, este argumento não é decisivo, já que, por um raciocínio similar, a Ética teria de abranger todas as artes liberais e industriais. *E.g.*, uma parte importante do dever moral de um comandante e da sua tripulação é fazer o seu navio navegar adequadamente, mas não julgamos que a Ética inclui um estudo das

regras de navegação. Pode responder-se que nem todos os homens são marinheiros, mas que – pelo menos num país com um governo popular – todos os cidadãos têm deveres políticos importantes que, na medida do possível, devem ser cumpridos em conformidade com o conhecimento. Do mesmo modo, no entanto, uma parte importante do dever moral de qualquer adulto é cuidar da própria saúde, e é proverbial que «aos quarenta todos os homens ou são tolos ou são médicos de si mesmos», mas não pensamos que a Ética inclua a arte da Medicina.

A conexão especialmente importante entre a Ética e a Política surge de uma forma diferente. Compete ao governo, estabelecendo e fazendo respeitar as leis, regular a conduta exterior dos governados não só numa área, mas em todas as suas relações sociais, na medida em que essa conduta é um objecto adequado para regras coercivas. E não só esta regulação deve estar em harmonia com a moralidade – pois, obviamente, as pessoas não devem ser compelidas a fazer o que não devem fazer –, como, além disso, a lei do Estado em que um homem vive determinará propriamente, em grande medida, os detalhes do seu dever moral, mesmo além da esfera da imposição da lei. Deste modo, consideramos geralmente que um indivíduo tem o dever moral, dentro da categoria da justiça, de «dar a cada homem o que lhe cabe», mesmo quando, por acidente, a outra parte não tem o poder de impor legalmente o respeito pelo seu direito. Porém, não deixamos de presumir que ele, ao considerar o que «cabe» ao outro, se deve guiar, de um modo geral, pela lei do seu Estado; se a lei mudasse, o seu dever moral mudaria com ela. Similarmente, os deveres morais mútuos entre marido e mulher, pais e filhos, variarão nos seus detalhes com as variações nas suas relações legais.

Contudo, quando olhamos mais de perto para a relação assim constituída entre a Ética e a Política, vemos que é preciso fazer uma distinção entre a lei real ou positiva e

a lei ideal ou como devia ser. É para esta última que a teoria política estabelece princípios, mas é a lei positiva, e não a ideal, que determina primariamente a conduta correcta para um indivíduo aqui e agora, da maneira acima exemplificada. Se a lei positiva e a lei ideal me parecem divergir muito amplamente – se (*e.g.*) a teoria política me convence de que é desejável uma mudança fundamental na lei da propriedade –, é provável, sem dúvida, que esta convicção influencie a minha opinião acerca do meu dever moral sob a lei existente, mas o alcance desta influência é vago e incerto. Suponha-se que sou um proprietário de escravos numa sociedade em que a escravatura está instituída, e que me convenço de que a propriedade privada de seres humanos devia ser abolida pela lei. Não se segue daqui que devo considerar que tenho o dever moral de libertar imediatamente os meus escravos. Posso pensar que a abolição imediata e geral da escravatura, além de impossível, seria mesmo inconveniente para os próprios escravos, que precisam de uma educação gradual para a liberdade, pelo que é preferível visar, por agora, mudanças legais que ponham fim aos piores males da escravatura, ao mesmo tempo que dou um exemplo ao tratar os escravos com humanidade e consideração. Podemos aplicar raciocínios semelhantes à abolição da propriedade privada dos meios de produção, ou à nomeação para cargos civis ou eclesiásticos. Em termos gerais, a medida em que os ideais políticos devem influenciar o dever moral parece depender, em parte, de as perspectivas de realizar o ideal parecerem ou não remotas e, em parte, da sua imperiosidade ou da conveniência da sua realização imediata. E a força atribuída a estas considerações é susceptível de variar com o método político adoptado, pelo que compete à Política, e não à Ética, determiná-las com maior precisão.

Em suma, temos de distinguir claramente duas questões: (1) a questão de saber em que medida a determinação da

conduta correcta para um indivíduo aqui e agora deve ser influenciada pela lei positiva, bem como por outras ordens do governo efectivamente estabelecido; e (2) a questão de saber em que medida esta deve ser influenciada pelo que a teoria política diz sobre as funções e a estrutura que o governo deveria ter. Quando à primeira questão, é claro que compete à Ética determinar os fundamentos e os limites da obediência ao governo, bem como a concepção geral do dever político na medida em que este ultrapasse a mera obediência, reconhecendo-se devidamente as grandes variações decorrentes das diferentes condições políticas dos diversos estados. (Um «bom cidadão» dos Estados Unidos formará, razoavelmente, uma concepção do seu verdadeiro dever político muito diferente daquela que, razoavelmente, seria formada por um bom cidadão da Rússia.<sup>1</sup>) E esta será a tarefa primária da Ética na medida em que se ocupa do lado político da vida. A discussão dos ideais políticos só entrará no seu âmbito de uma forma mais indefinida e indirecta, pois esses ideais podem ter apenas alguma influência na determinação do dever político sob as condições existentes.

## §2

Apresentei a relação entre a Ética e a Política – vista de uma perspectiva ética – que me parece estar de acordo com a definição do primeiro estudo adoptada no capítulo precedente. No entanto, alguns pensadores têm uma perspectiva da teoria ética que implica uma relação com a teoria política bastante diferente daquela que acabei de expor: eles consideram que a ética teórica ou «absoluta» é propriamente uma investigação não do que se deve fazer aqui e

---

<sup>1</sup> Pode questionar-se se não seria mais apropriado chamar a este último «súbdito fiel do Czar da Rússia» em vez de «bom cidadão». Porém, esta dúvida só ilustra a divergência que estou a assinalar.

agora, mas de quais devem ser as regras de comportamento numa sociedade de seres humanos idealmente perfeitos. Assim, o assunto do nosso estudo seria duplamente ideal, pois prescreveria não só aquilo que se deve fazer, o que é distinto daquilo que se faz, mas também aquilo que se deve fazer numa sociedade que não *é*, mas apenas *deve* ser. Nesta perspectiva, as conclusões da ética teórica ou «absoluta» teriam uma relação tão indirecta e incerta com os problemas práticos da vida real como as da política teórica — ou talvez ainda mais indirecta e incerta, já que na teoria política sóbria imagina-se geralmente que só o governo, e não a sociedade governada, está numa condição ideal. Todavia, não é improvável que os dois estudos se combinem numa teoria das relações sociais ideais, a não ser que se imagine que a sociedade ideal não precisa de governo, de tal forma que a política, no sentido comum do termo<sup>1</sup>, se desvaneca inteiramente.

Aqueles que adoptam esta perspectiva<sup>2</sup> aduzem a analogia

---

<sup>1</sup> Por vezes, como já se observou, o termo «Política» parece ser usado num sentido mais amplo, para denotar a teoria das relações sociais ideais, sejam elas concebidas como algo a estabelecer por coerção governamental ou de outro modo.

<sup>2</sup> Ao escrever esta secção, tive em mente sobretudo a doutrina apresentada em *Social Statics*, do Sr. Spencer. Como o Sr. Spencer reformulou a sua perspectiva e respondeu aos meus argumentos em *Data of Ethics*, preciso de sublinhar que o primeiro parágrafo desta secção não se opõe a uma perspectiva da ética «absoluta» e «relativa» como aquela que é exposta no último tratado, que me parece diferir substancialmente da doutrina que encontramos em *Social Statics*. Nesta obra não se sustenta apenas — como em *Data of Ethics* — que a ética absoluta, a qual «formula a conduta normal numa sociedade ideal», deve «ter precedência sobre a ética relativa»: sustenta-se também que a ética absoluta é o único tipo de ética de que um filósofo moral se pode ocupar. Para citar o Sr. Spencer: «Qualquer sistema moral proposto que reconheça defeitos existentes, e que apoie actos que estes tornam necessários, condena-se a si mesmo. [...] A lei moral [...] exige o postulado de que os seres humanos são perfeitos. O filósofo moral ocupa-se apenas do homem *recto* [...] mostra que relação ele mantém com outros homens *rectos* [...] um problema em que um homem *desonesto* forma um dos ele-

com a Geometria para mostrar que, do mesmo modo que esta se ocupa de linhas rectas ideais e de círculos perfeitos, também a Ética se deve ocupar de relações humanas idealmente perfeitas. Porém, as linhas irregulares que encontramos na experiência mantêm relações espaciais que a Geometria não ignora inteiramente. Ela pode apurá-las, e apura-as, com um rigor suficiente para efeitos práticos, ainda que, como é óbvio, essas relações sejam mais complexas do que as das linhas perfeitamente rectas. Na Astronomia seria mais conveniente, para efeitos de estudo, se as estrelas se movessem em círculos, como se acreditou antes. Porém, o facto de elas não se moverem em círculos, mas em elipses, e mesmo em elipses imperfeitas e perturbadas, não as retira da esfera da investigação científica: com paciência e esforço, descobrimos como reduzir a princípios e como calcular até estes movimentos mais complicados. Para efeitos de ensino, pode ser útil presumir que os planetas se movem em elipses perfeitas, mas aquilo que queremos conhecer, enquanto astrónomos, é o movimento real das estrelas e as suas causas. Do mesmo modo, investigamos naturalmente, enquanto moralistas, aquilo que se deve fazer no mundo real em que vivemos. Em nenhum destes casos podemos ter a esperança de representar, nos nossos raciocínios gerais, toda a complexidade das considerações reais, mas esforçamo-nos por nos aproximar dela tanto quanto possível. Só assim podemos lidar realmente com a questão para a qual os seres

---

mentos é insolúvel para ele.» *Social Statics* (Cap. 1) Na seguinte passagem do capítulo final do mesmo tratado, exclui-se a ética relativa de forma ainda mais peremptória (os itálicos são meus): «Muito provavelmente alegar-se-á que, como o código moral perfeito ultrapassa decididamente aquilo que os homens imperfeitos podem cumprir, é necessário outro código para nos orientar no presente [...] dizer que o homem imperfeito precisa de um código moral que reconheça a sua imperfeição e a admita *parece razoável à primeira vista. Mas, na verdade, isso não é razoável* [...] um sistema moral que reconheça as presentes imperfeições do homem e as admita *não pode ser delineado, e seria inútil se fosse possível delineá-lo.*»

humanos em geral pedem uma resposta: «Qual é o dever de um homem na sua presente condição?». Pois é demasiado paradoxal dizer que todo o dever de um homem se resume no esforço de alcançar um estado ideal de relações sociais – e, a não ser que digamos isso, temos de determinar os nossos deveres para com os homens existentes atendendo às circunstâncias existentes, e é isto que o investigador de Ética procura fazer de uma maneira sistemática.

A investigação da moralidade de uma sociedade ideal, portanto, pode ser, quando muito, uma investigação preliminar. Depois dela, continua a ser preciso dar o passo do ideal para o real em conformidade com a razão. Temos de perguntar, então, em que medida essa construção preliminar parece desejável. E, ao respondermos a isto, temos de distinguir os diversos métodos da ética. Pois os intuicionistas sustentam, de um modo geral, que a verdadeira moralidade prescreve absolutamente o que é correcto em si, sob todas as condições sociais, pelo menos no que respeita a deveres definidos: *e.g.*, deve dizer-se sempre a verdade e cumprir as promessas, «Faça-se justiça, mesmo que desabe o céu». E, na medida em que se defende isto, parece que não se pode traçar uma distinção fundamental, para determinar o dever, entre o estado real da sociedade e um estado ideal: a definição geral de justiça (*e.g.*), bem como a sua força absoluta, será sempre igual para ambos. Ainda assim, mesmo um intuicionista extremo admitiria que os detalhes da justiça e de outros deveres irão variar com as instituições sociais. E uma sugestão plausível é que, se pudermos contemplar claramente o padrão da justiça «absoluta» de uma comunidade ideal, ficaremos em melhores condições de alcançar a justiça meramente «relativa», a única possível nas condições existentes. Estaremos numa posição melhor para julgar em que medida isto acontece quando tivermos examinado a definição de justiça de um ponto de vista intuicionista.

A questão assume uma forma mais simples no caso do método que propõe a felicidade universal como fim último e padrão supremo.<sup>1</sup> Aqui temos apenas de perguntar em que medida um exame sistemático das relações sociais num grupo idealmente feliz de seres humanos é susceptível de nos orientar no esforço de promover a felicidade humana aqui e agora. Não vou negar agora que esta tarefa pode ser incluída proveitosamente num estudo exaustivo deste método. Contudo, pode mostrar-se facilmente que ela está sujeita a sérias dificuldades.

Afinal, nas deliberações comuns precisamos de pensar no que é melhor sob certas condições da vida humana, internas ou externas, e temos de fazer o mesmo quando reflectimos na sociedade ideal. Precisamos de reflectir não tanto no fim que se pretende atingir (que é simplesmente o estado de consciência mais aprazível que se pode conceber, persistindo tão longa e ininterruptamente quanto possível), mas num método de o concretizar quando adoptado por seres humanos – além disso, para que possamos pelo menos esforçar-nos por imitá-los, temos de imaginar que esses seres humanos existem em condições não muito distantes das nossas. E, para este efeito, temos de saber em que medida as nossas circunstâncias presentes são modificáveis, o que é uma questão muito difícil, como nos mostram as concepções que efectivamente se fizeram dessas sociedades ideais. Por exemplo, *A República* parece suficientemente divergente da realidade em muitos aspectos, mas Platão entende a guerra como um facto permanente e inalterável a atender no Estado ideal – e, na realidade, atender-lhe parece ser o objectivo predominante da sua concepção. Contudo, a utopia moderna mais sóbria incluiria seguramente a supressão da guerra.

---

<sup>1</sup> Omito, por agora, o exame do método que faz da perfeição um fim último, já que, como se observou, dificilmente será possível discuti-lo de forma satisfatória, no que respeita à presente questão, até o distinguirmos um pouco mais claramente do método intuicionista comum.

Na verdade, o ideal parecerá divergir muitas vezes do real em direcções diametralmente opostas, consoante a linha da mudança imaginada que adoptarmos quando fizermos um voo visionário a partir dos males presentes. Por exemplo, os casamentos permanentes causam agora alguma infelicidade, dado que o afecto conjugal nem sempre é permanente. Porém, consideramo-los necessários, em parte para proteger os homens e as mulheres de caprichos da paixão que lhes são perniciosos, mas sobretudo para que as crianças sejam criadas em melhores condições. Ora, pode parecer a alguns que, num estado ideal da sociedade, poderíamos confiar mais nos afectos parentais e não precisar de controlar tanto os jogos emotivos naturais entre os sexos, pelo que o «amor livre» seria o ideal. Contudo, outros podem sustentar que a permanência no afecto conjugal é natural e normal, e que temos de supor que quaisquer excepções a esta regra desaparecerão à medida que nos aproximarmos do ideal. Consideremos outro exemplo. A distribuição desigual dos meios para a felicidade, bem como a divisão dos seres humanos em ricos e pobres, parecem reduzir muito a felicidade fruída na nossa sociedade actual. Todavia, podemos conceber duas maneiras bastante diferentes de remover este mal: com uma maior disposição dos ricos para redistribuir o que possuem, ou com estruturas sociais que permitissem que os pobres conseguissem obter mais para si mesmos. No primeiro caso, o ideal implica uma grande extensão e sistematização da caridade arbitrária e casual que agora se pratica; no outro caso, implica a sua extinção.

Em suma, parece que, quando abandonamos o solo firme da sociedade real, ficamos cercados por um ilimitável espaço nebuloso em que podemos construir toda uma variedade de estados modelo, mas nenhum ideal definido ao qual o real se aproxime inegavelmente, do mesmo modo que as linhas rectas e os círculos do mundo físico real se aproximam dos da geometria científica.

Pode dizer-se, no entanto, que podemos reduzir esta variedade estudando a história da humanidade, já que isso nos permitirá prever, em certa medida, o seu modo de existência futuro. Porém, mesmo assim não parece que consigamos obter uma orientação muito definida para a nossa conduta presente. Façamos as suposições mais favoráveis que pudermos, ultrapassando até a confiança dos historiadores científicos mais dogmáticos. Suponhamos que o processo da história humana é um progresso da humanidade para uma felicidade cada vez maior. Suponhamos também que podemos não só estabelecer certos limites dentro dos quais a condição social futura da humanidade terá de permanecer, mas até determinar pormenorizadamente as relações mútuas dos diversos elementos da comunidade futura, de modo a ver com clareza as regras de comportamento cuja observância os faria alcançar o máximo de felicidade. Em que medida seria desejável imitarmos essas regras nas circunstâncias em que vivemos agora é algo que não deixaria de ser bastante incerto. Pois esta ordem social prevista é apresentada apenas, *ex hypothesi*, como um estágio mais avançado do nosso progresso social, e não como um tipo ou modelo que devamos empenhar-nos por realizar aproximadamente num estágio anterior. A questão de saber em que medida deveríamos seguir esse modelo teria ainda de ser resolvida e, ao reflectirmos nela, os efeitos das nossas acções na geração existente acabariam por ser o elemento mais importante.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Farei mais algumas considerações sobre esta questão num capítulo subsequente. Cf. Livro IV, Capítulo 4, §2.

## *Capítulo 3*

### *Juízos Éticos*

#### §1

No primeiro capítulo, falei de acções que julgamos serem correctas e de coisas que devemos fazer em virtude de serem «razoáveis» ou «racionais». Similarmente, disse que os fins últimos são «prescritos pela razão» e contrastei o motivo para agir que é gerado pelo reconhecimento dessa razoabilidade com os desejos e as inclinações «não-racionais». Muitos autores de escolas diferentes exprimem-se desta maneira, a qual parece estar de acordo com a forma comum de ver este assunto e de falar a seu respeito. Pois costumamos pensar que a conduta incorrecta é essencialmente irracional, e que é possível mostrá-lo através de argumentos. E embora não julguemos que só a razão leva os homens a agir correctamente, pensamos que os apelos à razão são uma parte essencial de toda a persuasão moral, e que essa é a parte que compete ao moralista ou filósofo moral, por oposição ao pregador ou retórico moral. Por outro lado, sustenta-se frequentemente que, como diz Hume, «a razão, entendida como a avaliação da verdade e da falsidade, nunca pode constituir por si qualquer motivo para a vontade», e que o motivo para agir é sempre algum desejo não-racional, estando incluídos na extensão deste termo os impulsos para agir que nos são dados pelos prazeres e dores sentidos no momento. Antes de avançarmos, parece desejável examinar com algum cuidado as razões deste desacordo.

Comecemos por definir tão claramente quanto possível a questão colocada. Suponho que todos nós já tivemos a experiência do chamado conflito dos desejos não-racionais ou irracionais com a razão. A maior parte de nós já sen-

tiu ocasionalmente, por exemplo, o impulso do apetite corporal para prazeres que julgamos serem imprudentes, bem como o impulso da ira para a realização de actos que reprovamos por serem injustos ou grosseiros. É na ocorrência deste conflito que se diz que os desejos são irracionais, já que nos impelem para volições opostas aos nossos juízos ponderados. Por vezes cedemos a esses impulsos sedutores; por vezes não cedemos – e é, talvez, quando *não* lhes cedemos que sentimos mais intensamente a sua força impulsiva, já que, ao resistir-lhes, temos de fazer um esforço voluntário um pouco semelhante ao esforço muscular. Além disso, muitas vezes – já que nem sempre estamos a pensar no nosso dever ou no nosso interesse – os desejos deste género realizam-se em acções voluntárias sem que tenhamos considerado essas acções correctas ou incorrectas, prudentes ou imprudentes, o que acontece, por exemplo, quando um comum homem saudável come o seu jantar. Nesses casos, parece mais apropriado dizer que esses desejos são «não-rationais» e não «irrationais». Nenhum destes termos visa implicar que os desejos em causa – ou, pelo menos, os mais importantes desses desejos – não são acompanhados normalmente por processos intelectuais. É verdade que alguns impulsos para agir parecem realizar-se «cegamente» ou «instintivamente», como costumamos dizer, sem qualquer consciência definida do fim visado pela acção ou dos meios pelos quais se pretende atingir o fim. No entanto, creio que isto só acontece com impulsos que, além de não ocuparem a consciência durante um período de tempo considerável, geralmente exigem apenas acções muito comuns e habituais para a realização dos seus fins imediatos. Em todos os outros casos – isto é, no caso das acções que mais nos interessam na discussão ética –, o resultado visado e pelo menos parte dos meios pelos quais se pretende alcançá-lo são representados mais ou menos distintamente na consciência antes da volição que inicia

os movimentos tendentes à sua realização. Deste modo, as forças resultantes daqueles desejos que designo por «não-rationais», bem como as volições que eles provocam, são modificadas continuamente por processos intelectuais de duas maneiras distintas: em primeiro lugar, por novas percepções ou representações dos meios conducentes aos fins desejados; em segundo lugar, por novas apresentações ou representações de factos efectivamente existentes ou em perspectiva de existirem – especialmente consequências mais ou menos prováveis das acções contempladas –, que dão origem a novos impulsos de desejo e de aversão.

O problema, então, é saber se a descrição acima apresentada da influência do intelecto nos desejos e nas volições não será exaustiva, e se a experiência habitualmente descrita como um «conflito dos desejos com a razão» não poderá ser entendida, mais apropriadamente, como um simples conflito entre vários desejos e aversões, tendo a razão apenas a função de colocar diante da mente ideias de factos reais ou possíveis que modificam, da maneira acima descrita, a força resultante dos nossos diversos impulsos.

Sustento que isso não é verdade: os juízos morais ou prudenciais que, no caso de todas ou da maior parte das pessoas, têm uma influência na volição – ainda que frequentemente inadequada – não podem ser interpretados legitimamente como juízos respeitantes à existência presente ou futura de sentimentos humanos ou de quaisquer factos do mundo sensível, pois a noção fundamental representada pelas palavras «deves» ou «correcto»<sup>1</sup> – palavras que esses juízos contêm explícita ou tacitamente – é essencialmente diferente de todas as noções que representam factos da experiência física ou psicológica. Nesta questão, temos de apelar, em última análise, à reflexão que os indivíduos

---

<sup>1</sup> A diferença entre o significado destas duas palavras será discutida mais à frente.

fazem sobre os seus juízos e raciocínios práticos. E, ao fazermos este apelo, parece mais conveniente começar por mostrar a inadequação de todas as tentativas de explicar as proposições ou juízos práticos em que esta noção fundamental é introduzida sem que se reconheça o seu carácter único, como acima foi definido negativamente. Há um elemento de verdade nessas explicações, na medida em que elas chamam a atenção para sentimentos que acompanham inquestionavelmente os juízos morais ou prudenciais, e que geralmente contribuem para conduzir a vontade às acções consideradas correctas. Contudo, na medida em que pretendem ser interpretações do significado desses juízos, parecem-me fracassar completamente.

Ao considerar esta questão, é importante examinar separadamente as duas espécies de juízos que eu distingui, chamando-lhes «morais» e «prudenciais». Na verdade, usando um sentido mais amplo do termo, poderíamos chamar «morais» aos juízos de ambas as espécies, e, como vimos, a opinião de que todas as regras morais válidas têm, em última análise, um fundamento prudencial encontra muitos apoios. Porém, no pensamento comum distinguimos claramente as cognições ou juízos acerca do dever das cognições ou juízos acerca daquilo que «é correcto» ou que «deve ser feito» em função da felicidade ou interesse privados do agente. E julgo que o exame mais minucioso destes juízos, que agora vamos iniciar, não diminui a profundidade da distinção.

A própria distinção, no entanto, sugere uma interpretação da noção de correcção que nega a sua importância peculiar nos juízos morais. Alega-se que «correcto» não é propriamente um atributo de fins, mas de meios, pelo que a sua atribuição implica apenas que o acto considerado correcto é o meio mais ajustado ou o único meio ajustado à realização de um fim subentendido ou mesmo explicitamente formulado. Do mesmo modo, alega-se que uma

afirmação que nos diz que algo «deve ser feito» é realizada sempre com uma referência, pelo menos tácita, a um fim ulterior. E admito que esta é uma interpretação legítima de uma parte do uso destes termos no discurso comum. Mas parece claro que (1) acções de determinados tipos – sob os nomes de justiça, veracidade, boa-fé, etc. – geralmente são consideradas correctas incondicionalmente, sem referência a resultados ulteriores, e que (2) similarmemente consideramos «correcta» a adopção de certos fins, como o bem comum da sociedade ou a felicidade geral. Em ambos os casos, a interpretação acima sugerida parece claramente inadmissível.<sup>1</sup>

Desta forma, temos de encontrar um significado para «correcto» ou «aquilo que deve ser feito» que não consista na noção de ser apropriado para um fim ulterior. Aqui confrontamo-nos com a sugestão de que os juízos ou proposições que geralmente consideramos morais (no sentido mais estrito) afirmam, na verdade, apenas a existência de uma emoção específica na mente da pessoa que os apresenta: quando digo «Deve dizer-se a verdade» ou «Dizer a verdade é correcto», quero dizer apenas que a ideia de dizer a verdade produz na minha mente um sentimento de aprovação ou satisfação. E provavelmente algum grau dessa emoção, geralmente designada por «sentimento moral», costuma acompanhar os juízos morais nos casos reais. Contudo, é absurdo dizer que a proposição «Deve dizer-se a verdade» limita-se a indicar a minha aprovação da veraci-

---

<sup>1</sup> Por exemplo, quando Bentham explica (*Principles of Morals and Legislation*, Capítulo 1. § 1. nota) que o seu princípio fundamental «declara que a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em questão é o fim correcto e apropriado da acção humana», não podemos pensar que, para ele, o termo «correcto» significa «conducente à felicidade geral», apesar de as suas palavras, noutras passagens do mesmo capítulo (§§ 9 e 10), parecerem implicar isto. Pois a proposição de que tomar a felicidade geral como um fim da acção é conducente à felicidade geral, ainda que não seja exactamente uma tautologia, dificilmente poderia servir de princípio fundamental de um sistema moral.

dade. Se fosse esse o caso, poderíamos também exprimir a reprovação de outro homem dizendo «Não se deve dizer a verdade», e teríamos assim dois factos coexistentes expressos em duas proposições mutuamente contraditórias. Isto é tão óbvio que temos de supor que aqueles que defendem a perspectiva que estou a combater não pretendem realmente negá-lo, e que sustentam antes que o facto subjectivo da minha aprovação é a única coisa que pode ser afirmada com *fundamento* ou, talvez, que este é a única coisa que uma pessoa razoável pode afirmar reflectidamente. E não há dúvida de que existe uma grande classe de afirmações que, apesar de terem uma forma objectiva, geralmente não estamos dispostos a considerar como mais do que subjectivas, caso a sua validade seja questionada. Se eu disser «O ar está perfumado» ou «A comida é desagradável», não será exactamente verdade que eu queira dizer apenas que gosto de um e não gosto da outra, mas, se a minha afirmação for questionada, provavelmente contentar-me-ei com afirmar a existência desses sentimentos na minha própria mente. No entanto, parece-me existir uma diferença fundamental entre este caso e o dos sentimentos morais. Na minha experiência, a emoção peculiar da aprovação moral está ligada inseparavelmente à convicção, explícita ou implícita, de que a conduta aprovada é «realmente» correcta – *i.e.*, que não pode, na ausência de erro, ser reprovada por nenhuma outra pessoa. Se eu deixar de ter esta convicção por ela não ser partilhada por outros ou por qualquer outra razão, poderei, sem dúvida, preservar um sentimento que incita à conduta em questão ou – o que talvez seja mais comum – um sentimento de repulsa pela conduta oposta. Porém, esse sentimento já não terá a qualidade especial de um «sentimento moral» no sentido estrito do termo. Esta diferença entre os dois é menosprezada frequentemente na discussão ética, mas pode ser ilustrada por qualquer experiência de mudança de opinião moral produzida por

argumentos. Suponha-se, por exemplo, que uma pessoa influenciada habitualmente pelo sentimento da veracidade está convencida de que, nas circunstâncias peculiares em que se encontra, dizer a verdade não é correcto, mas incorrecto. Ainda assim, ela provavelmente sentirá repulsa pela violação da regra para dizer a verdade, mas o seu sentimento será muito diferente, tanto em grau como em género, daquele que a fez considerar a veracidade um ramo da acção virtuosa. Podemos dizer, talvez, que um destes sentimentos é «moral», e que o outro é «quase moral».

O argumento acima apresentado também atinge a perspectiva segundo a qual a aprovação e a reprovação não são apenas a atracção ou a aversão de um indivíduo por certos tipos de conduta, mas isto complicado por uma representação simpática de atracções ou aversões similares sentidas por outros seres humanos. É verdade, sem dúvida, que a simpatia acompanha normalmente a emoção moral, e que, quando a primeira está ausente, é muito mais difícil manter a segunda. No entanto, em parte isto acontece porque as nossas crenças morais geralmente estão de acordo com as dos outros membros da nossa sociedade, e a nossa confiança na verdade destas crenças depende em grande medida desse acordo.<sup>1</sup> Mas se, à semelhança do caso acima suposto, foram realmente os argumentos que nos conduziram a uma nova crença moral, oposta tanto ao nosso sentimento habitual como ao da sociedade em que vivemos, então temos uma experiência crucial que prova que existem em nós sentimentos morais tais como os defini, em colisão com as nossas simples atracções e aversões e também, num grau não inferior, com as simpatias representadas dos nossos semelhantes. E mesmo que imaginemos que as simpatias opostas às nossas convicções se estendem até incluírem as de toda a espécie humana (imaginando-

---

<sup>1</sup> Veja-se o Livro III, Capítulo 11, §1.

-nos contra ela como *Athanasius contra mundum*), ainda assim, desde que a nossa convicção do dever seja firme, a emoção que consideramos moral permanecerá, na nossa imaginação, inteiramente distinta da simpatia complexa que se lhe opõe, por muito que a estendamos, compliquemos e intensifiquemos.

## §2

Deste modo, longe de estar disposto a admitir que a proposição «X deve ser feito» exprime *apenas* a existência de um certo sentimento em mim ou nos outros, considero estritamente impossível ver os meus juízos morais desta forma sem eliminar do sentimento concomitante a qualidade peculiar denotada pelo termo «moral». No entanto, existe outra interpretação de «deves» na qual as atracções e as aversões que os homens sentem geralmente por certos tipos de conduta são vistas não como simpaticamente representadas na emoção da pessoa que faz o juízo, constituindo assim o seu elemento moral, mas como causas de dor para a pessoa da qual o termo «deves» ou «dever» é predicado. De acordo com esta perspectiva, quando dizemos que um homem «deve» fazer uma coisa ou que tem o «dever» de a fazer, queremos dizer que ele sofrerá uma sanção se a não fizer, consistindo a sanção particular na dor que o atingirá, directa ou indirectamente, devido ao desagrado dos seus semelhantes.

Penso que esta interpretação exprime uma parte do significado das palavras «deves» e «dever» quando são usadas no pensamento e no discurso comuns. Pois usamos geralmente o termo «obrigação moral» como equivalente a «dever», exprimindo aquilo que é implicado pelo verbo «deves» e sugerindo, assim, uma analogia entre esta noção e a de obrigação jurídica. E no caso da lei positiva não podemos recusar-nos a reconhecer a conexão entre «obri-

gação» e «castigo»: não se pode dizer com propriedade que uma lei está efectivamente estabelecida numa sociedade se ela for habitualmente violada com impunidade. Porém, uma reflexão mais cuidada sobre a relação entre o direito e a moralidade, tal como estes costumam ser concebidos, parece mostrar que esta interpretação de «deves», ainda que não possa ser excluída, tem de ser distinguida do uso ético especial do termo. Pois a distinção ideal que o pensamento comum estabelece entre as regras jurídicas e as regras meramente morais parece residir precisamente nesta conexão das primeiras, mas não das segundas, com o castigo: pensamos que existem algumas coisas que um homem deve ser compelido a fazer ou a abster-se de fazer, outras coisas que ele deve fazer ou abster-se de fazer sem compulsão, e que só as primeiras caem propriamente na esfera da lei. Não há dúvida de que também pensamos que, em muitos casos em que a compulsão da lei é indesejável, o receio da censura moral e das suas consequências coloca uma restrição normalmente útil à vontade de qualquer indivíduo. Contudo, é evidente que aquilo que queremos dizer quando afirmamos que um homem está «moralmente, mas não legalmente, obrigado» a fazer uma coisa não é apenas que ele «será castigado pela opinião pública se não a fizer», pois conjugamos frequentemente estas duas afirmações distinguindo claramente as suas implicações. Além disso, como se sabe que a opinião pública é eminentemente falível, existem muitas coisas que julgamos que os homens «devem» fazer, estando perfeitamente conscientes de que não irão sofrer quaisquer sanções sociais graves por não as fazerem. Nesses casos, na verdade, dir-se-ia geralmente que a reprovação social «deve» incidir na conduta imoral, e nesta mesma asserção é evidente que o termo «deve» não pode significar que há que temer sanções sociais daqueles que não reprovam. Além disso, todos ou quase todos os homens cuja consciência moral está fortemente desenvol-

vida encontram-se por vezes em conflito com a moralidade habitualmente aceite na sociedade a que pertencem, e assim – como dissemos antes – temos uma experiência crucial que prova que, *para eles*, o dever não significa aquilo que, se não fizerem, levará à reprovação dos outros homens.

Ao mesmo tempo admito, como já sugeri no §3 do Capítulo 1, que não é raro fazermos juízos que se assemelham aos juízos morais na sua forma, e que não se distinguem deles no pensamento comum, em casos nos quais se descobre, após reflexão, que a obrigação afirmada depende da existência de opiniões e sentimentos correntes. Os membros das sociedades modernas civilizadas estão sob o controle de um código de opinião pública imposto por sanções sociais. Nenhuma pessoa reflexiva que lhe obedeça o identifica com o código moral ou o considera incondicionalmente obrigante. Na verdade, esse código é manifestamente flutuante e variável, diferente na mesma altura em diferentes classes, profissões ou círculos sociais da mesma comunidade política. Um código deste género apoia sempre, num grau considerável, o código moral habitualmente aceite, e a maior parte das pessoas reflexivas pensa que geralmente é razoável conformarmo-nos com as exigências da opinião pública – ao código de honra, como podemos dizer, nos assuntos mais importantes, ou às regras da delicadeza e das boas maneiras nos assuntos mais ligeiros – sempre que essas exigências não colidam positivamente com a moralidade. E defende-se esta conformidade invocando o interesse pessoal ou dizendo que mantermo-nos, tanto quanto possível, em harmonia com os nossos semelhantes promove o bem-estar ou a felicidade gerais. Por isso, no pensamento comum das pessoas pouco dadas à reflexão, os deveres impostos pela opinião social muitas vezes não se distinguem dos deveres morais, e, na verdade, esta indistinção é quase inerente ao significado comum de muitos termos. Por exemplo, se dissermos que

um homem foi «desonrado» por um acto cobarde, não é muito claro se queremos dizer que ele caiu em desgraça, que o mereceu ou ambas as coisas. Isto torna-se evidente quando consideramos um caso em que um código de honra entra em conflito com a moralidade. Se (*e.g.*) algures um homem fosse alvo de ostracismo social por ter recusado um duelo por razões religiosas, alguns diriam que ele foi «desonrado» apesar de ter agido correctamente; outros diriam que não pode existir uma verdadeira desonra num acto virtuoso. A noção comum de comportamento «impróprio» ou «incorrecto» parece sugerir uma ambiguidade similar. Seja como for, a reflexão torna evidente a ambiguidade em todos estes casos, e esta, depois de ter sido descoberta, serve apenas para ilustrar melhor a distinção entre a noção de «conduta correcta», de «dever» ou daquilo que «devemos» ou temos a «obrigação moral» de fazer – quando estes termos são usados num sentido estritamente ético – e aquela conduta que está em mera conformidade com o padrão da opinião corrente.

Existe, no entanto, uma maneira de pensar que «deves» conota sanções que não pode ser sujeita tão facilmente a uma experiência crucial psicológica. Pode supor-se que o imperativo moral é uma lei de Deus e que ao desrespeito por essa lei estão anexadas sanções divinas. Numa sociedade cristã, considera-se geralmente, sem dúvida, que essas sanções são adequadas e universalmente aplicáveis. Ainda assim, dificilmente se poderá dizer que esta crença é partilhada por todas as pessoas cuja conduta é influenciada por convicções morais independentes que, ocasionalmente, não são apoiadas pela lei ou pela opinião pública da sua comunidade. E, mesmo no caso de muitos daqueles que acreditam plenamente no governo moral do mundo, o juízo «Eu devo fazer isto» não pode ser identificado com o juízo «Deus irá castigar-me se eu não fizer isto», já que a convicção de que a primeira proposição é verdadeira é

distintamente reconhecida como uma parte importante das razões para acreditar na segunda. Além disso, quando os cristãos falam – como é costume – da «justiça» (ou de outros atributos morais) de Deus tal como ela se revela na punição dos pecadores e na compensação dos virtuosos, obviamente não querem dizer apenas que Deus *irá* punir e compensar dessa forma, mas também que é «correcto»<sup>1</sup> Ele fazê-lo: como é evidente, não se pode pensar que isto significa que Ele «está sujeito a sanções» se não o fizer.

### §3

Parece, pois, que a noção expressa pelos termos «deves» ou «obrigação moral», tal como é usada nos nossos juízos morais comuns, não implica apenas (1) que existe na mente de quem julga uma emoção específica (independentemente de ser complicada por uma representação simpática de emoções similares de outras pessoas), nem (2) que certas regras de conduta são apoiadas por sanções decorrentes da sua violação (independentemente de essas sanções resultarem da atracção ou da aversão gerais sentidas pela conduta prescrita ou proibida ou de outra fonte). Deste modo, poderemos perguntar, o que implica essa noção? Como podemos definir «deves», «correcto» e outros termos que exprimem a mesma noção fundamental? A isto tenho de responder que a noção que estes elementos têm em comum é demasiado elementar para admitir uma definição formal. Ao afirmá-lo, não pretendo sugerir que ela pertence à «constituição original da mente», *i.e.*, que a sua presença na consciência não resulta de um processo de desenvolvimento. Não duvido de que toda a estrutura do pensamento humano – incluindo as concepções que nos parecem mais simples e elementares – evoluiu, através de um processo gradual de mudança

---

<sup>1</sup> Por uma razão já explicada, aqui o verbo «dever» é inaplicável.

psíquica, a partir de uma forma de vida inferior na qual o pensamento, em rigor, não tinha lugar. Porém, não se pode inferir daqui, a respeito desta ou de qualquer outra noção, que ela não possui realmente a simplicidade que parece ter quando agora se torna objecto da nossa reflexão. Supõe-se por vezes que, se pudermos mostrar como os pensamentos se desenvolveram – se podemos indicar os antecedentes psicológicos dos quais eles são os consequentes naturais –, poderemos concluir que os pensamentos em questão são, na verdade, compostos que contêm os seus antecedentes como elementos latentes. Contudo, não conheço nenhuma justificação para esta transferência das concepções da Química para a Psicologia;<sup>1</sup> não conheço nenhuma razão para considerar que, apesar da sua aparente dissemelhança, os antecedentes psicológicos constituem realmente os seus consequentes psicológicos. Na ausência dessas razões, um psicólogo tem de aceitar como elementar aquilo que a introspecção cuidadosamente realizada declara como tal. E, ao usar este critério, constato que a noção que temos estado a examinar, tal como existe agora no nosso pensamento, não pode ser resolvida em noções mais simples: podemos apenas torná-la mais clara determinando, tão precisamente quanto possível, a sua relação com outras noções às quais ela está ligada no pensamento comum, especialmente aquelas com as quais tende a ser confundida.

---

<sup>1</sup> Na Química, consideramos que os (elementos) antecedentes ainda existem e constituem o (composto) conseqüente porque este último é exactamente similar aos primeiros no seu peso, e porque geralmente podemos fazer este composto desaparecer e obter os elementos no seu lugar. No entanto, não encontramos nada que se assemelhe a isto no desenvolvimento dos fenómenos mentais: o conseqüente psicológico não é de forma alguma exactamente similar aos seus antecedentes e não pode ser resolvido nos mesmos. Devo esclarecer que agora não estou a discutir a questão de saber se a validade dos juízos morais é afectada pela descoberta dos seus antecedentes psicológicos. Reservo esta questão para uma discussão subsequente. Ver Livro III, Capítulo 1, §4.

Na realização deste processo, é importante indicar e distinguir duas implicações diferentes do uso do verbo «dever». No sentido ético mais estrito, pensa-se sempre que aquilo que julgamos «dever ser» feito pode ser realizado pela volição de qualquer indivíduo ao qual o juízo se aplica. Não consigo conceber que «devo» fazer uma coisa que simultaneamente julgo não poder fazer. No entanto, num sentido mais amplo (que não pode ser convenientemente descartado), julgo por vezes que «devo» saber aquilo que um homem mais sábio saberia, ou sentir aquilo que um homem melhor sentiria, se estivesse no meu lugar, ainda que possa saber que não posso produzir em mim esse conhecimento ou sentimento através da força de vontade. Neste caso, a palavra implica apenas um ideal ou um padrão que eu «devo» – no sentido mais estrito – tentar imitar na medida do possível. E este sentido mais amplo parece corresponder ao uso normal do verbo nos preceitos da arte em geral e nos juízos políticos: quando julgo que as leis e a constituição do meu país «deviam ser» diferentes daquilo que são, não quero dizer, obviamente, que a minha volição individual ou a de qualquer outro indivíduo podiam produzir directamente a mudança.<sup>1</sup> Em qualquer dos casos, no entanto, quero dizer que aquilo que deve existir é um objecto possível de conhecimento, *i.e.*, que, caso não esteja enganado, aquilo que julgo dever existir tem de ser similarmente avaliado por todos os seres racionais que julguem correctamente a questão.

Ao referir esses juízos à «razão», não pretendo aqui dar por resolvida a questão de saber se os juízos morais válidos

---

<sup>1</sup> Nem sequer quero dizer que uma combinação de indivíduos poderia realizar completamente o estado de relações políticas que eu entendo «deverem» existir. A minha concepção seria fútil se não tivesse qualquer relação com a prática, mas pode simplesmente delinear um padrão relativamente ao qual, na prática, é impossível conseguir mais do que uma aproximação.

normalmente são obtidos por um processo de raciocínio baseado em axiomas ou princípios universais ou se, pelo contrário, são obtidos pela intuição directa dos deveres particulares dos indivíduos. Não é raro defender-se que a faculdade moral se ocupa primariamente de casos individuais à medida que estes surgem, aplicando directamente a cada caso a noção geral de dever e decidindo intuitivamente aquilo que uma pessoa deve fazer nas circunstâncias particulares em que está. E eu admito que, segundo esta perspectiva, a apreensão da verdade moral é mais análoga à percepção sensorial do que à intuição racional (como costuma ser entendida)<sup>1</sup>, e que, por isso, o termo «sentido moral» pode parecer mais apropriado. Porém, o termo «sentido» sugere não uma faculdade de cognição<sup>2</sup>, mas uma capacidade para sentir que pode variar de *A* para *B* sem que ninguém esteja enganado, e parece-me muitíssimo importante evitar esta sugestão. Penso, portanto, que é melhor usar o termo «razão» (com a explicação acima apresentada) para denotar a faculdade da cognição moral<sup>3</sup>, acrescentando, como justificação suplementar para este uso, que, mesmo quando um juízo moral incide primariamente numa acção particular, geralmente consideramo-lo igualmente aplicável a qualquer outra acção que pertença a uma certa classe definível: assim, considera-se implicitamente que a verdade moral apreendida é intrinsecamente univer-

---

<sup>1</sup> Geralmente não dizemos que a razão apreende factos físicos particulares: consideramos que esta faculdade, na sua operação discursiva, se ocupa da relação entre juízos ou proposições. E restringimos a razão intuitiva (que está aqui em questão) à apreensão de verdades universais, como os axiomas da lógica e da matemática.

<sup>2</sup> Por «cognição», entendo sempre aquilo a que alguns chamariam «cognição aparente», isto é, não pretendo afirmar a *validade* da cognição, mas apenas a sua existência enquanto facto psicológico e a sua pretensão à validade.

<sup>3</sup> Num capítulo subsequente deste Livro (Cap. VIII, §3), irei sugerir outra justificação para este uso amplo do termo «razão».

sal, apesar de termos começado por apreendê-la de forma particular.

Além disso, quando falo da cognição ou juízo de que «X deve ser feito» (no sentido ético mais estrito do verbo «dever»)<sup>1</sup> como uma «injunção» ou «preceito» da razão para as pessoas às quais diz respeito, segue-se daqui que nos seres racionais enquanto tais esta cognição produz um impulso ou um motivo para agir, ainda que nos seres humanos, obviamente, ela seja apenas um motivo entre vários que podem entrar em conflito consigo, e nem sempre seja – talvez não o seja geralmente – um motivo predominante. Na verdade, este possível conflito de motivos parece ser conotado pelo termo «injunção» ou «imperativo», que descreve a relação da razão com as simples inclinações ou impulsos não-rationais, comparando-a à relação entre a vontade de um superior e as vontades dos seus subordinados. Este conflito parece também estar implicado nos termos «deves», «dever» e «obrigação moral» tal como são usados no discurso moral comum, e, por isso, estes termos não podem ser aplicados às acções dos seres racionais aos quais não podemos atribuir impulsos que estejam em conflito com a razão. Podemos, no entanto, dizer que as acções desses seres são «razoáveis» ou (num sentido absoluto) «correctas».

#### §4

Estou consciente de que algumas pessoas estarão dispostas a responder a todo o argumento precedente negando simplesmente que possam encontrar, na sua consciência, um imperativo categórico ou incondicional como aquele que tenho tentado revelar. Se em algum caso este for realmente o resultado final da introspecção, então nada mais

---

<sup>1</sup> É neste sentido que o termo será sempre usado no presente tratado, excepto onde o contexto tornar bastante claro que só o sentido mais amplo – o do «deves» político – é aplicável.

há para dizer. Eu, pelo menos, não sei como comunicar a noção de obrigação moral a quem for inteiramente destituído dela. Penso, no entanto, que muitos daqueles que a negam pretendem apenas negar que têm consciência de uma obrigação moral relativa a acções que não diga respeito às consequências das mesmas. Julgo que, na verdade, não negariam que reconhecem um ou vários fins universais – como a felicidade geral, ou o bem-estar entendido de outra maneira – em função dos quais, em última análise, é razoável agir, subordinando à sua promoção a gratificação de quaisquer desejos pessoais que possam estar em conflito com eles. Porém, segundo esta perspectiva, como já disse, o imperativo incondicional surge claramente a respeito do fim que é reconhecido – explícita ou implicitamente – como aquele que todos os homens «devem» visar. E dificilmente se poderá negar que o reconhecimento de que existe um fim fundamentalmente razoável implica o reconhecimento da obrigação de realizar os actos que mais conduzem a esse fim. Na verdade, a obrigação não é «incondicional», mas não depende da existência de quaisquer desejos ou aversões não-rationais. E nada do que foi dito na secção precedente visa constituir um argumento a favor do intuicionismo, e contra o utilitarismo ou qualquer outro método que suponha que as regras morais são relativas ao bem-estar ou ao bem geral. Por exemplo, nada do que disse é inconsistente com a perspectiva segundo a qual a veracidade é valiosa apenas enquanto meio para a preservação da sociedade: só que, se eu admitir que ela é valiosa por esta razão, deverei dizer que isso implica que a preservação da sociedade – ou outro fim para o qual essa preservação, por sua vez, seja um meio – tem de ser valiosa *per se* e de ser, por isso, algo que qualquer ser racional, enquanto tal, deve visar. Se admitíssemos que não precisávamos de olhar para lá da preservação da sociedade, então a «injunção da razão» primária seria, neste caso, «que a sociedade *deve* ser preservada», mas a razão

também exigiria que as pessoas dissessem a verdade em virtude de a veracidade ser reconhecida como o meio indispensável ou mais apropriado para este fim – e a noção de «dever» utilizada em ambas as injunções é aquela que tenho estado a tentar esclarecer.

Além disso, mesmo aqueles que defendem que as regras morais são obrigatórias apenas porque o indivíduo tem interesse em se lhes conformar (vendo-as assim como uma espécie particular de regras prudenciais), não se livram desta forma da «injunção da razão», na medida em que reconhecem o interesse ou felicidade privados como um fim cuja promoção é fundamentalmente razoável. Mesmo que a razão prática seja concebida como a mera prudência individual, o seu conflito com os desejos irracionais não deixará de ser um facto indubitável da nossa experiência consciente. Na verdade, Kant e outros autores defendem que não se pode dizer propriamente que um homem tem o dever de promover a sua própria felicidade, já que «aquilo que todos querem inevitavelmente não pode cair sob a noção de dever». Porém, mesmo se admitirmos<sup>1</sup> que, num certo sentido, é verdade que a volição de um homem se dirige sempre para a promoção da sua própria felicidade, não se segue daqui que um homem faça sempre aquilo que acredita que irá conduzir à sua *maior* felicidade. Como Butler salienta, a experiência comum mostra-nos que os homens satisfazem apetites ou paixões mesmo quando, na sua própria perspectiva, essa satisfação se opõe tão claramente àquilo que julgam ser o seu interesse como àquilo que julgam ser o seu dever. Desta forma, a noção expressa pelo verbo «dever» – que representa a relação do juízo racional com os impulsos não-rationais – não tem maior dificuldade em encontrar um lugar nas regras práticas de qualquer sistema egoísta do que nas regras da moralidade

---

<sup>1</sup> Como veremos no próximo capítulo, não admito isto.

comum, que prescreve o dever sem referência ao interesse do agente.

Aqui, no entanto, poder-se-á sustentar que o egoísmo vê propriamente a maior felicidade do agente não como aquilo que ele «deve» visar, mas apenas como o fim último relativamente ao qual ele tem, em termos globais, um desejo predominante de realização que pode ser dominado temporariamente por paixões e apetites particulares, mas que recupera normalmente a sua predominância quando esses impulsos transitórios perdem a sua força. Admito que esta perspectiva da acção egoísta é aceite com frequência, e proponho-me considerá-la num capítulo subsequente<sup>1</sup>. Porém, mesmo que descartemos a crença de que qualquer fim da acção é incondicional ou «categoricamente» prescrito pela razão, a noção expressa pelo verbo «dever», tal como foi acima explicada, não é eliminada dos nossos raciocínios práticos: ela continua a existir no «imperativo hipotético» que prescreve o meio mais adequado para qualquer fim que possamos ter escolhido realizar. Quando (*e.g.*) um médico diz «Se desejas ser saudável, então deves acordar cedo», não está a afirmar o seguinte: «Acordar cedo é uma condição indispensável para ter saúde». Esta segunda proposição exprime uma relação entre factos fisiológicos na qual a primeira se baseia, mas a palavra «deves» não implica apenas esta relação entre factos: também implica que não é razoável adoptar um fim e recusar adoptar os meios indispensáveis para a sua realização. Pode, talvez, defender-se que isto, além de não ser razoável, não é possível: dado que a adopção de um fim implica a preponderância do desejo da sua realização, se a aversão aos meios indispensáveis faz o agente não adoptar apesar de reconhecer que são indispensáveis, então o desejo da realização do fim *não* é preponderante e este deixa de ser adoptado. Na minha

---

<sup>1</sup> Capítulo 9 deste Livro.

opinião, esta perspectiva resulta de uma análise psicológica deficiente. De acordo com a minha observação da consciência, a adopção de um fim supremo – de uma forma absoluta ou dentro de certos limites – é um fenómeno psicológico bastante distinto do desejo: é um género de volição, apesar de ser, obviamente, especificamente diferente de uma volição que inicia uma acção imediata particular. Como espécie intermédia, podemos considerar as resoluções de agir de certa maneira numa ocasião futura: fazemos constantemente estas resoluções e, por vezes, quando chega a altura de as executar, agimos de outro modo sob a influência da paixão ou do simples hábito, sem cancelar conscientemente aquilo que tínhamos resolvido. A nossa razão prática condena esta inconsistência da vontade por ela ser irracional, mesmo independentemente de qualquer juízo de aprovação ou reprovação de qualquer uma das volições considerada isoladamente. Existe uma inconsistência similar entre a adopção de um fim e uma recusa geral para usar os meios, sejam eles quais forem, que possamos considerar indispensáveis para a sua realização. E se, quando surge a ocasião, não usamos esses meios e, ainda assim, não rejeitamos conscientemente a adopção do fim, dificilmente se poderá negar que, para sermos consistentes, «devíamos» agir de outra forma. E uma contradição como aquela que descrevi – entre uma resolução geral e uma volição particular – é seguramente algo que faz parte da experiência comum.

## *Capítulo 4*

### *Prazer e Desejo*

#### §1

No capítulo precedente, deixei por determinar as características emocionais do impulso que nos leva a obedecer às injunções da razão. Fi-lo porque essas características parecem ser muito diferentes em mentes diferentes, e até variar muito e rapidamente na mesma mente, sem qualquer variação correspondente na direcção volitiva do impulso. Por exemplo, na mente de um egoísta racional o impulso dominante é geralmente aquilo a que Butler e Hutcheson chamam amor-próprio «calmo» ou «frio». No homem que toma a felicidade universal como fim e padrão da conduta correcta, pelo contrário, o desejo de fazer aquilo que se julga razoável enquanto tal costuma estar misturado, em graus variáveis, com a simpatia e o entusiasmo filantrópico. Além disso, se concebermos a razão ordenadora – sejam quais forem as suas injunções – como algo que nos é externo, a cognição da correcção será acompanhada por um sentimento de reverência pela autoridade, a qual pode ser concebida impessoalmente, embora seja vista com mais frequência como a autoridade de uma pessoa suprema, pelo que o sentimento mistura-se com os afectos que surgem normalmente em diversas relações entre pessoas e torna-se religioso. Esta concepção da razão como autoridade externa, contra a qual a vontade do eu se rebela, muitas vezes impõe-se irresistivelmente à mente reflexiva. Noutros momentos, no entanto, a identidade da razão com o eu apresenta-se como uma convicção imediata: então a reverência pela autoridade dá lugar ao respeito por si, e surge o sentimento oposto e ainda mais poderoso da liberdade, se considerarmos que o eu racional está sujeito a ser escravi-

zado pela força usurpadora dos impulsos sensuais. Também bastante diferentes são as emoções de aspiração ou admiração suscitadas pela concepção da virtude como um ideal de beleza moral<sup>1</sup>. Poderíamos mencionar outros aspectos da emoção, que partilham com estes a característica de serem inseparáveis de uma cognição aparente – implícita ou explícita, directa ou indirecta – da *correção* na conduta a que incitam. Existem, sem dúvida, diferenças importantes no valor moral e na eficácia destas emoções diferentes, às quais darei atenção daqui em diante, mas o seu efeito prático primário não parece variar enquanto a cognição da correção permaneça inalterada. Na minha opinião, é então destas cognições que a Ética se ocupa primariamente: o seu objectivo é eximi-las da dúvida e do erro e sistematizá-las tanto quanto possível.

Existe, no entanto, uma perspectiva sobre os sentimentos indutores da acção voluntária que, pensa-se por vezes, acaba com toda a controvérsia sobre os princípios que devem regular essa acção. Refiro-me à perspectiva de que a volição é sempre determinada pelos prazeres e dores, reais ou expectáveis. Esta doutrina – que posso designar por «hedonismo psicológico» – liga-se frequentemente ao método da ética a que chamei «hedonismo egoísta» e a confusão entre ambos não é invulgar. À primeira vista, esta parece, sem dúvida, uma inferência natural: se um fim da acção – o prazer ou a ausência de dor em mim – me é determinado definitivamente por leis psicológicas invariáveis, a razão não pode prescrever-me um fim diferente.

Contudo, a reflexão mostra que esta inferência envolve a suposição infundada de que o prazer e a dor de um homem são determinados independentemente dos seus juízos morais, quando é manifestamente possível que as nossas

---

<sup>1</sup> A relação do ideal estético da conduta com o ideal moral será discutida no Capítulo 9 deste Livro.

perspectivas sobre o prazer resultante de um curso de acção dependam, em grande medida, de o considerarmos correcto ou não. Na verdade, a teoria psicológica acima mencionada exigiria que supuséssemos que isto acontece por norma com as pessoas conscienciosas, que agem habitualmente de acordo com as suas convicções morais. A conexão entre o prazer expectável de um acto e o juízo de que ele é correcto podem ser diferentes em casos diferentes: costumamos conceber um homem verdadeiramente moral como aquele que encontra prazer ao fazer aquilo que julga ser correcto porque o julga correcto. Contudo, mesmo quando a sensibilidade moral é fraca, o prazer que se espera de um acto pode decorrer necessariamente do juízo de que ele é correcto, mediante uma crença no governo moral do mundo que harmonize de algum modo a virtude e o interesse pessoal.

Concluo, então, que não há uma conexão necessária entre a proposição psicológica de que o prazer ou a ausência de dor para mim mesmo são sempre efectivamente o fim último das minhas acções e a proposição ética de que a minha maior felicidade ou prazer é, para mim, o fim último *correcto*. No entanto, pode responder-se que, se a primeira proposição for aceite da mesma forma quantitativamente precisa que a segunda – se se admitir que, por uma lei da minha natureza, tenho de visar sempre o maior prazer possível (ou a menor dor) para mim mesmo –, pelo menos não posso conceber que a razão prescreva um fim em conflito com essa lei. E isto parece-me inegável. Se, como Bentham<sup>1</sup> afirma, «na ocasião em que realizar qualquer acto, qualquer ser humano é» inevitavelmente «levado a seguir a linha de conduta que, segundo a sua perspectiva do caso adoptada no momento, contribuirá no grau máximo

---

<sup>1</sup> Aqui, como no Capítulo 1, adopto a interpretação estritamente hedonista de «felicidade» que Bentham tornou corrente. Este parece-me o uso mais apropriado do termo, mas irei referir (Livro I, Capítulo 7, §1) outros usos.

para a sua própria felicidade»<sup>1</sup>, então, para quem saiba isto, tem de se tornar inconcebível que a razão lhe ordene que siga outra linha de conduta. Mas ao mesmo tempo, parece-me, a proposição de que ele «deve» seguir *essa* linha de conduta também se torna claramente insusceptível de ser afirmada com algum sentido. Pois uma lei psicológica realizada invariavelmente na minha conduta não pode ser concebida como um «preceito» ou «injunção» da razão, já que isso tem de ser uma regra a respeito da qual eu esteja consciente da possibilidade de a infringir. Não penso, no entanto, que a proposição citada de Bentham fosse afirmada sem qualificações por algum dos autores que defendem hoje o hedonismo psicológico. Eles admitiriam, como J. S. Mill<sup>2</sup>, que muitas vezes os homens, não por meras deficiências intelectuais, mas por «fraqueza de carácter, [...] elegem frequentemente o bem que está mais à mão, embora saibam que este é menos valioso; e isto ocorre [...] quando a escolha é entre dois prazeres corporais [...]. Entregam-se a vícios sensuais que prejudicam a saúde, embora estejam perfeitamente conscientes de que a saúde é o maior bem»<sup>3</sup>.

Sendo assim, o hedonismo egoísta torna-se um ideal ético possível para o qual o hedonismo psicológico parece apontar. Caso se possa mostrar que o fim último de cada um de nós ao agir é sempre apenas *algum* prazer (ou ausência de dor) para si mesmo, a demonstração sugere seguramente que cada um de nós *deve* procurar o seu *máximo* prazer<sup>4</sup>. Como se disse, nenhuma inferência cogente é pos-

---

<sup>1</sup> *Constitutional Code*, Introduction, §2.

<sup>2</sup> *Utilitarianism*, Capítulo 2, p. 14.

<sup>3</sup> O Sr. Leslie Stephen, que defende (*Science of Ethics*, p. 50) que «a dor e o prazer são as únicas causas determinantes da acção», pensa ao mesmo tempo que «todos admitirão» que «nem sempre somos determinados por um cálculo do prazer futuro».

<sup>4</sup> Ou, mais precisamente, «o saldo mais positivo de prazer, ponderada a dor».

sível da generalização psicológica para o princípio ético, mas a mente tem uma tendência natural para passar de uma posição para a outra. Se as verdadeiras fontes últimas da nossa volição são sempre os nossos próprios prazeres e dores, parece que, *prima facie*, é razoável ser levado a agir por eles em proporção à sua apazibilidade e dolorosidade, escolhendo assim o saldo mais positivo de prazer, ponderada a dor. Contudo, esta doutrina psicológica parece estar em conflito com uma perspectiva ética amplamente aceite por pessoas cuja consciência moral está muito desenvolvida: a perspectiva de que um acto, para ser virtuoso no melhor sentido, não pode ser realizado unicamente em função do prazer concomitante, mesmo que seja o prazer do sentido moral, pelo que, se eu realizar um acto com o único desejo de obter o brilho da aprovação moral de mim mesmo, que julgo que acompanhará a sua realização, esse acto não será verdadeiramente virtuoso.

Deste modo, parece importante sujeitar o hedonismo psicológico, mesmo na sua forma mais indefinida, a um exame cuidado.

## §2

É apropriado começar por uma definição mais precisa da questão em apreço. Antes de mais, vou admitir que o prazer é um género de sensação que estimula a vontade para realizar acções que tendam para o manter ou produzir: para o manter se já estiver efectivamente presente; para o produzir se só estiver representado como ideia. Do mesmo modo, a dor é um género de sensação que estimula a realização de acções que tendem para a eliminar ou evitar<sup>1</sup>. Parece conveniente designar os estímulos volitivos sentidos

---

<sup>1</sup> As qualificações e limitações que esta proposição requer, antes de poder ser aceite como estritamente verdadeira, não me parecem importantes para os efeitos do presente argumento. Veja-se Livro II, Capítulo 2, §2.

nos dois casos por, respectivamente, «desejo»<sup>1</sup> e «aversão», embora se deva observar que geralmente se restringe o primeiro termo ao impulso sentido quando o prazer não está efectivamente presente e é apenas representado como ideia. A questão em discussão, então, não é a de saber se o prazer, presente ou representado, é acompanhado normalmente por um impulso para prolongar a sensação presente ou para produzir a sensação representada, acontecendo o mesmo com a dor relativamente à aversão. O problema é saber se não há desejos e aversões que não tenham prazeres e dores como objecto: se não há impulsos conscientes para produzir ou evitar resultados alheios às sensações do próprio agente. No tratado que referi, Mill explica que «desejar uma coisa e considerá-la aprazível são, para falar com rigor,

---

<sup>1</sup> Neste tratado, por «desejo» entende-se primariamente um impulso ou estímulo que o agente sente para realizar acções que tendam para a concretização daquilo que é desejado. No entanto, há estados de sensação, por vezes intensos, a que o termo «desejo» é aplicável em virtude do seu uso, nos quais esta qualidade impulsiva parece estar ausente ou pelo menos permanecer latente, dado que se admite que não há esperança de concretizar o resultado desejado e há muito que se reconhece isso. Nestes casos o (chamado) «desejo» mantém-se na consciência apenas como uma percepção da necessidade de algo considerado bom, como uma sensação que não é mais impulsiva do que uma recordação desgostosa de uma alegria passada. Ou seja, o desejo, nesta condição, pode desenvolver um impulso secundário para um sonhar acordado voluntário, pelo qual se atinge uma imaginária satisfação agridoce da necessidade; ou, na medida em que for doloroso, pode impelir-nos para acções ou pensamentos que resultem na sua extinção, mas nesse caso já não é perceptível o seu impulso primário para a realização de actos que tendam para a concretização do resultado desejado.

Deste estado de espírito – «o desejo da traça pela estrela./Ou da noite pelo dia seguinte» – não me ocupo na presente discussão. Refiro-o sobretudo porque alguns autores, como o Dr. Bain, parecem considerar que o caso único ou típico de desejo é aquele «em que há um motivo, mas nenhuma capacidade para agir em função dele», excluindo assim explicitamente o estado de desejo (como eu uso o termo) que me parece ter mais importância de um ponto de vista ético, isto é, aquele em que se concebe imediatamente a possibilidade de realizar a acção que tende a produzir o resultado desejado.

dois modos diferentes de nomear o mesmo facto psicológico». Se isto fosse verdade, é difícil ver como a proposição que estamos a discutir precisaria de ser determinada pelos «hábitos de consciência e observação de si», já que a sua negação implicaria uma contradição nos termos. A verdade é que uma ambiguidade na palavra «prazer» contribuiu para confundir a discussão desta questão.<sup>1</sup> Quando dizemos que um homem faz algo «a seu bel-prazer» ou «como lhe apraz», geralmente referimo-nos ao simples facto da escolha voluntária: não queremos dizer necessariamente que o resultado visado por quem escolhe é alguma sensação em perspectiva. Ora, se por «aprazível» entendermos apenas aquilo que influencia as escolhas, que exerce uma certa força atractiva na vontade, a asserção de que desejamos o que é aprazível, ou mesmo de que desejamos uma coisa na medida em que ela parece aprazível, torna-se incontroversa em virtude de ser tautológica. Contudo, se com o termo «prazer» denotarmos as sensações do tipo acima definido, saber se o fim para o qual os nossos desejos se dirigem sempre conscientemente é a obtenção dessas sensações torna-se uma questão realmente discutível. E temos de entender que é isto que Mill considera «tão óbvio que [...] dificilmente será posto em causa».

É bastante curioso descobrir que um dos moralistas ingleses mais conhecidos pensa que o oposto exacto do que Mill considera tão óbvio é mesmo uma verdade necessária, e não apenas um facto universal da nossa experiência consciente. Butler, como se sabe, distingue o amor-próprio ou impulso para o prazer pessoal dos «movimentos particulares dirigidos a objectos externos particulares – a honra, o poder, o bem ou o mal de outrem». As acções que resultam

---

<sup>1</sup> A confusão ocorre da forma mais singular em Hobbes, que identifica efectivamente o prazer e o apetite: «este movimento em que o prazer consiste é um apelo à aproximação da coisa que apraz».

destes movimentos «não são mais interessadas do que todas as acções de todas as criaturas têm de ser, dada a natureza do caso, pois ninguém pode agir a não ser em função dos seus próprios desejos, escolhas ou preferências». Esses apetites ou paixões particulares, acrescenta Butler, são «*pressupostos necessariamente pela própria ideia* de uma procura interessada, já que a própria ideia de interesse ou felicidade consiste no seguinte: um apetite ou affecto frui o seu objecto». Não poderíamos procurar o prazer de forma alguma se não desejássemos algo que não o prazer, pois o prazer consiste na satisfação precisamente destes impulsos «desinteressados».

Pelo que me diz a minha própria experiência, Butler exagerou seguramente<sup>1</sup>, já que muitos prazeres – especialmente os da visão, da audição e do olfacto, bem como muitos prazeres emocionais – ocorrem em mim sem qualquer relação perceptível com desejos anteriores, e parece-me perfeitamente *concebível* que os nossos desejos primários se dirijam inteiramente a prazeres como estes. Mas, de facto, parece-me que ao longo de toda a escala dos meus impulsos – sensuais, emocionais e intelectuais – posso identificar desejos cujo objecto é algo que não o meu próprio prazer.

Vou começar por ilustrar isto com os impulsos colocados habitualmente no fundo da escala. O apetite da fome,

---

<sup>1</sup> Hutcheson apresenta o mesmo argumento de uma forma mais prudente e, creio, irrepreensível. É talvez mais notável que também Hume partilhe a perspectiva de Butler, exprimindo-a quase nos termos dos famosos sermões. «Todos reconhecem», diz, «que há necessidades ou apetites corporais que precedem necessariamente toda a satisfação sensual e nos levam directamente a procurar a posse do objecto. Assim, a fome e a sede têm como fins os actos de comer e de beber, e da gratificação destes apetites primários surge um prazer que pode tornar-se objecto de outra espécie de desejo ou inclinação secundária e interessada.» Hume descobre assim que «a hipótese que admite uma benevolência desinteressada, distinta do amor de si» é «conformável com a analogia da natureza». Veja-se *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Apêndice II).

tanto quanto posso observar, é um impulso directo para comer. O acto de comer, sem dúvida, costuma ser acompanhado por uma sensação agradável de intensidade variável, mas penso que, em rigor, não se pode dizer que esta sensação agradável seja o objecto da fome e que seja a representação deste prazer que estimula a vontade do homem faminto enquanto tal. Como é óbvio, a fome é frequente e naturalmente acompanhada por uma antecipação do prazer de comer. Contudo, a introspecção cuidada parece mostrar que as duas coisas não são de forma alguma inseparáveis. E, mesmo quando ocorrem em conjunção, o prazer parece propriamente o objecto não do apetite primário, mas de um desejo secundário dele distinguível, pois o *glutão*, uma pessoa na qual este desejo secundário é forte, é induzido frequentemente por ele a realizar acções concebidas para estimular a fome e, muitas vezes, além disso, é levado a controlar o impulso primário de modo a prolongar e a variar o processo de o satisfazer.

Na verdade, que a fome é algo diferente do desejo do prazer antecipado é tão óbvio que alguns autores consideraram o seu estímulo volitivo (e o do desejo em geral) como um caso de aversão à dor presente. Isto, no entanto, parece-me um erro distinto de classificação psicológica. O desejo é, sem dúvida, um estado de consciência similar à dor na medida em que em ambos sentimos um impulso que nos induz a passar do estado presente para um estado diferente. Todavia, a aversão à dor é um impulso para sair do estado presente e passar para outro estado que é apenas representado negativamente como algo diferente do presente, ao passo que no desejo enquanto tal o impulso primário é para a realização de um resultado positivo futuro. É verdade que um desejo forte geralmente é doloroso em certa medida quando é impedido, por alguma razão, de exercer o seu efeito de causar a acção, e assim gera-se uma aversão secundária ao estado de desejo, que se mis-

tura com o desejo e pode facilmente ser confundida com ele. Mas aqui, uma vez mais, podemos distinguir os dois impulsos observando os géneros diferentes de conduta que eles induzem ocasionalmente. Pois a aversão à dor de um desejo por satisfazer, embora possa actuar como um estímulo adicional para a satisfação do desejo, pode também induzir-nos (e induz-nos com frequência) a livrar-nos da dor através da supressão do desejo.

A questão de saber se todo o desejo tem, em algum grau, a qualidade da dor é de interesse psicológico, e não ético,<sup>1</sup> desde que se admita que o desejo não é frequentemente doloroso num grau comparável à sua intensidade enquanto desejo, de tal modo que o seu impulso volitivo não seja explicável como um caso de aversão à sua própria dorosidade. Ao mesmo tempo, pelo que me mostra a minha própria experiência, não hesito em responder negativamente à questão. Pensemos de novo no caso da fome. Seguramente não considero de forma alguma a fome, enquanto elemento da minha vida normal, uma sensação dolorosa: ela só se torna dolorosa quando estou doente ou quando a satisfação do apetite se atrasa anormalmente. Além disso, em termos gerais, qualquer desejo em que não se sinta uma frustração no seu impulso primário para realizar acções que tendam para a sua satisfação, além de não ser uma sensação dolorosa (mesmo quando a sua concretização ainda é remota), é muitas vezes um elemento de um estado de consciência extremamente aprazível como um todo. Na verdade, os prazeres proporcionados pela consciência da actividade empenhada, na qual o desejo é um elemento essencial, constituem um aspecto considerável na fruição total da vida. É quase um lugar-comum dizer que esses prazeres, a que podemos dar a designação geral de «prazeres da busca», são mais importantes do que os «prazeres da obtenção».

---

<sup>1</sup> Na nota final do capítulo, discuto um pouco mais esta questão.

E, em muitos casos, é a perspectiva dos primeiros, e não dos segundos, que nos leva a envolvermo-nos numa busca. Nesses casos, é peculiarmente fácil distinguir o desejo de obter o objecto procurado do desejo do prazer da obtenção, já que a obtenção só se torna aprazível em perspectiva porque a própria procura estimula o desejo daquilo que é procurado. Consideremos, por exemplo, o caso de um jogo que envolva – como acontece na maior parte dos jogos – uma disputa pela vitória. Nenhum jogador comum deseja a vitória antes de entrar na disputa. Na verdade, muitas vezes, antes de se envolver efectivamente na competição, considera difícil imaginar-se a obter satisfação com a vitória. Antes de o jogo começar, aquilo que ele deseja deliberadamente não é a vitória, mas a excitação aprazível da luta por ela – um desejo passageiro de vencer o jogo geralmente é indispensável apenas para que esse prazer se desenvolva inteiramente. Este desejo, que não existe inicialmente, é estimulado pela própria competição até atingir uma intensidade considerável, e, de forma proporcional ao estímulo, a simples disputa torna-se mais aprazível e a vitória, inicialmente indiferente, acaba por proporcionar um deleite penetrante.

Encontramos o mesmo fenómeno em géneros mais importantes de busca. É frequente que um homem, ao sentir que a sua vida é lânguida e destituída de interesses, comece a ocupar-se da realização de um trabalho científica ou socialmente útil em função não do fim, mas da própria ocupação. De início, é muito provável que a ocupação seja aborrecida, mas depressa, como ele previra, o desejo de alcançar o fim visado é estimulado – em parte por simpatia com os que trabalham consigo, em parte pelo exercício sustentado do esforço voluntário que se lhe dirige –, e assim a sua busca, tornando-se mais empenhada, torna-se também uma fonte de prazer. Aqui, uma vez mais, é seguramente verdade que, à medida que o seu desejo do

fim vai ficando mais forte, a sua obtenção torna-se apazível em perspectiva, mas seria manifestamente errado dizer que esse prazer em perspectiva é o objecto do desejo que o causa.<sup>1</sup>

Quando comparamos estes prazeres com os previamente discutidos, ocorre-nos outra observação importante. No primeiro caso, embora possamos distinguir o apetite, como surge na consciência, do desejo do prazer que acompanha a satisfação do apetite, parece não haver incompatibilidade entre os dois. O facto de um glutão ser dominado pelo desejo dos prazeres de comer não impede, de forma alguma, que se desenvolva nele o apetite que é condição necessária para esses prazeres. Quando nos viramos para

---

<sup>1</sup> O Professor J. S. Mackenzie, no seu *Manual of Ethics* (3.<sup>a</sup> edição, Livro I, Capítulo 2, nota), ao defender a dolorosidade universal do desejo, sustenta que os chamados «prazeres da busca» são, na verdade, prazeres da «obtenção progressiva», sendo a causa do prazer a série de obtenções parciais que precedem a obtenção final. Parece-me que, no que respeita a algumas formas de busca, há muita verdade nesta perspectiva, mas noutros casos nada consigo encontrar que mereça o nome durante a busca: o elemento preeminente do prazer parece ser claramente o reflexo da actividade empenhada e esperançosa, talvez conscientemente hábil. Isto acontece muitas vezes, por exemplo, na busca da verdade científica ou histórica. Passei horas muitíssimo apazíveis em busca de dados favoráveis a uma conjectura que me ocorra como solução possível para uma questão histórica difícil, sem que houvesse qualquer «obtenção progressiva», já que não descobri dados com a menor importância. Porém, o prazer não foi menos real, pelo menos na parte inicial da procura. Pensemos também na experiência comum da caça ao veado, na luta pela vitória numa partida de xadrez equilibrada ou numa longa corrida em que nenhum dos participantes se destaca dos outros antes do fim estar próximo. Não encontro nenhuma «obtenção progressiva» nestes casos.

Mesmo admitindo que a perspectiva do Sr. Mackenzie é aplicável num âmbito mais vasto do que suponho, a questão a que respeita parece-me fundamentalmente irrelevante para o assunto que estou a discutir agora, pois não deixará de ser verdade que a presença de um desejo antecedente é uma condição essencial para os prazeres da obtenção – sejam eles «progressivos» ou «catastróficos» – e que o desejo não é em si perceptivelmente doloroso.

os prazeres da busca, no entanto, parece que vemos esta incompatibilidade numa certa medida: uma certa subordinação do interesse por nós mesmos parece necessária para a obtenção da fruição plena. Um homem que esteja sempre com uma disposição epicurista, fixando perpetuamente o seu principal fim consciente no seu próprio prazer, não capta completamente o espírito da busca, a sua ânsia nunca atinge a acuidade que confere o melhor gosto ao prazer. Vem aqui a propósito aquilo que podemos designar por «paradoxo fundamental do hedonismo»: o impulso para o prazer, se for demasiado forte, destrói o seu fim. Este efeito não é visível – ou, pelo menos, quase não é visível – no caso dos prazeres sensuais passivos. Contudo, dos nossos deleites activos, independentemente de as actividades que os acompanham serem classificadas como «corporais» ou «intelectuais», e também de muitos prazeres emocionais, pode dizer-se seguramente que não poderemos obtê-los, pelo menos no seu grau máximo, enquanto fixarmos neles o nosso principal fim consciente. Isto não acontece apenas por o exercício das nossas faculdades não ser suficientemente estimulado pelo simples desejo do prazer que o acompanha, exigindo, para que se desenvolva plenamente, a presença de outros impulsos mais objectivos, que sejam «respeitantes ao exterior»: podemos ir mais longe e dizer que estes impulsos adicionais têm de ser temporariamente predominantes e absorventes, para que o exercício e a satisfação concomitante atinjam o seu grau máximo. Muitos ingleses de meia-idade defenderiam a opinião de que os negócios são mais agradáveis do que a diversão, mas dificilmente pensariam assim se fizessem os negócios visando sempre conscientemente o prazer concomitante. Do mesmo modo, os prazeres do pensamento e do estudo só podem ser fruídos no grau máximo por aqueles que têm um ardor na curiosidade que afasta temporariamente o espírito do eu e das suas sensações. Similarmente, em todos os géneros de

arte o exercício da faculdade criativa é acompanhado por prazeres intensos e extraordinários, mas parece que, para os obtermos, temos de os esquecer: o artista genuíno, quando está a trabalhar, parece ter um desejo predominante e temporariamente absorvente de realizar o seu ideal de beleza.

O caso importante dos afectos benevolentes é, à primeira vista, um pouco mais duvidoso. Por um lado, é obviamente verdade que, quando aqueles que amamos sentem prazer e dor, nós, por simpatia, sentimos prazer e dor – e também que o fluxo do amor ou da sensação generosa é em si extremamente aprazível. Por isso, é pelo menos plausível julgar que as acções benevolentes, em última análise, visam a obtenção de pelo menos um destes tipos de prazer ou servem para evitar que o agente sinta dor por simpatia. Por outro lado, podemos observar, antes de mais, que o impulso para a acção beneficente produzido em nós pela simpatia muitas vezes é tão desproporcionado em relação a qualquer consciência efectiva de prazer e de dor simpáticos em nós mesmos que seria paradoxal considerar esta última como o seu objecto. Na verdade, muitas vezes não podemos deixar de sentir que uma história de sofrimento real desperta-nos uma excitação que, no seu todo, é mais aprazível do que dolorosa, como a excitação de testemunhar uma tragédia – e, no entanto, ao mesmo tempo ela suscita-nos um impulso para o aliviar, mesmo quando o processo de alívio é doloroso, trabalhoso e implica vários sacrifícios dos nossos prazeres. Além disso, muitas vezes a forma mais fácil de nos livrarmos da dor por simpatia é afastar o pensamento do sofrimento que a causa, e por vezes sentimos um impulso egoísta para proceder assim, que podemos então distinguir com clareza do impulso propriamente simpático que nos incita a aliviar o sofrimento original. Por fim, os prazeres muito recomendados da benevolência parecem exigir, para que possam ser sentidos num grau considerável, a preexistência de um desejo de fazer bem aos outros em

função deles, e não de nós mesmos. Como Hutcheson explica, podemos cultivar os afectos benevolentes em função dos prazeres que os acompanham (do mesmo modo que o glutão cultiva o apetite), mas não podemos produzi-los à vontade, por muito forte que seja o nosso desejo desses prazeres, e quando eles existem, mesmo que possam dever a sua origem a um impulso puramente egoísta, não deixam de ser essencialmente um desejo de fazer bem aos outros em função deles, e não de nós mesmos.

Talvez não se possa dizer que o abandono e o esquecimento de si, que pareceram uma condição essencial para o pleno desenvolvimento dos outros impulsos elevados já apontados, caracterizem o afecto benevolente normal e permanentemente: o amor, quando é uma emoção poderosa, parece envolver naturalmente um desejo de amor recíproco, forte em proporção à intensidade da emoção, e assim a consciência de nós mesmos e dos nossos prazeres e dores muitas vezes parece ser acentuada pela própria intensidade do afecto que nos liga a outros. Ainda assim, podemos dizer pelo menos que esta supressão de si e absorção da consciência noutros seres humanos e na sua felicidade é um acidente comum em todos os afectos fortes. E diz-se que as pessoas que amam intensamente sentem por vezes um antagonismo entre os elementos egoísta e altruísta do seu desejo, bem como um impulso para suprimir o primeiro, que se manifesta ocasionalmente em actos de sacrifício pessoal fantástico e extravagante.

Se, então, a reflexão sobre a nossa consciência moral parece mostrar que «o prazer da virtude só pode ser obtido na condição expressa de não ser o objecto procurado»<sup>1</sup>, não precisamos de desconfiar deste resultado da observação devido à natureza anormal do fenómeno. Temos apenas mais uma ilustração de uma lei psicológica que, como vimos, é

---

<sup>1</sup> Lecky, *History of European Morals*, Introdução.

exemplificada em todo o domínio dos nossos desejos. Nos estímulos sensíveis, não menos do que nos do intelecto ou razão, encontramos o fenómeno do impulso estritamente desinteressado: fins externos desprezíveis e triviais, tanto como os sublimes e ideais, podem suscitar desejos deste género; e há prazeres da vida meramente animal que, tanto como as satisfações de uma boa consciência, só podem ser obtidos na condição de não serem procurados directamente.

### §3

Até agora, procurei insistir na incompatibilidade sentida entre os impulsos «respeitantes ao próprio» e «respeitantes ao exterior» apenas para provar que eles são essencialmente distintos. Não desejo exagerar esta incompatibilidade: creio que, na maior parte dos casos, ela é muito transitória, muitas vezes apenas momentânea, e que a nossa felicidade máxima – se for o nosso fim deliberado – geralmente é alcançada através de uma espécie de ritmo em que se alternam os dois tipos de impulso na consciência. Penso que, na maior parte dos casos, os desejos conscientes de um homem são «respeitantes ao exterior», mas, onde existe um desejo forte em qualquer direcção, há geralmente uma susceptibilidade acentuada aos prazeres correspondentes, e o entusiasta mais dedicado mantém-se no seu trabalho graças à consciência recorrente desses prazeres. Porém, importa sublinhar que os exemplos comuns e óbvios do conflito entre o amor-próprio e um impulso respeitante ao exterior não são paradoxos e ilusões a dissolver, mas fenómenos que a análise da nossa consciência no seu estado normal, quando não existe esse conflito, nos levaria a esperar. Se agimos constantemente devido a impulsos cujo objecto imediato é algo distinto da nossa própria felicidade, é bastante natural que cedamos ocasionalmente a esses impulsos quando eles nos induzem a um sacrifício

de prazer sem compensação. Assim, um homem de fraco autodomínio, depois de jejuar durante demasiado tempo, pode facilmente saciar o seu apetite por comida de uma maneira que ele sabe ser prejudicial para si, e não procede assim porque o prazer da comida lhe pareça, mesmo no momento em que se sacia, digno de consideração quando comparado com o dano à saúde, mas simplesmente porque sente um impulso para ingerir comida que prevalece sobre o seu juízo prudencial. Do mesmo modo, alguns homens sacrificaram todos os deleites da vida, e mesmo a própria vida, à obtenção da fama póstuma, e não o fizeram devido à crença ilusória de que poderiam de algum modo conseguir prazer com essa fama, mas por terem o desejo directo da admiração futura dos outros e por a preferirem ao seu próprio prazer. Similarmente, quando se faz o sacrifício por um fim ideal, como a verdade, a liberdade ou a religião, pode haver um verdadeiro sacrifício da felicidade do indivíduo, e não apenas uma preferência por um tipo de prazer extremamente refinado (ou pela ausência de uma dor especial) em detrimento de todos os outros elementos da felicidade. Esta preferência é seguramente possível: um homem pode sentir que o deleite elevado e exigente de servir o seu ideal é uma «pérola inestimável» cujo valor suplanta o de todos os outros prazeres, mas também pode sentir que o sacrifício não o compensará e, mesmo assim, decidir-se pela sua realização.

Em suma, os nossos impulsos conscientes activos estão tão longe de se dirigirem sempre à obtenção do nosso prazer ou à fuga à nossa dor que podemos encontrar em todo o lado, na consciência, impulsos respeitantes ao exterior que se dirigem a alguma coisa que não é o prazer, nem o alívio da dor. E, na verdade, uma parte muitíssimo importante do nosso prazer depende da existência desses impulsos. Por outro lado, em muitos casos eles são de tal modo incompatíveis com o desejo do nosso próprio prazer

que os dois géneros de impulso não coexistem facilmente no mesmo momento de consciência; e, de maneira mais ocasional (mas de forma alguma rara) os dois entram num conflito irreconciliável e incitam-nos para cursos de acção opostos. E esta incompatibilidade é, sem dúvida, especialmente preeminente no caso do impulso (embora seja importante apontá-la noutros casos) para o fim que compete de forma mais acentuada com o prazer na controvérsia ética: o amor à virtude por si mesma ou o desejo de fazer o que é correcto enquanto tal.

#### §4

As observações psicológicas em que o meu argumento se baseia talvez não venham a ser contestadas directamente, pelo menos ao ponto de a minha conclusão principal ficar comprometida. Mas há duas linhas de raciocínio pelas quais se tentou enfraquecer essa conclusão sem a negar directamente. Em primeiro lugar, sustenta-se que o prazer, embora não seja o único fim consciente da acção humana, é sempre o resultado para o qual esta se dirige inconscientemente. Seria difícil refutar esta proposição, já que ninguém nega que o prazer, em certa medida, acompanha normalmente a obtenção de um fim desejado. E, quando vamos além do testemunho da consciência, parece não haver um método claro para determinar qual das consequências de uma acção é o fim que esta visa. Pela mesma razão, no entanto, a proposição não deixa de ser igualmente difícil de provar. Porém, tenho de ir mais longe e sustentar que, se nos dispusermos seriamente a considerar a acção humana pelo seu lado inconsciente, poderemos concebê-la apenas como uma combinação de movimentos de partes de um organismo material; e que, se tentarmos identificar o «fim» desses movimentos, será razoável concluir que é algum resultado material, alguma condição orgânica conducente

à preservação do organismo individual ou da espécie a que ele pertence. De facto, a doutrina de que o prazer (ou a ausência de dor) é o fim de toda a acção humana não pode ser apoiada nem pelos resultados da introspecção, nem pelos resultados da observação e da inferência externas — ela parece ser atingida antes por uma combinação arbitrária e ilegítima de ambas.

Em segundo lugar, diz-se por vezes que, independentemente do que acontece na nossa actual consciência adulta, os nossos impulsos originais dirigiam-se todos ao prazer<sup>1</sup> ou à ausência de dor, e que quaisquer impulsos com outra direcção derivaram deles por uma «associação de ideias». Não encontro quaisquer dados que contribuam para provar isto: na medida em que conseguimos observar a consciência das crianças, os dois elementos (o impulso respeitante ao exterior e o desejo de prazer) parecem coexistir da mesma maneira que na vida madura. Se há alguma diferença, ela parece apontar para a direcção oposta, já que as acções das crianças, sendo mais instintivas e menos reflexivas, são mais incitadas pelo impulso respeitante ao exterior do que pelo fim consciente do prazer. À medida que recuamos no desenvolvimento da consciência, os dois tipos de impulso tornam-se, sem dúvida, gradualmente indistinguíveis, mas é óbvio que isto não nos autoriza a identificar o impulso mais indefinido com um dos dois impulsos que se desenvolveram a partir dele. E mesmo que se descobrisse que os nossos primeiros apetites são todos simples apetites por

---

<sup>1</sup> Tenho de pedir ao leitor que distinga cuidadosamente a questão discutida neste capítulo, que se relaciona com os *objectos* dos desejos e das aversões, da questão diferente de saber se as *causas* destes impulsos residem sempre em experiências anteriores de prazer e de dor. A importância desta última questão na Ética, embora não seja insignificante, é manifestamente mais indirecta do que a da questão aqui abordada, e será mais conveniente reservá-la para um estado posterior da discussão. Cf. Livro II, Capítulo 6, §2, e Livro IV, Capítulo 4, §1.

prazer, isso teria pouca importância para a presente questão. Aquilo que me importa sustentar é que os homens *agora* normalmente desejam não só o prazer, mas também, num grau importante, outras coisas: alguns, em particular, têm impulsos para a virtude, os quais podem entrar (e entram) em conflito com o seu desejo consciente de prazer para si mesmos. Responder a isto que os homens *um dia* desejaram o prazer é irrelevante de um ponto de vista ético, excepto sob a suposição de que há um tipo original de natureza apetitiva humana ao qual é correcto ou melhor nos conformarmos. No entanto, nenhum hedonista sustentaria isto explicitamente, embora esta suposição seja feita frequentemente, sem dúvida, por autores da escola intuicionista.

### Nota

Alguns psicólogos consideram o desejo essencialmente doloroso. Esta perspectiva parece-me errónea à luz do uso comum do termo. E, embora ela não envolva necessariamente a confusão – que me interessa especialmente evitar no presente capítulo – entre o estímulo volitivo do próprio desejo e o estímulo volitivo da aversão ao desejo como algo doloroso, tem alguma tendência para causar esta confusão. Pode assim valer a pena sublinhar que a diferença de opinião entre mim e os psicólogos em questão – entre os quais aponto o Dr. Bain como exemplo destacado – depende em grande medida, ainda que não inteiramente, de uma diferença de definição. No Capítulo 8 da segunda divisão do seu livro *The Emotions and the Will*, o Dr. Bain define o desejo como «aquela fase da volição em que há um motivo e não a capacidade de agir segundo ele», e ilustra esta definição da seguinte maneira:

O ocupante de um pequeno quarto escuro imagina o prazer da luz e de uma paisagem mais ampla: o ideal por satisfazer estimula a acção apropriada para obter a realidade;

ele levanta-se e sai. Suponha-se agora que o mesmo deleite ideal ocorre a um prisioneiro. Incapaz de realizar o impulso, permanece sob o apelo do motivo, e este estado denomina-se ânsia, anseio, apetite ou desejo. Se todos os impulsos dos motivos pudessem realizar-se de imediato, o desejo não teria lugar. [...] há um obstáculo à acção que conduz ao estado de conflito e que torna o desejo um estado mental mais ou menos doloroso.

Ora, concordo que o desejo costuma ser doloroso, em certa medida, quando quem deseja está inibido de agir de modo a obter o objecto desejado. Mas, na verdade, não penso que mesmo nessas circunstâncias o desejo seja sempre doloroso, especialmente quando é acompanhado por esperança. Considere-se o caso simples da fome. Numa situação comum, estando com um bom apetite, não considero a fome dolorosa quando encaro a perspectiva de jantar – a não ser que já tenha passado um período de tempo invulgarmente longo desde que comi –, embora o costume e a preocupação com a digestão me impeçam de satisfazer o apetite até que a sopa seja servida. Ainda assim, admito que, quando a acção tendente à fruição está excluída, o desejo pode muito bem tornar-se doloroso.

Todavia, restringir o termo «desejo» a este caso é, sem dúvida, contrário ao seu uso. Suponha-se que o prisioneiro do Dr. Bain consegue uma lima e encontra uma forma de fugir da prisão que implica, entre outras operações, limar certas grades. Seguramente pareceria absurdo dizer que o seu desejo cessa por fim quando a operação de limar se inicia. A concentração da atenção nas actividades complexas necessárias para a obtenção da liberdade tenderá, sem dúvida, a fazer o prisioneiro ficar tão absorvido com outras ideias e sensações que o desejo de liberdade pode deixar de estar presente na sua consciência durante algum tempo. Contudo, como o estímulo do qual, em última análise, toda a sua actividade depende deriva certamente da ideia por

realizar de liberdade, esta ideia, com a sensação concomitante do desejo, ressurgirá normalmente em intervalos curtos durante o processo. Noutros casos, similarmente, embora seja verdade que os homens trabalham muitas vezes para um fim desejado sem sentirem conscientemente o desejo do fim, seria absurdo dizer que nunca sentem o desejo enquanto trabalham assim. Pelo menos, julgo que os autores de *Ética* nunca adoptaram este uso restrito do termo ao tratar do desejo. E em algumas passagens o próprio Dr. Bain parece adoptar um sentido mais amplo. Por exemplo, no capítulo que citei afirma que «temos uma forma de desejo [...] *quando estamos a trabalhar para fins distantes*». Sendo assim, se admitirmos que a sensação de desejo não deixa de ser, por vezes, um elemento da consciência que coexiste com um processo de actividade dirigido à obtenção do objecto desejado, ou que intervém nas pausas breves desse processo, atrevo-me a dizer que, quando se observar a sensação nessas condições, não se julgará que descrevê-la como essencialmente dolorosa está de acordo com a experiência comum dos seres humanos.

Considere-se, como um exemplo simples, o caso de um jogo que envolva exercício físico e uma disputa de perícia. Provavelmente, muitas das pessoas que participam nesses exercícios por razões de saúde ou sociais começam por não ter nenhum desejo perceptível de vencer o jogo, e é provável que, enquanto mantiverem essa indiferença, o exercício seja bastante entediante. No entanto, geralmente surge o desejo de vencer o jogo, devido às acções que se dirigem para este fim. E, pelo menos segundo a minha experiência, quanto mais intensa se torna essa sensação, mais apazível se torna todo o processo. Se admitirmos que esta é uma experiência normal, temos também de admitir, seguramente, que neste caso o desejo é uma sensação na qual a introspecção não nos permite detectar a menor qualidade de dor.

Seria fácil apresentar um número indefinido de exemplos

similares de actividade enérgica desenvolvida para um fim – seja no desporto ou nas ocupações sérias da vida – em que um desejo vívido de obter o fim em vista é indispensável a uma verdadeira fruição do trabalho necessário para o obter, e em que simultaneamente não conseguimos detectar nenhuma dor no desejo, por muito que tentemos separá-lo, na análise introspectiva, da sua sensação concomitante.

O erro que estou a tentar eliminar parece-me resultar em parte de se ignorar estes casos e contemplar exclusivamente casos em que o desejo, por uma ou por outra razão, está impedido de ter o seu efeito normal de estimular uma actividade dirigida à obtenção do objecto desejado. Em parte, no entanto, o erro parece dever-se àquela semelhança entre o desejo e a dor para a qual chamei a atenção no texto deste capítulo, *i.e.*, a *inquiétude* que é, sem dúvida, uma característica do estado de desejo e (geralmente) da dor. Porém, é preciso ter o cuidado de distinguir, quanto ao seu carácter, a «inquiétude» da «preocupação», no sentido em que este último termo implica alguma dor. O erro está ligado à perspectiva igualmente errónea – que Hobbes contesta no seu estilo impetuoso – de que «a felicidade desta vida consiste no repouso de uma mente satisfeita». Além disso, tem alguma afinidade com a perspectiva muito difundida – que deixou a sua marca em mais do que uma língua europeia – de que o trabalho, a actividade vigorosa, é essencialmente doloroso. Sobre ambas as perspectivas, há que dizer que existe inquestionavelmente uma divergência significativa entre as experiências de indivíduos diferentes, mas, pelo menos entre os Ingleses, julgo que uma pessoa que considere o desejo sempre doloroso – no sentido em que a palavra, como tentei mostrar, costuma ser usada tanto pelos moralistas como no discurso comum – será um ser tão excepcional como alguém que considere o trabalho sempre doloroso.



## *Capítulo 5*

### *Livre-Arbítrio*

#### §1

Nos capítulos precedentes, ocupei-me primeiro da acção racional, e depois da acção desinteressada, sem introduzir a questão muito discutida do livre-arbítrio. A longa experiência dialéctica mostrou que as dificuldades ligadas a esta questão são tão grandes que desejo confiná-las tanto quanto puder e proteger o meu assunto, na medida do possível, da sua influência perturbante. E parece-me que não temos justificação psicológica para identificar a acção desinteressada com a acção «livre» ou com a acção «racional». Além disso, identificar a acção racional com a acção livre é pelo menos enganador e contribui para obscurecer a verdadeira questão suscitada pela controvérsia do livre-arbítrio. No capítulo anterior, tentei mostrar que a acção estritamente desinteressada (ou seja, aquela que não atende ao saldo previsto de prazer para nós mesmos) se encontra, no âmbito da nossa experiência volitiva, tanto na região mais instintiva como na região em que há mais deliberação e consciência de si. E a acção racional, como a concebo, permanecerá racional por muito que a racionalidade da conduta de um indivíduo possa estar determinada por causas anteriores ou externas à sua volição. Por isso, a ideia de agir racionalmente explicada no Capítulo 3 não está vinculada à ideia de agir «livremente», como defendem os libertistas em geral, opondo-se aos deterministas. Digo «os libertistas em geral» porque, em afirmações de discípulos de Kant sobre a conexão entre liberdade e racionalidade, parece-me existir uma confusão entre dois sentidos do termo «liberdade» que, em qualquer discussão sobre o livre-arbítrio, importa distinguir cuidadosamente.

Quando um discípulo de Kant<sup>1</sup> diz que um homem «é um agente livre na medida em que age sob a orientação da razão», a afirmação conquista facilmente o assentimento dos leitores comuns, já que, como diz Whewell, normalmente

identificamo-nos com a nossa razão, e não com os nossos desejos e afectos. Dizemos que o desejo, o amor ou a ira *nos* dominam ou que *nós* os controlamos. Se decidimos preferir um bem remoto ou abstracto a prazeres imediatos, ou obedecer a uma regra que nos faz sentir dor agora (quando essa decisão implica um exercício da razão), consideramos que esses actos são especialmente *nossos*.<sup>2</sup>

No que respeita ao uso, não critico, portanto, esta aplicação do termo «livre» para denotar as acções voluntárias em que se resiste com sucesso aos apelos sedutores do apetite ou da paixão. E estou consciente do ganho na eficácia da persuasão moral que se obtém ao colocar, desta forma, o sentimento poderoso da liberdade do lado da razão e da moralidade. No entanto, é claro que, se dissermos que um agente é «livre» na medida em que age racionalmente, não podemos dizer também – no mesmo sentido – que é por sua «livre» vontade que ele age irracionalmente, quando age dessa forma. E é esta última proposição que os libertistas em geral têm procurado defender. Devido à conexão

---

<sup>1</sup> Considerei conveniente excluir a concepção kantiana de livre-arbítrio do âmbito da discussão deste capítulo. Fi-lo em parte por causa da confusão mencionada no texto; em parte porque ela depende da concepção de uma causalidade que não está sujeita a condições temporais, que me parece completamente indefensável. Além disso, a sua discussão não se enquadra no plano do presente tratado. Contudo, atendendo à ampla influência da teoria kantiana no pensamento ético corrente, pareceu-me desejável fazer uma breve discussão da sua concepção de livre-arbítrio num Apêndice.

<sup>2</sup> *Elements of Morality*, Livro I, Capítulo 2. Ao mesmo tempo, também é verdade – como digo mais adiante – que por vezes nos identificamos com a paixão ou o apetite num conflito consciente com a razão, e nesses casos a regra da razão tende a surgir-nos como uma restrição externa, e a obediência à razão como uma servidão ou mesmo escravatura.

que dizem existir entre a liberdade e a responsabilidade moral, eles consideraram da maior importância provar a «liberdade» do agente. E é óbvio que a liberdade, assim conectada com a responsabilidade, não é a liberdade que só se manifesta ou realiza na acção racional: é a liberdade de escolher entre o correcto e o incorrecto, que se manifesta ou realiza seja qual for a escolha. Ora, a consciência cristã do «pecado deliberado» implica que os homens escolhem agir irracionalmente de uma forma intencional e consciente. Eles não se limitam a preferir o interesse pessoal ao dever (pois nesse caso temos um conflito de pretensões à racionalidade, e não uma irracionalidade clara); eles preferem, por exemplo, a satisfação sensual à saúde, a vingança à reputação, etc., embora saibam que essa preferência se opõe tanto aos seus verdadeiros interesses como ao seu dever.<sup>1</sup> Por isso, a representação do conflito entre a razão e a paixão como um conflito entre «nós mesmos» e uma força da natureza não corresponde realmente à nossa experiência no seu todo. Se quisermos, podemos dizer que quando cedemos à paixão nos tornamos «escravos dos nossos desejos e apetites», mas ao mesmo tempo temos de admitir que escolhemos a nossa escravatura. Poderemos dizer, então, que a escolha incorrecta daquele que agiu incorrectamente de forma deliberada foi «livre», significando isso que ele poderia ter escolhido correctamente não apenas se os antecedentes da sua volição, externa e interna, tivessem sido

---

<sup>1</sup> A dificuldade de Sócrates e das escolas socráticas em conceber que um homem escolha deliberadamente o que sabe ser mau para si – uma dificuldade que conduz Aristóteles ao verdadeiro determinismo na sua perspectiva sobre a acção propositada, mesmo enquanto defende explicitamente a «voluntariedade» e a «responsabilidade» do vício – parece esbater-se muito, para a mente moderna, graças à distinção entre os juízos morais e os prudenciais, e ao conflito *prima facie* entre o «interesse» e o «dever». Dado que estamos familiarizados com a ideia de uma escolha deliberada que se opõe ao interesse *ou* ao dever, podemos conceber, sem grande dificuldade, uma escolha em oposição consciente a ambos. Veja-se o §3 do Capítulo 9 deste Livro.

diferentes, mas também no caso em que esses antecedentes se tivessem mantido inalterados? Esta, julgo eu, é a questão substancial colocada na controvérsia do livre-arbítrio. Proponho agora ocupar-me dela com brevidade, já que se crê frequentemente na sua grande importância para a Ética.

## §2

Por conveniência, podemos começar por definir com mais exactidão a noção de acção voluntária, à qual, segundo todos os métodos da ética, os predicados «correcto» e «o que se deve fazer» – no sentido ético mais estrito – são exclusivamente aplicáveis. Antes de mais, a acção voluntária, sendo «consciente», distingue-se das acções ou dos movimentos do organismo humano que são «inconscientes» ou «mecânicos». A pessoa cujo organismo realiza esses movimentos só se apercebe deles, quando se apercebe, depois da sua realização. Por isso, não os imputamos a ela enquanto pessoa, nem os consideramos moralmente incorrectos ou imprudentes, embora possam, por vezes, ser considerados bons ou maus em função das suas consequências, com a implicação de que devem ser encorajados ou controlados na medida em que se possa fazer isso indirectamente através de um esforço consciente.

Além disso, no caso das acções conscientes o agente não é considerado moralmente culpável, a não ser de forma indirecta, pelos efeitos inteiramente imprevisos das suas acções voluntárias. Obviamente, quando a acção de um homem causou algum mal imprevisito, o juízo moral popular muitas vezes censura-o por falta de cuidado, mas as pessoas reflexivas admitiriam geralmente que, nesses casos, a censura moral estrita só se aplica ao agente de forma indirecta, na medida em que a sua falta de cuidado resultou de ele ter negligenciado algum dever. Deste modo, parece que os objectos imediatos apropriados da aprovação ou

reprovação morais são sempre os resultados das volições de um homem na medida em que foram intencionados – *i.e.*, representados no pensamento como consequências certas ou prováveis<sup>1</sup> das suas volições. Ou, mais estritamente, são as próprias volições em que esses resultados foram assim pretendidos, já que não consideramos que um homem se livra da censura moral porque a sua intenção incorrecta permanece por se realizar devido a causas externas.

À primeira vista, esta perspectiva difere da opinião comum de que a moralidade dos actos depende dos seus «motivos», se por «motivos» entendermos os desejos que sentimos em relação a algumas das consequências previstas dos nossos actos. Contudo, não penso que aqueles que defendem esta opinião negariam que merecemos ser censurados por qualquer resultado proibido que tenhamos previsto ao agir voluntariamente, mesmo que ele não tenha sido objecto de desejo. É comum defender-se, sem dúvida, que actos similares nos seus resultados previstos podem ser «melhores» ou «piores»<sup>2</sup> devido à presença de certos desejos ou aversões. Ainda assim, na medida em que essas sensações não estão completamente sob o domínio da vontade, o juízo do «correcto» e do «incorrecto» (no sentido mais estrito destes termos) parece ser aplicável propriamente não às próprias sensações, mas à aplicação ou à ausência de esforço volun-

---

<sup>1</sup> É muitíssimo conveniente entender por «intenção» algo que inclui não só os resultados da volição que o agente *desejava* realizar, mas também quaisquer resultados que, sem os desejar, ele previu como certos ou prováveis. A questão de saber em que medida somos responsáveis por todas as consequências previstas dos nossos actos, ou, no caso dos actos prescritos por regras morais definidas, se somos responsáveis pelos seus resultados apenas dentro de uma certa área, será considerada quando examinarmos o método intuicionista.

<sup>2</sup> Num capítulo subsequente (Capítulo 9 deste Livro), examinarei com maior profundidade a relação que existe, nos nossos raciocínios práticos, entre a antítese «correcto» e «incorrecto» e a antítese «bom» e «mau», que é mais vaga e mais ampla.

tário para controlar os maus motivos e encorajar os bons – ou à adopção consciente de um objecto de desejo como fim a visar, que é uma espécie de volição.

Podemos concluir, então, que os juízos do correcto e do incorrecto dizem respeito propriamente a volições acompanhadas de intenção, sejam as consequências intencionadas algo externo ou alguns efeitos produzidos nas sensações ou no carácter do próprio agente. Isto exclui do âmbito desses juízos as acções conscientes que, em rigor, não são intencionais, como aquelas em que súbitas sensações fortes de prazer ou de dor causam movimentos dos quais nos apercebemos, mas que não são precedidos por nenhuma representação mental dos próprios movimentos ou dos seus efeitos. Por essas acções, catalogadas por vezes como «instintivas», só nos podem responsabilizar indirectamente, ou seja, na medida em que as suas más consequências pudessem ter sido evitadas através de um esforço voluntário no sentido da formação de hábitos de um maior autodomínio.

Temos de observar também que os nossos juízos morais comuns reconhecem uma distinção importante entre a conduta incorrecta *impulsiva* e a *deliberada*, fazendo uma condenação mais forte desta última. A linha que as separa não pode ser traçada com rigor, mas podemos definir as acções «impulsivas» como aquelas em que a conexão entre a sensação impulsora e a acção impelida é tão simples e imediata que, embora a intenção esteja presente distintamente, a consciência da escolha pessoal do resultado intencionado é evanescente. Nas volições deliberadas, existe sempre uma selecção consciente do resultado como uma de duas ou mais alternativas práticas.

No caso, então, das volições que são preeminentemente os objectos da condenação e aprovação morais, o facto psíquico da «volição» parece incluir, além da intenção ou representação dos resultados da acção, a consciência de si como alguém que escolhe, decide e determina es-

ses resultados. E a questão que entendo estar em causa na controvérsia do livre-arbítrio pode ser formulada desta forma: será que o eu a que refiro as volições deliberadas é um eu com qualidades morais estritamente determinadas, um carácter definido em parte herdado, em parte formado pelas minhas acções e sensações passadas (e por quaisquer influências físicas que possa ter sofrido inconscientemente), de tal forma que a minha acção voluntária, para o bem e para o mal, é causada completamente, em todos os instantes, pelas qualidades determinadas deste carácter em conjugação com as minhas circunstâncias ou as influências externas (incluindo as minhas actuais condições corporais) que actuam sobre mim no momento? Ou terei sempre a possibilidade de escolher agir da maneira que agora julgo razoável e correcta, independentemente das acções e experiências que tive antes?

Nestas questões, um materialista substituiria «carácter» por «cérebro e sistema nervoso», e obteria assim uma noção mais clara, mas evitei usar termos que sugiram pressupostos materialistas, dado que o determinismo não implica de forma alguma o materialismo. A diferença não é importante neste contexto. A disputa substancial diz respeito à completez da dependência causal de qualquer volição em relação ao estado de coisas do instante precedente, independentemente de o especificarmos em termos «carácter e circunstâncias» ou em termos de «cérebro e forças ambientais»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Não é invulgar os deterministas conceberem cada volição como algo que está conectado, através de leis uniformes, ao nosso estado de consciência passado. Contudo, mesmo que conhecêssemos todas as uniformidades que pudéssemos encontrar nos estados de consciência passados de um homem, elas dar-nos-iam apenas uma orientação muito imperfeita sobre as suas acções futuras, já que teríamos deixado de fora:

(1) Todas as tendências e susceptibilidades inatas ainda latentes ou incompletamente reveladas;

(2) Todas as influências físicas passadas cujos efeitos não tivessem sido perfeitamente representados na consciência.

Há um argumento cumulativo muito forte a favor do determinismo. A crença de que os acontecimentos estão determinados pelos estados de coisas que os precedem imediatamente é defendida hoje por todos os pensadores competentes no que respeita a toda a espécie de ocorrências, excepto as volições humanas. À medida que a mente humana se desenvolveu e a experiência humana se alargou e sistematizou, esta crença cresceu constantemente tanto em intensidade como em extensão, tanto na clareza e na certeza da convicção como na universalidade da sua aplicação. Passo a passo, em sucessivos domínios de factos, os modos de pensamento incompatíveis recuaram e desvaneceram-se, até que por fim desapareceram em todo o lado, excepto na cidadela misteriosa da vontade. Também em todo o lado, a crença estabeleceu-se com tanta firmeza que alguns declararam que a sua oposta é inconcebível; outros defendem mesmo que o foi sempre. Todos os procedimentos científicos a supõem; cada sucesso da ciência a confirma. Além disso, estamos sempre a descobrir novas provas não só de que os acontecimentos estão reconhecivelmente determinados, mas também de que os diversos modos de determinação dos diversos géneros de acontecimentos são fundamentalmente idênticos e estão mutuamente dependentes. E, como é natural, à medida que cresce a convicção na unidade essencial do universo cognoscível, enfraquece a disposição para admitir o carácter excepcional que os libertistas reclamam para o domínio da acção humana.

Podemos acrescentar que, quando fixamos a nossa atenção na acção humana, observamos que os actos com origem inconsciente são reconhecidamente determinados por causas físicas. E descobrimos que não se pode traçar nenhuma linha clara entre os actos deste género e aqueles que são conscientes e voluntários. Além de muitos dos actos da primeira classe serem, excluindo o facto de serem inconscientes, inteiramente similares a actos da segunda,

observamos que algumas acções que costumamos realizar passam constantemente – total ou parcialmente – da classe dos actos conscientes para a dos inconscientes. E, quanto mais investigamos, mais se nos impõe a conclusão de que não há nenhuma espécie de acção produzida pela volição consciente que também não possa, em certas circunstâncias, ser produzida inconscientemente. Além disso, quando olhamos com atenção para os nossos actos conscientes, descobrimos que naqueles que caracterizei como «impulsivos» – actos realizados de súbito sob o estímulo de uma sensação ou emoção momentâneas – dificilmente se poderá dizer que a nossa consciência sugere não estarem completamente determinados pela força do estímulo e pelo estado do nosso temperamento e do nosso carácter, previamente determinados, na altura em que actuam. E também aqui, como já se observou, é difícil traçar uma linha que separe com clareza estas acções daquelas em que a aparente consciência da «escolha livre» se torna nítida.

Além disso, explicamos<sup>1</sup> sempre a acção voluntária de todos os homens, excepto a de nós mesmos, sob o princípio de que ela é causada pelo carácter e pelas circunstâncias. Na verdade, de outro modo a vida social seria impossível, já que a vida do homem em sociedade implica diariamente imensas previsões detalhadas das acções de outros homens – baseadas na experiência da humanidade em geral, de classes particulares de homens ou de indivíduos –, que assim são vistos necessariamente como coisas com propriedades determinadas, como causas com efeitos calculáveis. Inferimos geralmente as acções futuras daqueles que conhecemos pelas suas acções passadas, e, se a nossa previsão se

---

<sup>1</sup> Não quero dizer que esta é a nossa única perspectiva sobre a conduta dos outros: defendo (como ficará claro) que, quando avaliamos moralmente a sua conduta, aplicamos normalmente a noção de livre-arbítrio. Mas normalmente não a consideramos um género de causalidade, que limita e contraria o outro género.

revela errada, não atribuímos a discrepância à influência perturbante do livre-arbítrio, mas à nossa familiaridade incompleta com o seu carácter e os seus motivos. E quando passamos dos indivíduos às comunidades, quer acreditemos ou não numa «ciência social», todos admitimos e discutimos fenómenos sociais em que se supõe o mesmo princípio. E, por muito que divirjamos nas teorias particulares, nunca duvidamos da validade dessa suposição: se encontramos alguma coisa inexplicável na história, passada ou presente, nunca nos ocorre atribuí-la a um exercício amplo do livre-arbítrio numa direcção particular. Além disso, mesmo no que respeita às nossas próprias acções, por muito «livres» que nos sintamos em qualquer momento, por muito que a nossa escolha volitiva nos pareça não estar restringida pelos nossos motivos e circunstâncias presentes, e estar desligada daquilo que fomos e sentimos previamente, ainda assim, quando, passado algum tempo, apreciamos essa escolha na série das nossas acções, surgem as suas relações de causalidade e de semelhança com outras partes da nossa vida, e explicamo-la naturalmente como um efeito das nossas circunstâncias, educação e natureza. Aplicamos até as mesmas noções à nossa acção futura e, quanto mais se desenvolvem os nossos sentimentos morais, mais o fazemos. Pois, à medida que o nosso sentido de dever se desenvolve, geralmente também se desenvolvem o nosso sentido do dever de nos cultivarmos moralmente e o nosso desejo de aperfeiçoamento pessoal – e a possibilidade de nos cultivarmos moralmente depende da suposição de que, com uma volição no presente, podemos determinar até certo ponto as nossas acções num futuro mais ou menos remoto. Não há dúvida de que habitualmente assumimos ao mesmo tempo a perspectiva oposta, libertista, em relação ao nosso futuro: por exemplo, acreditamos que, daqui em diante, seremos perfeitamente capazes de resistir a tentações a que sucumbimos constantemente no passado. Porém,

importa observar que esta crença (como os moralistas de todas as escolas admitem ou até sublinham) será *sempre em grande medida* ilusória e enganadora. Os libertistas sustentam que, em qualquer momento, é-nos *possível* agir de maneira oposta às nossas tendências adquiridas e aos nossos costumes prévios, mas, à semelhança dos deterministas, ensinam que quebrar as subtis peias invisíveis do hábito é muito mais difícil do que os homens geralmente imaginam.

### §3

Ao desfile formidável de dados cumulativos favoráveis ao determinismo, podemos opor a afirmação imediata da consciência no momento da acção deliberada. Quando estou distintamente consciente de escolher entre linhas de conduta alternativas e julgo uma delas correcta ou razoável, considero impossível, sem dúvida, pensar que não posso escolhê-la (supondo que nenhum obstáculo, além dos meus desejos e dos meus hábitos voluntários, me impede de o fazer), por muito forte que seja a minha inclinação para agir irrazoavelmente e por muito regularmente que tenha cedido a essas inclinações no passado.<sup>1</sup> Reconheço que cada cedência ao desejo vicioso torna maior a dificuldade de resistir quando o desejo ressurge, mas a dificuldade parece permanecer sempre separada da impossibilidade por um abismo inultrapassável. Não nego que a experiência da humanidade inclui casos em que certos impulsos – como a aversão à morte ou à dor extrema, ou o apetite mórbido pelo álcool ou pelo ópio – atingem um ponto de intensidade no qual se sente que subjagam irresistivelmente a escolha voluntária. Penso que costumamos julgar que, quando se

---

<sup>1</sup> Aquilo que nos interessa de um ponto de vista ético não é a possibilidade de uma escolha meramente indeterminada, de um «capricho arbitrário de um querer sem motivos», mas a possibilidade de escolher entre motivos racionais e irracionais.

atinge esse ponto, o indivíduo deixa de ser moralmente responsável pelo acto realizado sob esse impulso subjugante. Mas, seja como for, o problema moral assim apresentado é muito excepcional – nos casos comuns de cedência à tentação, não surge esta consciência da irresistibilidade do impulso. Normalmente, por muito forte que seja o ímpeto do apetite ou da ira que se apodera de mim, ele não se me apresenta como algo irresistível. E, se deliberar nesse momento, não posso ver a mera força do impulso como uma razão para fazer o que julgo irrazoável. Posso supor que a minha convicção na escolha livre *pode* ser ilusória: que, se conhecesse a minha própria natureza, *poderia* ver que estava predeterminado que, tendo essa constituição e estando nessas circunstâncias, teria de agir na ocasião em questão contra o meu juízo racional. Contudo, não posso conceber-me a ver isto sem, ao mesmo tempo, conceber de uma forma fundamentalmente alterada todo o meu conceito daquilo que designo agora por «minha» acção: não posso conceber que, se contemplasse as acções do meu organismo a essa luz, deveria referi-las ao meu «eu» – *i.e.*, à mente que contempla – no sentido em que as refiro agora. Neste conflito de argumentos, não é surpreendente que a questão teórica do livre-arbítrio seja ainda resolvida de modo diferente por pensadores reputados – e, neste momento, não desejo pronunciar-me sobre a sua resolução. Todavia, penso que é possível e útil mostrar que a importância ética de a resolver de uma forma ou de outra tende a ser exagerada, e que quem examinar o assunto com sobriedade e cuidado descobrirá que essa importância é estritamente limitada.

É sobretudo no lado dos libertistas que encontro uma tendência para o exagero que acabei de apontar. Alguns autores libertistas sustentam que o conceito de livre-arbítrio, embora possa ser estranho à ciência positiva, não deixa de ser indispensável na Ética e na Jurisprudência. Pois, ao julgar que «devo» fazer algo, tenho de pensar que «posso»

fazê-lo. Do mesmo modo, quando louvo ou censuro acções de outros, tenho de pensar que eles «podiam» ter agido de outra maneira. Se as acções de um homem forem meras ligações numa cadeia causal que, à medida recuamos, acaba por nos conduzir a acontecimentos anteriores à sua existência pessoal, ele não pode, diz-se, ter mérito ou demérito. E, se ele não tem mérito ou demérito, repugna ao senso comum moral da humanidade recompensá-lo ou castigá-lo – ou até louvá-lo ou censurá-lo. Ao considerarmos este argumento, é conveniente – para que a discussão seja clara – supor imediatamente que não existem dúvidas nem conflitos na nossa perspectiva sobre o que é correcto fazer, excepto os que possam resultar da presente questão. Também é conveniente separar a discussão da importância do livre-arbítrio para a acção moral em geral da questão específica da sua importância para o castigo e a recompensa, já que, nesta última espécie de acção, aquilo que mais reclama a nossa atenção não é a liberdade presente do agente, mas a liberdade passada da pessoa que agora é o alvo da acção.

Quanto à acção em geral, o determinista admite que um homem só está moralmente obrigado a fazer aquilo que está «no seu poder», mas explica que a expressão «no seu poder» significa que o resultado em questão será produzido se o homem escolher produzi-lo. E penso que é neste sentido que a proposição «aquilo que devo fazer posso fazer» costuma ser aceite: ela significa «posso fazer se o escolher», e não «posso escolher fazê-lo». Ainda assim, subsiste esta questão: «*Posso* escolher fazer aquilo que, no pensamento comum, julgo correcto fazer?». Aqui a minha perspectiva é que – dentro dos limites acima explicados – concebo inevitavelmente que *posso* escolher. No entanto, posso supor uma situação em que considero ilusória esta concepção e em que julgo, inferindo o futuro a partir do passado, que certamente não escolherei o que julgo correcto, pelo que essa escolha não é realmente possível para mim. Dada esta suposição, parece-me inegável que este juízo excluirá ou

enfraquecerá a actuação do motivo moral no caso do acto contemplado: ou não julgarei razoável escolher fazer o que, de outra forma, julgaria razoável fazer; ou, se fizer esse juízo, julgarei também que a ideia de dever nele aplicada é tão ilusória como a ideia de liberdade. Até aqui, admito a alegação libertista sobre o efeito desmoralizante do determinismo, se ele for aceite com a verdadeira força da convicção. Todavia, penso que são raros os casos em que, mesmo segundo princípios deterministas, é legítimo concluir que é certo – e não apenas muito provável – que escolherei deliberadamente fazer aquilo que julgo insensato.<sup>1</sup> Normalmente, a inferência legítima de um homem pela qual ele conclui que agirá incorrectamente – uma inferência baseada na sua experiência passada e no seu conhecimento geral da natureza humana – não irá além de uma probabilidade muito forte. E uma mera probabilidade (por muito forte que seja) de que não agirei correctamente não pode ser vista por mim, na deliberação, como uma razão para não querer agir dessa forma<sup>2</sup> – mas ela oferece, sem dúvida, um fundamento racional para querê-lo

---

<sup>1</sup> Penso que, na maior parte dos casos, quando um homem cede à tentação julgando que «não vale a pena tentar resistir», ele faz esse juízo com uma auto-sofisticação semiconscente que se deve ao apetite ou à paixão, cuja influência perturba o curso do raciocínio. Não duvido que esta auto-sofisticação tenderá a assumir uma forma determinista na mente de quem tenha adoptado o determinismo como opinião especulativa, mas não vejo razão para pensar que um libertista não corre o mesmo perigo de auto-sofisticação, ainda que no seu caso ela vá assumir uma forma diferente. Por exemplo, no caso em que um determinista raciocinaria «Certamente tomarei o meu habitual copo de conhaque esta noite, pelo que não vale a pena decidir-me a não o tomar», o raciocínio do libertista seria «Pretendo largar o conhaque, mas será tão fácil fazê-lo amanhã como hoje; por isso, vou tomar mais um copo e deixar a decisão para amanhã.»

<sup>2</sup> No entanto, existe um caso especial em que esta probabilidade pode ser, indirectamente, uma razão para não decidir fazer aquilo que de outra forma seria o melhor – o caso em que essa decisão só seria correcta se fosse seguida de resoluções subsequentes. O problema aqui apresentado será considerado mais adiante, pp. 138-139.

intensamente, tal como uma forte probabilidade de qualquer outro mal oferece um fundamento racional para realizar esforços especiais no sentido de o evitar. Na verdade, não vejo por que razão um libertista – do mesmo modo que um determinista – não há-de aceitar como válidas, e considerar instrutivo contemplar, as considerações que tornam provável que ele *não* vá escolher agir correctamente em certas circunstâncias particulares. Em todos os casos comuns, portanto, não me parece relevante para a deliberação ética determinar a validade metafísica da minha consciência da liberdade de escolher tudo o que possa concluir ser razoável, a não ser que a afirmação ou a negação do livre-arbítrio modifique de algum modo a minha perspectiva sobre o que será razoável escolher se puder escolhê-lo.

Não penso que se possa defender qualquer modificação de perspectiva a respeito dos fins últimos da acção racional que, no Capítulo 1, considere serem aceites habitualmente. Se a felicidade, privada ou geral, for aceite como o fim último da acção numa perspectiva libertista, a adopção de uma perspectiva determinista não justificará a sua rejeição. E se a excelência for admirável e desejável em si, sê-lo-á, sem dúvida, independentemente de a aproximação de um indivíduo a este fim ser ou não inteiramente determinada pela natureza herdada e pelas influências externas, a não ser na medida em que a noção de excelência inclua a de livre-arbítrio. Ora, é óbvio que o livre-arbítrio não está incluído no nosso ideal comum de perfeição física e intelectual, e parece-me também não estar incluído nas noções comuns das excelências de carácter a que chamamos «virtudes»: as manifestações da coragem, da temperança e da justiça não se tornam menos admiráveis por podermos encontrar os seus antecedentes num equilíbrio feliz de disposições herdadas, desenvolvidas através de uma educação cuidada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Devo admitir, de facto, que a noção comum de mérito se torna inaplicável (veja-se pp. 133-134). Contudo, não me parece que a perfeição

A afirmação ou a negação do livre-arbítrio poderão, então, afectar a nossa perspectiva sobre os meios mais adequados para alcançar um destes fins? Ao considerar esta questão, temos de distinguir, por um lado, o caso de uma conexão entre meios e fim que se julga existir por razões empíricas ou científicas e, por outro, o caso em que a crença nessa conexão é uma inferência baseada na crença de um governo moral do mundo. De acordo com a perspectiva habitual sobre o governo moral do mundo, o cumprimento do dever é o melhor meio para o agente alcançar a sua felicidade, em grande medida através das suas consequências esperadas noutra mundo: um mundo em que Deus recompensará a virtude e punirá o vício. Deste modo, caso se sustente que a crença no governo moral do mundo e numa vida futura para os homens depende do pressuposto do livre-arbítrio, este último adquire, obviamente, uma importância ética fundamental: não para determinar o dever de um homem, na verdade, mas para reconciliá-lo com o seu interesse. Este, penso, é o principal elemento de verdade na perspectiva de que a negação do livre-arbítrio remove os motivos para o cumprimento do dever. E admito a validade desta posição, na medida em que (1) se pense que, independentemente de considerações teológicas, o curso de acção conducente ao interesse de um indivíduo diverge do seu dever, e (2) o livre-arbítrio seja um pressuposto indispensável no raciocínio teológico que remove esta divergência. A primeira ideia será examinada num capítulo posterior<sup>1</sup>; a discussão da segunda dificilmente cairia no âmbito deste tratado.<sup>2</sup>

---

enfraqueça como fim a desejar por deixarmos de considerar meritória a sua obtenção. Nunca se pensou que a inaplicabilidade da noção de «mérito» à acção divina diminua a perfeição da natureza divina.

<sup>1</sup> Veja-se o Capítulo 5 do Livro II e o capítulo final do tratado.

<sup>2</sup> No entanto, devo sublinhar que uma parte importante dos teólogos que defenderam a crença no governo moral do mundo na sua forma mais intensa sustentou o determinismo.

Se confinarmos a nossa atenção às conexões entre meios e fins cientificamente cognoscíveis, não parece que o acto agora em deliberação possa, em virtude de estar predeterminado, ser um meio melhor ou pior para um fim ulterior. No entanto, pode sustentar-se que, ao considerar como devemos agir num qualquer caso, temos de ter em conta as prováveis acções futuras dos outros e também de nós mesmos, e que, no que lhes respeita, é necessário resolver a questão do livre-arbítrio, de modo a que possamos saber se o futuro pode ser previsto a partir do passado. Mas aqui, uma vez mais, parece-me que dessa resolução não se seguiria logicamente nenhuma consequência prática definida. Afinal, por muito longe que possamos ir na admissão do livre-arbítrio como uma causa, cuja actuação efectiva poderá falsificar a maior partes das previsões científicas de acções humanas, dado que este é, *ex hypothesi*, uma causa absolutamente desconhecida, o facto de o reconhecermos não poderá levar-nos a modificar nenhuma dessas previsões: quando muito, poderá apenas afectar a confiança que temos nelas.

Podemos ilustrar isto com um caso imaginário extremo. Suponha-se que de algum modo nos convencíamos de que todos os planetas tinham livre-arbítrio e de que só mantinham os seus movimentos periódicos através de um exercício contínuo da livre escolha, resistindo a fortes inclinações centrífugas ou centrípetas. A nossa confiança geral no futuro do sistema solar poderia razoavelmente ficar abalada, embora não seja fácil dizer em que medida isso aconteceria<sup>1</sup>, mas é claro que os pormenores dos nossos cálculos astronómicos não seriam afectados: as vontades livres não poderiam ser de forma alguma um elemento a ter em conta nesses cálculos. E o caso seria similar, suponho, na previsão da conduta

---

<sup>1</sup> Para determinar isto, teríamos de resolver primeiro outra questão controversa: a da razoabilidade geral da nossa expectativa de que o futuro se assemelhará ao passado.

humana, se a Psicologia e a Sociologia alguma vez se tornassem ciências exactas. Actualmente, no entanto, estão tão longe disso que este elemento adicional de incerteza dificilmente poderá ter sequer algum efeito emocional.

Em suma, podemos dizer que, na medida em que o raciocínio nos conduz a conclusões definidas sobre as acções futuras de nós mesmos ou de outros, temos de vê-las como algo que está determinado por leis invariantes. Se elas não estiverem inteiramente determinadas, o nosso raciocínio estará, *pro tanto*, sujeito ao erro, mas não dispomos de nenhum outro raciocínio. Além disso, quando estamos a esforçar-nos por identificar (sob quaisquer princípios) a escolha razoável a fazer entre duas alternativas na conduta presente, as concepções deterministas são tão irrelevantes neste caso como inevitáveis no caso anterior. E de nenhum ponto de vista a resolução da questão metafísica em causa na controvérsia do livre-arbítrio parece ter importância prática para a regulação geral da conduta, a não ser que — passando da Ética à Teologia — baseemos a reconciliação do dever com o interesse num argumento teológico que exija a suposição do livre-arbítrio.

#### §4

Até ao momento, estive a defender que a adopção do determinismo não irá — a não ser em certas circunstâncias excepcionais ou sob certos pressupostos teológicos — modificar razoavelmente a perspectiva de um homem sobre o que é correcto ele fazer ou sobre as suas razões para o fazer. No entanto, pode dizer-se, admitindo que as razões para a acção correcta se mantêm inalteradas, que os motivos para realizar essa acção enfraquecerão, pois um homem não sentirá *remorsos* pelas suas acções se as vir como resultados necessários de causas anteriores à sua existência pessoal. Admito que o sentimento de remorso, na medida

que implica uma censura irremovivelmente centrada no eu que se censura a si mesmo, terá de tender a desvanecer-se na mente de um determinista convicto. Ainda assim, não vejo por que razão um determinista não há-de ter uma imaginação tão vívida, uma simpatia tão apurada e um amor ao bem tão forte como um libertista. Por isso, não vejo nenhuma razão para que o desagrado com as suas limitações, e com as qualidades nocivas do seu carácter que causaram más acções no passado, não seja uma fonte de aperfeiçoamento moral tão eficaz como o sentimento de remorso. Pois parece-me que os homens em geral se esforçam pelo menos tanto para curar os defeitos nas suas circunstâncias, os defeitos orgânicos e os defeitos do intelecto – que não lhes causam nenhum remorso – como para curar os defeitos morais, na medida em que consideram que os primeiros não são menos nocivos e corrigíveis do que estes últimos.

Isto leva-me a considerar o efeito das doutrinas deterministas na distribuição do castigo e da recompensa. Pois temos de admitir, penso, que a perspectiva comum do castigo, de carácter retributivo, e as noções comuns de «mérito», «demérito» e «responsabilidade», também envolvem o pressuposto do livre-arbítrio: se o acto incorrecto e as más qualidades de carácter que nele se manifestam forem concebidos como efeitos necessários de causas anteriores ou externas à existência do agente, a responsabilidade moral – no sentido comum – pelo prejuízo causado não pode já repousar nele. Ao mesmo tempo, o determinista pode dar aos termos «demérito» e «responsabilidade» um sentido que, além de claro e definido, é o único apropriado de um ponto de vista utilitarista. De acordo com este ponto de vista, se afirmo que A é responsável por um acto prejudicial, quero dizer que é correcto castigar A por tê-lo realizado, sobretudo de modo a que o medo do castigo possa impedir que ele e outros realizem actos semelhantes no futuro. A diferença entre estas duas perspectivas sobre o

castigo é teoricamente muito ampla. Quando examinar detalhadamente a concepção corrente de justiça<sup>1</sup>, no entanto, esforçar-me-ei por mostrar que esta admissão dificilmente terá algum efeito prático, já que na prática é impossível orientarmo-nos, seja a recompensar serviços ou a castigar actos nocivos, por considerações diferentes daquelas que a interpretação determinista do mérito inclui. Por exemplo, as exigências do bem-estar e da ordem social, de forma bastante independente de qualquer filosofia determinista, parecem forçar a tratar o castigo legal como dissuasor e reformativo, e não como retributivo.<sup>2</sup> Além disso, como mostrarei depois, se a perspectiva retributivista do castigo for aceite de uma forma exclusiva – completamente separada da perspectiva preventiva –, a nossa concepção de justiça entrará em conflito com a benevolência, pois o castigo apresentar-se-á como um mal puramente inútil. Penso da mesma maneira no que respeita aos sentimentos que induzem a expressão do louvor e da censura morais: admito que, na mente de um determinista convicto, o desejo de encorajar a boa conduta e de impedir a má tem de ocupar o lugar de um desejo de retribuição, mas, uma vez mais, não vejo nenhuma razão para que os sentimentos morais da espécie determinista não sejam tão eficazes na promoção da virtude e do bem-estar social como os da espécie libertista.

---

<sup>1</sup> Veja-se Livro III, Capítulo 5.

<sup>2</sup> Deste modo, consideramos necessário punir a negligência quando ela tem efeitos muito graves, mesmo quando não podemos atribuí-la a uma desconsideração deliberada pelo dever. E também consideramos necessário punir a rebelião e o assassinio, mesmo que saibamos que resultaram de um desejo sincero de servir Deus ou de beneficiar a humanidade.

No entanto, determinar o alcance do poder da vontade (seja ela metafisicamente livre ou não) é algo com uma importância prática óbvia, pois isso define o domínio em que os juízos éticos são aplicáveis no sentido mais estrito. Esta investigação é inteiramente independente da questão da liberdade metafísica. Podemos formulá-la em termos deterministas como uma investigação sobre o domínio dos efeitos que é possível causar através da volição humana, desde que não falem os motivos adequados. Estes efeitos parecem ser essencialmente de três tipos: em primeiro lugar, mudanças no mundo exterior decorrentes de contracções musculares; em segundo, mudanças na sequência de ideias e de sentimentos que constitui a nossa vida consciente; em terceiro, mudanças nas tendências para agir futuramente de certas maneiras em certas circunstâncias.

I. A parte mais óbvia e preeminente da esfera da causalidade volitiva é constituída por acontecimentos que podem ser produzidos por contracções musculares. A seu respeito, diz-se por vezes que aquilo que queremos é propriamente a contracção muscular, e não os efeitos mais remotos, pois estes requerem a colaboração de outras causas e, por isso, nunca podemos ter a certeza absoluta de que se seguirão. Mas, em rigor, não é mais certo que a contracção muscular se siga, já que o nosso membro pode ficar paralisado, etc. O efeito imediato da volição é uma mudança molecular nos nervos motores. Contudo, dado que ao querermos algo não estamos conscientes dos nossos nervos motores e das suas mudanças – e, na verdade, geralmente também não estamos conscientes das contracções musculares que se seguem –, descrevê-los como o «objecto» normal da mente na volição parece um abuso dos termos, já que aquilo que queremos e pretendemos conscientemente é quase sempre um efeito mais remoto. Ainda assim, uma contracção dos nossos

músculos é um antecedente indispensável de quase todos os efeitos da nossa vontade no mundo exterior, e quando ela acaba completa-se o nosso papel na causalidade.

II. Podemos controlar em certa medida os nossos pensamentos e sentimentos. Na verdade, parece que uma parte importante daquilo que designamos normalmente por «controlo das emoções» cai na categoria que acabei de discutir. O controlo dos nossos músculos permite-nos inibir a expressão do sentimento e resistir às suas incitações para agir. E, como soltar um sentimento é algo que, de um modo geral, tende a mantê-lo e a prolongá-lo, este controle muscular corresponde a um certo poder sobre a emoção. Porém, não existe a mesma conexão entre o nosso sistema muscular e os nossos pensamentos, e, ainda assim, a experiência mostra que a maior parte dos homens (alguns mais do que outros, sem dúvida) pode determinar voluntariamente a direcção dos seus pensamentos e desenvolver à vontade uma dada linha de meditação. Nestes casos, aquilo que se efectua pela força de vontade parece ser a concentração da nossa consciência numa parte do seu conteúdo, de tal forma que essa parte se torna mais vívida e clara, enquanto o resto tende a tornar-se obscuro e a acabar por desaparecer. Frequentemente, este esforço voluntário só é necessário para iniciar uma sequência de ideias, que depois prossegue sem esforço, o que acontece, por exemplo, quando recordamos uma série de acontecimentos passados ou quando seguimos uma linha de raciocínio que nos é familiar. Com essa concentração, podemos livrar-nos de muitos pensamentos e sentimentos nos quais não desejamos deter-nos, mas o nosso poder para proceder assim é muito limitado e, se o sentimento for forte e a sua causa persistente, é preciso uma força de vontade muito invulgar para o banir desta forma.

III. No entanto, o efeito da volição para que desejo dirigir especialmente a atenção do leitor é a alteração nas tendências dos homens para a acção futura, a qual, temos

de supor, é uma consequência de resoluções gerais para a acção futura, na medida em que forem eficazes. Temos de supor que mesmo uma resolução de realizar um acto particular – se, à luz da experiência, vale a pena realizá-lo – produz uma mudança deste género na pessoa que a faz: tem de modificar, de algum modo, as suas tendências presentes para agir de uma certa maneira numa ocasião futura prevista. Mas é a respeito da realização de resoluções gerais para a conduta futura que, na prática, mais nos importa saber o que está no poder da vontade. Consideremos um exemplo. Um homem tem o hábito de beber demasiado conhaque à noite. Numa certa manhã, decide que não fará mais isso. Ao tomar esta resolução, ele age segundo a crença de que, através de uma volição presente, poderá alterar a sua tendência habitual para se satisfazer com conhaque de tal forma que, dentro de algumas horas, resistirá a toda a pressão da sua ânsia habitual pelo estimulante. Ora, a questão de saber se esta crença está bem ou mal fundamentada é diferente da questão que os deterministas e os libertistas geralmente discutem, mas estas duas questões estão sujeitas a ser confundidas. Por vezes, pensa-se vagamente que a crença no livre-arbítrio exige que sustentemos que, em qualquer momento, podemos alterar os nossos hábitos em qualquer grau através de um esforço suficientemente forte. E quando fazemos esses esforços, de um modo geral, sem dúvida, acreditamos no momento que eles serão completamente eficazes: julgamos que vamos fazer algo dentro de horas ou dias com a mesma confiança que julgamos que vamos fazer algo imediatamente. Mas penso que ninguém, depois de reflectir, defenderá que nesses casos o acto futuro parece estar no seu poder no mesmo sentido que uma escolha de alternativas cujo efeito é imediato. Além de a experiência contínua nos mostrar que essas resoluções para o futuro têm um efeito limitado e demasiadas vezes inadequado, a crença comum é efectivamente inconsistente com a pró-

pria doutrina do livre-arbítrio que alegadamente a justifica. Afinal, se com uma volição presente posso determinar completamente uma acção que ocorrerá dentro de algumas horas, quando chegar o momento de realizar esse acto constatarei que já não sou livre. Por esta razão, temos de concluir que cada resolução desse género tem apenas um efeito limitado, e que não podemos saber, quando a fazemos, em que medida esse efeito se revelará na realização do acto que foi o seu objecto. Ao mesmo tempo, dificilmente se poderá negar que essas resoluções por vezes conseguem pôr fim a velhos hábitos, e, mesmo quando não o fazem, muitas vezes substituem uma complacência fácil e suave por uma luta dolorosa. Por isso, é razoável supor que produzem sempre algum efeito nesta direcção, quer actuem fazendo novos motivos apresentar-se do lado da razão quando surge o momento do conflito interno, quer enfraquecendo directamente a força impulsiva do hábito do mesmo modo que uma verdadeira ruptura com um costume, embora num grau inferior.<sup>1</sup>

Se esta perspectiva sobre o alcance da volição for aceite, julgo que ficarão afastadas quaisquer dúvidas subsistentes que o argumento da secção precedente, favorável à ausência de importância prática da controvérsia do livre-arbítrio, possa ter deixado na mente do leitor. Pois pode ter-se pensado vagamente que, enquanto na teoria determinista será

---

<sup>1</sup> Devemos observar que, por vezes, o mesmo género de mudança é suscitado, sem volição, por um poderoso choque emocional resultante de causas externas, pelo que se poderia inferir que, em todos os casos, é uma poderosa impressão emocional que produz o efeito, competindo à vontade apenas concentrar a nossa atenção nos benefícios a ganhar ou nos males a evitar com a mudança de hábito, intensificando assim a impressão destes. Contudo, embora este tipo de contemplação voluntária seja um auxiliar útil para as boas resoluções, não parece ser esta força de vontade que constitui a resolução: podemos distingui-los claramente. Por isso, este terceiro género de efeito da volição não pode ser reduzido ao segundo e tem de ser indicado separadamente.

incorrecto, em certos casos, realizar um acto isolado de virtude se não tivermos razões para acreditar que, daí em diante, procederemos devidamente da mesma forma, sob o pressuposto da liberdade devemos fazer sempre ousadamente aquilo que seria melhor se fosse seguido consistentemente, estando conscientes de essa consistência estar ao nosso alcance. Contudo, a alegada diferença desaparece se admitirmos que, por qualquer esforço de resolução no momento presente, podemos produzir apenas um certo efeito limitado nas nossas tendências para agir num período futuro, e que a consciência imediata não nos pode dizer que esse efeito será adequado à ocasião, nem, na verdade, quão grande ele virá a ser realmente. Pois o libertista mais radical terá de admitir então que, antes de nos comprometermos com qualquer curso de acção futuro, devemos estimar com cuidado, baseando-nos na nossa experiência de nós mesmos e no conhecimento geral da natureza humana, a probabilidade de mantermos as nossas resoluções presentes nas circunstâncias em que expectavelmente viremos a estar. É muito importante moralmente, sem dúvida, que não consintamos tranquilamente qualquer fraqueza ou falta de autodomínio, mas não deixa de ser verdade que essa fraqueza não é curável com uma só volição. E tudo o que possamos fazer para curá-la com qualquer força de vontade, em qualquer momento, é ordenado claramente pela razão tanto sob a teoria determinista como sob a libertista. Nenhuma destas teorias nos diz que é razoável iludirmo-nos quanto à dimensão da nossa fraqueza, ignorarmo-la quando prevenimos a nossa conduta ou fazermos uma suposição errada sobre a facilidade de a remediar.



## Capítulo 6

### Princípios e Métodos Éticos

#### §1

Podemos resumir como se segue os resultados dos três capítulos anteriores.

O objectivo da Ética é sistematizar e isentar de erro as cognições aparentes da maioria dos homens a respeito de a conduta ser correcta ou razoável, seja a conduta considerada correcta em si ou como o meio para um fim que se costume considerar fundamentalmente razoável.<sup>1</sup> Estas cognições normalmente são acompanhadas de emoções de vários géneros, conhecidas por «sentimentos morais». Porém, não se pode explicar um juízo ético dizendo que ele afirma apenas a existência de um sentimento desse género. Na verdade, uma característica essencial de um sentimento moral é a de estar ligado a uma cognição aparente de algo que ultrapassa o simples sentimento. Além disso, designei essas cognições por «injunções» ou «imperativos», já que, na medida em que se relacionam com uma conduta que esteja a ser objecto de deliberação, são acompanhados de um certo impulso para a realização dos actos reconhecidos como correctos, que pode entrar em conflito com outros impulsos. Desde que este impulso seja eficaz na produção da volição correcta, determinar as características dos estados emocionais que precedem essas volições não é algo

---

<sup>1</sup> Como disse antes, a aplicabilidade de um método para determinar a conduta correcta relativamente a um fim último – seja este a felicidade ou a perfeição – não depende necessariamente da aceitação do fim como algo prescrito pela razão: exige apenas que este seja adoptado de algum modo como um fim último e supremo. Neste tratado, no entanto, confinei a minha atenção aos fins que são amplamente aceites como razoáveis; esforçar-me-ei depois por revelar os axiomas práticos auto-evidentes que me parecem estar envolvidos nesta aceitação. Cf. *post*, Livro III, Capítulo 13.

que, para efeitos éticos, tenha uma grande importância. E isto não deixará de ser verdade mesmo que a força que actue efectivamente na vontade do agente seja o mero desejo dos prazeres que, pelo que ele prevê, acompanharão a conduta correcta, ou a aversão às dores que resultarão da conduta incorrecta – isto embora observemos que, neste caso, a sua acção não corresponde à nossa noção comum de conduta estritamente virtuosa, e embora pareça não haver fundamento para considerar que esses desejos e aversões são os únicos motivos (ou mesmo os motivos normais) das volições humanas. Além disso, de um modo geral não é importante determinar se, em termos metafísicos, somos sempre «livres» de fazer aquilo que vemos claramente ser correcto. Aquilo que «devo» fazer, no uso mais estrito da palavra «devo», está sempre «no meu poder», no sentido em que, excluindo a ausência de um motivo adequado, não há obstáculo que me impeça de fazê-lo – e normalmente é-me impossível, na deliberação, considerar essa ausência de motivo uma razão para não fazer aquilo que julgo razoável.

Quais são, então, as razões que costumamos considerar razões válidas fundamentais para agirmos ou nos abstermos de agir? Este, como se disse, é o ponto de partida das discussões do presente tratado, o qual não visa primariamente provar ou refutar a validade dessas razões, mas fazer uma exposição crítica dos diversos «métodos» – ou procedimentos racionais para determinar a conduta correcta em qualquer caso particular – que têm uma conexão lógica com razões fundamentais diferentes amplamente aceites. No primeiro capítulo, descobrimos que essas razões são oferecidas pelas noções de felicidade e de excelência ou perfeição (incluindo a virtude ou perfeição moral como elemento preeminente), consideradas como fins últimos, e também pelo dever, concebido como algo prescrito por regras incondicionais. Esta tripartição na concepção da ra-

ção fundamental para a conduta corresponde àquelas que parecem ser as distinções mais fundamentais que aplicamos à existência humana: a distinção entre o ser consciente e o feixe de experiências conscientes, e a distinção (dentro deste último) entre acção e sensação. Pois a perfeição é proposta como o objectivo ideal do desenvolvimento de um ser humano, considerado como uma entidade permanente, ao passo que entendemos por «dever» a espécie de acção que pensamos dever ser realizada. Do mesmo modo, por «felicidade» ou «prazer» entendemos uma espécie de sensação fundamentalmente desejada ou desejável. No entanto, pode parecer que estas noções não esgotam de forma alguma a lista das razões amplamente aceites como fundamentos últimos da acção. Muitas pessoas religiosas pensam que a razão mais forte para fazer seja o que for é isso ser a vontade de Deus. Para outras, o verdadeiro fim último parece ser a «auto-realização» ou «autodesenvolvimento», e ainda outras pensam que esse fim é a «vida de acordo com a natureza». E não é difícil compreender por que razão se julga que concepções como estas oferecem respostas mais profundas e plenas à questão fundamental da Ética do que aquelas já nomeadas: como não se limitam a representar «aquilo que deve ser» enquanto tal, representam-no numa relação aparentemente simples com aquilo que é efectivamente. Deus, a natureza e o eu são os factos fundamentais da existência. O conhecimento daquilo que cumprirá a vontade de Deus, daquilo que está «de acordo com a natureza» ou daquilo que realizará o verdadeiro eu em cada um de nós parece resolver os problemas mais profundos tanto da Metafísica como da Ética. Mas precisamente porque estas noções combinam o ideal com o real, a sua esfera própria não é a Ética como a defino, mas a Filosofia: o estudo central e supremo das relações de todos os objectos de conhecimento. A introdução destas noções na Ética tende a suscitar uma confusão fundamental entre «aquilo que é» e «aquilo

que deve ser» que destrói toda a clareza no raciocínio ético. E, se evitarmos esta confusão, o conteúdo estritamente ético dessas noções, quando explicitado, parecerá conduzir-nos sempre a algum dos métodos já distinguidos.

Não há tanto perigo de confusão no caso da perspectiva teológica da «vontade de Deus», já que aqui a conexão entre «aquilo que é» e «aquilo que deve ser» é perfeitamente clara e explícita. Concebemos o conteúdo da vontade de Deus como algo que existe presentemente enquanto ideia: a sua actualização é o fim a ter em vista. Na verdade, há uma dificuldade em compreender como a vontade de Deus pode não se realizar, quer façamos o que é correcto, quer façamos o que é incorrecto; ou em compreender como, se a vontade de Deus não pode deixar de se realizar em ambos os casos, a sua realização nos pode dar o motivo fundamental para fazer o que é correcto. Contudo, resolver esta dificuldade é algo que compete à Teologia, e não à Ética. A questão prática – supondo que Deus quer, num sentido especial, aquilo que devemos fazer – é saber como haveremos de determinar isso em qualquer caso particular. A revelação ou a razão, ou ambas combinadas, têm de ser a forma de determinarmos o que Deus quer. Caso se proponha a revelação externa como padrão, ultrapassaremos obviamente o âmbito do nosso estudo. Todavia, quando tentamos descobrir através da razão qual é a vontade divina, a perspectiva parece apresentar-se como uma forma comum sob a qual uma mente religiosa se dispõe a respeitar qualquer método de determinar a conduta que julgue racional, pois não podemos saber que um acto está de acordo com a vontade divina sem sabermos também, pelo mesmo exercício do pensamento, que a razão o prescreve. Assim, presume-se geralmente que Deus deseja a felicidade dos homens, caso em que os nossos esforços deverão concentrar-se na sua produção; ou que Ele deseja a nossa perfeição e que esse deve ser o nosso fim; ou que, seja qual for o

Seu fim (talvez não tenhamos o direito de o investigar), as Suas leis são imediatamente cognoscíveis, sendo na verdade os primeiros princípios da moralidade intuicionista. Ou talvez se explique que a vontade de Deus tem de ser descoberta através do exame da nossa própria constituição ou da constituição do mundo em que vivemos, pelo que a «conformidade com a vontade de Deus» parece reduzir-se à «auto-realização» ou à «vida de acordo com a natureza». Seja como for, esta perspectiva, por muito importante que possa ser ao providenciar novos motivos para fazermos o que acreditamos ser correcto, não sugere – ignorando a revelação – nenhum critério especial de correcção.

## §2

Consideremos agora as noções de «natureza», «natural» e «conformidade com a natureza». Presumo – de modo a obter um princípio distinto do da «auto-realização»<sup>1</sup> – que a natureza a que devemos conformar-nos não é a natureza individual de cada um, mas a natureza humana em geral, considerada independentemente ou em relação com o seu ambiente: presumo que devemos encontrar o padrão da conduta correcta num certo género de existência humana que podemos abstrair de algum modo da observação da vida humana real. Ora, num certo sentido é obvio que qualquer homem racional tem de se «conformar com a natureza»: ao visar quaisquer fins, ele tem de adaptar os seus esforços às condições particulares da sua existência física e psíquica. Contudo, se ele deve ir além disto e conformar-se com a «natureza» na adopção de um fim último ou de um padrão supremo da conduta correcta, tem de fazê-lo baseando-se, se não em pressupostos teológicos, num reconheci-

---

<sup>1</sup> Será mais conveniente examinar a noção de «auto-realização» no capítulo seguinte. Distinguirei aí interpretações diferentes do termo «egoísmo», com o qual denoto uma das três espécies principais de método ético.

mento mais ou menos definido do desígnio que se revela no mundo conhecido empiricamente. Se não encontrarmos nenhum desígnio na natureza, se os processos complexos do mundo que conhecemos pela experiência forem concebidos como uma sequência ordenada de mudanças, mas sem finalidade, o conhecimento destes processos e das suas leis pode limitar os objectivos dos seres racionais, mas não consigo conceber como poderá determinar os fins da sua acção ou ser uma fonte de regras incondicionais do dever. E, na verdade, aqueles que usam o termo «natural» como uma noção ética supõem normalmente que, contemplando o jogo efectivo dos impulsos humanos, a constituição física do homem ou as suas relações sociais, poderemos encontrar princípios para determinar positiva e completamente o género de vida que fomos feitos para viver. No entanto, penso que toda a tentativa de derivar assim «aquilo que deve ser» a partir «daquilo que é» fracassa nitidamente logo que se afastam confusões fundamentais do pensamento. Por exemplo, se procuramos orientação prática na concepção da natureza humana, vista como um sistema de impulsos e de disposições, temos, obviamente, de dar uma precisão especial ao significado de «natural», já que, como Butler observa, num certo sentido qualquer impulso é natural, sendo manifestamente inútil proporem-nos que sigamos a natureza neste sentido. Pois a questão do dever só se coloca quando estamos conscientes de um conflito de impulsos e queremos saber qual deles haveremos de seguir. Além disso, de nada nos serve dizer que a supremacia da razão é natural, já que começámos por presumir que aquilo que a razão prescreve é a conformidade com a natureza, e assim a nossa linha de pensamento torna-se circular: se queremos que a razão prática se torne um guia para a natureza que importa seguir, temos de as distinguir. Como haveremos, então, de distinguir os «impulsos naturais» – no sentido em que estes devem orientar a escolha

racional – dos não-naturais? De um modo geral, aqueles que se ocuparam desta distinção parecem ter interpretado o natural como algo que significa o *comum*, oposto ao raro e ao excepcional, ou o *original*, oposto ao que é posterior no desenvolvimento – ou, negativamente, interpretam-no como aquilo que não é o efeito da volição humana. Porém, nunca encontrei nenhuma justificação para supor, em termos gerais, que a natureza tem aversão ao excepcional ou que prefere o anterior ao posterior. E, quando vemos retrospectivamente a história da espécie humana, descobrimos que alguns impulsos que todos admiramos, como o amor ao conhecimento e a filantropia entusiástica, são simultaneamente mais raros e posteriores na sua emergência do que outros impulsos que todos julgamos inferiores. Além disso, é obviamente injustificável evitar – considerando-os não-naturais e opostos ao desígnio divino – todos os impulsos que foram produzidos em nós pelas instituições da sociedade ou pelo uso de estruturas e de dispositivos humanos, ou que resultam de alguma forma da acção deliberada dos nossos semelhantes: se o fizéssemos, estaríamos a excluir arbitrariamente a sociedade e a acção humana do âmbito dos propósitos da natureza. E também é claro que muitos dos impulsos gerados dessa forma parecem morais ou auxiliares da moralidade e benéficos de outras maneiras. Embora outros impulsos deste género sejam, sem dúvida, perniciosos e enganadores, parece que só podemos distinguir estes últimos dos primeiros assinalando os seus efeitos, e não com alguma precisão que a reflexão possa dar à noção de «natural». Além disso, se recuarmos para uma perspectiva mais física da nossa natureza e nos esforçarmos por identificar o fim para o qual a nossa estrutura corporal foi concebida, constataremos que essa contemplação determina muito pouco. Do nosso sistema nutritivo, podemos inferir que se pretende que comamos e, similarmente, que exercitemos, de uma forma ou de outra, os nossos diversos

músculos, bem como o nosso cérebro e os nossos órgãos sensoriais. Porém, isto não nos leva muito longe, já que, em quase todos os casos, a questão prática é saber não se devemos usar os nossos órgãos ou deixá-los por usar, mas em que medida ou de que maneira devemos usá-los. E não parece que uma resposta definida a esta questão possa surgir alguma vez, mediante um processo lógico de inferência, a partir de observações do organismo humano e da vida física real dos homens.

Por fim, se considerarmos um homem nas suas relações sociais – como pai, filho, vizinho, cidadão – e nos esforçarmos por identificar os direitos e obrigações «naturais» que estão ligados a essas relações, descobriremos que o conceito de «natural» gera um problema, e não uma solução. A uma mente que não reflecte, aquilo que é habitual nas relações sociais geralmente parece natural, mas nenhuma pessoa reflexiva está disposta a fazer da «conformidade com o costume» um princípio moral fundamental: o problema, então, é encontrar nos direitos e obrigações estabelecidos pelo costume, numa sociedade específica e num período específico, um elemento com uma força obrigante que ultrapasse a do mero costume. E este problema só poderá ser resolvido se referirmos o bem último da existência social – seja ele concebido como felicidade ou como perfeição – ou se apelarmos a um princípio do dever social conhecido intuitivamente, que não o princípio de visar a felicidade ou a perfeição da sociedade.

Também de nada nos serve adoptar a perspectiva mais moderna da natureza, segundo a qual o mundo orgânico não exhibe um agregado de géneros fixos, mas um processo gradual e contínuo de vida em mudança. Pois, admitindo que esta «evolução» – como o nome implica – não é apenas um processo do velho para o novo, mas um progresso do menos para o mais relativamente a certas características definidas, é seguramente absurdo sustentar que devemos,

*portanto*, tomar essas características como bem último e esforçarmo-nos unicamente por acelerar a chegada de um futuro inevitável. Todos esperamos que aquilo que venha a existir seja melhor do que aquilo que existe, mas parece não haver melhor razão para identificar sumariamente «aquilo que deve ser» com «aquilo que será certamente» do que com «aquilo que é normalmente» ou «aquilo que foi originalmente».

Em suma, parece-me que nunca se apresentou nenhuma definição de «natural» que exiba esta noção como sendo realmente capaz de oferecer um primeiro princípio ético independente. E ninguém sustenta que «natural», como «belo», é uma noção que, sendo derivada de uma impressão simples que não se deixa analisar, é clara, apesar de indefinível. Por isso, não vejo nenhuma maneira de extrair dela um critério prático definido para determinar se as acções são correctas ou incorrectas.

### §3

A discussão da secção precedente terá mostrado que nem todas as perspectivas diferentes que se aceitam sobre a razão última para se fazer aquilo que se conclui ser correcto conduzem, na prática, a métodos diferentes para chegar a essa conclusão. Na verdade, constatamos que quase todos os métodos podem ser conectados a quase todas as razões últimas através de algum pressuposto (frequentemente plausível). Isto dificulta a classificação e a comparação dos sistemas éticos, já que, com frequência, eles parecem ter afinidades diferentes consoante consideramos o método ou a razão última. No meu tratamento do assunto, faço da diferença de método a consideração superior, e é por isso que tratei a perspectiva em que se faz da perfeição o fim último como uma variedade do intuicionismo que identifica a conduta correcta através de axiomas do dever conhecidos

intuitivamente, ao mesmo tempo que fiz uma separação tão vincada quanto possível entre o epicurismo ou egoísmo hedonista e o hedonismo universalista ou benthamita,<sup>1</sup> ao qual proponho restringir o termo «utilitarismo».

Estou consciente de que se costuma considerar que estes dois últimos métodos estão estreitamente ligados, e não é difícil encontrar razões para pensar assim. Em primeiro lugar, ambos prescrevem acções como meios para um fim distinto das acções e exterior a elas, pelo que ambos propõem regras que não são absolutas, mas relativas, e que só são válidas se conduzem ao fim. Em segundo lugar, o fim último tem a mesma qualidade em ambos os métodos, ou seja, é o prazer ou, mais rigorosamente, o máximo prazer alcançável, subtraídas as dores. Além disso, em grande medida é verdade, obviamente, que a conduta recomendada por um dos princípios coincide com aquela que é inculcada pelo outro. Embora pareça que só num sistema político ideal o «interesse pessoal devidamente entendido» conduziria ao cumprimento de todos os deveres sociais, numa comunidade toleravelmente bem ordenada esse interesse incita ao cumprimento da maior parte deles, a não ser em circunstâncias muitos excepcionais. E, por outro lado, um hedonista universalista pode sustentar razoavelmente que a sua própria felicidade é a porção da felicidade universal que ele tem mais poder para promover e que, portanto, é essa a que mais especialmente lhe está confiada. E a fusão prática dos dois sistemas ultrapassa, sem dúvida, a sua coincidência teórica. É muito mais fácil um homem mover-se numa espécie de diagonal entre o hedonismo egoísta e o universalista do que aderir consistentemente na prática a só um deles. Poucos homens são tão egoístas, seja qual for a sua teoria moral, que não promovam ocasionalmente a felicidade dos outros devido a um impulso simpático

---

<sup>1</sup> Veja-se a Nota no final do capítulo.

natural, desprovido do apoio do cálculo epicurista. E provavelmente ainda menos têm uma aversão tão resoluto ao egoísmo que nunca encontram «o bem de todos os homens» no seu próprio bem com uma convicção muito imediata.

Além do mais, da doutrina psicológica de Bentham, segundo a qual todos os seres humanos visam sempre a sua máxima felicidade aparente, parece seguir-se que é inútil apontar a um homem a conduta que conduzirá à felicidade geral se não o convenceremos, ao mesmo tempo, que ela conduzirá à sua própria felicidade. Segundo esta perspectiva, portanto, as considerações egoístas e universalistas têm de se combinar necessariamente em qualquer tratamento prático da moralidade. Sendo assim, talvez fosse expectável que Bentham<sup>1</sup> ou os seus discípulos fossem mais longe e tentassem basear no egoísmo, que aceitavam como inevitável, o hedonismo universalista que aprovavam e inculcavam. Em conformidade com esta expectativa, constatamos que J. S. Mill tenta estabelecer uma conexão lógica entre o princípios psicológicos e éticos que partilha com Bentham, e convencer os seus leitores de que cada homem, dado que procura naturalmente a sua própria felicidade, deve, portanto, procurar a felicidade das outras pessoas.<sup>2</sup>

Ainda assim, parece-me inegável que a afinidade prática entre o utilitarismo e o intuicionismo é realmente muito maior do que aquela que existe entre as duas formas de hedonismo. As minhas razões para pensar assim serão apresentadas pormenorizadamente em capítulos subsequentes. Aqui vou apenas observar que muitos moralistas, embora tenham defendido a validade prática dos juízos do correcto e do incorrecto que o senso comum da humanidade parece enunciar intuitivamente, viram a felicidade geral como um

---

<sup>1</sup> Veja-se a Nota no final do capítulo.

<sup>2</sup> Teremos oportunidade de considerar o argumento de Mill sobre este assunto num capítulo subsquente. Cf. Livro III, Capítulo 13.

fim para o qual as regras da moralidade são o melhor meio, e sustentaram que o conhecimento destas regras foi implantado pela natureza ou revelado por Deus para a concretização do Seu fim. Esta crença implica que, embora esteja obrigado a adoptar, como *meu* padrão fundamental da acção, a conformidade com uma regra que é absoluta para mim, a razão natural ou divina para a regra estabelecida é utilitarista. Nesta perspectiva, o *método* do utilitarismo é seguramente rejeitado: a conexão entre a acção correcta e a felicidade não é determinada por um processo de raciocínio. Contudo, dificilmente poderemos dizer que o princípio utilitarista é inteiramente rejeitado: na verdade, supõe-se que as limitações da razão humana a impedem de apreender adequadamente a conexão real entre o princípio verdadeiro e as regras de conduta correctas. No entanto, esta conexão foi sempre reconhecida em grande medida por todas as pessoas reflexivas. De facto, é tão claro que, na maior parte dos casos, a observância das regras morais habitualmente aceites tende a tornar a vida humana tranquila e feliz que mesmo os moralistas (como Whewell) que mais se opuseram ao utilitarismo foram levados, na tentativa de revelar a «necessidade» das regras morais, a insistir em considerações utilitaristas.

Além disso, durante o primeiro período de controvérsia ética na Inglaterra moderna, depois de Hobbes, com a sua audaciosa formulação do egoísmo, ter suscitado uma busca verdadeiramente empenhada de um fundamento filosófico para a moralidade, o utilitarismo surge numa aliança amigável com o intuicionismo. Quando Cumberland declarou que «o bem comum de todos os seres racionais» era o fim para o qual as regras morais eram o meio, não o fez para suplantam a moralidade do senso comum, mas para apoiá-la em oposição às inovações perigosas de Hobbes. Um dos que o cita com aprovação é Clarke, que geralmente é visto como um representante do intuicionismo numa versão

extrema. Shaftesbury, ao ter introduzido a teoria de um «sentido moral», não parece ter sonhado que este poderia impelir-nos alguma vez para acções que não conduzissem claramente ao bem<sup>1</sup> do todo, e o seu discípulo Hutcheson identificou explicitamente os estímulos desse sentido com os da benevolência. Julgo que Butler foi o nosso primeiro autor influente a lidar com as discrepâncias entre a virtude, como costuma ser entendida, e a «conduta que mais provavelmente produzirá um máximo de felicidade»<sup>2</sup>. Quando Hume apresentou o utilitarismo como um modo de explicar a moralidade corrente, viu-se ou suspeitou-se que este tinha uma tendência parcialmente destrutiva. Porém, só no tempo de Paley e Bentham se apresentou o utilitarismo como um método de determinação da conduta: um método para prevalecer sobre todos os preceitos tradicionais e superar todos os sentimentos morais existentes. E mesmo este antagonismo final relaciona-se mais com a teoria e o método do que com os resultados práticos: o conflito prático, nas mentes humanas comuns, coloca-se sobretudo entre o interesse pessoal e o dever social, independentemente do modo como se determina este último. De um ponto de vista prático, na verdade, o princípio de visar a «maior felicidade do maior número» opõe-se mais definidamente, *prima facie*, ao egoísmo do que à moralidade do senso

---

<sup>1</sup> Importa observar que nem Cumberland nem Shaftesbury usam o termo «bem» num sentido puro e exclusivamente hedonista. Porém, Shaftesbury usa-o sobretudo neste sentido, e o «bem» de Cumberland inclui tanto a felicidade como a perfeição.

<sup>2</sup> Veja-se a segunda dissertação, *Of the Nature of Virtue*, que surge como apêndice da *Analogy*. Talvez seja interessante assinalar uma mudança gradual na perspectiva de Butler sobre este assunto importante. No primeiro dos seus *Sermons on Human Nature*, uma obra publicada alguns anos antes da *Analogy*, Butler, como Shaftesbury e Hutcheson, não regista qualquer possível desarmonia entre a consciência moral e a benevolência. No entanto, uma nota do Sermão XII parece indicar uma fase de transição entre a perspectiva do primeiro sermão e a da dissertação.

comum. Pois esta última parece deixar um homem livre para procurar a sua própria felicidade sob certos limites e condições definidos, enquanto o utilitarismo parece exigir uma subordinação mais ampla e constante do interesse pessoal ao bem comum. E assim, como Mill observa, por vezes o utilitarismo é atacado de dois lados precisamente opostos: por causa de uma confusão com o hedonismo egoísta, é considerado abjecto e humilhante; ao mesmo tempo, enfrenta a objecção mais plausível de impor um padrão demasiado elevado de altruísmo e de fazer exigências exageradas à natureza humana.

Ficou bastante por dizer para tornar perfeitamente claros e explícitos o princípio e o método do utilitarismo, mas parece melhor fazer isso quando investigarmos os seus detalhes. Será conveniente fazê-lo na fase final do nosso exame dos métodos. Por um lado, será mais simples colocar a discussão do egoísmo antes da do hedonismo universalista. Por outro lado, parece desejável obter formulações tão exactas quanto possível da moralidade intuitiva antes de as compararmos com os resultados dos cálculos, mais duvidosos e difíceis, das consequências utilitaristas.

Nos restantes capítulos deste Livro I, tentarei eliminar certas ambiguidades sobre a natureza geral e as relações dos outros dois métodos – designados, respectivamente, pelos termos «egoísmo» e «intuicionismo» –, antes de os examinar mais detalhadamente nos Livros II e III.

### Nota

Chamei «benthamita» à doutrina ética que toma a felicidade geral como fim último e padrão da conduta correcta porque os pensadores que, durante este século, mais ensinaram esta doutrina em Inglaterra referiram Bentham como o seu mestre. E parece-me claro, sem dúvida, que Bentham adoptou esta doutrina explicitamente, na sua for-

ma abrangente, na fase inicial da formação das suas opiniões – embora o Sr. Bain (cf. *Mind*, Janeiro de 1883, p. 48) pareça duvidar disto. E não penso que Bentham alguma vez a tenha abandonado ou qualificado conscientemente. No seu «Common-Place Book», em 1773-4 (cf. *Works*, edição de Bowring, Vol. X, p. 70), escreve que Helvécio «estabeleceu um padrão de rectidão para as acções», que nos diz que «uma espécie de acção é correcta quando a sua tendência é para aumentar a soma de felicidade na comunidade». Cinquenta anos depois (cf. *Works*, Vol. X, p. 79), faz a seguinte descrição da sua perspectiva inicial, numa passagem que não contém nenhuma nota de dissensão: «Com um dos primeiros panfletos de Priestley, [...] a luz juntou-se ao calor. Na expressão “a maior felicidade do maior número” vi delineado, pela primeira vez, um padrão claro e verdadeiro daquilo que é correcto ou incorrecto [...] na conduta humana *tanto no campo da Moral como no da Política.*»

Ao mesmo tempo, tenho de admitir que, noutras passagens, Bentham parece adoptar, de uma forma igualmente explícita, o hedonismo egoísta como método da «ética privada», concebida como distinta da legislação. E em «Deontology», uma obra póstuma, os dois princípios parecem reconciliar-se através da doutrina segundo a qual, mesmo de um ponto de vista puramente mundano, é sempre do verdadeiro interesse do indivíduo agir da maneira mais conducente à felicidade geral. Esta última proposição – que considero errónea – não é, de facto, avançada inequivocamente nos tratados que Bentham publicou em vida ou que deixou completamente preparados para publicação, mas podemos inferir do seu «Common-Place Book» que ele a defendeu (veja-se *Works*, Vol. X, pp. 560, 561).



## Capítulo 7

### *Egoísmo e Amor-Próprio*

#### §1

Nos capítulos precedentes, usei o termo «egoísmo» no seu sentido mais comum, para denotar um sistema que prescreve acções como meios para o fim do prazer ou felicidade do indivíduo. Diz-se geralmente que o «amor-próprio» é o motivo dominante num sistema deste género. Porém, ambos os termos admitem outras interpretações, que convém distinguir e pôr de parte antes de avançarmos.

Por exemplo, o termo «egoísta» normalmente é aplicado, de forma apropriada, à base sobre a qual Hobbes tentou construir a moralidade: a única base, sustentou ele, em que a ordem social pode assentar com firmeza e fugir às tempestades e convulsões com as quais os caprichos da consciência ignorante parecem ameaçá-la. Todavia, não é, em rigor, o fim do egoísmo como o defini – o maior prazer alcançável para o indivíduo –, mas a «preservação de si», que determina o primeiro dos preceitos do egoísmo racional que Hobbes designa por «leis da natureza», nomeadamente «Procure e persiga a paz». E, no desenvolvimento do seu sistema, descobrimos com frequência que aquilo que se toma como fim último e padrão da conduta correcta não é o prazer, mas a preservação ou, talvez, um compromisso entre ambas as coisas.<sup>1</sup>

Segundo Espinosa, o princípio da acção racional também é necessariamente egoísta, sendo (como em Hobbes) o impulso da preservação de si. À semelhança de tudo o

---

<sup>1</sup> Deste modo, o fim em função do qual um indivíduo supostamente renuncia aos direitos ilimitados do estado da natureza é (*The Leviathan*, Capítulo 14) «apenas a segurança da pessoa de um homem nesta vida e os meios de preservar a vida de modo a não ficar cansado dela».

resto, diz Espinosa, a mente individual esforça-se tanto quanto consegue para continuar no seu estado de ser. Na verdade, este esforço é a sua essência. É verdade que o objecto deste impulso é inseparável do prazer ou da alegria, pois estes são «uma paixão em que a alma passa para uma maior perfeição». Ainda assim, o impulso não se dirige primariamente ao prazer, mas à perfeição ou realidade da mente – ou, como diríamos agora, à auto-realização ou autodesenvolvimento. Segundo Espinosa, a sua forma superior consiste numa compreensão clara de todas as coisas na sua ordem necessária como modificações do único ser divino, bem como na aceitação voluntária de tudo o que decorre dessa compreensão. Neste estado, a mente é puramente activa, sem nenhuma mistura de paixão ou de passividade, e assim a sua natureza essencial realiza-se ou actualiza-se no maior grau possível.

Percebemos que esta é a noção de auto-realização definida não só *por*, mas também *para*, um filósofo, e que ela significaria algo bastante diferente no caso de um homem de acção – como, por exemplo, aquele que o reflexivo dramaturgo alemão apresenta desta forma, exclamando:

Ich kann mich nicht  
Wie so ein Wortheld, so ein Tugend-Schwätzer  
An meinem Willen wärmen, und Gedanken [...]  
Wenn ich nicht wirke mehr, bin ich vernichtet.<sup>1</sup>

E o artista contempla frequentemente a sua produção da beleza como uma realização do eu. Do mesmo modo, os moralistas com um certo espírito, em todas as épocas, consideraram o sacrifício da inclinação ao dever a forma superior de auto-desenvolvimento. E sustentaram que o

---

<sup>1</sup> *Wallenstein*, de Schiller. [Não consigo entusiasmar-me no meu querer/e nos meus pensamentos como [se fosse] um herói de palavras / como um tagarela de virtudes (...)/ Quando não ajo, não sou nada.]

verdadeiro amor-próprio nos incita sempre a obedecer aos mandamentos emanados pelo princípio governante – a razão ou a consciência moral – dentro de nós, pois nessa obediência, por muito dolorosa que fosse, estaríamos a realizar o nosso eu mais verdadeiro.

Em suma, vemos que o termo «egoísmo», na medida em que implica apenas uma referência ao eu na formulação de primeiros princípios da conduta, não indica realmente, de forma alguma, a substância desses princípios. Pois todos os impulsos – superiores e inferiores, sensuais e morais – têm uma relação tão semelhante com o eu que, excepto quando dois ou mais impulsos geram um conflito consciente, temos uma tendência para nos identificarmos imediatamente com cada um deles. Deste modo, a consciência de si pode ser preeminente na cedência a qualquer impulso, e o egoísmo, na medida em que implique apenas essa preeminência, é uma forma comum aplicável a todos os princípios para agir.

No entanto, pode dizer-se que, em rigor, não «desenvolvemos» ou «realizamos» o eu cedendo ao impulso que por acaso seja predominante na nossa mente, mas exercendo, no devido lugar e no grau apropriado, todas as diversas faculdades, capacidades e propensões que constituem a nossa natureza. Porém, existe aqui uma ambiguidade importante. O que entendemos por «devida proporção e grau apropriado»? Estes termos podem implicar um ideal, devendo a mente individual ser treinada para se conformar com ele através da restrição de alguns impulsos naturais e do fortalecimento de outros, bem como do desenvolvimento das suas faculdades superiores em vez das inferiores. Ou os termos podem referir simplesmente a combinação e proporção originais das tendências do carácter com que cada um nasceu: talvez se queira dizer que, tanto quanto possível, devemos adaptar as circunstâncias em que nos colocamos e as funções que escolhemos exercer a essas tendências, de modo a que possamos «ser nós mesmos», «viver a nossa

própria vida», etc. De acordo com a primeira interpretação, o autodesenvolvimento racional é apenas outro termo para a busca da perfeição pessoal, ao passo que, no segundo sentido, dificilmente parece que o autodesenvolvimento (quando concebido como algo claramente distinto) esteja realmente a ser proposto como um fim absoluto, e não como um meio para a felicidade. Suponha-se que um homem herdou propensões que contribuem claramente para a sua infelicidade: ninguém lhe recomendaria que as desenvolvesse tanto possível em vez de as modificar ou dominar de alguma forma. Durante o nosso exame do hedonismo, discutiremos a questão de saber se a melhor forma de procurar a felicidade consiste efectivamente em soltar a nossa natureza individual.

Em suma, concluo que, devido à sua indefinição, a noção de auto-realização deve ser evitada num tratado sobre o método ético. Por uma razão similar, temos de afastar uma noção comum de egoísmo, que descreve o seu fim último como o «bem» do indivíduo, já que o termo «bem» pode abranger todas as perspectivas possíveis sobre o fim último da conduta racional. Na verdade, pode dizer-se que o egoísmo, neste sentido, foi pressuposto em toda a controvérsia ética da Grécia Antiga: todas as partes supunham que um indivíduo racional<sup>1</sup> faria da busca do seu próprio bem o seu objectivo supremo, e a questão controversa era se o bem devia ser concebido como prazer, virtude ou qualquer *tertium quid*. E não se elimina a ambiguidade se seguirmos Aristóteles e confinarmos a nossa atenção ao bem alcançável na vida humana, chamando-lhe «bem-estar» (*eudaimonia*). Pois, como os estóicos, podemos sustentar

---

<sup>1</sup> Tentarei explicar depois como é possível que, no pensamento moderno, a proposição «O meu próprio bem é o meu único fim último racional» não seja uma mera tautologia, ainda que definamos «bem» como «aquilo que, em última análise, é razoável visar». Cf. Cap. 9 e Livro III, Capítulos 13 e 14.

que as actividades virtuosas ou excelentes, e não os prazeres, são os elementos que constituem o verdadeiro bem-estar humano. Na verdade, o próprio Aristóteles identifica os pormenores do bem-estar em conformidade com esta perspectiva, embora, contrariamente aos estóicos, não veja a busca da virtude e a do prazer como alternativas rivais, sustentando antes que o «melhor prazer» acompanha sempre a acção mais excelente. Mesmo o termo «felicidade» não está livre de uma ambiguidade semelhante.<sup>1</sup> De facto, parece que costuma ser usado à maneira de Bentham, como sinónimo de «prazer» – ou melhor, para denotar aquilo cujos constituintes são prazeres –, e julgo que esta é a forma mais conveniente de o usar. No discurso comum, no entanto, por vezes emprega-se o termo para denotar um tipo particular de estado de consciência agradável, que se distingue e até contrasta com prazeres específicos definidos – como as gratificações do apetite sensual ou de outros desejos intensos e veementes – em virtude de ser simultaneamente mais calmo e indefinido. Podemos caracterizá-lo como a sensação que acompanha a actividade normal de «uma mente sã num corpo sã»: os prazeres específicos parecem mais estímulos do que elementos dessa sensação. Também por vezes – embora, penso, divergindo de forma mais manifesta do uso comum –, entende-se «felicidade» ou «verdadeira felicidade» num sentido decididamente não-

---

<sup>1</sup> O facto de Aristóteles ter seleccionado o termo *eudaimonia* para denotar aquilo que por vezes designa por bem «humano» ou «praticável», e de acabarmos por não ter melhor tradução para *eudaimonia* que «felicidade», levou a uma incompreensão considerável do seu sistema. Deste modo, quando Stewart (*Philosophy of the Active and Moral Powers*, Livro II, Capítulo 2) diz que «muitos dos melhores moralistas antigos (...) reduziram toda a Ética à questão de saber (...) o que mais conduz, globalmente, à nossa felicidade», a observação, embora não seja estritamente falsa, não deixará de induzir em erro os seus leitores, já que Stewart, como a maior parte dos autores ingleses, concebe nitidamente a «felicidade» como algo que consiste em «prazeres» ou «fruições».

-hedonista, como termos que denotam resultados que não sensações agradáveis de algum género.<sup>1</sup>

## §2

Para sermos claros, então, temos de eleger como objecto do amor-próprio, e como fim do método que designei por «hedonismo egoísta», o prazer entendido no sentido mais amplo, como algo que inclui todas as espécies de «deleite», «gratificação» ou «satisfação», excepto na medida em que uma espécie particular possa ser excluída pela sua incompatibilidade com alguns prazeres maiores ou envolva necessariamente dores concomitantes ou subsequentes. É assim que o amor-próprio parece ter sido entendido por Butler<sup>2</sup> e por outros moralistas ingleses que se lhe seguiram: como um desejo do nosso próprio prazer em geral, da

---

<sup>1</sup> Green (*Prolegomena to Ethics*, Livro III, Capítulo 4, §228) diz o seguinte: «É a realização daqueles objectos em que estamos mais interessados, e não a sequência de prazeres que teremos ao realizá-los, que forma o conteúdo definido da nossa ideia de verdadeira felicidade, na medida em que esta tem algum conteúdo». Veja-se também §238. É mais surpreendente descobrir que J. S. Mill (*Utilitarianism*, Capítulo 4) declara que o «dinheiro» – não menos do que o «poder» ou a «fama» – se torna, por uma associação de ideias, «uma parte da felicidade», um «ingrediente da concepção individual de felicidade». Porém, isto parece apenas uma forma desleixada de expressão, desculpável num tratado que aspira a um estilo popular, já que Mill disse explicitamente que «por “felicidade” entende-se o prazer e a ausência de dor», e não pode querer dizer que o dinheiro é uma destas coisas. Na verdade, usa na mesma passagem – como expressão alternativa para «partes da felicidade» – as expressões «fontes de felicidade» e «fontes de prazer», e estes últimos termos exprimem com mais precisão aquilo que Mill quer dizer realmente. Ou seja, aquilo que Mill quer realmente sublinhar é a distinção entre o estado mental em que o dinheiro é valorizado apenas como meio para comprar outras coisas e o estado mental – como o do avarento – em que a simples consciência da sua posse dá prazer, independentemente de qualquer ideia sobre a forma de o gastar.

<sup>2</sup> Veja-se o Sermão XI: «o frio princípio do amor-próprio ou o desejo geral da nossa própria felicidade».

maior quantidade de prazer que se possa obter, seja qual for a sua fonte. Na verdade, a «autoridade» e a «razoabilidade» atribuídas ao amor-próprio no sistema de Butler baseiam-se nesta generalidade e abrangência. Pois da gratificação de qualquer impulso resulta algum género de satisfação ou prazer. Deste modo, quando impulsos antagónicos competem pela determinação da vontade, somos induzidos pelo desejo de prazer em geral a comparar os prazeres que, pelo que prevemos, acompanharão a gratificação de cada impulso – e, depois de identificarmos o maior conjunto de prazeres, o amor-próprio ou o desejo de prazer em geral reforçam o impulso correspondente. O amor-próprio entra assim em cena sempre que os impulsos estão em conflito, pelo que regula e dirige naturalmente (como Butler defende) as outras fontes da acção. Segundo esta perspectiva, na medida em que o amor-próprio actua, consideramos simplesmente o *total* de prazer ou satisfação: para usar a elucidação de Bentham, «sendo igual a quantidade de prazer, o *push-pin* é tão bom como a poesia».

No entanto, muitos consideram esta posição ofensivamente paradoxal, e J. S. Mill,<sup>1</sup> no seu desenvolvimento da doutrina de Bentham, entendeu ser desejável abandoná-la e ter em conta as diferenças qualitativas entre os prazeres além das diferenças de grau. Podemos observar aqui, antes de mais, que a perspectiva citada de Bentham é inteiramente consistente com a descrição de alguns tipos de prazeres como inferiores em qualidade a outros, se por «um prazer» entendermos (como é frequente) todo um estado de consciência que só é aprazível em parte – e a consistência é ainda mais nítida se tivermos em conta estados subsequentes. Pois muitos prazeres não estão isentos de dor mesmo enquanto são fruídos, e muitos mais têm conseqüências dolorosas. Esses prazeres, para usar a expressão

---

<sup>1</sup> *Utilitarianism*, Capítulo 2.

de Bentham, são «impuros»: e, como a dor tem de pesar negativamente na avaliação de um prazer, a afirmação de que esses prazeres são de um género inferior está de acordo com uma medição estritamente quantitativa do prazer. Além disso, importa ter o cuidado de não confundir a intensidade do *prazer* com a intensidade da *sensação*, já que uma sensação aprazível pode ser forte e absorvente, mas não tão aprazível como outra mais subtil e delicada. Dadas estas explicações, parece-me que, de modo a desenvolver consistentemente o método que toma o prazer como o único fim último da conduta racional, a proposição de Bentham tem de ser aceite e toda a comparação *qualitativa* de prazeres tem de se reduzir, na verdade, à comparação quantitativa. Pois entende-se que todos os prazeres são assim designados porque partilham a propriedade da aprazibilidade, pelo que podem ser comparados em função desta propriedade comum. Assim, se aquilo que estamos a procurar é o prazer enquanto tal e nada mais, temos, evidentemente, de preferir sempre o prazer mais aprazível ao menos aprazível: nenhuma outra escolha parece razoável, a não ser que estejamos a visar algo além do prazer. E muitas vezes, quando dizemos que um certo género de prazer é melhor do que outro – por exemplo, que os prazeres do afecto recíproco são superiores em qualidade aos prazeres do apetite gratificado –, queremos dizer que os prazeres desse género são mais aprazíveis. Sem dúvida, podemos querer dizer outra coisa: podemos querer dizer que eles são mais nobres e elevados, ainda que menos aprazíveis. Mas, nesse caso, estaremos a introduzir um fundamento de preferências de carácter não-hedonista, e assim o método adoptado será uma mistura desconcertante de intuicionismo e hedonismo.

Em suma, o egoísmo, se for entendido apenas como um método que visa a auto-realização, parece uma forma em que podemos apresentar quase todos os sistemas éticos, sem modificar as suas características essenciais. E, mesmo

quando o definimos como hedonismo egoísta, continuará a não ser perfeitamente distinguível do intuicionismo caso se admita a qualidade dos prazeres como uma consideração distinta e superior à quantidade. Resta, então, o hedonismo egoísta puro ou quantitativo, o qual, como método essencialmente distinto de todos os outros e frequentemente considerado racional, parece merecer um exame pormenorizado. De acordo com este método, o agente racional considera que só o prazer e a dor que obterá são importantes na escolha entre acções alternativas, e procura o saldo de prazer mais positivo que possa alcançar — o qual, sem violação de uso, podemos designar por sua «máxima felicidade». Parece ser esta a perspectiva e atitude mental que geralmente se pretende exprimir com os termos mais vagos «egoísmo» e «egoísta», pelo que me permitirei usá-los neste sentido mais preciso.



## *Capítulo 8*

### *Intuicionismo*

#### §1

Usei o termo «intuicionista» para denotar a perspectiva ética segundo a qual o fim último das acções morais, na prática, é a sua conformidade com certas regras ou injunções<sup>1</sup> do dever, prescritas incondicionalmente. No entanto, existe uma ambiguidade considerável, que temos de nos esforçar por eliminar agora, quanto à antítese exacta implicada pelos termos «intuição», «intuitivo» e seus congêneres, como são usados correntemente na discussão ética. Os autores que defendem que temos «conhecimento intuitivo» do facto de uma acção ser correcta geralmente querem dizer que se determina este facto «olhando» simplesmente para as próprias acções, sem atender às suas consequências ulteriores. Na verdade, dificilmente se poderá estender esta perspectiva a toda a esfera do dever, já que nunca existiu uma moralidade que não atendesse em certa medida às consequências ulteriores. A prudência ou a previdência foram consideradas habitualmente virtudes, e todas as listas modernas de virtudes incluíram a benevolência racional, que visa a felicidade dos outros seres humanos em geral e que, portanto, atende necessariamente até aos efeitos remotos das acções. Importa observar também que é difícil traçar a linha entre um acto e as suas consequências, pois os efeitos decorrentes de cada uma das nossas volições formam uma série contínua de extensão indefinida e parecemos estar conscientes de causar todos esses efeitos, na medida em que, no momento da volição, os prevemos como prováveis.

---

<sup>1</sup> Uso o termo «injunções» de modo a incluir a perspectiva, mencionada no §2, em que se entende que os imperativos morais fundamentalmente válidos dizem respeito a actos particulares.

Contudo, constatamos que, nas noções comuns de diversos géneros de acções, traça-se efectivamente uma linha entre os resultados incluídos na noção, considerados como parte do acto, e os resultados vistos como consequências suas. Por exemplo, ao dizer a verdade aos membros de um júri, posso prever que as minhas palavras, actuando a par de outras afirmações e indicações, os conduzirão inevitavelmente a uma conclusão errada sobre a culpa ou inocência do acusado – e posso prevê-lo com tanta certeza como prevejo que elas produzirão uma impressão correcta acerca do assunto particular que é o objecto do meu testemunho. Ainda assim, normalmente consideraríamos que esta última previsão ou intenção determina a natureza do acto como um acto de veracidade, enquanto a primeira diz respeito apenas a uma consequência. Temos de pensar, então, que a desvalorização das consequências que, como aqui se supõe, a perspectiva intuicionista implica só respeita a certas classes determinadas de acções (como dizer a verdade), em que o uso comum dos termos define adequadamente os acontecimentos a incluir nas noções gerais dos actos, bem como os acontecimentos a ver como consequências desses actos.

Temos de observar também que os homens podem pensar (e pensam) que tanto os resultados imediatos como os remotos são bons em si, de tal forma que devemos procurar realizá-los sem os considerar na sua relação com as sensações dos seres sencientes. Já supus que esta é a perspectiva daqueles que adoptam a perfeição geral, como algo distinto da felicidade, da sociedade humana enquanto fim último – e esta parece ser também a perspectiva de muitos dos que concentram os seus esforços em alguns resultados mais particulares que não a moralidade, como a promoção da arte ou do conhecimento. Se distinguirmos explicitamente esta perspectiva do hedonismo, poderemos classificá-la adequadamente como intuicionista, mas num sentido mais amplo

do que o definido no parágrafo anterior, ou seja, querendo dizer que os resultados em questão são avaliados como bons *imediatamente*, e não por inferência a partir dos prazeres que produzem. Temos de admitir, portanto, um uso mais amplo de «intuição», que seja equivalente a «juízo imediato sobre aquilo que se deve fazer ou visar». No entanto, importa observar que o contraste corrente entre moralidade «intuitiva» ou «*a priori*» e moralidade «indutiva» ou «*a posteriori*» normalmente envolve uma certa confusão conceptual. Pois aquilo que o moralista «indutivo» declara conhecer por indução geralmente não é a mesma coisa que o moralista «intuitivo» declara conhecer por intuição. No primeiro caso, é a condutividade ao prazer de certos géneros de acções que se determina metodologicamente; no segundo caso, é a sua correcção. Não existe aqui, portanto, nenhuma verdadeira oposição. Se o hedonismo pretende dar uma orientação autorizada, só pode fazê-lo em virtude do princípio de que o prazer é o único fim último razoável da acção humana, e este princípio não pode conhecido por indução baseada na experiência. Quando muito, a experiência pode dizer-nos que todos os homens procuram sempre o prazer como fim último (já tentei mostrar que não apoia esta conclusão): não pode dizer-nos que alguém deve procurá-lo. Se esta última proposição for afirmada legitimamente a respeito da felicidade privada ou da felicidade geral, a sua verdade tem de ser conhecida imediatamente – poderemos dizer, portanto, que é uma intuição moral – ou inferida, em última análise, de premissas que incluam pelo menos uma intuição moral. Por isso, ambas as espécies de hedonismo, consideradas do ponto de vista principal<sup>1</sup> deste tratado, podem ser consideradas legitimamente «intuicionistas» num certo sentido. Todavia, parece

---

<sup>1</sup> Expliquei no parágrafo final do Capítulo 3 que é admissível uma perspectiva diferente sobre os sistemas hedonistas.

que a opinião dominante das pessoas morais comuns, bem como da maior parte dos autores que defenderam a existência de intuições morais, é que certas espécies de acções são prescritas incondicionalmente, sejam quais forem as consequências ulteriores. Por isso, durante a parte principal<sup>1</sup> do exame pormenorizado do método intuicionista que empreendo no Livro III, entendi esta doutrina como uma característica distintiva deste método.

## §2

Além disso, a antítese comum entre a moralidade «intuitiva» e a «indutiva» é enganadora de outra forma: um moralista pode defender que as acções serem correctas é algo cognoscível independentemente do prazer que elas produzem, mas pode ser apropriado considerar que o seu método é indutivo. Pois ele pode sustentar que, do mesmo modo que as generalizações da Física se baseiam em observações particulares, também na Ética as verdades gerais só são alcançáveis por uma indução baseada em juízos ou em percepções relativas à correcção ou à incorrecção de actos particulares.

Por exemplo, quando Aristóteles diz que Sócrates aplicava o raciocínio indutivo a questões éticas, tem em mente este tipo de indução.<sup>2</sup> Dizem-nos que Sócrates descobriu a ignorância latente em si mesmo e nos outros homens: eles usavam termos gerais com confiança, sem serem capazes de explicar o seu significado quando se lhes pedia isso. O seu plano para remediar esta ignorância era procurar a definição verdadeira de cada termo, examinando e compa-

---

<sup>1</sup> Para abordar o intuicionismo filosófico, precisamos do mais amplo dos dois sentidos de «intuição» aqui distinguidos. Veja-se Livro III, Capítulo 13.

<sup>2</sup> Importa recordar, no entanto, que Aristóteles considera a proposição geral obtida por indução realmente mais certa (sendo conhecimento num sentido mais elevado) do que as particulares em que a mente se baseia.

rando diversos exemplos da sua aplicação. Assim, a definição de justiça seria procurada através de uma comparação de diversas acções normalmente consideradas justas e da formulação de uma proposição que harmonizasse todos esses juízos particulares.

Além disso, a perspectiva popular sobre a consciência moral parece implicar frequentemente que os juízos particulares são os mais fiáveis. «Consciência» é o termo popular aceite para a faculdade do juízo moral, aplicada aos actos e aos motivos daquele que julga, e pensamos, na maior parte dos casos, que as injunções da consciência dizem respeito a acções particulares. Assim, quando um homem é incitado, em qualquer caso particular, a «confiar na sua consciência», normalmente parece que se pretende dizer que ele deve exercer a faculdade de julgar moralmente neste caso particular sem referência a regras gerais, e até em oposição às conclusões obtidas pela dedução sistemática baseada nessas regras. É com esta perspectiva da consciência moral que se pode justificar com mais facilidade o desprezo expresso frequentemente pela «casuística»: se o caso particular pode ser resolvido satisfatoriamente pela consciência moral sem referência a regras gerais, a «casuística», que consiste na aplicação de regras gerais a casos particulares, na melhor das hipóteses é supérflua. Mas nesse caso, segundo esta perspectiva, não teremos nenhuma necessidade prática de quaisquer regras gerais ou de qualquer ética científica. Obviamente, poderemos formar proposições gerais por indução a partir desses juízos conscienciosos particulares e organizá-las sistematicamente, mas esse sistema poderá ter apenas um interesse puramente teórico. E isto explica, talvez, a indiferença ou hostilidade de algumas pessoas conscienciosas à moralidade sistemática. Pois elas sentem que poderão sempre passar sem ela e receiam que cultivá-la possa fazer a mente ter uma atitude incorrecta em relação à prática, prejudicando o desenvolvimento apropriado da faculdade com importância prática que se manifesta ou exerce em juízos morais particulares.

Num certo sentido, podemos dizer que a perspectiva acima descrita é «ultra-intuicionista», já que, na sua forma mais extrema, reconhece apenas intuições simples e imediatas e afasta todos os modos de raciocínio que sustentam conclusões morais, considerando-os supérfluos. Podemos encontrar nesta perspectiva uma fase ou versão do método intuicionista – se é que podemos fazer o termo «método» abranger um procedimento que se completa num único juízo.

### §3

Contudo, embora seja provável que todos os agentes tenham a experiência dessas intuições particulares, e embora elas constituam uma grande parte dos fenómenos morais na maioria das mentes, são comparativamente poucos os que estão tão satisfeitos com elas que não sentem a necessidade de conhecimento moral adicional, até de um ponto de vista estritamente prático. Pois, às pessoas reflexivas, estas intuições particulares não se apresentam como algo inteiramente indubitável e irrefutável – e, quando colocam a si mesmas uma questão ética com toda a sinceridade, essas pessoas nem sempre sentem ver uma resposta clara e imediata. Além disso, quando um homem compara os juízos da sua consciência em momentos diferentes, muitas vezes descobre que é difícil torná-los inteiramente consistentes: a mesma conduta terá, num dado momento, um aspecto moral diferente daquele que teve noutro momento, ainda que o nosso conhecimento das suas circunstâncias e condições não tenha mudado substancialmente. Além do mais, apercebemo-nos de que as percepções morais de mentes diferentes, aparentemente com a mesma competência para julgar, estão frequentemente em conflito: um condena aquilo que outro aprova. Surgem assim sérias dúvidas sobre a validade dos juízos morais particulares de cada homem, e

somos levados a tentar resolver essas dúvidas apelando a regras gerais, estabelecidas com mais firmeza por assentimento comum.

Na verdade, embora a perspectiva da consciência moral acima discutida seja sugerida por muita da linguagem popular, não é a perspectiva que os cristãos e outros moralistas apresentaram geralmente. Eles representaram antes o processo da consciência moral como algo análogo ao raciocínio jurídico realizado num tribunal. Aqui temos sempre um sistema de regras universais que nos é dado, e qualquer acção particular tem de cair sob uma dessas regras antes de poder ser declarada legal ou ilegal. Ora, as regras da lei positiva geralmente não podem ser descobertas pela razão do indivíduo: esta pode ensinar-lhe que se deve obedecer à lei, mas a natureza dessa lei, no essencial, tem de lhe ser comunicada por uma autoridade externa. E isto acontece com frequência no raciocínio consciencioso das pessoas comuns quando alguma disputa ou dificuldade as força a raciocinar: elas têm um impulso genuíno para se conformarem com as regras de conduta correctas, mas, nos casos difíceis ou duvidosos, não são capazes de ver por si mesmas que regras são essas. Têm de perguntar ao seu sacerdote, de investigar os seus livros sagrados ou, talvez, a opinião comum da sociedade a que pertencem. Na medida em que isto se verifica, não podemos, em rigor, chamar «intuitivo» ao seu método. Elas seguem regras geralmente aceites, e não intuitivamente apreendidas. No entanto, outras pessoas (ou talvez todas, em certa medida) parecem ver por si mesmas a verdade<sup>1</sup> e o carácter obrigante de todas ou da maior parte destas regras correntes. Podem continuar a propor o «assentimento comum» como argumento para a

---

<sup>1</sup> Em rigor, os atributos da verdade e da falsidade só pertencem formalmente às regras quando as mudamos do modo imperativo («Faça X») para o indicativo («X deve ser feito»).

validade dessas regras, mas apenas como apoio da intuição do indivíduo, e não como algo que a substitua ou suplante.

Temos aqui, então, um segundo método intuicionista, cujo pressuposto fundamental é o de que podemos discernir certas regras gerais com uma intuição realmente clara e conclusivamente válida. Defende-se que estas regras gerais estão implícitas no raciocínio moral dos homens comuns, que as apreenderam adequadamente para a maior parte dos fins práticos e são capazes de as enunciar de forma aproximadamente correcta. Contudo, formulá-las com a precisão apropriada é algo que requer um hábito especial de contemplação clara e serena das noções morais abstractas. Sustenta-se que a função do moralista é, então, efectuar este processo de contemplação abstracta, organizar os resultados tão sistematicamente quanto possível e, com definições e explicações apropriadas, eliminar a vagueza e impedir o conflito. Quando se menciona a moralidade intuitiva ou *a priori*, geralmente parece ter-se em mente um sistema como este, e serão sobretudo os sistemas deste género que nos ocuparão no Livro III.

#### §4

Muitas vezes, no entanto, os espíritos filosóficos entendem que a «moralidade do senso comum» (como arrisquei chamar-lhe), mesmo quando é precisada e organizada tanto quanto possível, é insatisfatória enquanto sistema, ainda que não estejam dispostos a questionar a sua autoridade geral. Considera-se difícil aceitar como primeiros princípios científicos as generalidades morais que obtemos com a reflexão sobre o pensamento comum da humanidade, apesar de partilharmos esse pensamento. Admita-se que essas regras podem ser definidas tão perfeitamente que se ajustam entre si e abrangem todo o domínio da conduta humana, sem entrar em conflito, nem deixar questões práticas por

responder: ainda assim, o código resultante parecerá um agregado accidental de preceitos que carece de uma síntese racional. Em suma, embora não estejamos dispostos a negar que a conduta habitualmente considerada correcta seja correcta, podemos exigir uma explicação mais profunda que nos mostre *por que* é correcta. Desta exigência surge uma terceira espécie ou fase de intuicionismo, a qual, apesar de aceitar que a moralidade do senso comum é correcta no essencial, tenta encontrar um fundamento filosófico que a justifique e que ela própria não oferece: tenta obter um ou mais princípios que sejam verdadeiros e evidentes de forma mais absoluta e inegável, a partir dos quais se possa deduzir as regras correntes como costumam ser aceites ou com ligeiras modificações e rectificações.<sup>1</sup>

As três fases do intuicionismo que acabei de descrever podem ser tratadas como três estádios do desenvolvimento moral da moralidade intuicionista: podemos designá-los, respectivamente, por perceptivo, dogmático e filosófico. Só defini este último da maneira mais vaga possível. Na verdade, apresentei-o por agora apenas como um problema, sendo impossível saber de antemão quantas soluções se podem ensaiar, mas não me parece desejável investigá-lo melhor de momento, já que será estudado de forma mais satisfatória depois de termos examinado pormenorizadamente a moralidade do senso comum.

Não se deve pensar que estas três fases se distinguem com clareza no raciocínio moral dos homens comuns, mas o intuicionismo, seja qual for o seu género, também não se distingue aí nitidamente de qualquer uma das espécies de hedonismo. Uma combinação vaga ou uma confusão de métodos é o género mais comum de raciocínio moral real.

---

<sup>1</sup> Importa observar que esses princípios serão «intuicionistas» não necessariamente no sentido mais estrito, que exclui as consequências, mas apenas no sentido mais amplo, ou seja, serão princípios auto-evidentes que respeitam «àquilo que deve ser».

É provável que os homens, na sua maior parte, acreditem não só que o seu sentido ou instinto moral não deixará de os guiar de forma razoavelmente correcta, mas também que existem regras gerais para determinar a acção correcta em áreas diferentes da conduta – e que, além disso, é possível encontrar uma explicação filosófica para essas regras, pela qual elas possam ser deduzidas de um número mais reduzido de princípios fundamentais. Ainda assim, para uma direcção sistemática da conduta, precisamos de saber em que juízos podemos confiar em virtude da sua validade fundamental.

Até aqui, ocupei-me sobretudo de diferenças no método intuicionista que se devem à diferença de generalidade das crenças intuitivas reconhecidas como fundamentalmente válidas. Porém, há outro conjunto de diferenças, decorrentes de uma variação de opinião sobre a qualidade precisa que se apreende imediatamente na intuição moral. Estas são peculiarmente subtis e difíceis de captar em termos claros e precisos, pelo que as reservo para um capítulo distinto.

### Nota

Na exposição do seu sistema, os moralistas intuicionistas nem sempre tiveram cuidado suficiente a esclarecer se consideravam fundamentalmente válidos juízos morais sobre actos particulares, regras gerais que prescrevem certos géneros de actos ou princípios mais universais e básicos. Por exemplo, Dugald Stewart usa o termo «percepção» para denotar a operação imediata da faculdade moral; ao mesmo tempo, enquanto descreve aquilo que assim é percebido, parece ter sempre em mente regras gerais.

Ainda assim, podemos distinguir razoavelmente bem, entre os autores de ética ingleses, aqueles que se confinaram sobretudo à definição e organização da moralidade do senso comum daqueles que procuraram um tratamento mais

filosófico do conteúdo da intuição moral. E constatamos não só que a distinção corresponde essencialmente a uma diferença de períodos, mas também que – o que, talvez, dificilmente esperaríamos – a escola mais filosófica é a mais antiga. Pode-se explicar isto referindo as doutrinas contra as quais, durante os períodos respectivos, o método intuicionista se afirmou e se desenvolveu. No primeiro período, todos os moralistas ortodoxos estavam interessados em refutar o hobbesianismo. Mas este sistema, embora se baseasse no materialismo e no egoísmo, ainda procurava ser eticamente construtivo. Aceitando, no essencial, as regras habitualmente aceites da moralidade social, explicava-as como condições de existência pacífica que cada indivíduo, atendendo ao interesse pessoal esclarecido, deveria respeitar, desde que a ordem social a que pertencesse não fosse meramente ideal e um governo forte a concretizasse. Esta perspectiva torna, sem dúvida, o fundamento teórico do dever profundamente instável, mas, supondo-se a existência de um governo razoavelmente bom, o hobbesiano pode alegar que, em vez de enfraquecer a moralidade do senso comum, explica-a e justifica-a. Assim, embora alguns adversários de Hobbes (como Cudworth) tivessem ficado satisfeitos com a simples reafirmação do carácter absoluto da moralidade, os mais perspicazes sentiram que a um sistema era preciso contrapor outro sistema, que a uma explicação era preciso contrapor outra explicação, e que tinham de ir além dos dogmas do senso comum com uma certeza mais incontestável. E assim, enquanto Cumberland encontrou esta base mais profunda na noção de «bem comum de todos os seres racionais» como fim último, Clarke procurou apresentar as regras aceites mais fundamentais como axiomas com uma perfeita auto-evidência, que se impunham necessariamente à mente na contemplação dos seres humanos e das suas relações. No entanto, os resultados de Clarke não foram considerados satisfatórios:

gradualmente, a tentativa de apresentar a moralidade como um corpo de verdades científicas caiu em descrédito, e a disposição para insistir no lado emotivo da consciência moral tornou-se prevalecte. Todavia, quando a discussão ética se transformou assim em análise e classificação psicológicas, aos poucos perdeu-se de vista a concepção da objectividade do dever, da qual depende a autoridade do sentimento moral. Por exemplo, vemos Hutcheson perguntar por que razão o sentido moral, à semelhança do palato, não há-de variar em seres humanos diferentes, embora ele não sonhe que a admissão da legitimidade dessas variações ponha em perigo a moralidade. No entanto, quando a nova doutrina foi aceite pelo terrível Hume, viu-se com clareza a sua perigosidade e a necessidade de destacar novamente o elemento cognitivo da consciência moral. Este trabalho foi realizado como parte do protesto filosófico geral da escola escocesa contra o empirismo que culminara em Hume. Mas esta escola alegava ter o mérito característico de enfrentar o empirismo no seu próprio terreno e de ter revelado, entre os factos da experiência psicológica que o empirista dizia observar, os pressupostos que ele repudiava. E assim, na Ética, ela foi levada a expor e a reafirmar a moralidade do senso comum em vez de oferecer princípios mais profundos, que não poderiam ser apoiados com tanta facilidade através de um apelo à experiência comum.

## Capítulo 9

### Bem

#### §1

Até ao momento, falámos da qualidade da conduta que a nossa faculdade moral discerne como «correção» – ou *rightness*, o termo usado habitualmente pelos moralistas ingleses. Entendemos que este termo, e os seus equivalentes no uso comum, implicam a existência de uma injunção ou imperativo da razão, que prescreve certas acções incondicionalmente ou referindo um fim ulterior.

No entanto, é possível adoptar uma perspectiva da acção virtuosa na qual, embora a validade das intuições morais não seja contestada, esta noção de regra ou injunção permaneça sempre latente ou implícita e o ideal moral seja apresentado como algo atraente, e não imperativo. Esta perspectiva parece ser adoptada quando se julga que a acção para a qual a moralidade nos impele, ou a qualidade de carácter que nela se manifesta, são «boas» em si (e não meramente como um meio para um bem ulterior). Como já se observou, era esta a concepção ética fundamental das escolas gregas de filosofia moral em geral, incluindo até a dos estóicos, ainda que o seu sistema, devido à preeminência que dá ao conceito de lei natural, forme um elo de transição entre a ética antiga e a moderna. E este esclarecimento histórico pode servir para revelar um resultado importante da substituição da ideia de conduta «boa» pela de conduta «correcta», a qual, à primeira vista, pode parecer uma mudança meramente verbal. Pois as principais características da controvérsia ética antiga que a distinguem da moderna podem derivar do emprego de uma noção genérica, em vez de uma noção específica, na expressão dos juízos morais comuns sobre acções. A virtude ou a acção correcta

costumam ser vistas como apenas uma das espécies do bem, e assim, segundo esta perspectiva da intuição moral, a primeira questão que se coloca quando nos esforçamos por sistematizar a conduta é a de saber como determinar a relação desta espécie de bem com o resto do género. Foi esta questão que os pensadores gregos discutiram do princípio ao fim. Dificilmente poderemos entender as suas especulações a não ser que, com um certo esforço, coloquemos de parte as noções quase jurídicas da ética moderna e, como eles, perguntemos não «O que é o dever e qual é o seu fundamento?», mas «Entre os objectos que os homens pensam ser bons, qual é verdadeiramente bom ou o bem supremo?» – ou, na forma mais especializada da questão, introduzida pela intuição moral: «Que relação existe entre o tipo de bem a que chamamos “virtude” (as qualidades da conduta e do carácter que os homens recomendam e admiram) e as outras coisas boas?».

Esta é, então, a primeira diferença a registar entre as duas formas de juízo intuitivo. No reconhecimento de que determinada conduta é «correcta», está pressuposta uma prescrição imperiosa para ter essa conduta. Mas, quando julgámos que determinada conduta é boa, não é ainda claro que devemos preferir esse tipo de bem a todas as outras coisas boas: continua a ser preciso procurar um padrão para estimar os valores relativos de «bens» diferentes.

Proponho-me, então, examinar o significado da noção de «bem» em todo o seu domínio de aplicação, admitindo a premissa de que, como é para os elementos do bem último que precisamos de um padrão de comparação, não nos interessa directamente aquilo que claramente só é bom como meio para a obtenção de um fim ulterior. Na verdade, se tivéssemos de considerar somente este último caso, seria plausível interpretar o termo «bom» sem referência ao desejo ou à escolha humanos, entendendo por ele apenas aquilo que é «apropriado» ou está «adaptado» à produção

de certos efeitos: um bom cavalo para montar, uma boa arma para disparar, etc. Contudo, dado que aplicamos a noção também a fins últimos, temos de procurar um significado para ela que abranja ambas as aplicações.

## §2

Existe, no entanto, uma interpretação simples do termo (frequentemente considerada verdadeira) segundo a qual tudo o que julgamos bom é concebido como um meio para o fim do prazer, mesmo quando não fazemos no nosso juízo nenhuma referência explícita a este ou a outro fim ulterior. Segundo esta perspectiva, ao compararmos as coisas a respeito da propriedade de serem «boas» parece que, na verdade, estamos sempre a compará-las enquanto fontes de prazer, pelo que qualquer tentativa de sistematizar as nossas intuições sobre o bem – o bem na conduta e no carácter ou em outras coisas – tem de nos levar, com razoabilidade, directamente ao hedonismo. E, sem dúvida, se considerarmos a aplicação do termo, fora da esfera do carácter e da conduta, a coisas que não são vistas definidamente como meios para a obtenção de um objecto ulterior de desejo, encontraremos uma estreita correspondência entre a nossa apreensão do prazer derivado de um objecto e o nosso reconhecimento de que esse objecto é «bom» em si. As coisas boas da vida são coisas que dão prazer, seja ele sensual ou emocional – por exemplo, bons jantares, vinhos, poemas, quadros, música –, o que apoia *prima facie* a interpretação de «bom» como equivalente a «aprazível». Penso, no entanto, que se reflectirmos na aplicação do termo aos casos mais análogos aos da conduta – *i.e.*, àquilo que podemos designar por «objectos do gosto» –, descobriremos que esta interpretação não tem claramente o apoio do senso comum. Para começar, admitindo que o juízo de que um objecto é bom dentro do seu género está

estritamente conectado à apreensão do prazer que ele dá, temos de observar que, de um modo geral, a afirmação de que ele é bom corresponde a um tipo específico de prazer – e que, portanto, se o objecto nos der prazer de um tipo diferente, não dizemos que ele é bom, pelo menos sem qualificação. Por exemplo, não devemos dizer que um vinho é bom unicamente por ser muito salubre, nem dizer que um poema é bom apenas por causa das suas lições morais. Deste modo, quando consideramos depois o significado do termo «bom» na sua aplicação à conduta, não temos nenhuma razão para supor que ele refere ou corresponde a *todos* os prazeres que possam resultar da conduta. Pelo contrário, a percepção do bem ou virtude nas acções parece análoga à percepção da beleza<sup>1</sup> nas coisas materiais, que normalmente é acompanhada por um prazer específico a que chamamos «estético», mas que muitas vezes não tem nenhuma relação que se possa descobrir com o que há de útil ou agradável na coisa vista como bela. Na verdade, re-

---

<sup>1</sup> Todavia, é necessário distinguir as ideias de *bem moral* e de *beleza* na sua aplicação a acções humanas, apesar de haver uma grande afinidade entre elas e de terem sido identificadas com frequência, especialmente pelos pensadores gregos. Não há dúvida de que tanto as próprias ideias como as emoções aprazíveis correspondentes, dado que surgem da contemplação da conduta, são frequentemente indistinguíveis: uma acção nobre afecta-nos como uma cena, um quadro ou um trecho musical; e a delineação da virtude humana é uma parte importante dos meios de que o artista dispõe para produzir os seus efeitos peculiares. Ainda assim, ao olharmos com mais atenção, vemos não só que há muita conduta boa que não é bela ou que, pelo menos, não nos afecta sensivelmente como bela, mas até que certos géneros de crime e de perversidade têm um certo esplendor e são sublimes à sua maneira. Por exemplo, uma carreira como a de César Bórgia, diz Renan, é «beau comme une tempête, comme un abîme». Penso que é verdade que, em todos estes casos, a beleza depende de apresentarmos, na conduta do criminoso, excelências e talentos notáveis misturados com a perversidade, mas não parece que possamos abstrair a última sem prejudicar o efeito estético. Julgo assim que temos de distinguir a percepção da beleza na conduta da percepção do bem moral.

conhecemos muitas vezes este tipo de excelência em coisas perniciosas e perigosas.

Além disso, quanto aos prazeres estéticos e às suas fontes que normalmente consideramos bons, a opinião comum é que algumas pessoas têm melhor «gosto» do que outras, e que, no que respeita ao verdadeiro bem das coisas fruídas, só reconhecemos como válido o juízo das pessoas de bom gosto. Pensamos que cada individuo é o juiz final do seu próprio prazer e que da sua decisão não cabe recurso (pelo menos quando ele compara prazeres da sua experiência efectiva), mas a afirmação de que um objecto é bom implica o pressuposto de um padrão universalmente válido que, segundo a nossa opinião, é representado aproximadamente pelo juízo das pessoas às quais atribuímos bom gosto. E parece claro que o termo «bom», na sua aplicação ao gosto, não significa «aprazível»: envolve apenas a conformidade do juízo estético assim caracterizado com o ideal suposto, existindo erro e defeito quando há um desvio em relação a esse ideal. Além disso, não parece que a pessoa com melhor gosto seja sempre aquela que obtém maior satisfação com qualquer género de coisas boas e aprazíveis. Estamos familiarizados com o facto de os entendidos em coisas como o vinho e a pintura preservarem frequentemente a sua faculdade intelectual de apreciar os méritos dos objectos que criticam, e de decidir os seus respectivos lugares na escala de excelência, mesmo quando as suas capacidades de obter prazer com esses objectos estão comparativamente embotadas e esgotadas. De um modo mais geral, vemos que a frescura e a plenitude da sensação não anda a par, de forma alguma, do gosto e do discernimento, e que a pessoa que possui esse tipo de sensação pode obter mais prazer com objectos inferiores do que outra com os melhores objectos.

Em suma, a admissão geral de que as coisas «boas» produzem prazer, e de que a primeira qualidade é inseparável da segunda no pensamento, não implica a inferência

de que as avaliações comuns do bem da conduta possam ser vistas razoavelmente como avaliações da quantidade de prazer que a conduta produz. Pois (1) a analogia leva-nos a concluir que à atribuição da propriedade de ser bom, tanto no caso da conduta como no dos objectos do gosto em geral, pode corresponder não todo o prazer causado pela conduta, mas um prazer específico, que neste caso é a satisfação contemplativa que a conduta causa a um espectador desinteressado; e (2) a conduta pode nem sequer suscitar, em geral, este prazer específico de forma proporcional ao seu bem, suscitando-o apenas (quando muito) nas pessoas de bom gosto moral – mesmo no seu caso, podemos distinguir a apreensão intelectual do bem (que implica a concepção de um padrão ideal objectivo) da emoção aprazível que normalmente a acompanha; e podemos imaginar que este segundo elemento da consciência fica indefinidamente diminuído.

Por fim, quando passamos do *adjectivo* «bom» ao *substantivo* «bem», torna-se imediatamente evidente que este último não pode ser entendido como equivalente a «prazer» ou «felicidade» por quaisquer pessoas que afirmem que o prazer ou a felicidade dos seres humanos é o seu bem ou bem último, já que esta proposição tem conteúdo e não é uma mera tautologia. Esta afirmação – que, penso, seria feita normalmente pelos hedonistas – implica, como é óbvio, que o *significado* dos dois termos é diferente, por muito que a sua denotação possa coincidir. E não parece que a mudança gramatical do adjectivo para o substantivo implique alguma diferença fundamental de significado.

### §3

O que poderemos dizer, então, sobre o significado geral do termo «bem»? Deveremos dizer – como Hobbes e muitos depois dele – que «tudo o que é objecto do desejo

de um homem é aquilo a que ele, pelo que lhe toca, chama “bem”, chamando “mal” ao objecto da sua aversão»? Para simplificar a discussão, vamos considerar que o bem<sup>1</sup> de um homem e o seu bem último são apenas aquilo que ele deseja para si mesmo (não como meio para um resultado, nem para benefício dos outros). Primeiro, temos de enfrentar a objecção óbvia de que, muitas vezes, um homem deseja o que sabe ser globalmente mau para si mesmo: o prazer de beber champanhe, que certamente lhe fará mal ao estômago; a gratificação da vingança quando ele sabe que o seu verdadeiro interesse reside na reconciliação. A resposta é que, nestes casos, o resultado desejado é acompanhado ou seguido de outros efeitos que, quando surgem, suscitam uma aversão mais forte do que o desejo do efeito desejado, mas estes maus efeitos, embora sejam *previstos*, não são *sentidos* antecipadamente: a sua representação não modifica adequadamente a direcção predominante do desejo como facto presente. Contudo, mesmo que admitamos isto e fixemos a atenção apenas no resultado desejado, independentemente daquilo que o acompanha e das suas consequências, continua a parecer que aquilo que é desejado num dado momento é, enquanto tal, o bem meramente aparente, que quando chega o momento da fruição pode não ser considerado bom ou, pelo menos, não tão bom como parecia: pode revelar-se uma «maçã do Mar Morto», que sabe a pó e a cinzas quando é comida; ou, com mais frequência, a frui-

---

<sup>1</sup> Parece que, de acordo com a perspectiva comum do «bem», há ocasiões em que o facto de um indivíduo sacrificar o seu próprio bem no seu todo, segundo a concepção mais racional que ele pode formar do bem, realizaria um maior bem para os outros. Na verdade, as questões de saber se este género de sacrifício será alguma vez necessário e se, em caso afirmativo, será verdadeiramente razoável o indivíduo sacrificar o seu próprio bem no seu todo, contam-se entre as mais profundas da Ética, e irei examiná-las cuidadosamente em capítulos subsequentes (especialmente no Capítulo 14 do Livro III). Aqui desejo apenas evitar, na minha definição de «o meu próprio bem», qualquer posição preconcebida sobre estas questões.

ção corresponderá em parte à expectativa, mas poderá ficar aquém dela num grau significativo. E por vezes, mesmo enquanto cedemos ao desejo, temos consciência de que a expectativa do «bem» que o desejo traz consigo é ilusória. Concluo assim que, se queremos pensar que os elementos do bem último admitem uma comparação quantitativa – e pensamos assim sempre que falamos de preferir um bem «maior» a um «menor» –, não podemos identificar o objecto do desejo com o simples «bem», nem com o «verdadeiro bem», mas apenas com o «bem aparente».

E mais: um homem prudente está acostumado a suprimir, com maior ou menor sucesso, desejos que se referem àquilo que, em seu entender, ele não tem o poder de alcançar através de acções voluntárias (o bom tempo, uma saúde perfeita, grande fama e riqueza, etc.), mas o sucesso que ele possa ter na diminuição da intensidade efectiva desses desejos não o leva a julgar que os objectos desejados são menos «bons».

Parece assim que, se interpretarmos a noção de «bem» relacionando-a com a de «desejo», temos de a identificar não com aquilo que é efectivamente *desejado*, mas com aquilo que é *desejável*, entendendo-se por «desejável» não necessariamente «aquilo que *deve* ser desejado», mas aquilo que seria desejado, com uma força proporcional ao grau de desejabilidade, se fosse considerado alcançável pela acção voluntária, supondo que o sujeito do desejo teria uma previsão perfeita, tanto emocional como intelectual, do estado de obtenção ou fruição.

Permanece possível que a escolha de qualquer bem particular, assim definido como objecto de busca, seja globalmente má devido aos seus concomitantes e consequências, mesmo que não se descubra que o resultado particular, quando alcançado, não é diferente do que se imaginara na condição do desejo prévio. Assim, se ao procurarmos uma definição de «bem último» tivermos em mente aquilo que é «globalmente bom», temos – seguindo a linha de pensa-

mento do parágrafo precedente – de exprimir a sua relação com o desejo de modo diferente. Para começar, temos de limitar a nossa perspectiva ao desejo que se torna prático na volição, já que posso continuar a considerar desejáveis resultados que, globalmente, julgo imprudente visar. Porém, mesmo com esta limitação, a relação do meu «bem global» com o meu desejo é muito complicada. Pois nem sequer basta dizer que o meu bem global é aquilo que eu efectivamente desejaria e procuraria se, no momento de fazer a escolha, pudesse prever e realizar adequadamente na imaginação todas as consequências de o procurar. Sem dúvida, uma consideração igual por todos os momentos da nossa experiência consciente – pelo menos no que respeita à mera diferença na sua posição no tempo – é uma característica essencial da conduta racional. Contudo, o simples facto de um homem não sentir, depois de ter realizado uma acção, uma aversão pelas suas consequências suficientemente forte para o levar a lamentar a sua realização não pode ser aceite como uma prova completa de ele ter agido em função do seu «bem global». Na verdade, incluímos normalmente entre as piores consequências de alguns géneros de conduta o facto de alterarem as tendências dos homens relativamente ao que desejam e de os fazer desejar o que é pior para eles mesmos com mais intensidade do que aquilo que é melhor. E pensamos que um homem fica pior – mesmo neste mundo – se nunca sair dessa condição e viver até à morte a vida de um porco satisfeito, quando poderia ter sido algo melhor. Para evitar esta objecção, seria preciso dizer que o bem global futuro de um homem é aquilo que ele agora desejaria e procuraria globalmente, se, no momento presente, todas as consequências de todas as diferentes linhas de conduta de que dispõe fossem previstas rigorosamente e realizadas adequadamente na imaginação.

Esta composição hipotética de forças impulsivas envolve uma concepção tão elaborada e complexa que é um pouco

paradoxal dizer que isto é o que normalmente *queremos dizer* quando falamos do «bem global» de um homem. Ainda assim, não posso negar que este objecto hipotético de um desejo resultante oferece uma interpretação inteligível e admissível dos termos «bem» e «desejável», já que dá uma precisão filosófica ao significado mais vago que eles têm quando são usados no discurso comum. E parece que, numa mente reflexiva, a comparação intelectual e a experiência produzem normalmente um desejo calmo e inclusivo do «bem» concebido um pouco deste modo, ainda que de forma mais vaga. A noção de «bem» assim alcançada contém um elemento ideal: é algo que não é sempre desejado e visado realmente pelos seres humanos. Todavia, o elemento ideal é inteiramente interpretável em termos de *factos*, reais ou hipotéticos, e não introduz qualquer juízo de valor fundamentalmente distinto dos juízos relativos à existência — e ainda menos qualquer «injunção da razão».<sup>1</sup>

No entanto, parece-me que teremos um maior acordo com o senso comum se reconhecermos — como Butler — que o desejo do meu «bem global» tem *autoridade* e que, por isso, contém implicitamente uma injunção racional para ter este fim em vista se alguma vez um desejo rival atrair a vontade para uma direcção oposta. Ainda assim, podemos manter a noção de «injunção» ou «imperativo» meramente implícita e latente — o que me parece acontecer nos juízos comuns sobre o «meu bem» e o seu oposto —, entendendo por «bem último global para mim» aquilo que eu desejaria na prática se os meus desejos estivessem em harmonia com a razão, supondo que só a minha existência seria considerada. Segundo esta perspectiva, pela expressão «bem último global», não estando esta qualificada pela referência a um

---

<sup>1</sup> Como disse (Capítulo 3, §4), na medida em que o meu «bem global» é adoptado como fim da acção, a noção de «dever» — que implica uma injunção ou um imperativo da razão — torna-se aplicável aos meios necessários ou mais ajustados à obtenção do fim adoptado.

sujeito particular, temos de entender aquilo que um ser racional desejaria e procuraria realizar, supondo que teria a mesma consideração por *toda* a existência. Quando se julga que a conduta é «boa» ou «desejável» em si, independentemente das suas consequências, creio que é este último ponto de vista que se adopta.

Como disse, este juízo difere do juízo de que a conduta é «correcta», na medida em que não envolve um preceito definido para a realizar, já que deixa em aberto a questão de saber se o tipo particular de bem em causa é o maior bem que podemos obter nas circunstâncias. E, podemos observar agora, difere também na medida em que as acções boas ou excelentes, como quaisquer outras coisas boas, não têm de estar dentro do nosso poder no mesmo sentido estrito que as acções «correctas». Na verdade, há muitas excelências comportamentais que não podemos alcançar por nenhum esforço da vontade, pelo menos directamente e no presente. Por isso, sentimos muitas vezes que o reconhecimento do bem na conduta dos outros não traz consigo um preceito claro para proceder da mesma forma, mas antes

o desejo vago  
Que agita uma vontade imitativa.

Na medida em que isto se verifica, o bem da conduta torna-se um fim ulterior, cuja obtenção cai fora do domínio da volição imediata e ultrapassa-o.

#### §4

Falta identificar o padrão pelo qual há que coordenar e comparar o valor da conduta ou do carácter<sup>1</sup>, considerados

---

<sup>1</sup> Só conhecemos o carácter através da sua manifestação na conduta, e julgo que, no reconhecimento comum de que a virtude tem valor em si, não costumamos distinguir o carácter da conduta: não colocamos a questão

intuitivamente bons em si, com o valor de outras coisas boas. Não vou tentar agora estabelecer esse padrão, mas um pouco de reflexão pode permitir-nos limitar consideravelmente o domínio das comparações para as quais este é necessário. Penso que, se examinarmos cuidadosamente os resultados permanentes geralmente considerados bons, mas que não são qualidades dos seres humanos, não encontraremos nada que, sob reflexão, pareça possuir a qualidade do bem independentemente da sua relação com a existência humana, ou pelo menos com alguma forma de consciência ou sensação.<sup>1</sup>

Por exemplo, geralmente consideramos que alguns objectos inanimados, paisagens, etc. são bons em virtude de possuírem beleza; e outros maus em virtude de serem feios. Ainda assim, ninguém consideraria racional visar a produção de beleza na natureza externa, independentemente de qualquer contemplação possível dos seres humanos. Na verdade, quando se sustenta que a beleza é objectiva, isso normalmente não significa que ela existe enquanto beleza independentemente da sua relação com quaisquer mentes – significa apenas que há um padrão do belo válido para todas as mentes.

---

de saber se importa avaliar o carácter em função da conduta em que se manifesta ou, pelo contrário, a conduta em função do carácter que exhibe e desenvolve. Numa fase posterior da discussão, veremos de forma mais conveniente como responder a esta questão quando ela é colocada. Veja-se, no Livro III, o §2 do Capítulo 2 e o §1 do Capítulo 14.

<sup>1</sup> Sem dúvida, há um ponto de vista, adoptado por vezes com grande seriedade, no qual se contempla todo o universo, e não apenas uma certa condição dos seres racionais ou sencientes, como algo «muito bom»: é assim que, no Génesis, se descreve o Criador a contemplá-lo. Contudo, dificilmente se poderá desenvolver esta perspectiva de modo a obter um método da ética. Para efeitos práticos, temos de julgar que algumas partes do universo não são, pelo menos, tão boas como poderiam ser. E parece que não temos nenhuma razão para traçar essa distinção entre porções diferentes do universo não-senciente, consideradas em si mesmas e independentemente da sua relação com os seres conscientes ou sencientes.

No entanto, pode dizer-se que a beleza e outros resultados normalmente considerados bons, embora não sejam concebidos por nós como algo que existe independentemente da sua relação com os seres humanos (ou, pelo menos com mentes de alguma espécie), enquanto fins são tão separáveis dos seres humanos, de cuja existência dependem, que é concebível que a sua realização entre em competição com a felicidade ou a perfeição destes seres. Assim, ainda que se tenha de pensar que só vale a pena produzir coisas belas enquanto objectos possíveis de contemplação, um homem pode dedicar-se à sua produção sem nenhuma consideração pelas pessoas que hão-de contemplá-las. Do mesmo modo, o conhecimento é um bem que só pode existir em mentes, mas podemos estar mais interessados no desenvolvimento do conhecimento do que em fazer que mentes particulares o possuam – e podemos adoptar o primeiro fim como fim último sem atender ao segundo.

Ainda assim, logo que as alternativas sejam apreendidas com clareza, penso que geralmente se sustentará que a beleza, o conhecimento e outros bens ideais, bem como todas as coisas materiais externas, só podem ser procuradas razoavelmente pelos homens na medida em que conduzam (1) à felicidade ou (2) à perfeição ou excelência da existência humana. Digo «humana» porque, embora a maior parte dos utilitaristas entenda que importa incluir o prazer (e a ausência de dor) dos animais inferiores na felicidade que tomam como fim correcto e próprio da conduta, ninguém parece alegar que devemos visar a perfeição dos animais, a não ser como meios para os nossos fins ou, pelo menos, como objectos para a nossa contemplação científica ou estética. Tão-pouco podemos incluir, como fim prático, a existência de seres acima dos humanos. Aplicamos seguramente a ideia de bem à existência divina, fazendo o mesmo à Sua obra, até de forma preeminente. E, quando se diz que «devemos fazer todas as coisas para a glória de

Deus», pode parecer que se subentende que a existência de Deus se torna melhor pelo facto de O glorificarmos. Contudo, quando se faz esta inferência explicitamente ela parece um tanto ímpia, e os teólogos geralmente afastam-se dela e abstêm-se de, como fundamento para o dever humano, usar a noção de uma adição possível ao bem da existência divina. Além disso, a influência das nossas acções em outras inteligências extra-humanas, que não a divina, não pode ser hoje um tema de discussão científica.

Vou assim declarar com confiança que, se há um bem a procurar pelos homens como fim prático último além da felicidade, ele só pode ser a bondade, perfeição ou excelência da existência humana. Saber em que medida esta noção inclui mais do que a virtude, qual a sua relação precisa com o prazer e a que método seremos conduzidos logicamente se a aceitarmos como fundamental são questões que discutiremos mais convenientemente depois de um exame detalhado às noções de prazer e de virtude, do qual nos ocuparemos nos dois Livros que se seguem.

**Livro II**  
**Hedonismo Egoísta**



## Capítulo 1

### *O Princípio e o Método do Egoísmo*

#### §1

O objectivo do presente Livro é examinar o método de identificar a conduta razoável já definido preliminarmente sob o nome «egoísmo». Entende-se que este termo é equivalente a «hedonismo egoísta» e que implica a adopção da máxima felicidade pessoal como fim último para as acções de cada indivíduo. Pode duvidar-se que o egoísmo deva ser incluído entre os «métodos da *ética*» aceites, já que há fortes razões para sustentar que, a partir do simples egoísmo, não se pode construir um sistema moral satisfatório para a consciência moral da humanidade em geral. Em capítulos subsequentes,<sup>1</sup> discutirei cuidadosamente estas razões. De momento, parece suficiente apontar a ampla aceitação do princípio segundo o qual é razoável um homem agir da maneira mais conducente à sua própria felicidade. Encontramo-lo explicitamente admitido por representantes destacados tanto do intuicionismo como desse hedonismo universalista a que propus restringir o nome «utilitarismo». Já observei que Bentham, embora declare que a maior felicidade do maior número é «o verdadeiro padrão do correcto e do incorrecto», considera «correcto e apropriado» que cada indivíduo vise a sua máxima felicidade. E Butler está igualmente disposto a admitir que «entre todas as nossas ideias, as de felicidade e de miséria são as que estão mais próximas de nós e que têm mais importância para nós» e que «embora a virtude ou rectidão moral consista efectivamente em ter afecto pelo que é correcto e bom enquanto tal e em procurá-lo, quando repousamos numa hora tranquila não podemos justificar para nós mesmos esta ou qualquer

---

<sup>1</sup> Vejam-se, neste Livro, o §2 do Capítulo 3 e o Capítulo 5.

outra actividade até que nos convençamos de que ela favorece a nossa felicidade, ou que pelo menos não lhe é contrária»<sup>1</sup>.

E mesmo Clarke<sup>2</sup>, apesar de ter defendido enfaticamente que «a virtude merece verdadeiramente ser escolhida por si mesma, e o vício ser evitado», admite que «não é verdadeiramente razoável que os homens se separem da vida por terem aderido à virtude, se assim se privarem eternamente de toda a possibilidade de obterem algum beneficio com essa adesão».

E, de um modo geral, na época da fé cristã tem sido óbvio e natural sustentar que a realização da virtude é essencialmente uma procura esclarecida e providente da felicidade do agente. Além disso, esta doutrina não foi defendida apenas por pessoas de espírito frio e calculista: vemo-la ser defendida por um pregador tão nobre e elevado como o Bispo Berkeley. Este é, sem dúvida, apenas um lado ou elemento da perspectiva cristã: a doutrina oposta, segundo a qual uma acção realizada por motivos de interesse pessoal não é propriamente virtuosa, afirmou-se constantemente em conflito aberto ou numa certa reconciliação com o primeiro elemento. Ainda assim, este primeiro elemento parece ter sido a perspectiva mais comum, apesar de não ser tão refinado e elevado. Na verdade, dificilmente iremos longe demais se dissermos que o senso comum supõe que as acções «interessadas», que têm uma tendência para promover a felicidade do agente, são razoáveis *prima facie* — e que o *onus probandi* cabe a quem defende que a conduta desinteressada, enquanto tal, é razoável.

Mas, como disse, há uma certa vagueza e ambiguidade nas noções comuns de «interesse», «felicidade», etc. Por isso, de modo a ajustar estes termos aos propósitos da dis-

---

<sup>1</sup> Butler, Sermão 11.

<sup>2</sup> *Boyle Lectures* (1705). Prop. i. p. 116.

cussão científica, temos de nos esforçar por torná-los mais precisos ao mesmo tempo que preservamos a parte principal do seu significado. Em meu entender, obtém-se este resultado se por «máxima felicidade possível» entendermos o saldo mais positivo de prazer, ponderada a dor, que se possa alcançar – os dois termos são usados num sentido igualmente abrangente, de forma a incluir, respectivamente, todos os géneros de sensações agradáveis e desagradáveis. Além disso, caso se aceite esta definição quantitativa do fim, a consistência exige que se persigam os prazeres em proporção à sua apazibilidade, pelo que não se pode preferir o estado de consciência menos apazível ao mais apazível em virtude de quaisquer outras qualidades que este último possa possuir. As distinções de *qualidade* que Mill e outros realçam podem ainda ser admitidas como razões de preferência, mas apenas na medida em que possam ser reduzidas a distinções de quantidade. É a este modelo que o raciocínio prático geralmente designado por «egoísta» tende a conformar-se, quando excluímos rigorosamente todas as ambiguidades e inconsistências – e é apenas nesta forma mais precisa que parece valer a pena sujeitar esse raciocínio a um exame detalhado. Assim, temos de entender por «egoísta» um homem que, quando dispõe de pelo menos dois cursos de acção, determina tão rigorosamente quanto consegue as quantidades de prazer e de dor que provavelmente resultarão de cada um deles, e escolhe aquele que, em seu entender, lhe trará o saldo mais positivo de prazer, ponderada a dor.

## §2

É preciso sublinhar, no entanto, que a adopção do *princípio* fundamental do egoísmo, como acabámos de o explicar, não implica necessariamente, de forma alguma, o método empírico comum de procurar o nosso próprio prazer

ou felicidade. Um homem pode visar a máxima felicidade que esteja ao seu alcance, mas não tentar determinar empiricamente que quantidade de prazer e de dor acompanhará provavelmente qualquer curso de acção: ele pode acreditar que tem um método dedutivo, mais seguro, de identificar a conduta que o tornará mais feliz a longo prazo. Ele pode acreditar nisso baseando-se na religião positiva (Deus prometeu-lhe a felicidade como recompensa pela obediência a certos mandamentos definidos) ou na religião natural (Deus, sendo justo e benevolente, tem de ter organizado o mundo de modo a que, a longo prazo, a felicidade seja distribuída de forma proporcional à virtude). Por exemplo, é com uma combinação destes argumentos que Paley liga o hedonismo universalista, que adopta como método para identificar os deveres, ao egoísmo, que lhe parece auto-evidente como princípio fundamental da conduta racional. Além disso, um homem pode ligar a virtude à felicidade através de um processo de raciocínio *a priori* puramente ético. Aristóteles parece proceder assim com a suposição de que a «melhor» actividade será sempre acompanhada pelo maior prazer como seu concomitante inseparável, determinando-se o «melhor» por referência à intuição moral, ou às opiniões morais comuns dos homens em geral ou dos homens nobres e bem-educados. Ou a dedução pela qual se infere que o máximo prazer resulta de um género particular de acção pode ser psicológica ou fisiológica: podemos ter uma teoria geral sobre a conexão do prazer com outro facto físico ou psíquico que nos permita deduzir a quantidade de prazer que acompanhará qualquer tipo particular de comportamento. Por exemplo, defende-se com frequência que um exercício perfeitamente saudável e harmonioso das nossas diversas funções corporais e mentais é o curso de vida mais conducente ao prazer a longo prazo. Neste último caso, embora aceitemos sem reservas o princípio hedonista, seremos levados não a avaliar e a comparar

prazeres particulares, mas a definir as noções de «saúde perfeita» e de «harmonia das funções» e a considerar como se pode alcançar estes fins. Ainda assim, aqueles que advogam estes métodos dedutivos recorrem geralmente à experiência comum, pelo menos para encontrar confirmação ou verificação, e admitem que a apazibilidade e a dolorosidade dos prazeres e das dores só são conhecidas directamente pelo indivíduo que as experiencia. Portanto, parece que, em todo o caso, o método óbvio do hedonismo egoísta é aquele que podemos designar por «empírico-reflexivo», e julgo que é esse o método que costuma ser usado na deliberação egoísta. Logo, pode valer a pena examinar este método em primeiro lugar, identificar claramente os pressupostos que envolve e avaliar a exactidão dos seus resultados.



## Capítulo 2

### *Hedonismo Empírico*

#### §1

O primeiro pressuposto (e o mais fundamental) envolvido não só no método empírico do hedonismo egoísta, mas também na própria ideia de «máxima felicidade» como fim da acção é a comensurabilidade dos prazeres e das dores. Quero dizer com isto que temos de supor que os prazeres procurados e as dores evitadas têm relações quantitativas determinadas entre si, pois de outro modo não poderão ser concebidos como elementos possíveis de um total que importa tentar tornar tão grande quanto possível. Não é absolutamente necessário excluir a suposição de que alguns géneros de prazer são de tal forma mais apazíveis do que outros que a mais ínfima quantidade concebível dos primeiros suplantara a maior quantidade concebível dos segundos, já que, se descobríssemos que isto era verdade, o único resultado seria que qualquer cálculo hedonista que envolvesse prazeres da primeira classe poderia ser simplificado, tomando-se, na prática, como inexistentes os da segunda classe.<sup>1</sup> No entanto, penso que em todo o raciocí-

---

<sup>1</sup> Por vezes, vemos pessoas de temperamento entusiástico e apaixonado a afirmar que há sensações tão extraordinariamente apazíveis que um momento do arrebatamento que elas produzem é preferível a uma eternidade de um estado de consciência agradável de um tipo inferior. Estas asserções, no entanto, talvez sejam conscientemente hiperbólicas e não pretendam ser tomadas por afirmações científicas, mas, no caso da dor, um autor perspicaz e subtil defendeu deliberadamente, tendo em vista conclusões práticas importantes, que uma «tortura» tão extrema ao ponto de ser «incomensurável com a dor moderada» é um verdadeiro facto da experiência. (Veja-se «A Chapter in the Ethics of Pain», escrito por Edmund Gurney no final da sua vida, num volume de ensaios intitulado *Tertium Quid*.) Contudo, esta doutrina não corresponde à minha experiência, nem me parece ser apoiada pelo senso comum da humanidade. Pelo menos não encontro, na

nio prudencial comum se faz implicitamente, de qualquer forma, o pressuposto de que todos os prazeres e dores que um homem pode experimentar mantêm entre si uma razão finita no que respeita à apazibilidade e ao seu oposto. Na medida em que se pode definir esta razão, a intensidade de um prazer (ou dor) pode ser comparada com a sua duração.<sup>1</sup> Pois se entendermos que um prazer (ou dor), finito em duração, é mais intenso do que outro numa razão definida, isto parece implicar que, se aumentarmos continuamente a duração do segundo (sem mudar a sua intensidade), este tornar-se-á quantitativamente igual ao primeiro num certo ponto.

Deste modo, se podemos colocar os prazeres numa escala, representando-os como maiores ou menores num grau finito, somos levados a supor que há um zero hedonista ou uma sensação perfeitamente neutra, que é um ponto a partir do qual se pode medir a quantidade positiva dos prazeres. E esta suposição emerge ainda mais claramente

---

previdência prática das pessoas conhecidas por serem cautelosas, nenhum reconhecimento do perigo de agonia que, para que o seu risco não aumente minimamente, torne razoável sofrer a maior quantidade concebível de dor moderada.

<sup>1</sup> Segundo Bentham, qualquer prazer ou dor (considerado isoladamente) tem quatro qualidades importantes para o cálculo hedonista: (1) intensidade, (2) duração, (3) certeza, (4), proximidade. Se supusermos (como defendi) que a intensidade tem de ser comensurável com a duração, não será difícil determinar a influência das outras qualidades no valor comparativo dos prazeres e das dores, pois estamos acostumados a avaliar numericamente as probabilidades, e com este método podemos dizer exactamente (na medida em que se possa determinar com exactidão o grau de incerteza) até que ponto a incerteza de um prazer diminui o seu valor. E é razoável ignorar a propriedade da *proximidade*, excepto na medida em que diminua a incerteza. Pois as sensações que terei daqui a um ano deveriam ser tão importantes para mim como as sensações que terei no próximo minuto, se pudesse prevêê-las com a mesma certeza. Na verdade, esta preocupação igual e imparcial com todas as partes da nossa vida consciente é, talvez, o elemento mais preeminente da noção comum de busca *racional* – e não meramente *impulsiva* – do prazer.

quando consideramos a comparação e a confrontação das dores com os prazeres, que o hedonismo envolve necessariamente. Dado que temos de considerar a dor como a quantidade negativa de prazer, a confrontar com a positiva e a subtrair dela na avaliação da felicidade no seu todo, temos de conceber, pelo menos como idealmente possível, um ponto de transição na consciência em que passemos do positivo para o negativo. Não é absolutamente necessário supor que esta sensação estritamente indiferente ou neutra ocorre de facto alguma vez. Ainda assim, a experiência parece mostrar que um estado pelo menos muito próximo desse é até comum, e experimentamos seguramente transições contínuas do prazer para a dor e vice-versa, pelo que (a não ser que pensemos que todas essas transições são abruptas) temos de existir pelo menos momentaneamente neste estado neutro.

Naquilo que acabei de dizer, neguei por implicação o paradoxo de Epicuro<sup>1</sup>, segundo o qual o estado de ausência de dor é equivalente ao maior prazer possível, pelo que, se pudermos obter a absoluta isenção de dor, o objectivo do hedonismo terá sido atingido e depois disso poderemos variar, mas não aumentar, o nosso prazer. Esta doutrina opõe-se ao senso comum e à experiência comum. Mas penso que, por outro lado, seria igualmente erróneo considerar esta sensação neutra – o zero hedonista, como lhe chamei – a condição normal da nossa consciência, a partir da qual nos afundamos ocasionalmente na dor e ascendemos ocasionalmente ao prazer. A natureza não foi assim tão mesquinha para o homem: desde que se preserve a saúde e se afaste a dor e o trabalho enfadonho, o mero desempenho das funções comuns e habituais da vida é, segundo a minha experiência, uma fonte frequente de prazeres moderados, que alternam rapidamente com estados quase ou total-

---

<sup>1</sup> Cf. Cic. *de Fin.* Livro I, Capítulo 11, §38.

mente indiferentes. Assim, podemos atrever-nos a dizer que a «apatia», considerada o estado ideal da existência por uma parte tão grande dos moralistas gregos do período pós-aristotélico, na verdade era concebida não como algo «sem prazer e sem dor», mas como um estado de contemplação intelectual plácida, com o qual as mentes filosóficas podiam alcançar facilmente um grau elevado de prazer.

## §2

Temos ainda de dar às noções de prazer e de dor a precisão necessária para a comparação quantitativa. Ao lidar com esta questão, e no resto da discussão do hedonismo, será conveniente falar sobretudo do prazer e supor que podemos ver a dor como a quantidade negativa de prazer, pelo que quaisquer afirmações sobre o prazer se podem aplicar imediatamente à dor com mudanças de expressão óbvias.

A expressão equivalente a «prazer», segundo o Sr. Spencer<sup>1</sup>, é «uma sensação que procuramos trazer à consciência e mantê-la aí». Similarmente, o Sr. Bain diz que «o prazer e a dor, na experiência real ou efectiva, devem ser considerados idênticos ao poder do motivo». Mas – admitindo que os prazeres normalmente excitam um desejo – continua a não me parecer que considere os prazeres maiores e menores na medida em que estimulam a vontade para realizar acções que tendam a sustentá-los. Como é evidente, não temos de julgar que o Sr. Bain e o Sr. Spencer defendem que todos os prazeres, quando são sentidos efectivamente, estimulam efectivamente algum tipo de esforço, já que é óbvio que isto não se pode dizer dos prazeres do repouso, de um banho quente, etc. Nestes casos, temos de pensar que o estímulo é latente e potencial, actualizando-se

---

<sup>1</sup> *Principles of Psychology*, Parte II, Capítulo 9, §125.

apenas quando é preciso agir para impedir a cessação ou a diminuição do prazer. Assim, um homem que desfrute do repouso após a fadiga está vagamente consciente de um forte apego à sua condição actual e de uma disposição latente para resistir a qualquer impulso para a mudar. Além disso, mediante a repressão habitual, podemos deixar de sentir o estímulo das dores e dos prazeres moderados. Por exemplo, num homem habitualmente temperado, o estímulo para prolongar o prazer de comer ou beber costuma cessar antes de o prazer cessar: só ocasionalmente ele sente a necessidade de controlar um impulso para comer ou beber até ao ponto da saciedade. Além disso, numa dor prolongada de intensidade moderada e isenta de alarme – como uma dor de dentes maçadora – parece que, por vezes, deixamos de sentir o seu estímulo para agir, sem que ela perca o seu carácter doloroso. Também aqui se pode considerar que o estímulo é latente, já que, se nos perguntassem se gostaríamos de nos livrar até de uma dor de dentes moderada, certamente responderíamos de forma afirmativa.

Mas mesmo que confinemos a nossa atenção a casos em que o estímulo é palpável e forte, a identificação do Sr. Bain de «prazer e dor» com o poder do motivo não me parece estar exactamente de acordo com os nossos juízos empíricos comuns. Ele próprio contrasta a «força desproporcional que os poderes activos exercem numa direcção», à qual «qualquer deleite grande e súbito pode dar origem», com «o estado de espírito apropriado durante o deleite», que consiste em «não inspirar esforços que o encanto do momento não justifique».<sup>1</sup> E noutra ocasião explica que «todas as nossas emoções aprazíveis tendem a deter a mente excessivamente» através da «atmosfera de excitação» que as rodeia, levando a mente «da avaliação do prazer e da dor ao estado chamado “paixão”», no qual um homem

---

<sup>1</sup> *The Emotions and the Will*, 3.<sup>a</sup> ed., p. 392.

não «se move apenas pelo valor estrito do prazer», mas também pelo «poder cativante da excitação»<sup>1</sup>. É verdade que, nesses casos, o Sr. Bain parece defender que estas «perturbações e anomalias da vontade *dificilmente* começam a manifestar-se na sensação que se tem efectivamente»<sup>2</sup>, mas parece-me claro que os prazeres excitantes tendem a exercer, mesmo quando são sentidos efectivamente, um estímulo volitivo desproporcional à sua intensidade enquanto prazeres. E o próprio Sr. Bain parece reconhecer isto numa passagem em que diz que «as dores e os prazeres agudos estimulam a vontade talvez com mais força do que uma estimulação equivalente de carácter maciço»<sup>3</sup>. Constatamos também que algumas sensações que estimulam fortemente a sua própria eliminação não são dolorosas ou são-no apenas ligeiramente: *e.g.*, geralmente a sensação de cócegas. Sendo assim, é obviamente inexacto definir o prazer, *para efeitos de medição*, como o tipo de sensação que procuramos manter na consciência. Deveremos dizer, então, que há uma qualidade sensível e mensurável expressa pela palavra «prazer» que é independente da sua relação com a volição e – como a qualidade sensível expressa por «doce», da qual também estamos conscientes em diversos graus de intensidade – estritamente indefinível devido à sua simplicidade? Esta parece-me ser a perspectiva de alguns autores, mas, pela minha parte, quando reflecto na noção de prazer – usando o termo no sentido amplo que adoptei, que inclui tanto as satisfações intelectuais e emocionais mais refinadas e subtis como os gozos sensuais mais vulgares e definidos – a única qualidade comum que consigo encontrar nas sensações assim designadas parece ser essa relação com o desejo e a volição expressa pelo termo geral

---

<sup>1</sup> *Mental and Moral Science*, Livro IV, Capítulo 4, §4.

<sup>2</sup> *Ibid.* Livro IV, Capítulo 5, §4.

<sup>3</sup> *Ibid.* Livro III, Capítulo 1, §8.

«desejável», no sentido já explicado. Proponho assim que definamos «prazer» – quando estamos a considerar o seu «valor estrito» para efeitos de comparação quantitativa – como uma sensação que, quando experienciada por seres inteligentes, é apreendida pelo menos implicitamente como desejável ou – nos casos de comparação – preferível.

No entanto, coloca-se aqui uma nova questão. Quando apresentei no capítulo precedente, como pressuposto fundamental do hedonismo, a ideia de que é razoável preferir os prazeres de forma proporcional à sua intensidade, e não permitir que esta razão para preferir algo seja suplantada por alguma diferença meramente qualitativa, sugeri que preferir prazeres por razões de qualidade, e não de quantidade – preferi-los por serem «superiores» ou «mais nobres» –, é efectivamente possível. Na verdade, pensa-se normalmente que estas preferências não-hedonistas se verificam com frequência. Porém, se pensarmos na definição de «prazer» que acabei de dar – o tipo de sensação que apreendemos como desejável ou preferível –, parecerá uma contradição nos termos dizer que a sensação menos agradável pode, por vezes, ser considerada preferível à mais agradável.

Podemos evitar esta contradição como se segue. Admitir-se-á geralmente que a agradávelidade de uma sensação só pode ser conhecida directamente pelo indivíduo que a sente no momento em que a sente. Deste modo, embora (como defenderei agora) qualquer avaliação da agradávelidade, na medida em que envolva uma comparação com sensações apenas representadas na mente, esteja sujeita ao erro em virtude de imperfeições na representação, ninguém está em posição de contestar a preferência do indivíduo senciente, na medida em que só esteja em causa a qualidade da sensação presente. No entanto, quando avaliamos a qualidade preferível (como a «elevação» ou o «refinamento») de um estado de consciência, vendo-a como distinta da sua apra-

zibilidade<sup>1</sup>, parece que recorremos a um padrão comum que os outros podem aplicar tão bem como o indivíduo senciente. Tenho de concluir assim que, quando se julga que um género de prazer é qualitativamente superior a outro, ainda que seja menos aprazível, aquilo que se está a preferir não é realmente a própria sensação, mas algo nas condições ou relações mentais ou físicas em que ela surge, consideradas como objectos cognoscíveis pelo nosso pensamento comum. Afinal, se distingo no pensamento uma sensação de todas as suas condições e concomitantes – e também de todos os seus efeitos nas sensações subsequentes do mesmo indivíduo ou de outros –, e a contemplo meramente como sensação transitória de um único sujeito, parece-me impossível, sem dúvida, descobrir nela qualquer outra qualidade preferível distinta daquela que dizemos ser a sua aprazibilidade, cujo grau só o indivíduo senciente pode conhecer directamente.

Importa observar que, se esta definição de prazer for aceite, e se, como se propôs, o termo «bem último» for considerado equivalente a «aquilo que é fundamentalmente desejável», a proposição básica do hedonismo terá sobretudo um significado negativo, já que «o prazer é o bem último» significará apenas que a única coisa fundamentalmente desejável é a sensação desejável, apreendida como desejável pelo indivíduo senciente no momento em que a sente. Sendo assim, pode criticar-se esta definição por não poder ser aceite por um moralista de inclinação estoíca, o qual, embora reconheça o prazer como um facto, recusa-se a reconhecê-lo como fundamentalmente desejável em qualquer grau. Contudo, penso que este moralista deve admitir um juízo subentendido de que uma sensação ser desejável

---

<sup>1</sup> Já se observou que, ao dizermos que um prazer é superior a outro em *qualidade*, podemos querer dizer que é preferível quando considerado apenas como aprazível, caso em que a diferença de género se reduz a uma diferença de grau.

*per se* é algo que está inseparavelmente conectado ao seu reconhecimento como prazer, ao mesmo tempo que sustenta que a filosofia sã mostra que esses juízos são ilusórios. Na verdade, esta parece ter sido substancialmente a perspectiva da escola estóica.

Seja como for, entendo que se deve definir a preferência que o hedonismo puro considera fundamentalmente racional como a preferência pela sensação valorizada apenas como sensação, segundo a estimativa implícita ou explícita do indivíduo senciente no momento em que a sente, sem que se atenda às condições e relações em que ela surge. Consequentemente, podemos formular o pressuposto fundamental da perspectiva que designei por «hedonismo quantitativo» – subentendido na adopção do «máximo prazer, ponderada a dor» como fim último – dizendo que todos os prazeres e dores, avaliados simplesmente como sensações, têm graus cognoscíveis de desejabilidade, positivos ou negativos, para o indivíduo senciente, observando também que só se pode aplicar o método empírico do hedonismo na medida em que se suponha que esses graus de desejabilidade são dados definitivamente na experiência.

Há mais um pressuposto fundamental que talvez não esteja envolvido na aceitação do cálculo hedonista, considerado como algo puramente teórico, mas que este implica seguramente se for proposto como um método prático para identificar a conduta correcta: o pressuposto de que, pela previsão e pelo cálculo, podemos aumentar os nossos prazeres e diminuir as nossas dores. Talvez a sua enunciação formal pareça pedante e, de facto, ninguém negará que, até certo ponto, as condições das quais os nossos prazeres e dores dependem podem ser conhecidas por nós e estão dentro do nosso controle. Porém, como veremos, defendeu-se que a prática da observação e do cálculo hedonistas tem uma tendência inevitável para diminuir os nossos prazeres em geral ou os mais importantes, pelo que se coloca a questão

de saber se poderemos obter a nossa felicidade máxima procurando-a ou, em todo o caso, tentando procurá-la com exactidão científica.

### **Nota**

Por vezes, pensa-se que um pressuposto necessário do hedonismo é o de que os seres humanos podem alcançar efectivamente um saldo positivo de prazer, ponderada a dor: uma proposição que um pessimista extremo negaria. Todavia, a conclusão de que a vida é sempre globalmente dolorosa não provaria que não é razoável um homem visar fundamentalmente a minimização da dor, se ainda se admitir essa possibilidade. Mas, sem dúvida, essa conclusão faria do suicídio imediato por um processo indolor o único curso de acção razoável para um egoísta perfeito, caso ele não tenha outra vida em vista.

## Capítulo 3

### *Hedonismo Empírico (Continuação)*

#### §1

Definamos, então, o prazer como a sensação que o ser senciente, no momento em que a tem, apreende implícita ou explicitamente como desejável: desejável quando considerada apenas enquanto sensação, e não relativamente às suas condições ou consequências objectivas, ou a quaisquer factos que respeitem directamente ao conhecimento e aos juízos daqueles que não o indivíduo senciente. E suponhamos provisoriamente que é possível comparar as sensações em geral deste ponto de vista com precisão suficiente para efeitos práticos, e que se pode saber empiricamente, num grau definido, se elas são mais ou menos aprazíveis. Deste modo, o método empírico-reflexivo do hedonismo egoísta será o seguinte: representar de antemão as diversas séries de sensações que, segundo o nosso conhecimento das causas físicas e psíquicas, são de esperar das diversas linhas de conduta de que dispomos; determinar que série, assim representada, parece preferível no seu todo, tendo em conta todas as probabilidades; adoptar a linha de conduta correspondente. Pode objectar-se que o cálculo é demasiado complexo para a prática, já que qualquer antevisão do futuro envolveria um número vasto de contingências com graus variáveis de probabilidade, e o cálculo do valor hedonista de cada uma dessas possibilidades de sensação seria interminável. Ainda assim, talvez possamos reduzir o cálculo a limites controláveis sem uma perda significativa de rigor, descartando toda a conduta manifestamente imprudente e ignorando as contingências menos prováveis e menos importantes, à semelhança do que fazemos em algumas das artes que têm fins mais definidos, como a estratégia

e a medicina. Pois se o general ao ordenar uma marcha, ou o médico ao recomendar uma mudança de residência, atendessem a todas as circunstâncias minimamente relevantes para o fim em vista, os seus cálculos tornar-se-iam impraticáveis. Por isso, confinam-se às circunstâncias mais importantes, e podemos lidar da mesma forma com a arte da vida hedonista.

No entanto, há objecções muito mais profundas ao método hedonista, e alguns autores levam-nas ao ponto da total rejeição do método. Um exame cuidado destas objecções parece ser a forma mais conveniente de obter uma visão clara tanto do próprio método como dos resultados que podemos razoavelmente esperar dele.

Contudo, devo sublinhar que só nos interessam agora as objecções ao hedonismo egoísta a que podemos chamar *intrínsecas*, que são argumentos contra a possibilidade de se obter com ele os resultados que tem em vista. Não estamos agora a considerar se será razoável um indivíduo fazer da sua própria felicidade o seu fim último, ou em que medida as regras para agir deduzidas da adopção deste fim, e das condições reais da existência do indivíduo, coincidirão com as opiniões comuns sobre o que é correcto. De acordo com o plano do meu trabalho, estas questões estão reservadas para uma discussão posterior<sup>1</sup>: a nossa única preocupação actual é com as objecções que tendem a mostrar a impraticabilidade intrínseca do hedonismo enquanto método racional.

Para começar, enfrentamos uma objecção que teríamos de admitir como decisiva se fosse válida. Green<sup>2</sup> afirmou que «o prazer enquanto sensação», distinto «das suas con-

---

<sup>1</sup> Veja-se o Capítulo 5 deste Livro, o Capítulo 14 do Livro III e o capítulo final do tratado.

<sup>2</sup> Veja-se a Introdução de Green ao Vol. II de *Treatise on Human Nature*, de Hume, §7. O mesmo autor repete substancialmente a afirmação em *Prolegomena to Ethics*.

dições que não são sensações, é inconcebível». Se isto fosse verdade, o hedonismo racional seria seguramente impossível, mas a proposição parece opor-se do mesmo modo tanto ao senso comum como ao pressuposto universal dos psicólogos empíricos, os quais, quando investigam elaborada e sistematicamente as condições mentais e físicas do prazer e da dor, supõem necessariamente que se pode distinguir no pensamento estas sensações das suas «condições que não são sensações». Constató também que o próprio autor que citei, num tratado posterior<sup>1</sup>, desenvolve longos argumentos sobre o prazer que só serão inteligíveis se a distinção entre o prazer e as suas condições estiver inteiramente compreendida e for firmemente contemplada. Na verdade, ele leva uma distinção deste género a uma subtileza extrema, pois pede-nos para distinguir a «satisfação pessoal procurada em todo o desejo que corresponde à vontade» do «prazer», que «existe em toda a satisfação pessoal, quando alcançada», ao passo que outros moralistas vêem a satisfação pessoal como uma espécie de prazer.<sup>2</sup> Defender que podemos distinguir o prazer da satisfação pessoal, e que não podemos distingui-lo das suas condições, parece-me um paradoxo demasiado violento para precisar de refutação. É possível que Green possa ter querido dizer apenas que não se pode pensar o prazer como algo que existe independentemente de condições que não são sensações, e que o prazer varia necessariamente com qualquer variação das suas condições. Não nego a afirmação, assim interpretada, mas é bastante irrelevante para a questão saber se é possível *avaliar* o prazer à margem das suas condições, ou se é possível comparar quantitativamente prazeres obtidos em condições diferentes. Não posso ter o prazer de testemunhar uma tragédia ou o

---

<sup>1</sup> *Prolegomena to Ethics*, §158.

<sup>2</sup> Por exemplo, Butler, Sermão 11, diz «Todo o homem deseja a sua própria felicidade [...] o objecto [desejado] é a nossa própria felicidade, gozo, satisfação.»

prazer de testemunhar uma farsa, sem ter a par deles um complexo de inúmeros pensamentos e imagens, muito diversos em qualidade nos dois casos. Porém, isto não me impede de decidir com confiança se será a tragédia ou a farsa que me trará um maior prazer total.

Passo a outra objecção do mesmo autor ao conceito hedonista do fim supremo da acção como «a maior soma possível de prazeres». (Devia ser «o maior total possível de prazer, descontada a dor», mas a diferença não é importante no presente argumento.) A expressão, diz, é «intrinsecamente absurda», mas a sua justificação para esta afirmação parece diferente em tratados diferentes. Primeiro, afirma ousadamente que «as sensações aprazíveis não são quantidades que se possam adicionar»<sup>1</sup>, aparentemente porque «cada uma termina antes de outra começar». No entanto, esta última afirmação também se aplica a partes do tempo, mas seria obviamente absurdo dizer que as horas, os dias e os anos «não são quantidades que se possam adicionar». Possivelmente, esta consideração ocorreu a Green antes de ter escrito *Prolegomena to Ethics*. Seja como for, no último tratado ele admite que os estados de «sensação aprazível» podem ser adicionados em «pensamento», negando apenas que possam ser adicionados «no gozo ou na imaginação do gozo»<sup>2</sup>. Mas assim admite-se tudo o que é necessário para a avaliação hedonista de sensações futuras: nenhum hedonista supôs alguma vez que a felicidade que ele visa tornar tão grande quanto possível é algo a fruir de uma só vez, nem sequer quis imaginá-la a ser fruída dessa maneira. E, a não ser que a transitoriedade do prazer diminua a sua aprazibilidade – uma questão que irei considerar agora –, não consigo ver como a possibilidade de realizar o fim hedonista poderá ser minimamente afectada pela necessidade de a

---

<sup>1</sup> Introdução a Hume, *l.c.*

<sup>2</sup> *Prolegomena to Ethics*, §221.

realizar em partes sucessivas. Noutra passagem<sup>1</sup>, Green parece propor que «um fim» capaz de «desempenhar a função de critério» tem «de nos permitir distinguir as acções que nos aproximam dele daquelas que não o fazem». Todavia, isto só seria verdade se «fim» significasse necessariamente um objectivo ou meta que atingimos de uma só vez depois de nos termos aproximado gradualmente dele. Mas penso que os autores de *Ética* não costumam usar a palavra neste sentido, e tudo o que entendo por ela, sem dúvida, é um objecto de um objectivo racional que – independentemente de ser alcançado em partes sucessivas – é procurado não como meio para alcançar qualquer objecto ulterior, mas por si mesmo. E enquanto o saldo de prazer, descontada a dor, que temos em perspectiva puder aumentar ou diminuir de alguma forma com a acção imediata<sup>2</sup>, parece não haver razão para que a «máxima felicidade» não seja um critério de conduta tão apropriado como qualquer «bem essencial» que possa ser possuído de uma só vez ou que, de alguma forma, seja independente da condição do tempo.

## §2

No entanto, caso se defenda que a consciência da transitoriedade do prazer o torna menos aprazível quando é sentido ou causa uma dor subsequente, e que a busca deliberada e sistemática do prazer tende a intensificar este estado de consciência, esta proposição, se for sustentada pela experiência, constituirá seguramente uma objecção relevante ao

---

<sup>1</sup> *Ibid.* §359.

<sup>2</sup> Green parece admitir isto explicitamente em várias passagens – e.g. (§332), diz que certas medidas «necessárias para oferecer condições favoráveis ao bom carácter tendem também a tornar a vida globalmente mais aprazível». E, noutro lugar, afirma que «é fácil mostrar que», por se negligenciarem certos deveres, «resultaria uma preponderância de dor para aqueles capazes de serem afectados por ela».

método do egoísmo hedonista. E esta perspectiva parecia estar na mente do autor acima citado (embora ele nunca a formule com clareza): ele afirma que é «impossível que encontrar a satisfação pessoal numa sucessão de prazeres»<sup>1</sup>, já que a satisfação pessoal, sendo «satisfação para um eu que subsiste e que se contempla como subsistente»<sup>2</sup>, tem de ser pelo menos relativamente permanente: e isto implica, suponho, que a decepção do hedonista, que não encontra satisfação pessoal onde a procura, é acompanhada de dor ou perda de prazer.<sup>3</sup> Se isto é verdade, e se a auto-satisfação assim perdida pode ser obtida através da adopção resoluta de outro princípio de acção, parece seguramente que a busca sistemática de prazer corre um certo perigo de se derrotar a si mesma, pelo que é importante considerar cuidadosamente em que medida isto de facto acontece.

Pelo que me diz a minha experiência, não me parece que a mera transitoriedade dos prazeres seja uma fonte significativa de descontentamento, pelo menos enquanto tivermos uma perspectiva razoável de vir a ter no futuro prazeres tão valiosos como no passado – ou mesmo enquanto a vida que temos diante de nós tiver alguma quantidade substancial de prazer a oferecer. Mas não duvido que um elemento importante da felicidade, para todos ou para a maior parte dos homens, deriva da consciência da posse de fontes de prazer «relativamente permanentes» – sejam elas externas, como a riqueza, a posição social, a família e os amigos, ou internas, como o conhecimento, a cultura e um interesse forte e vivo pelo bem-estar de pessoas ou instituições razoavelmente prósperas. Na minha opinião, no entanto, isto não constitui uma objecção ao hedonis-

---

<sup>1</sup> *Prolegomena to Ethics*, § 176.

<sup>2</sup> *Op. cit.* §232.

<sup>3</sup> Não posso afirmar isto com certeza, já que – como disse – Green distingue explicitamente a satisfação pessoal do prazer e não afirma explicitamente que a sua ausência é acompanhada de dor.

mo: parece antes óbvio, do ponto de vista hedonista, que «logo que a inteligência descobre que há objectos fixos, fontes permanentes de prazer e grandes grupos de interesses duradouros, que proporcionam diversos gozos recorrentes, a vontade racional, preferindo o maior ao menor, dedicará infalivelmente as suas energias a procurá-los»<sup>1</sup>. Pode replicar-se que, caso se persiga conscientemente estas fontes permanentes de prazer apenas como meio para o fim hedonista, elas não proporcionarão a felicidade pela qual são procuradas. Concordo com isto até certo ponto, mas penso que, se a complexidade normal dos nossos impulsos for devidamente ponderada, descobrir-se-á que esta afirmação não milita contra a adopção do hedonismo, limitando-se a assinalar um perigo contra o qual o hedonista tem de se precaver. Num capítulo anterior<sup>2</sup>, sublinhei, na esteira de Butler, a diferença entre os impulsos que, em rigor, se dirigem para o prazer dos impulsos «respeitantes ao exterior», que não visam o prazer – embora muito do nosso prazer (talvez a maior parte) consista na gratificação destes últimos, pelo que depende da sua existência. Defendi aí que, em muitos casos, os dois géneros de impulso são de tal modo incompatíveis que não coexistem facilmente no mesmo momento de consciência. Mas acrescentei que, na condição comum da nossa actividade, a incompatibilidade é apenas momentânea e não impede que se obtenha uma verdadeira harmonia através de uma espécie de ritmo em que os dois impulsos se alternam na consciência. Ainda assim, parece inegável que esta harmonia está sujeita a ser perturbada e que embora, por um lado, os indivíduos possam sacrificar (e sacrifiquem) a sua máxima felicidade aparente à gratificação de algum desejo particular imperioso, o amor-próprio, por outro, tende a apoderar-se da mente

---

<sup>1</sup> Sully, *Pessimism*, Capítulo 11, p. 282.

<sup>2</sup> Livro I, Capítulo 4.

num grau incompatível com um fluxo saudável e vigoroso daqueles impulsos «desinteressados» para objectos particulares, cuja preexistência é necessária para a obtenção, num grau elevado, da felicidade que o amor-próprio visa. No entanto, devo inferir disto não que a busca do prazer é necessariamente fútil e se derrota a si mesma, mas apenas que o princípio do hedonismo egoísta, quando aplicado com um conhecimento apropriado das leis da natureza humana, limita-se a si mesmo na prática, ou seja, que um método racional de alcançar o fim visado pelo hedonismo exige que, até certo ponto, o coloquemos fora de vista e não o visemos directamente. Disse que esta conclusão é o «paradoxo fundamental do hedonismo egoísta», mas, embora ele se apresente como um paradoxo, não parece existir nenhuma dificuldade na sua realização prática logo que vejamos com clareza o perigo indicado. Pois os homens têm a experiência muito comum de, em qualquer actividade em que estejam envolvidos, perder de vista o objectivo original dos seus esforços e começar a ver os meios para esse fim como fins em si, pelo que acabam até por sacrificar o fim original à obtenção daquilo que é apenas secundária e derivadamente desejável. E se é assim tão fácil e comum esquecer demasiado o fim para benefício do meio, parece não haver razão para que seja difícil fazê-lo na medida em que o egoísmo racional o prescreve: na verdade, as pessoas comuns parecem fazer isso constantemente no caso das diversões e dos passatempos de todos os géneros.

É verdade que, dado que os nossos desejos normalmente não podem ser produzidos por um esforço da vontade – embora esta possa reprimi-los até certo ponto –, se começássemos sem outro impulso que não o desejo de prazer, poderia parecer difícil executar o paradoxo prático de obter prazer visando outra coisa. No entanto, mesmo neste caso hipotético a dificuldade não é tão grande como parece, pois as nossas actividades afectam a nossa natureza

emocional de forma a podermos geralmente interessar-nos por qualquer fim através da concentração dos nossos esforços na sua realização. Deste modo, mesmo supondo que um homem começa com uma indiferença absoluta a tudo excepto o seu próprio prazer, daí não se segue que, se ele estiver convencido da necessidade de ter outros desejos e impulsos para a obtenção do maior prazer possível, não conseguiria produzi-los. Mas esta suposição nunca se realiza efectivamente. Todo o homem, quando inicia a tarefa de sistematizar a sua conduta (segundo princípios egoístas ou quaisquer outros), está consciente de ter dentro de si diversos impulsos e tendências diferentes que não o mero desejo de prazer, os quais impelem a sua vontade para direcções particulares, dirigindo-a para a obtenção de resultados particulares. Por isso, ele tem apenas de se colocar sob certas influências externas, caso em que estes desejos e impulsos começarão a actuar sem nenhum esforço da vontade.

No entanto, pensa-se por vezes que há uma classe importante de impulsos refinados e elevados com os quais a supremacia do amor-próprio é peculiarmente incompatível, como o amor à virtude, o afecto pessoal ou o impulso religioso para amar e obedecer a Deus. Mas, seja como for, na perspectiva comum sobre estes impulsos parece não se reconhecer esta dificuldade. Nenhum membro da escola de moralistas que, seguindo Shaftesbury, defendeu que é do verdadeiro interesse de um homem cultivar em si afectos sociais estritamente desinteressados observou qualquer incompatibilidade inerente entre a existência destes afectos e a supremacia do amor-próprio racional. Similarmente, os pregadores cristãos que recomendaram a vida religiosa dizendo que ela é realmente a mais feliz não consideraram a religião genuína irreconciliável com a convicção de que a felicidade de cada um é a sua preocupação mais próxima e íntima.

Todavia, outras pessoas parecem levar a consciência religiosa e a sensação do afecto humano a um maior grau

de refinamento, no qual se exige um desinteresse mais estrito. Defendem que a essência de qualquer uma destas sensações, na sua melhor forma, é a auto-renúncia e o auto-sacrifício. E estes parecem seguramente incompatíveis com o amor-próprio, por muito cuidadosamente que este se limite a si mesmo. Um homem não pode simultaneamente desejar assegurar a sua própria felicidade e estar disposto a perdê-la. Então e se a disposição para a perder for o verdadeiro meio de a assegurar? Poderá o amor-próprio não se limitar a reduzir indirectamente a sua preeminência na consciência, mas aniquilar-se directamente e sem reservas?

Esta proeza emocional não me parece possível, pelo que tenho de admitir que um homem que abraça o princípio do egoísmo racional priva-se do prazer especial que acompanha a abnegação e o sacrifício absolutos do eu. Porém, por muito extraordinário que isto possa ser, o nível de exaltação e de refinamento emocionais necessário para o obter é comparativamente tão raro que este dificilmente será incluído na avaliação da felicidade do homem comum. Por isso, não penso que uma objecção importante ao egoísmo racional possa basear-se na sua incompatibilidade com este estado de consciência particular, nem que a experiência comum dos seres humanos apoie realmente a perspectiva de que o desejo da nossa própria felicidade, se for aceite como supremo e regulador, derrotará inevitavelmente o seu próprio objectivo através da consequente diminuição e evaporação dos impulsos e das capacidades emocionais necessários para a obtenção da felicidade num grau elevado, ainda que revele seguramente um perigo sério e subtil nesta direcção.

### §3

No entanto, pensa-se por vezes que o hábito mental que resulta necessariamente da prática constante da comparação hedonista prejudica a realização do fim hedo-

nista de outra maneira: com uma alegada incompatibilidade entre o hábito de observar e examinar reflectidamente o prazer e a capacidade de sentir o prazer com uma plenitude e uma intensidade normais. E parece importante, sem dúvida, considerar o efeito que a atenção constante aos nossos prazeres, destinada a observar os seus diversos graus, terá expectavelmente nessas mesmas sensações. À primeira vista, a investigação parece conduzir a uma contradição irreconciliável na nossa perspectiva do prazer. Pois se o prazer só existe na medida em que é sentido, quanto mais estivermos conscientes dele, mais prazer teremos – e parece que, quanto mais a nossa atenção se lhe dirigir, mas plenamente estaremos conscientes dele. Por outro lado, a afirmação de Hamilton segundo a qual «o conhecimento e a sensação» (a cognição e o prazer ou a dor) mantêm sempre «uma certa proporção inversa entre si» corresponde *prima facie* à nossa experiência comum, já que o elemento puramente cognitivo da consciência parece não ser aprazível nem doloroso, pelo que, quanto mais a nossa consciência se ocupar da cognição, menos espaço haverá para a sensação.

Esta perspectiva, no entanto, baseia-se na suposição de que a intensidade total da nossa consciência é uma qualidade constante, pelo que, quando um dos seus elementos aumenta absolutamente, o resto tem de diminuir absolutamente – e também relativamente. E não me parece que a experiência nos dê algum fundamento válido para fazer esta suposição: parece antes que, em certas alturas da nossa vida, o intelecto e a sensação estão simultaneamente débeis, pelo que a mesma excitação mental poderá intensificar ambos simultaneamente.

Ainda assim, parece verdade que qualquer sensação muito poderosa, tendo atingido toda a intensidade que a nossa consciência normalmente admite, geralmente diminui com um golpe simultâneo de esforço cognitivo. Deste modo, há uma dificuldade geral na observação exacta das

nossas emoções: o objecto conhecido parece encolher e definir-se à medida que a atenção cognitiva se torna mais aguda e vívida. Como haveremos, então, de reconciliar isto com a proposição, já formulada, de que o prazer só existe enquanto estamos conscientes dele? A resposta parece ser esta: a mera consciência de uma sensação presente – isolada de quaisquer elementos representativos distintos – não pode diminuir a sensação da qual é uma condição indispensável e inseparável, mas, na cognição introspectiva, vamos além da sensação presente, classificando-a e comparando-a com sensações recordadas ou imaginadas, e o esforço de representar e comparar estas outras sensações tende a reduzir a mera consciência apresentadora do prazer actual.

Concluo, então, que há um verdadeiro perigo de se diminuir o prazer com a tentativa de o observar e avaliar. Mas o perigo parece colocar-se apenas no caso de prazeres muito intensos, e apenas se a tentativa se realizar no momento da efectiva fruição. E como os períodos mais aprazíveis da vida têm com frequência intervalos recorrentes preenchidos por sensações quase neutras, nos quais se pode comparar e avaliar os prazeres imediatamente anteriores sem esse prejuízo, não considero particularmente importante a objecção baseada neste perigo.

#### §4

Mais sérias, na minha opinião, são as objecções à possibilidade de se fazer, com resultados definidos e fiáveis, as comparações abrangentes e metódicas dos prazeres e dores que a adopção do padrão hedonista envolve. Na verdade, não posso duvidar que os homens costumam comparar prazeres e dores no que respeita à sua intensidade: que (*e.g.*) quando passamos de um estado de consciência a outro, ou quando somos levados de alguma forma a recordar um estado muito anterior, declaramos muitas vezes, sem hesitar,

que o estado presente é mais ou menos apazível do que o passado, ou declaramos, a respeito de algumas experiências apazíveis, que o esforço de as obter ou a dor que se lhes seguiu «valeram a pena» ou «não valeram a pena». Mas, admitindo isto, ainda é possível sustentar: (1) que estas comparações, como se efectuam normalmente, são ocasionais e muito pouco rigorosas e nunca poderão tornar-se tão sistemáticas como o hedonismo exige, nem se poderão aplicar, com alguma precisão, a todos os estados possíveis que difiram em qualidade; e (2) que, como costumam ser realizadas, estão sujeitas a uma ilusão que nunca podemos medir com precisão, ainda que sejamos forçados constantemente a reconhecer a sua existência. Platão encontrou mesmo nesta ilusão uma razão para desconfiar da aparente afirmação da consciência a respeito do prazer *presente*. Platão pensava que a intensidade aparente dos prazeres corporais mais grosseiros era ilusória, dado que estes estados de consciência, sendo precedidos pela dor, eram realmente apenas estados de alívio da dor, sendo assim propriamente neutros, e não apazíveis nem dolorosos – exemplos do que designei por «zero hedonista» –, e parecendo apazíveis apenas por causa do contraste com a dor precedente.

A isto, no entanto, respondeu-se que, na avaliação do prazer, não há recurso concebível da decisão imediata da consciência: aqui o fenoménico é o real, não há outro real que possamos distinguir dele. E isto parece-me verdade, na medida em que nos interessa apenas o estado presente. Mas – ignorando a dificuldade ainda agora indicada de observar um prazer que se está a sentir sem assim o diminuir – é óbvio que, em qualquer avaliação da sua intensidade, estamos necessariamente a compará-lo com outro estado. E geralmente este último tem de ser uma representação, e não uma verdadeira sensação, já que, embora possamos sentir por vezes dois (ou talvez mais) prazeres ao mesmo tempo, nesses casos raramente conseguimos compará-los

satisfatoriamente: ou as causas dos dois interferem mutuamente, pelo que nenhum deles atinge o seu grau de intensidade normal, ou, com mais frequência, os dois misturam-se num estado de consciência aprazível, cujos elementos não podemos avaliar separadamente. Mas se, portanto, é inevitável que pelo menos um dos termos da nossa comparação seja um prazer imaginado, vemos que há uma possibilidade de erro em qualquer comparação do género, pois a sensação imaginada pode não representar adequadamente a aprazibilidade da verdadeira sensação correspondente. E na comparação egoísta, cuja validade estamos agora a discutir, os objectos a comparar primariamente são todos elementos representados da consciência, já que estamos a desejar escolher entre dois ou mais cursos de conduta possíveis e, portanto, a antever sensações futuras.

Examinemos então com mais atenção o modo como se efectuam normalmente estas comparações para que possamos ver quais são as boas razões para desconfiarmos delas.

Ao estimar, para efeitos práticos, o valor de prazeres diferentes que estejam à nossa disposição, normalmente confiamos sobretudo na nossa imaginação prospectiva: projectamo-nos no futuro e imaginamos a que corresponderá um determinado prazer em condições hipotéticas. Este acto de imaginação, na medida em que envolve inferências conscientes, parece ser determinado sobretudo pela nossa própria experiência dos prazeres anteriores, que geralmente são recordados de forma genérica ou em grandes agregados, embora por vezes nos ocorram, definidamente recordados, prazeres singulares importantes. Mas, em parte, também somos influenciados pela experiência dos outros apropriada por simpatia – e aqui também nos referimos definidamente, por vezes, a experiências particulares que outros indivíduos nos comunicaram, e, por vezes, a generalizações tradicionais que se julga representarem a experiência comum da humanidade.

Ora, não parece provável que um processo como este esteja livre de erro, e, de facto, ninguém alega isso. Na ver-

dade, dificilmente haverá uma ideia que os moralizadores tenham enfatizado mais do que esta: a antevisão que os homens têm do prazer é constantemente errônea. Cada um de nós reconhece frequentemente os seus próprios erros e cada um de nós, ainda com mais frequência, atribui aos outros erros que eles mesmos não vêem, que resultam da incompreensão da sua própria experiência, ou de ignorância ou de falta de atenção relativamente à experiência dos outros.

Como poderemos, então, eliminar estes erros? A resposta óbvia é que temos de substituir as inferências instintivas, em grande parte implícitas, atrás descritas por um procedimento racional mais científico, deduzindo o grau provável dos nossos prazeres ou dores futuros, em quaisquer circunstâncias determinadas, a partir de generalizações indutivas baseadas num número suficiente de observações cuidadas da nossa experiência e da dos outros. Temos assim de perguntar várias coisas: em primeiro lugar, em que medida cada um de nós poderá avaliar com rigor a sua própria experiência passada de prazeres e dores; em segundo lugar, em que medida este conhecimento do passado permitirá que uma pessoa preveja, com alguma certeza, a máxima felicidade futura que está ao seu alcance; em terceiro lugar, em que medida a experiência passada dos outros poderá ser apropriada para essas previsões.

Quanto à primeira destas questões, importa recordar que não basta saber genericamente que obtemos prazeres e dores de determinadas fontes: é preciso conhecer aproximadamente o grau positivo ou negativo de cada sensação. Se não pudermos formar uma avaliação quantitativa delas, será inútil tentar alcançar a *maior* felicidade possível – pelo menos através de um método empírico. Por isso, temos de comparar quantitativamente cada prazer enquanto ocorre ou é recordado na imaginação com outros prazeres imaginados, e o problema é saber em que medida podemos considerar fiáveis essas comparações.

Pela minha parte, quando reflecto nos meus prazeres e dores e me esforço por compará-los a respeito da sua intensidade, consigo obter resultados claros e definidos com essas comparações apenas num grau muito limitado, mesmo se considero cada um separadamente na sua forma mais simples – independentemente de fazer a comparação no momento em que sinto um dos prazeres ou entre dois estados de consciência recordados na imaginação. Isto é verdade até quando comparo sensações do mesmo género, e, quanto mais as sensações diferem no seu género, mais a vagueza e a incerteza aumentam. Comecemos pelas gratificações sensuais, que são consideradas especialmente definidas e palpáveis. Suponha-se que estou a apreciar um bom jantar: se me perguntar se um certo tipo de prato ou de vinho me dá mais prazer do que outro, por vezes consigo decidir, mas frequentemente não consigo. Acontece o mesmo se reflectir em dois modos de exercício corporal que possa ter realizado: se um deles foi agradável ou entediante num grau assinalável, registo-o naturalmente, mas não é natural eu ir mais longe do que isto na avaliação da sua apazibilidade ou dolorosidade, e tentar fazê-lo não me parece conduzir a qualquer afirmação clara. A situação é similar no que respeita aos exercícios intelectuais e aos estados de consciência predominantemente emocionais: mesmo quando as causas e a qualidade das sensações comparadas são semelhantes, a comparação hedonista parece produzir algum resultado definido apenas quando as diferenças de apazibilidade são grandes. E quando tento colocar numa escala prazeres de géneros diferentes – comparar, por exemplo, o trabalho com o repouso, a excitação com a tranquilidade, o exercício intelectual com a efusão emocional, o prazer da apreensão científica com o da acção beneficente, o deleite da expansão social com o da recepção estética –, o meu discernimento oscila e flutua ainda mais, e, na maioria dos casos, não consigo chegar a uma decisão segura. E

isto, se acontece com os prazeres a que Bentham chama «puros» – *i.e.*, isentos de dor –, verificar-se-á ainda mais com os estados de consciência, mais comuns, em que uma certa quantidade de dor ou desconforto se mistura com o prazer, apesar de este último predominar. Se é difícil dizer qual de dois estados de contentamento diferentes é o maior prazer, parece ainda mais difícil comparar um estado de satisfação plácida com um estado de expectativa inquieta mas auspiciosa, ou com a conquista triunfante de obstáculos dolorosos. E talvez seja ainda mais difícil comparar prazeres puros com dores puras e dizer que quantidade de um dos géneros de sensação julgamos compensar exactamente uma dada quantidade do outro género quando não ocorrem simultaneamente – e, como vimos, uma avaliação de sensações simultâneas geralmente é insatisfatória devido à interferência mútua das suas respectivas causas.

## §5

Além disso, se estes juízos não são claros e definidos, ainda menos são consistentes. Não quero dizer agora que a estimativa de um homem sobre o valor de qualquer género de prazer difere da de outro, já que supusemos que cada indivíduo senciente é o juiz final da apazibilidade e da dolorosidade das suas próprias sensações, pelo que este tipo de discrepância não afecta a validade dos juízos e não cria nenhuma dificuldade até que tentemos apropriar-nos da experiência dos outros. Mas quero dizer que o juízo de cada indivíduo sobre o valor comparativo dos seus próprios prazeres está sujeito a diferir em momentos diferentes, ainda que se relacione com as mesmas experiências passadas – e que esta variação é uma razão legítima para desconfiar da validade de qualquer comparação particular.

As causas desta variação parecem dever-se em parte à natureza da sensação representada e em parte ao estado

geral da mente na altura em que esta faz a representação. Começando pela primeira: constatamos que géneros diferentes de dores e de prazeres passados não podem ser recordados da mesma forma na imaginação. Assim, em termos gerais, é mais fácil recordar as nossas dores mais emotivas e representadoras do que as mais sensoriais e apresentadoras. Por exemplo, neste momento custa-me muito menos imaginar o desconforto da expectativa que precedeu um enjoo no mar do que a dor do próprio enjoo, embora possa inferir – baseando-me na recordação dos juízos feitos na altura – que a primeira dor foi insignificante comparada com a segunda. Isto parece dever-se ao facto de as misérias, fadigas e ansiedades passadas parecerem frequentemente aprazíveis quando, depois de um certo intervalo, voltamos a olhar para elas: a excitação, a sensação acentuada de vida que acompanha a luta dolorosa, teria sido aprazível considerada por si, e é isto que recordamos em vez da dor. Na avaliação dos prazeres, a outra causa de variação é mais conspícua: estamos conscientes de mudanças ocasionais ou periódicas nessa avaliação que dependem de mudanças na nossa condição mental ou corporal. Por exemplo, é comum observar-se, a respeito das gratificações do apetite, que não podemos avaliá-las adequadamente no estado de saciedade, e que temos uma tendência para exagerá-las no estado de desejo. (Não nego que a intensidade do desejo antecedente intensifica o prazer da fruição, pelo que este prazer não só *parece* – como Platão pensou –, mas *é* maior devido à força do desejo que o precedeu. Ainda assim, a experiência comum diz-nos que os prazeres que foram desejados intensamente muitas vezes defraudam as expectativas.)

Parece que não existem estados de aversão especiais, determinados por causas corporais, que se relacionem com certas dores do mesmo modo que os nossos apetites se relacionam com os seus prazeres correspondentes, mas a maior parte das pessoas tende a ser lançada, pela perspectiva da

dor, a um estado de aversão apaixonada a que chamamos «medo». Isto leva as pessoas a julgar essas dores piores do que julgariam se estivessem com uma disposição mais calma.

Além disso, quando sentimos algum género de dor ou de desconforto, parece que temos uma tendência para subvalorizar a dor de um género muito diferente. Assim, quando estamos em perigo valorizamos o repouso, menosprezando o enfado, ao passo que o tédio da segurança faz-nos imaginar a excitação misturada do perigo passado quase como algo puramente aprazível. E, quando estamos absorvidos numa actividade particular aprazível, temos uma tendência para desprezar os prazeres que acompanham actividades diferentes – parecem rudes ou fracos, consoante o caso –, e isto constitui uma objecção fundamental à identificação do grau exacto de um prazer no momento em que o sentimos. O desejo vivo, que parece frequentemente um elemento indispensável do estado de actividade aprazível no seu todo, geralmente envolve uma distorção semelhante: na verdade, qualquer excitação forte em que o nosso pensamento se concentre num único resultado ou grupo de resultados – seja ela a excitação da aversão, do medo, da esperança ou da expectativa – tende a fazer-nos não apreciar as dores e os prazeres de natureza diferente. E, falando em termos mais gerais, não podemos imaginar como muito intenso um prazer de um género que somos incapazes de experienciar na altura – *e.g.*, os prazeres do exercício intelectual ou corporal ao fim de um dia cansativo, ou qualquer prazer emocional se a nossa susceptibilidade à emoção especial estiver temporariamente esgotada. Por outro lado, não é fácil prevenir o erro, como os filósofos pensaram com frequência, fazendo a nossa avaliação num estado calmo e desapaixonado. Pois há muitos prazeres que requerem um desejo precedente, e mesmo entusiasmo e uma excitação bem desenvolvida, para que sejam sentidos com toda a sua

intensidade, e não é provável que os apreciemos adequadamente num estado de perfeita tranquilidade.

## §6

Estas considerações tornam claro o alcance dos pressupostos do hedonismo quantitativo empírico enunciados no capítulo anterior: (1) cada um dos nossos prazeres e dores tem um grau definido; (2) este grau é empiricamente cognoscível. Em primeiro lugar, se o prazer só existe enquanto é sentido, a crença de que todos os prazeres e dores têm um grau ou uma quantidade intensiva definidos não pode deixar de permanecer um pressuposto *a priori*, que não admite uma verdadeira verificação empírica. Pois o prazer só pode ter um dado grau quando comparado com outras sensações do mesmo ou de outro género. Mas, em termos gerais, dado que só se pode fazer esta comparação na imaginação, ela só pode produzir o resultado hipotético de que, se certas sensações pudessem ser sentidas ao mesmo tempo, precisamente como foram sentidas separadamente, uma delas seria considerada mais desejável do que a outra numa razão definida. Assim, se nos perguntarem que razão temos nós para considerar este resultado imaginário uma representação válida da realidade, poderemos dizer apenas que a reflexão sobre a experiência sugere irresistivelmente a crença na sua validade geral – e que, em todo o caso, a experiência não o contradiz.

Mas, em segundo lugar, admitindo que cada um dos nossos prazeres e dores tem realmente um grau definido de apazibilidade ou dolorosidade, subsiste a questão de saber se temos alguma forma de medir rigorosamente esse grau. Haverá alguma razão para supor que a mente está alguma vez num estado que a torne perfeitamente neutra e faça dela um meio incolor para imaginar todos os géneros de prazer? A experiência mostra-nos seguramente a ocorrência frequente

de disposições em que temos uma aparente inclinação favorável ou desfavorável a um tipo particular de sensação. Não será provável que haja sempre alguma inclinação deste género? Que estejamos sempre mais sensíveis a alguns prazeres ou dores do que a outros? Penso que é preciso admitir que a cognição exacta do lugar de cada género de sensação numa escala de desejabilidade, medido positiva ou negativamente a partir de um zero de perfeita indiferença, é quando muito um ideal relativamente ao qual nunca podemos dizer em que medida nos aproximamos. Ainda assim, nas variações dos nossos juízos e na defraudação das nossas expectativas, experienciamos erros cujas causas podemos conhecer e levar em conta, pelo menos aproximadamente, corrigindo no pensamento os defeitos da imaginação. E dado que, para efeitos de orientação prática, precisamos de determinar não o valor de experiências individuais passadas, mas o valor de um género de prazer ou dor, obtido em certas circunstâncias ou condições, poderemos diminuir, até certo ponto, a possibilidade de erro nesta avaliação se fizermos diversas observações e comparações imaginativas em alturas diferentes e com disposições diferentes. Na medida em que estas estiverem de acordo entre si, poderemos sentir legitimamente uma confiança acrescida no resultado – e, na medida em que divergirem entre si, poderemos, pelo menos, reduzir a possibilidade de erro se apontarmos para uma média das diversas avaliações. No entanto, é evidente que não se pode esperar que um método como este produza mais do que uma rude aproximação à verdade pretendida.

## §7

Temos de concluir, então, que a nossa apreciação do valor hedonista de qualquer prazer ou dor que tenhamos tido está sujeita a um erro cuja dimensão não podemos calcular com exactidão, dado que a aprazibilidade representada das

diversas sensações flutua e varia indefinidamente com as mudanças na condição real da mente representadora. Importa observar agora que, por razões similares, mesmo supondo que podíamos atender adequadamente a essa fonte de erro, e assim excluí-la, na comparação de prazeres passados, ela tenderia a ressurgir nas inferências do passado para o futuro. Pois a nossa capacidade de ter determinados prazeres pode estar prestes a mudar ou pode ter mudado efectivamente desde as experiências que formam os dados dos nossos cálculos. Podemos ter atingido o ponto da saciedade no que respeita a alguns dos nossos prazeres passados, ou termos deixado de outra forma de lhes ser sensíveis, devido a mudanças latentes na nossa constituição – ou a nossa sensibilidade a dores que lhes estão ligadas inevitavelmente pode ter aumentado, ou certas mudanças nas condições de vida podem ter gerado em nós novos desejos e aversões e ter-nos feito dar uma certa importância a novas fontes de felicidade. Ou pode esperar-se que algumas ou todas estas mudanças ocorram antes que se complete o curso de conduta que é agora objecto de decisão. A avaliação mais cuidada dos prazeres de uma rapariga (supondo-se que a rapariga tinha o hábito de reflexão invulgar que seria necessário) não serviria de muito a uma jovem mulher, e os cálculos hedonistas da jovem teriam de mudar à medida que avançássemos nos anos.

No entanto, pode dizer-se que ninguém, ao fazer tais previsões, pode confiar ou confia inteiramente na sua própria experiência: quando uma pessoa se esforça por apurar o efeito provável, na sua própria felicidade, de novas circunstâncias e influências, de regras de conduta e de estilos de vida que não experimentou, baseia-se sempre em parte na experiência dos outros. Penso que, de um modo geral, isto é verdade, mas, ao incluirmos inferências baseadas na experiência de outros homens, introduzimos inevitavelmente uma nova possibilidade de erro, pois essas inferências assentam na suposição de uma similaridade de natureza entre os seres humanos – esta, con-

tudo, nunca é exactamente verdadeira e nunca podemos saber exactamente em que medida fica aquém da verdade. Porém, quanto às diferenças notáveis entre as sensações produzidas em homens diferentes por causas semelhantes, temos provas suficientes para nos convencerem de que a suposição, em muitos casos, seria totalmente enganadora. Deste modo, a razão de Platão para alegar que a vida do filósofo encerra mais prazer do que a do sensualista é manifestamente inadequada. O filósofo, defende Platão, experimentou ambos os géneros de prazer, o sensual e o intelectual, e prefere os deleites da vida filosófica, pelo que o sensualista deve confiar na sua decisão e seguir o seu exemplo. Mas quem poderá dizer que a constituição do filósofo não torna os prazeres dos sentidos, no seu caso, comparativamente fracos, ao passo que a mente do sensualista, por outro lado, pode não ser capaz de alcançar mais do que uma pálida sombra do deleite do filósofo? E assim, em termos gerais, se temos de nos orientar pela experiência de outra pessoa, é preciso que nos convençamos não só de que ela geralmente é rigorosa na observação, análise e comparação das suas sensações, mas também de que a sua sensibilidade aos diferentes géneros de prazer e de dor em questão coincide com a nossa. Se ela não tiver prática na observação introspectiva, é possível que possa enganar-se até nas condições externas da sua própria felicidade, pelo que a comunicação da sua experiência poderá ser inteiramente enganadora. Contudo, por muito rigorosamente que ela tenha analisado e determinado as causas das suas sensações, nunca pode ser certo que causas semelhantes produziram em nós efeitos semelhantes. E a incerteza aumentará indefinidamente se o nosso conselheiro tiver de trazer à memória, recuando a um passado distante, alguns dos prazeres ou dores a comparar. Deste modo, na controvérsia constantemente renovada entre velhos e jovens, afinal não é tão óbvio que, como parece à primeira vista, a sabedoria esteja do lado dos mais maduros. Quando um jovem é avisado por alguém mais

velho a se abster de algum prazer por razões de prudência, dado que esse prazer não vale os prazeres possíveis que têm de lhe ser sacrificados e as dores futuras que implicará, é-lhe difícil saber em que medida o homem mais velho consegue recordar – mesmo que já tenha conseguido sentir – todo o êxtase do deleite ao qual, em seu entender, o mais novo deve renunciar.

Além do mais, esta fonte de erro afecta-nos de uma maneira mais ampla e mais subtil do que já se observou. Pois a nossa apreensão por simpatia das experiências alheias de prazer e de dor exerceu-se tão constantemente, de tantas maneiras, tanto pela observação e comunicação oral com outros seres humanos como por livros e por outros modos de sugestão simbólica, que é impossível dizer em que medida esta se misturou inconscientemente com a nossa própria experiência, colorindo-a e modificando-a quando representada na memória. Assim, podemos ignorar facilmente a discrepância entre a nossa experiência e a dos outros a respeito da importância de certas fontes de prazer e de dor, se nenhuma frustração de expectativas súbita e notável nos forçar a reparar nela. As pessoas simpáticas só com cuidado e atenção consideráveis conseguem separar os seus próprios gostos e aversões daqueles dos seus semelhantes, e nunca podemos dizer se esta separação se efectuou completamente.

Além disso, o facto de podermos alterar-nos a nós mesmos complica ainda mais a inferência prática do passado para o futuro. Pois a nossa experiência passada pode ter sido muito afectada pelo facto de não termos estado adequadamente sintonizados para certos prazeres, como (*e.g.*) os da arte, do estudo, do exercício muscular, da sociedade ou da acção beneficente; ou de não termos sido devidamente resistentes a certas fontes de dor, como o trabalho árduo, a ansiedade ou a abstinência de luxos – e podemos ter o poder de nos treinarmos ou de nos tornarmos resistentes

através de um processo que possa modificar profundamente as nossas sensibilidades. E esta consideração é especialmente importante – e, ao mesmo tempo, é especialmente difícil lidar com ela – quando tentamos apropriar-nos da experiência de outra pessoa. Pois podemos descobrir que essa pessoa preza muitos prazeres que não só nunca experienciámos, como não poderemos experienciar sem uma alteração considerável da nossa natureza. Por exemplo, pensa-se normalmente que os prazeres da vida religiosa (os êxtases da oração e do louvor, a devoção da alma a Deus) requerem a conversão ou uma mudança completa de natureza antes de poderem ser experienciados. E, da mesma maneira, o sacrifício da inclinação sensual ao dever é desagradável para o homem não-moral quando ele o tenta inicialmente, mas proporciona um deleite forte e profundo ao homem verdadeiramente virtuoso. Similarmente, a fruição de quase todos os prazeres intelectuais e emocionais mais refinados requer treino e cultura, e, como este treino nem sempre produz um grau considerável de sensibilidade, aquele que teria de lhe sacrificar outros prazeres pode sempre duvidar que valha a pena fazer esse sacrifício.

Penso que as considerações precedentes têm de reduzir seriamente a nossa confiança no que designei por «método empírico-reflexivo» do hedonismo egoísta. Não concluo que devemos rejeitá-lo totalmente: estou consciente de que, apesar de todas as dificuldades que indiquei, continuo a fazer comparações entre prazeres e dores, tendo uma confiança prática nos seus resultados. Mas concluo que seria pelo menos extremamente desejável, tendo em vista uma orientação sistemática da conduta, controlar e suplementar os resultados dessas comparações com o apoio de outro método, se conseguirmos encontrar algum no qual tenhamos razões para confiar.



## Capítulo 4

### *Hedonismo Objectivo e Senso Comum*

#### §1

Antes de examinarmos aqueles métodos de procurar a nossa própria felicidade que estão mais afastados do empírico, vale a pena investigar em que medida podemos evitar razoavelmente as dificuldades e as incertezas do método da comparação reflexiva, se confiarmos nas opiniões correntes e nas estimativas aceites do valor de diversos objectos geralmente considerados fontes de prazer.

Parece seguramente natural aos homens, pelo menos no essencial da ordem e do plano da sua vida, procurar e avaliar conscientemente as condições objectivas e as fontes de felicidade em vez da própria felicidade. E pode dizer-se com plausibilidade que, confiando nessas avaliações de objectos, evitamos as dificuldades que atingem o método introspectivo da comparação de sensações, e que as opiniões comuns sobre o valor de diversas fontes de prazer exprimem o resultado ponderado da experiência combinada dos seres humanos de geração em geração, na qual as divergências resultantes das limitações da experiência de cada indivíduo, bem como dos diversos estados de humor que tingiram as diversas avaliações, se compensaram e neutralizaram mutuamente e assim desapareceram.

Não desejo menosprezar a orientação do senso comum na procura da felicidade. No entanto, penso que, quando tomamos estas opiniões comuns como premissas para deduções do egoísmo sistemático, temos de admitir que elas estão sujeitas às objecções graves que se seguem.

Em primeiro lugar, o senso comum dá-nos apenas, na melhor das hipóteses, uma avaliação verdadeira somente para o ser humano médio ou típico, e, como vimos, é prová-

vel que qualquer indivíduo particular divirja desse modelo num certo grau. Cada pessoa, portanto, terá sempre de corrigir a avaliação da opinião comum através dos resultados da sua própria experiência, de modo a obter dela uma orientação fiável para a sua conduta, e parece que este processo de correcção tem de envolver todas as dificuldades a que estamos a tentar fugir. Em segundo lugar, a experiência do conjunto dos seres humanos está confinada a limites demasiado estreitos para que os seus resultados tenham grande valor na presente investigação. A maioria dos seres humanos passa a maior parte do tempo a esforçar-se por evitar a fome e o desconforto corporal intenso, e o breve tempo livre que sobra, depois de satisfeitas as necessidades corporais de comida, sono, etc., é passado de formas determinadas pelo impulso, pela rotina e pelo hábito, e não por uma avaliação deliberada do prazer provável. Parece assim que o senso comum a que temos de nos referir aqui só pode ser o de uma minoria de pessoas comparativamente ricas e desocupadas.

Além disso, não podemos dizer que o conjunto dos seres humanos, ou qualquer secção desse conjunto, não está geral e normalmente sob a influência de algumas das causas de observação errónea já indicadas. Evitamos os «ídolos da caverna», confiando no senso comum, mas o que nos protegerá dos «ídolos da tribo»? Além do mais, a avaliação comum das diversas fontes de felicidade parece envolver toda a confusão de ideias e perspectivas que, na definição do método empírico do hedonismo, nos esforçámos por eliminar. Para começar, não distingue os objectos do desejo natural das fontes do prazer experienciado. Ora, vimos (no Capítulo 4 do Livro I) que estes não coincidem exactamente. Na verdade, encontramos inúmeros exemplos de homens que continuam não só a sentir, mas também a alimentar, desejos cuja gratificação, como sabem por ampla experiência, será acompanhada mais por dor do que por prazer. Por

isso, não se pode julgar que a avaliação corrente da desejabilidade dos objectos procurados exprime simplesmente a experiência da dor e do prazer dos homens: os homens tendem a considerar desejáveis as coisas que desejam intensamente, independentemente de terem ou não descoberto que, ponderando tudo, elas conduzem à felicidade, pelo que a opinião comum tenderá a representar um compromisso entre a força média dos desejos e a experiência média das consequências da sua gratificação.

Na avaliação do senso comum, temos de atender, uma vez mais, à mistura das preferências morais com as preferências puramente hedonistas. Pois mesmo quando os homens esperam decididamente uma maior felicidade do curso de acção que escolhem do que de qualquer outro, isso acontece frequentemente porque consideram-no o curso correcto, com maior excelência ou mais nobre, fazendo assim, de forma mais ou menos inconsciente, a suposição (que temos de discutir agora) de que a acção moralmente superior revelar-se-á também a que melhor conduz à felicidade do agente. E parece que se faz uma suposição semelhante – sem uma justificação adequada – a respeito das preferências meramente estéticas.

Além disso, a introdução dos pontos de vista moral e estético sugere a dúvida seguinte. Haveremos de nos orientar pelas preferências que os homens manifestam ou pelas preferências que as suas acções nos levariam a inferir? Por um lado, não podemos duvidar que é frequente os homens, por fraqueza de carácter, não procurarem aquilo que, segundo a sua convicção sincera, lhes dará mais prazer a longo prazo. Por outro lado, dado que uma preferência genuína pelo prazer virtuoso ou refinado é um indício de virtude genuína ou de gosto refinado, os homens que não sentem realmente essa preferência são influenciados, consciente ou inconscientemente, pelo desejo de ganhar crédito com ela, e assim a sua avaliação expressa dos prazeres modifica-se e altera-se.

## §2

Contudo, mesmo que não tivéssemos dúvidas gerais quanto à ideia de que o senso comum se revelará o nosso melhor guia na procura da felicidade, não deixaríamos de ficar perplexos ao constatar que as suas declarações sobre este assunto são muito deficientes em clareza e consistência. Com isto quero dizer não só que estas são diferentes em épocas e em países diferentes – algo explicável em termos de variações nas condições gerais da vida humana –, mas também que encontramos conflitos e ambiguidades graves se considerarmos apenas o senso comum corrente do nosso país na nossa época. Podemos fazer uma lista das fontes de felicidade aparentemente recomendadas por um *consenso* esmagador da opinião corrente: a saúde, a riqueza, a amizade e os afectos familiares, a fama e o estatuto social, o poder, ocupações e divertimentos interessantes e apropriados, incluindo a gratificação, de alguma forma, do amor ao conhecimento e daquelas sensibilidades refinadas, parcialmente sensuais e parcialmente emocionais, a que chamamos «estéticas».<sup>1</sup> Todavia, se investigarmos o valor relativo destes objectos de busca comum, parece que não obtemos nenhuma resposta clara do senso comum – a não ser, talvez, que geralmente se concordaria que a saúde deve ser superior a todos os outros fins secundários, embora não possamos, mesmo aqui, inferir um acordo geral a partir da observação da conduta real dos seres humanos. Além disso, mesmo no que respeita à avaliação positiva destas fontes de felicidade, um olhar mais atento mostra-nos que o alegado *consenso* é muito menos claro do que parecia inicialmente. Além de existirem muitos grupos importantes de dissidentes das opiniões correntes, essa mesma maioria, o mesmo senso comum da humanidade que sustenta essas

---

<sup>1</sup> A discussão da importância da moralidade como fonte de felicidade fica reservada para o próximo capítulo.

opiniões, dispõe-se singular e inesperadamente a saudar e a aprovar os paradoxos desses dissidentes. Os homens revelam realmente uma prontidão surpreendente para admitir que as avaliações da felicidade que os guiam nos seus hábitos e actividades comuns são erróneos e ilusórios, e de tempos a tempos o véu, por assim dizer, levanta-se e o erro e a ilusão tornam-se manifestos.

Para começar, os homens parecem atribuir um grande valor à ampla gratificação dos apetites e das necessidades corporais: aqueles que constituem a parte mais rica da humanidade despendem uma quantidade considerável de dinheiro e de reflexão nos meios de os satisfazer de uma maneira luxuosa. E embora não sacrifiquem muitas vezes, de forma deliberada, a saúde a esta gratificação – o senso comum condena isso, considerando-o irracional –, podemos dizer que são habitualmente corajosos ao se aproximarem tanto quanto possível desta imprudência.

No entanto, essas mesmas pessoas gostam de dizer que «a fome é o melhor molho» e que «a temperança e o trabalho tornarão a comida simples mais deliciosa do que os produtos mais requintados da arte culinária». E muitas vezes defendem, com perfeita sinceridade, que os ricos não estão realmente em vantagem, ou quase não estão, sobre os comparativamente pobres quanto a estes prazeres: para os ricos, por causa do hábito, os bens mais luxuosos destinados a satisfazer as suas necessidades adquiridas depressa deixam de ser mais apazíveis do que, para os pobres, a satisfação dos apetites mais primitivos. E muitas vezes estende-se o mesmo argumento a todos os confortos materiais que a riqueza pode comprar. Alega-se com frequência que o hábito nos torna indiferentes a esses confortos na altura da fruição ao mesmo tempo que nos incapacita de os dispensar sem mágoa, pelo que os prazeres da vida meramente animal não são maiores para os ricos do que para os pobres, sendo apenas mais inseguros. E daqui chega-se

rapidamente à conclusão de que a riqueza, na procura da qual a maior parte dos homens concentra o seu esforço, e pela obtenção da qual todos se congratulam entre si – a riqueza, pela qual tantos arriscam a sua saúde, abreviam a sua vida, reduzem os seus prazeres da vida doméstica e sacrificam os prazeres mais refinados da curiosidade e da arte –, na verdade constitui um ganho muito duvidoso na maioria dos casos, dado que as preocupações e ansiedades que implica anulam, na maior parte dos homens, a ligeira vantagem dos luxos que esta compra.<sup>1</sup>

Do mesmo modo, ainda que a posição e o estatuto sociais sejam, em Inglaterra, um objecto de procura apaixonada, diz-se constantemente, com aprovação geral, que estes não têm valor intrínseco como meio para a felicidade; que, apesar de o processo de ascender de um grau inferior a um superior ser, talvez, geralmente agradável, e de o processo de descer de um grau superior a um inferior ser seguramente doloroso, a existência permanente no nível mais elevado não é mais aprazível do que a no nível mais humilde; que a felicidade encontra-se tão facilmente numa cabana como num palácio (ou mesmo, na verdade, mais facilmente) – e assim por diante.

Ainda mais vulgares são os lugares-comuns sobre a vacuidade e futilidade da satisfação decorrente da fama e da reputação. De facto, o caso da fama póstuma é um caso notável da proposição geral, já estabelecida, de que os fins da acção aceites normalmente são determinados

---

<sup>1</sup> É surpreendente constatar que o autor de *The Wealth of Nations*, o fundador de uma longa linhagem de plutologistas que, segundo a convicção comum, exaltam os meios materiais da felicidade mais do que todos os outros, declara que «a riqueza e a grandiosidade são meros berloques de utilidade frívola» e que «com um corpo são e paz de espírito, todos os diversos estatutos de vida ficam quase ao mesmo nível, e o mendigo que descansa ao Sol ao lado da estrada possui aquela segurança pela qual os reis combatem». Adam Smith, *Moral Sentiments*, Parte IV, Capítulo 1.

em parte pela força média de desejos que não se dirigem ao prazer, nem correspondem a experiências aprazíveis. Pois a fama póstuma parece ocupar uma posição bastante elevada entre os objectos que a opinião comum considera bons ou desejáveis para o indivíduo, e a sua procura não costuma ser condenada como contrária à prudência, mesmo que leve um homem a sacrificar outras fontes importantes de felicidade a um resultado do qual ele nunca espera vir a estar efectivamente consciente. Todavia, a mínima reflexão mostra que essa procura é irracional *prima facie*<sup>1</sup> de um ponto de vista egoísta, e todo o moralizador encontrou aqui um assunto óbvio e popular. A efectiva consciência da fama presente é, sem dúvida, muito aprazível para a maior parte das pessoas. Ainda assim, o moralizador não considera difícil sustentar que mesmo esta é acompanhada por desvantagens anuladoras que tornam o seu valor hedonista muito duvidoso.

Também a avaliação corrente da desejabilidade do poder é razoavelmente elevada, e, quanto mais atenta e analiticamente avaliarmos os verdadeiros motivos dos homens, talvez mais difundida e predominante pareça a sua procura. Pois muitos homens parecem procurar a riqueza, o conhecimento e até a reputação como meio para a obtenção de poder, e não por si mesmos ou em função de outros prazeres. No entanto, os homens concordam prontamente quando lhes dizem que a busca do poder, como a da fama, é desencadeada por uma ambição vã que nunca fica satisfeita e que apenas se torna mais inquietante com o sucesso possível; que as angústias que acompanham não só a busca do poder, mas também sua posse, bem como as invejas e os perigos

---

<sup>1</sup> Pode justificar-se esta conduta à luz do amor-próprio, sem dúvida, insistindo nos prazeres da esperança e da antecipação que a acompanham. Mas é óbvio que este é um pensamento derivado. Não é por causa destes prazeres que, inicialmente, a fama póstuma é procurada por aquele que é levado por esta a «Desdenhar alegrias e viver dias árduos».

inseparáveis desta última, suplantam largamente os seus prazeres.

Ninguém pode negar que é preciso algum género de sociedade para a felicidade humana, mas declara-se frequentemente que o tipo e o grau de inter-relacionamento social que os membros mais ricos e ociosos da comunidade procuram, que envolve tempo, dificuldades e recursos consideráveis, produz quando muito um escasso e magro dividendo de prazer.

Encontramos, sem dúvida, um grande acordo entre os moralizadores modernos quanto à importância do exercício dos afectos domésticos como meio de felicidade. E este parece ocupar seguramente um lugar preeminente no plano de vida da maioria dos seres humanos. Contudo, pode duvidar-se razoavelmente que os homens em geral valorizem muitíssimo a vida doméstica, independentemente da gratificação da paixão sexual. Não há dúvida que, sempre que alguma parte da sociedade civilizada está numa situação em que os homens podem satisfazer livremente esta paixão e, ao mesmo tempo, evitar o encargo de uma família sem nenhum receio forte de reprovação social, o estado de solteiro tende a tornar-se comum: tornou-se mesmo comum ao ponto de suscitar uma grande preocupação nos legisladores. E, embora essa conduta tenha sido sempre reprovada pelo senso comum, parece ser condenada como anti-social, e não como imprudente.

Deste modo, o nosso exame revela uma grande instabilidade e incerteza nos juízos mais decisivos do senso comum, já que, como disse, o luxo e conforto material, a riqueza, a fama, o poder e a socialização são os objectos que a opinião comum parece recomendar da forma mais clara e confiante como fontes de prazer. Pois ainda que os prazeres decorrentes da arte e da contemplação da beleza natural, bem como os da curiosidade e do exercício do intelecto em geral, sejam muito louvados, é difícil formu-

lar uma «opinião comum» a seu respeito, pois a grande consideração que frequentemente se tem por eles parece exprimir a experiência efectiva somente de pequenas minorias. E embora estas tenham persuadido a humanidade em geral, ou os seres humanos que possuem tempo livre, a ver a cultura como uma fonte importante de felicidade, dificilmente poderão dizer que produziram uma opinião geralmente aceite sobre a sua importância por comparação com as outras fontes já mencionadas, cujos prazeres são apreciados de forma mais genuína pela maioria – e ainda menos se poderá dizer que produzirão uma opinião geral sobre o valor relativo dos diversos elementos da cultura.

Porém, mesmo supondo que o *consenso* a respeito das fontes de felicidade era muito mais completo e claro do que a reflexão imparcial parece mostrar, o seu valor seria afectado consideravelmente pela dissensão de minorias importantes que ainda não apontámos. Por exemplo, para muitas pessoas religiosas todos os prazeres mundanos são frívolos e desprezíveis, tão fúteis e vazios que só é possível procurá-los com avidez através de uma ilusão constantemente renovada, que conduz a uma decepção constantemente repetida. E não são poucas as pessoas reflexivas sem inclinação religiosa que partilham esta perspectiva, como se torna óbvio pelos numerosos aderentes que o pessimismo conquistou em tempos recentes. Na verdade, muitos filósofos que não foram pessimistas fizeram um juízo um tanto similar sobre o valor dos objectos habitualmente procurados pelos seres humanos, e, quando atendemos ao facto de competir especialmente ao filósofo reflectir com cuidado e precisão sobre os factos da consciência, hesitaremos, numa disputa entre filósofos e os seres humanos em geral, em permitir que a nossa conclusão seja determinada pela simples contagem de cabeças. Por outro lado, como já se observou, a sensibilidade e a capacidade de sentir do filósofo não representam adequadamente as dos seres humanos em geral, pelo que,

se ele se atrever a converter os resultados da sua experiência individual num padrão universal, provavelmente sobrevalorizará alguns prazeres e menosprezará outros. Talvez os exemplos mais convincentes disto nos sejam oferecidos não por pensadores do género idealista ou transcendental, mas por hedonistas professos, como Epicuro e Hobbes. Não podemos aceitar como expressões adequadas da experiência comum da espécie humana a identificação epicurista da ausência de dor com o grau máximo de prazer, nem a asseveração de Hobbes segundo a qual as gratificações da curiosidade «excedem largamente, na sua intensidade, todos os deleites carnis». Parece que enfrentamos assim este dilema: os seres humanos em geral, a cuja opinião comum nos referimos com naturalidade ao procurar crenças amplamente dotadas de autoridade sobre as condições da felicidade, são deficientes na faculdade ou no hábito de observar e registar a sua experiência; e geralmente um homem, na medida em que se torna, graças à natureza e à prática, melhor observador, não pode deixar de observar fenómenos cada vez mais divergentes daquilo que é comum.

### §3

Ponderadas todas as coisas, penso que temos de admitir que, apelando aos juízos de senso comum sobre as fontes de felicidade, não se pode expurgar o método hedonista da inexactidão e da incerteza. Ao mesmo tempo, não exageraria a dificuldade de os combinar num corpo de doutrina provável, toleravelmente coerente, com utilidade para a orientação prática. Para começar, afinal, importa observar que só ocasional e limitadamente essas fontes de felicidade habitualmente recomendadas competem entre si e se apresentam como alternativas. Por exemplo, a procura da riqueza conduz frequentemente ao poder (além do poder que reside na riqueza) e à reputação. Além disso, geralmente pode-se atingir melhor estes objectos de desejo – na

medida em que atingi-los está ao nosso alcance – com um trabalho que, por si mesmo, geralmente nos dá o prazer que costuma acompanhar o exercício enérgico das nossas melhores faculdades. E estas ocupações congénitas não são incompatíveis com um exercício adequado dos afectos sociais e domésticos, nem com a diversão culta (cuja quantidade tem de ser sempre cuidadosamente limitada para que seja realmente divertida). E ninguém duvida que levar o trabalho ou a diversão a um grau que prejudique a saúde geralmente implica um sacrifício de felicidade, não menos do que o abuso das gratificações sensuais.

Quanto aos paradoxos filosóficos ou quase filosóficos sobre o carácter ilusório dos prazeres sensuais, da riqueza, do poder, da fama, etc., podemos explicar a ampla aceitação que estes colhem se admitirmos uma certa tendência geral para o exagero nas avaliações comuns destes objectos do desejo, a qual, de tempos a tempos, causa uma reacção e uma depreciação temporária igualmente excessiva a seu respeito. Como vimos (Cap. 3), é natural os homens sobrevalorizarem os prazeres ausentes por que esperam e anseiam. O poder e a fama, por exemplo, seguramente são acompanhados por angústias e desgostos que não são previstos quando representados na imaginação de quem os anseia. Contudo, pode ser verdade que trazem, à maior parte dos homens, um acréscimo claro de felicidade, ponderadas todas as coisas. Também parece claro que o luxo acrescenta *menos* à fruição comum da vida do que supõe a maioria dos homens que se debatem com a penúria: há prazeres especiais que acompanham uma refeição obtida com esforço e a diversão pouco frequente, sendo necessário confrontá-los com os prazeres mais abundantes que estão ao alcance dos ricos, pelo que podemos concluir razoavelmente que o aumento da felicidade está muito longe de se manter a par do aumento da riqueza. Por outro lado, quando temos em conta todos os prazeres da cultura, do poder, da fama

e da beneficência, e ainda mais a segurança que a riqueza proporciona contra as dores da privação e as angústias da penúria – àquele que a possui e aos que ele ama –, dificilmente poderemos duvidar que o aumento da riqueza produz, de um modo geral, *algum* acréscimo de felicidade, pelo menos até que um homem atinja um rendimento que ultrapasse o da grande maioria em qualquer comunidade real. Deste modo, ponderadas todas as coisas, parece razoável concluir que, embora seja extravagante afirmar que a felicidade se «distribui de modo igual por todas as posições sociais e profissões», esta não deixa de estar distribuída de forma *mais* equitativa do que o aspecto das circunstâncias externas dos homens nos levaria a inferir, especialmente se considerarmos a importância dos prazeres que acompanham o exercício dos afectos. Além disso, o senso comum está inteiramente disposto a reconhecer que há pessoas de temperamento peculiar para as quais os prazeres comuns da vida são, na verdade, bastante frívolos por comparação com os mais refinados – e também que os homens geralmente estão sujeitos a ficar, durante certos períodos de tempo, sob o controlo de impulsos que os tiram do domínio no qual os juízos do senso comum são geral e aproximadamente válidos. Ninguém (*e.g.*) espera que um amante se importe muito com algo que não os prazeres do amor, nem pensa que um entusiasta sacrifica a felicidade ao dar à sua actividade preferida uma prioridade sobre tudo o resto.

Na verdade, podemos dizer que o senso comum praticamente não pretende oferecer mais do que regras gerais bastante indefinidas, que nenhum homem deverá ignorar sem dar a si mesmo uma razão para o fazer. Uma razão dessas poderá decorrer do nosso conhecimento de algumas peculiaridades da nossa natureza, ou então da experiência de outras pessoas relativamente às quais tenhamos justificação para crer que são mais semelhantes a nós do que o ser humano médio. Ainda assim, como vimos, há um risco

considerável de erro nesta apropriação da experiência especial de outros indivíduos. E, em suma, não parece que por um processo deste género – apelando à opinião comum da maioria, das pessoas cultas ou daqueles que consideramos mais parecidos connosco – possamos esperar resolver, com precisão ou certeza, os problemas da conduta egoísta.

Subsiste então a questão de saber se é possível chegar a uma teoria geral das causas do prazer e da dor tão certa e aplicável na prática que possamos, com o seu auxílio, superar as ambiguidades e as inconsistências da opinião comum ou sectária, bem como as limitações do método empírico-reflexivo, e fundamentar de uma forma inteiramente científica a arte hedonista da vida. Examinarei esta questão no último capítulo deste livro, mas, antes de abordar, gostaria de examinar cuidadosamente uma crença comum sobre os meios de alcançar a felicidade que, como costumam pensar aqueles que a partilham, possui um grau de certeza superior ao da maioria das opiniões correntes que examinámos – embora dificilmente se alegue que ela tem um fundamento científico. Esta é a crença de que um homem alcançará a máxima felicidade que lhe é acessível através do cumprimento do seu dever, como costuma ser reconhecido e prescrito – excepto na medida em que ele possa desviar-se deste padrão em obediência a uma concepção mais verdadeira da conduta pela qual há que realizar ou promover o bem universal.<sup>1</sup> A importância especial desta opinião para um autor de *Ética* torna desejável reservar a sua discussão para um capítulo separado.

---

<sup>1</sup> No capítulo que se segue, não entro em qualquer discussão particular do caso em que a consciência do indivíduo está decididamente em conflito com a consciência moral geral da sua época e do seu país, dado que, embora geralmente se sustente que um homem tem sempre o dever de obedecer às injunções da sua própria consciência, mesmo havendo risco de erro, dificilmente se poderá dizer que é opinião corrente que ele alcançará sempre a máxima felicidade que lhe é acessível caso siga as injunções da sua consciência, mesmo quando esta está em conflito com a moralidade aceite.



## *Capítulo 5*

### *Felicidade e Dever*

#### §1

Entre os homens civilizados, pelo menos depois de se ter atingido um certo estágio civilizacional, encontramos uma tendência geral para a crença na conexão da felicidade com o dever. Todavia, é duvidoso que, entre nós, esta conexão fosse afirmada como uma generalização baseada na experiência, e não como uma questão de revelação divina directa ou como uma inferência inevitável assente na crença de que o mundo é governado por um ser perfeitamente bom e onnipotente. Examinar detalhadamente a validade desta última crença é uma das tarefas mais importantes que a razão humana pode empreender, mas, como implica uma investigação exaustiva das provas da religião natural e da religião revelada, dificilmente poderia ser incluída no âmbito do presente tratado<sup>1</sup>. Aqui, então, discutirei apenas a coincidência do dever com a felicidade na medida em que esta se apoie em argumentos baseados na experiência e supostamente se realize na nossa presente vida terrena. Restringida desta forma, talvez dificilmente se possa dizer que há uma «crença corrente» nesta coincidência. Na verdade, pode sugerir-se que a admissão geral da necessidade de recompensas e castigos num estado futuro, com os quais se exhibe e realiza completamente o governo moral do mundo, implica a crença oposta. Contudo, a reflexão mostrará que esta implicação não é necessária, já que é possível sustentar que, mesmo aqui, a virtude é sempre recompensada e o vício punido, tornando o curso de acção virtuoso sempre o mais prudente, ainda que as recompensas e os castigos não sejam suficientes para satisfazer o nosso

---

<sup>1</sup> A discussão da questão, como me parece desejável fazê-la num estudo como este, encontra-se no capítulo final do tratado.

sentido de justiça. Admitindo que, muitas vezes, o homem virtuoso está na Terra em circunstâncias tão adversas que a sua vida não é tão feliz como a de muitos menos virtuosos, não deixa de ser possível sustentar que, com a virtude, ele alcançará a máxima felicidade que se pode alcançar nessas circunstâncias, apesar de todas as aparências. E esta perspectiva foi defendida, sem dúvida, por moralistas reputados, que se basearam na experiência real da vida humana, e muitas vezes parece ser proposta confiantemente, por razões similares, por pregadores e moralizadores populares. Por isso, parece desejável sujeitar esta opinião a um exame cuidadoso e imparcial. Ao conduzirmos este exame nesta fase da nossa investigação, teremos de usar as noções aceites do dever sem nenhuma definição ou análise suplementar, mas aqueles que têm a opinião que vamos examinar normalmente supõem que estas concepções – como as encontramos na consciência moral das pessoas comuns de boa-fé – são pelo menos aproximadamente válidas e fiáveis. Além disso, os capítulos anteriores terão mostrado cabalmente que as generalizações do hedonismo, se podem ser estabelecidas, têm de o ser por considerações amplas e por preponderâncias decisivas, e que seria vão, na discussão de uma questão deste género, ter em conta diferenças ligeiras e pretender ponderar, nas nossas escalas mentais, porções de felicidade comparativamente pequenas.<sup>1</sup>

## §2

Aceitando, então, a divisão comum entre deveres respeitantes ao próprio e deveres sociais<sup>2</sup>, pode conceder-se que, no que respeita aos primeiros, é improvável que a

---

<sup>1</sup> Por uma razão semelhante, vou assumir que as noções de «dever» e de «virtude» coincidem na prática, reservando para uma discussão posterior as divergências entre ambas que a reflexão sobre o uso comum dos termos parece indicar. Veja-se o Capítulo 2 do Livro III.

<sup>2</sup> Penso que as modificações que esta divisão possa vir a exigir (cf. §1 do Capítulo 2 e §1 do Capítulo 7 do Livro III) não tenderão a invalidar as conclusões do presente capítulo.

perspectiva que estamos a examinar provoque alguma controvérsia, já que, por «deveres para consigo mesmo», entende-se geralmente actos que tendem, directa ou indirectamente, a promover a nossa própria felicidade. Podemos assim confinar a nossa atenção ao ramo social do dever e perguntar se, observando as regras morais que prescrevem certos modos de comportamento em relação aos outros, tenderemos sempre a assegurar o saldo mais positivo de felicidade para nós mesmos.

Aqui será conveniente adoptar, com algumas modificações, a terminologia de Bentham, e considerar os prazeres decorrentes da conformidade com as regras morais, e as dores decorrentes da sua violação, como «sanções» destas regras. Podemos classificar estas «sanções» como externas ou internas. A primeira classe incluirá tanto as «sanções legais», ou castigos infligidos pela autoridade, directa ou indirecta, do soberano, como as «sanções sociais», que são ou os prazeres expectáveis da aprovação e da boa vontade dos nossos semelhantes em geral, bem como os serviços que eles estarão dispostos a prestar em virtude de terem boa vontade e de apreciarem a proficuidade da boa conduta, ou os aborrecimentos e as perdas que a sua desconfiança e o seu desagrado nos devem fazer temer. As sanções internas do dever – na medida em que este diverge da conduta que o interesse pessoal, independentemente da moralidade, ditaria – residirão na emoção aprazível que acompanha a acção virtuosa e na ausência de remorso ou, de forma mais indirecta, resultarão de algum efeito na constituição mental do agente produzido pela manutenção de disposições e hábitos virtuosos. Esta classificação é importante para o nosso presente propósito sobretudo porque os sistemas de regras aos quais estas diversas sanções estão ligadas respectivamente podem estar em conflito mútuo. A moralidade positiva de qualquer comunidade sofre desenvolvimentos e, por isso, está sujeita a mudanças que afectam a consciência moral de

uma minoria antes de serem aceites pela maioria, pelo que as regras sustentadas, em qualquer momento, pelas sanções sociais mais fortes podem não só ficar aquém das intuições dos membros da comunidade com maior perspicácia moral, mas até colidir com elas. Por razões semelhantes, a lei e a moralidade positiva podem divergir em pormenores. Pois embora uma lei não possa existir por muito tempo caso se pense universalmente que é incorrecto obedecer-lhe, podem facilmente existir leis que ordenem uma conduta considerada imoral por um grupo mais ou menos esclarecido da comunidade, especialmente por uma seita ou facção que tenha uma opinião pública própria, e um indivíduo pode ter uma ligação muito mais estreita a este grupo do que ao resto da comunidade, de tal maneira que, no seu caso, a sanção social pode actuar, na prática, em oposição à legal.

Este conflito de sanções tem a maior importância para a questão de saber se estas sanções, na medida em que são previsíveis no presente, são suficientes em todos os casos para induzir um egoísta racional ao cumprimento do dever. Pois quanto mais sublinharmos as sanções legais ou sociais da conduta moral, mais difícil será provarmos a coincidência do dever com o interesse pessoal nos casos excepcionais em que vemos estas sanções oporem-se àquilo que consideramos o dever.

Todavia, mesmo se pusermos de parte estes casos, continuará a parecer claro que as sanções externas da moralidade nem sempre são suficientes para tornar imprudente a conduta imoral. É verdade que temos de admitir que, mesmo numa sociedade toleravelmente bem ordenada — *i.e.*, numa comunidade civilizada comum na sua condição normal — toda a violação grave e aberta da lei é contrária à prudência, a não ser que constitua um incidente num processo bem-sucedido de revolução violenta. Além disso, é verdade que as revoluções violentas muito raramente — talvez nunca — são feitas por uma combinação de pessoas que estão,

todas elas, perfeitamente sob o controlo do amor-próprio esclarecido, dada a destruição ampla e geral da segurança e de outros meios para a felicidade que essas perturbações envolvem inevitavelmente. Ainda assim, enquanto nem todos os seres humanos reais forem egoístas racionais, esses tempos de desordem podem ocorrer, e não podemos dizer que, *nas circunstâncias existentes*, um homem «procurar e perseguir a paz» seja um preceito claro e universal do amor-próprio racional, já que a perturbação da ordem política pode oferecer a uma pessoa fria e hábil, que domine a arte de pescar em águas agitadas, oportunidades de ganhar riqueza, fama e poder que ultrapassem largamente o que ela poderia esperar em tempos pacíficos. Em suma, embora possamos admitir que uma sociedade constituída inteiramente por egoístas racionais tenderia, depois de organizada, a permanecer numa condição estável e ordenada, daí não se segue que um egoísta racional estará sempre do lado da ordem em qualquer comunidade existente.<sup>1</sup>

Mas, seja como for, nas sociedades mais ordenadas que conhecemos, a administração da lei e da justiça nunca atinge um estado tão perfeito que torne sempre os crimes *secretos* actos de insensatez, por causa das penas legais que lhes estão ligadas. Pois por muito que estas possam suplantar as vantagens do crime, é inevitável que ocorram casos em que o risco de ser descoberto é tão reduzido que, à luz de um cálculo sóbrio, o ganho quase certo compensará sobejamente a pequena hipótese de sofrer a sanção. Por fim, em nenhuma comunidade a lei está realmente num estado tão perfeito que impeça certos géneros de conduta flagrantemente anti-social de passar pelas suas malhas e de se

---

<sup>1</sup> Não considero aqui o caso dos revolucionários que visam sinceramente o bem-estar geral, pois a moralidade dessas revoluções será geralmente tão dúbia que esses casos não podem proporcionar qualquer argumento claro a favor de uma das partes na questão aqui discutida.

furtar inteiramente às penas legais, ou de incorrer somente em penas suplantadas pelo lucro do incumprimento da lei.

### §3

Vejam agora, então, em que medida a sanção social suprime, nesses casos, os defeitos da sanção legal. Não há dúvida que a esperança de obter o louvor, o agrado e os serviços dos nossos semelhantes, bem como o medo de perder e de incorrer antes na aversão, na recusa de auxílio e na exclusão social, são considerações muitas vezes suficientemente importantes para induzir o egoísta racional ao cumprimento da lei, mesmo na ausência de penas legais adequadas. Ainda assim, estas sanções estão sujeitas a falhar precisamente onde as penas legais também falham: as penas sociais, não menos do que as legais, são evitadas com crimes secretos, e, nos casos de violência revolucionária criminosa, a eficácia da sanção social tende a ficar seriamente diminuída pelo espírito partidário que se alia ao lado do criminoso, pois observou-se que a força da sanção social diminui muito rapidamente, de forma proporcional ao número dos que divergem da opinião comum que a premeia. A reprovação que é ao mesmo tempo intensa e inteiramente universal seria uma pena tão dura que talvez suplantasse quaisquer vantagens imagináveis, já que parece impossível um ser humano ter uma vida feliz, sejam quais forem os outros bens de que frua, na ausência da atenção generosa dos seus semelhantes. E assim, ao contemplarmos o retrato convencional do tirano, representado como alguém que suspeita necessariamente dos que lhe são mais próximos, até dos membros da sua própria família, sentimo-nos dispostos a admitir que essa vida tem de envolver a infelicidade extrema. Contudo, a partir do momento em que começamos a contemplar os verdadeiros usurpadores tirânicos, os estadistas perversos, os líderes

bem-sucedidos de rebeliões injustificadas e, em termos gerais, os grandes criminosos cuja posição os coloca fora do alcance das sanções legais, não parece que o ódio moral em que incorrem tenha necessariamente de contar muito num cálculo egoísta dos ganhos e perdas resultantes da sua conduta. Pois este desprezo é expresso só por parte da comunidade, e muitas vezes a sua expressão perde-se no aplauso ruidoso da multidão cuja admiração é, em grande medida, independente de considerações morais. Tão-pouco faltam filósofos e historiadores cujo juízo manifesta uma independência semelhante.

Deste modo, parece impossível afirmar que as sanções externas dos deveres legais dos homens serão sempre suficientes para identificar o dever com o interesse. E uma afirmação correspondente seria ainda mais injustificada a respeito dos deveres morais exteriores à esfera da lei. Ao dizer isto, sou inteiramente sensível à força do que podemos designar por «princípio da reciprocidade», com o qual certos utilitaristas se esforçaram por provar a coincidência do interesse de qualquer indivíduo com os seus deveres sociais. As virtudes (dizem) são qualidades úteis ou directamente agradáveis aos outros. Por isso, aumentam o valor de mercado dos serviços do homem virtuoso, e levam os outros a comprá-los a um preço mais alto ou a atribuir-lhe funções mais dignas e interessantes, ou dispõem os homens a agradecer-lhe, tanto por gratidão como de modo a fruir os prazeres da sua convivência. Além disso, dado que o homem é um animal imitativo, a manifestação destas qualidades é recompensada naturalmente, através da simples influência do exemplo, por uma manifestação recíproca das mesmas por parte dos outros. Não duvido que a perspectiva de obter estas vantagens seja um motivo adequado para cultivar muitas virtudes e evitar muitos vícios. Assim, pelas razões indicadas, um egoísta racional será geralmente rigoroso e pontual no cumprimento de todos

os seus compromissos, será veraz nas suas afirmações, de modo a conquistar a confiança dos outros homens, e será zeloso e industrioso no seu trabalho, de modo a conseguir gradualmente empregos mais importantes e, portanto, mais honrosos e lucrativos. E ele controlará as suas paixões e apetites que tendam a interferir na sua eficiência, não revelará uma ira violenta nem será desnecessariamente áspero mesmo para com os criados e os subordinados. Para os que lhe são iguais ou superiores em estatuto social, será geralmente simpático, afável e bem-humorado, e estará disposto a mostrar-lhes toda a gentileza que custe pouco por comparação com o prazer que dá. Ainda assim, a reflexão parece mostrar que a conduta recomendada por esta linha de raciocínio não coincidirá realmente com o dever moral. Pois, para começar, aquilo que é preciso para o sucesso social é *parecer*, e não *ser*, útil aos outros, pelo que este motivo não nos inibirá de prejudicar secretamente os outros, nem mesmo de agir abertamente de uma forma que seja de facto prejudicial, ainda que não seja vista desse modo. Além disso, um homem é útil aos outros não só com a sua virtude, mas também, por vezes, com o seu vício, ou, com mais frequência, com uma certa mistura de falta de escrúpulos com as suas qualidades boas e úteis. Além do mais, a moralidade prescreve que cumpramos igualmente os nossos deveres para com todos e que nos abstenhamos, na medida do possível, de prejudicar alguém. Porém, à luz do princípio da reciprocidade, devemos revelar as nossas qualidades úteis sobretudo aos ricos e poderosos e abster-nos de injuriar aqueles que possam retaliar, mas podemos razoavelmente ignorar os nossos deveres para com os pobres e fracos se virmos alguma vantagem significativa em fazê-lo, a não ser que eles sejam capazes de despertar a simpatia de pessoas que possam prejudicar-nos. Por fim, alguns vícios (como, por exemplo, muitos géneros de sensualidade e de luxo extravagante) não infligem nenhum dano imediato ou

óbvio a nenhum indivíduo – apesar de terem uma tendência para, a longo prazo, diminuir a felicidade geral –, pelo que poucas pessoas se encontrarão fortemente motivadas para controlar e punir este tipo de dano.

Não há dúvida de que, nestes últimos casos, a simples perda de reputação que se liga inevitavelmente à imoralidade aberta é uma consideração importante. Todavia, não penso que se vá defender seriamente que isto será sempre suficiente para virar a ponderação da prudência contra o vício – pelo menos para alguém que tenha analisado devidamente as correntes turvas e flutuantes da opinião pública, das quais a boa ou a má reputação dos indivíduos depende crucialmente, e que tenha atendido aos elementos antagônicos e divergentes que estas contêm. Muitos moralistas deram pela discrepância, na Europa moderna, entre a lei da honra (ou as regras mais importantes sustentadas pela sanção social das pessoas bem-educadas) e a moralidade professada na sociedade em geral. A maior parte das facções e das seitas religiosas, e provavelmente a maioria dos ofícios e profissões, exibem este fenómeno em maior ou menor grau. Não quero dizer apenas que aos membros de cada classe profissional são impostas regras especiais de comportamento, correspondentes às suas funções e relações sociais especiais: quero dizer que tende a desenvolver-se uma opinião moral peculiar que, até certo ponto, está em conflito com a opinião do público em geral. A parte mais notável desta divergência consiste geralmente na aprovação ou na desculpa de práticas reprovadas pela moralidade comum, como (*e.g.*) a licenciosidade entre os soldados, o suborno entre os políticos de certas épocas e países, a mentira em vários graus entre sacerdotes e advogados, a fraude em diversas formas entre homens de negócios. Nestes casos, há inclinações naturais geralmente fortes para desobedecer à regra mais estrita (na verdade, o relaxamento da regra parece ter-se devido à pressão contínua dessas incli-

nações), ao mesmo tempo que a sanção social se enfraquece ao ponto de, por vezes, ser difícil dizer se suplanta uma força semelhante com o sentido inverso. Pois um homem que, nestas circunstâncias, obedeça à regra mais estrita, se não for visto efectivamente com desprezo e aversão pelos da sua profissão, pelo menos está sujeito a que lhe chamem excêntrico e fantasista, e isto verifica-se ainda mais se, com a sua obediência, ele perder vantagens não só para si mesmo, mas também para os seus familiares, os seus amigos ou os membros do seu grupo. Muito frequentemente, esta desculpa profissional ou sectária da imoralidade de que falamos não é tão clara e explícita que corresponda à instituição de uma regra em conflito com a regra geralmente aceite, mas não deixa de ser suficiente para enfraquecer indefinidamente a sanção social favorável a esta última. E, independentemente destas divergências especiais, podemos dizer em geral que, na maior parte das sociedades civilizadas, há dois graus diferentes de moralidade positiva, ambas sustentadas por algum tipo de consentimento comum: há um código mais estrito que é publicamente ensinado e aprovado, ao mesmo tempo que se admite, em privado, um conjunto mais indulgente de regras como único código que pode ser apoiado por sanções sociais com força considerável. Ao recusar-se a obedecer ao código mais estrito, um homem muitas vezes não está sujeito a ser excluído das relações sociais ou a enfrentar obstáculos significativos na progressão profissional; nem sequer está sujeito a um sério desagrado das pessoas com as quais pretende naturalmente conviver – e, nestas circunstâncias, não é provável que a simples perda de alguma reputação seja sentida como um grande mal, a não ser por pessoas peculiarmente sensíveis aos prazeres e dores da reputação. E parecem existir muitos homens cuja felicidade não depende da aprovação ou reprovação do moralista – e dos seres humanos em geral,

na medida em que apoiam o moralista – ao ponto de fazer que seja prudente adquirir este louvor à custa de um grande sacrifício de outros bens.

#### §4

Deste modo, temos de concluir que, caso se possa mostrar que a conduta prescrita ao indivíduo pela moralidade expressamente aceite na sua comunidade coincide com aquela que o amor-próprio racional inspiraria, isso terá de acontecer, em muitos casos, única ou essencialmente em virtude das sanções internas. Ao examinar a força destas sanções, irei eliminar aqueles prazeres e dores que residem na antecipação de recompensas e de castigos numa vida futura, já que, como estamos a supor agora que os cálculos do egoísmo racional se realizam sem que se tenha em conta quaisquer sensações que ultrapassem o domínio da experiência, será mais consistente excluir também as antecipações aprazíveis ou dolorosas dessas sensações.

Contemplemos então, por si mesma, a satisfação que acompanha o cumprimento do dever enquanto tal (sem que se considerem quaisquer consequências ulteriores) e a dor que se segue à sua violação. Depois das discussões dos dois capítulos precedentes, não vou, como é óbvio, tentar comparar com exactidão estes prazeres e dores com outros, mas não encontro nenhuma razão empírica para acreditar que estas sensações são sempre suficientemente intensas para fazer o cálculo da felicidade expectável favorecer a moralidade. Dificilmente se negará isto se a questão for colocada a respeito de actos isolados de cumprimento do dever. Consideremos um caso extremo, mas que não deixa de estar dentro dos limites da experiência. O chamamento do dever impeliu muitas vezes os soldados, outros funcionários públicos ou os seguidores de uma religião perseguida a enfrentar uma morte certa e dolorosa, quando era possível

evitá-la com pouca ou nenhuma perda — nem sequer uma perda de reputação. Para provar que esta conduta é sempre razoável de um ponto de vista egoísta, temos de supor que, em todos os casos em que este dever poderá existir e ser reconhecido, a simples dor<sup>1</sup> que se seguiria à evasão ao dever seria tão grande que todo o resto da vida ficaria destituído de valor em termos hedonistas. Esta suposição seria seguramente paradoxal e extravagante. Nada do que sabemos sobre a maioria das pessoas de qualquer sociedade nos levaria a concluir que as suas sensações morais, consideradas isoladamente, constituem um elemento tão preponderante da sua felicidade. E uma conclusão similar parece irresistível mesmo em casos mais comuns, quando a virtude exige que um homem abdique não da vida, mas de uma parte considerável das fontes comuns da felicidade humana. Poderemos nós dizer que todos os homens, ou mesmo a maior parte deles, têm uma constituição que faz as satisfações de uma boa consciência moral compensar seguramente esses sacrifícios, ou que a dor e a perda que estes implicam seriam seguramente suplantadas pelo remorso que se seguiria à recusa de os fazer?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Na noção de «dor moral» (ou prazer), pretendo incluir, neste argumento, toda a dor (ou prazer) que se deve à simpatia com as sensações de outrem. Nesta fase da discussão, não é conveniente entrar numa investigação completa da relação entre a simpatia e a sensibilidade moral. Contudo, posso dizer que me parece certo, por um lado, que estas duas sensibilidades emocionais são efectivamente distintas na maior parte das mentes, independentemente do que possam ter sido na sua origem; e, por outro, que as sensações simpáticas e as estritamente morais se misturam quase inextrincavelmente na consciência moral comum. Por isso, para os efeitos do presente argumento, distingui-las não tem uma importância fundamental. No entanto, considerarei desejável proceder a outro exame da simpatia — concebida como a sanção interna que os utilitaristas destacam de forma especial — no capítulo final deste tratado, ao qual, conseqüentemente, o leitor pode recorrer.

<sup>2</sup> Uma confirmação notável disto é-nos oferecida por aqueles autores cristãos do século passado que tratam o descrente *moral* como um tolo que

No entanto, talvez quase nunca se tenha defendido expressamente algo tão forte. Aquilo que Platão (na sua *República*) e outros autores da sua linha tentaram provar não foi que, em qualquer momento particular, o dever produzirá mais felicidade do que qualquer outro curso de conduta naquele que o cumpra; tentaram mostrar antes que é do interesse de qualquer um de nós, ponderadas todas as coisas, escolher a vida do homem virtuoso. Contudo, é muito difícil mostrar que mesmo esta perspectiva é provável, como ficará claro, penso, se examinarmos as linhas de raciocínio que normalmente a apoiam.

Avancemos para o argumento de Platão. Ele representa a alma do homem virtuoso como um sistema bem ordenado de impulsos em que cada paixão e apetite obedece devidamente à legítima soberania da razão e actua apenas dentro dos limites que esta estabelece. Platão contrasta depois a paz tranquila de uma mente deste género com a desordem de uma mente em que uma sucessão de impulsos inferiores, ou alguma paixão dominante, prevalece sobre a razão – e pergunta-nos qual é a mais feliz, mesmo sem se considerarem as recompensas e os castigos externos. Todavia, podemos admitir tudo o que Platão afirma, sem que avancemos na solução da questão que temos diante de nós. Pois aqui a questão coloca-se a respeito não da razão e da paixão, mas – para usar os termos de Butler – do amor-próprio racional e da consciência moral. Estamos a supor que o egoísta tem todos os seus impulsos sob controlo, e perguntamos apenas

---

sacrifica a sua felicidade tanto aqui como na vida futura. Na sua maior parte, estes homens estavam seriamente comprometidos com a prática da virtude, mas esta prática não os fez amar a virtude ao ponto de a preferirem, mesmo em circunstâncias comuns, aos prazeres sensuais e de outro género que esta exclui. Deste modo, parece absurdo supor que, no caso das pessoas que não desenvolveram e fortaleceram os seus impulsos virtuosos com o hábito, a dor que poderá decorrer da resistência à chamada do dever será sempre suficiente para neutralizar todas as outras fontes de prazer.

como se deve exercer esse controle. Ora, vimos que a regulação e a organização da vida que melhor se ajustam à realização do fim do interesse pessoal parecem, *prima facie*, divergir em certos pontos daquelas às quais os homens em geral são impelidos por um sentido do dever. Para se sustentar a posição de Platão, é preciso mostrar que esta aparência é falsa, e que um sistema de governo de si mesmo que, em algumas circunstâncias, conduz à morte, à perda e à dor não deixa ser aquilo que o interesse pessoal exige. Dificilmente se poderá dizer que, dada a nossa natureza, só este género anti-egoísta de regulação é possível, que a escolha é entre tê-lo e não ter nenhum. É fácil imaginar um egoísta racional que controla rigorosamente cada um dos seus impulsos e paixões – incluindo os seus sentimentos sociais – dentro de limites que façam a sua satisfação não envolver o sacrifício de alguma gratificação maior; e a experiência parece dar-nos muitos exemplos de pessoas que, pelo menos, se aproximam deste modelo tanto como alguém se aproxima do ideal do moralista ortodoxo. Por isso, se a regulação da consciência moral for demonstravelmente o melhor meio para a felicidade do indivíduo, isso terá de acontecer em virtude de a ordem mantida pelo amor-próprio implicar globalmente um sacrifício de prazer maior do que o da ordem mantida pela consciência moral. E, se isto for verdade, parece que só poderá sê-lo por causa do prazer emotivo especial que acompanha a satisfação dos sentimentos morais, ou por causa da dor ou da perda de felicidade especiais que decorrem da sua repressão e violação.

Antes de avançarmos mais, no entanto, temos de remover uma dificuldade fundamental que, provavelmente, já ocorreu ao leitor há algum tempo. Se um homem considera razoável procurar aquilo que é do seu interesse, é óbvio que ele não pode reprovar nenhuma conduta que obedeça a este princípio, nem aprovar o oposto. Por isso, pode parecer

que os prazeres e as dores da consciência moral não podem entrar nos cálculos que visam determinar se um certo curso de acção está ou não de acordo com o egoísmo racional, pois estes não podem ligar-se, na mente egoísta, a modos de acção que não tenham sido já considerados, por outras razões, razoáveis ou o contrário. E isto é verdade até certo ponto, mas aqui temos de recorrer à distinção (indicada no §1 do Capítulo 3 do Livro I) entre o impulso geral para fazer aquilo que julgamos razoável e os sentimentos especiais de atracção ou de aversão por géneros especiais de conduta, que são independentes da sua razoabilidade. Nos sentimentos morais, como existem nos homens comuns, estes dois géneros de sensação misturam-se inextricavelmente, dado que normalmente se acredita que as regras de conduta às quais os sentimentos morais comuns estão ligados são razoáveis de alguma forma. No entanto, podemos concebê-los separadamente. E, de facto, como já disse, temos a experiência dessa separação sempre que um homem é levado, por um processo intelectual, a adoptar uma perspectiva da moralidade diferente daquela em que foi educado, dado que, nesse caso, subsistem sempre na sua mente algumas atracções e aversões quase morais que já não são sustentadas pelo seu juízo ponderado acerca do correcto e do incorrecto. Deste modo, há toda a razão para acreditar que os homens, na sua maior parte, por muito firmemente que adoptem os princípios do hedonismo egoísta, continuarão a ter sentimentos que os incitam ao cumprimento do dever social como costuma ser reconhecido na sua sociedade, independentemente de qualquer conclusão no sentido de as acções produzidas por esses sentimentos serem razoáveis e correctas. Pois esses sentimentos serão sempre intensamente apoiados pela simpatia dos outros e pelas suas expressões de louvor e de censura, de atracção e de aversão. E, como se aceita que a conduta normalmente reconhecida como virtuosa coincide, *de um modo*

*geral*, com aquela que o amor-próprio esclarecido prescreveria, os hábitos de conduta de um egoísta racional fomentarão naturalmente essas sensações que são (para si) «quase morais». Coloca-se assim uma questão: não a de saber se o egoísta deverá alimentar e desenvolver esses sentimentos até certo ponto, o que todos admitiriam, mas a de saber se ele pode encorajar consistentemente o seu desenvolvimento até a um nível tão elevado que estes prevalecerão sempre sobre as mais fortes considerações opostas, ou, por outras palavras, se a prudência lhe exige que lhes dê o controlo e permita que o conduzam para onde bem entenderem. Já encontramos razões para acreditar que o amor-próprio racional alcançará melhor o seu fim se limitar a sua actuação consciente e libertar os impulsos desinteressados. Poderemos então aceitar o paradoxo adicional segundo o qual é razoável este abdicar inteiramente da sua supremacia, entregando-a a alguns desses impulsos?

Creio que uma apreciação cuidadosa da questão mostrará que esta abdição do amor-próprio não é, na verdade, uma ocorrência possível na mente de uma pessoa sã que ainda veja o seu próprio interesse como o fim último razoável das suas acções. Esse homem poderá, sem dúvida, decidir que se dedicará sem reservas à prática da virtude, sem nenhuma consideração especial pelo que lhe parecer ser do seu próprio interesse: ele poderá realizar uma série de actos em conformidade com esta resolução, e estes podem formar gradualmente em si fortes tendências habituais para a realização de actos de um género similar. Contudo, não parece que esses hábitos virtuosos possam alguma vez tornar-se fortes ao ponto de ganharem um controlo irresistível sobre uma vontade sã e razoável. Quando surgir a ocasião em que a virtude exija, a esse homem, um sacrifício extremo – cuja imprudência terá de o forçar a dar-lhe atenção, por muito pouco que ele esteja habituado a ponderar os seus prazeres e dores –, ele terá

sempre de conseguir deliberar novamente e de agir (até onde for o controlo da sua vontade) sem referência às suas acções passadas. No entanto, poder-se-á dizer o seguinte: um egoísta que preserve a sua crença no egoísmo racional não pode abandonar assim a sua vontade à influência do entusiasmo moral, mas, se supusermos que lhe é possível mudar de convicção e preferir o dever ao interesse – ou se, por suposição, o compararmos com outro homem que faça esta escolha –, descobriremos que, globalmente, esta preferência resulta num ganho de felicidade. Poderá sustentar-se que as emoções apazíveis que acompanham esses hábitos virtuosos, ou quase virtuosos, compatíveis com a adesão aos princípios egoístas são tão inferiores ao arrebatamento que acompanha a rendição, sem reservas e apaixonada, da alma à virtude que, na verdade, é do interesse de um homem – mesmo tendo em vista apenas a vida presente – obter, se puder, as convicções que possibilitam essa rendição, ainda que, em certas circunstâncias, estas tenham necessariamente de o levar a agir de uma maneira que, considerada em si, seria inquestionavelmente imprudente. Esta é, sem dúvida, uma proposição defensável, e estou razoavelmente disposto a pensar que ela se aplica a pessoas com uma sensibilidade moral especialmente refinada. Mas, como disse, parece-me que esta proposição – apesar de, devido às imperfeições do cálculo hedonista, não se poder refutá-la conclusivamente – opõe-se aos resultados amplos da experiência no que respeita à grande maioria dos seres humanos. A observação leva-me a supor que os homens, na sua maior parte, têm uma constituição que os faz sentir prazeres (e dores) muito mais agudos do que os da consciência moral a partir de outras fontes: da satisfação sensível, da posse de poder e de fama, de fortes afectos humanos ou da actividade científica, artística, etc. Por isso, em muitos casos, talvez nem mesmo o treino desde o começo da vida poderia conferir o domínio necessário aos sentimentos

morais. E, sem dúvida, nos casos em que não houve este treino parece extremamente improvável que uma simples mudança de convicção ética possa desenvolver a sensibilidade moral de uma pessoa ao ponto de fazer que, nesta vida, seja claramente do seu interesse decidir-se a fazer todos os sacrifícios pelo cumprimento do dever.

Em suma, o cumprimento dos deveres para com os outros e o exercício da virtude social parecem ser, *de um modo geral*, o melhor meio para a realização da felicidade do indivíduo, e é fácil exibir esta coincidência entre a virtude e a felicidade de forma retórica e popular. Contudo, quando analisamos e avaliamos cuidadosamente as consequências da virtude para o agente virtuoso, parece improvável que esta coincidência seja completa e universal. Podemos imaginar que a coincidência se tornaria perfeita numa utopia onde os homens estivessem de acordo em questões morais como estão agora em questões matemáticas, onde a lei estivesse em perfeita harmonia com a opinião moral e todas as ofensas fossem descobertas e devidamente castigadas; ou podemos imaginar que se alcançaria o mesmo resultado mediante uma intensificação dos sentimentos morais de todos os membros da comunidade, sem quaisquer mudanças externas (que, na verdade, seriam desnecessárias nesse caso). Todavia, na medida em que as sociedades existentes e os homens existentes estão aquém deste ideal, as regras de conduta baseadas nos princípios do egoísmo hedonista parecem estar sujeitas a divergir daquelas que os homens, na sua maioria, estão acostumados a reconhecer como prescritas pelo dever e pela virtude.

## Capítulo 6

### *Hedonismo Dedutivo*

#### §1

No capítulo anterior, encontramos razões para concluir que, embora a obediência às regras reconhecidas do dever tenda, em circunstâncias comuns, a promover a felicidade do agente, não existem, ainda assim, fundamentos empíricos adequados para considerar o cumprimento do dever um meio universal ou infalível para a realização deste fim. No entanto, mesmo que as coisas não fossem assim, mesmo que fosse demonstravelmente razoável o egoísta escolher o dever a todo o custo em todas as circunstâncias, o esforço sistemático de realizar este princípio não resolveria ou superaria – segundo as noções morais comuns – o problema de identificar o método correcto de procurar a felicidade. Pois o código moral aceite permite, dentro de certos limites, a procura da nossa própria felicidade, e parece mesmo considerá-la moralmente imperiosa.<sup>1</sup> Além disso, inculca ainda mais acentuadamente a promoção da felicidade de outros indivíduos com os quais mantemos várias conexões especiais. Deste modo, em ambos os aspectos, as questões já discutidas sobre a identificação e a medição dos elementos da felicidade ainda precisam de algum género de resposta.

Falta perguntar em que medida uma investigação científica das causas do prazer e da dor poderá ajudar-nos a lidar com este problema prático.

---

<sup>1</sup> «Deverá parecer que uma preocupação devida com o nosso próprio interesse ou felicidade, e um esforço razoável para assegurá-lo e promovê-lo, [...] é uma virtude, e que o comportamento contrário é objectável e censurável.» Butler (na dissertação *Of the Nature of Virtue*, apêndice à *Analogy*).

Ora, é óbvio que, para decidir qual de dois cursos de acção é preferível em termos hedonistas, precisamos não só de medir dores e prazeres de géneros diferentes, mas também de determinar como se pode evitá-las e produzi-los. Nas decisões prudenciais mais importantes, prevêem-se complexas cadeias de consequências que se interpõem entre a volição a iniciar imediatamente e as sensações que constituem o fim último dos nossos esforços; e o grau de rigor da previsão de cada elo destas cadeias depende obviamente do nosso conhecimento, implícito ou explícito, das relações causais entre vários fenómenos naturais. Porém, se supusermos que os diversos elementos e as fontes imediatas da felicidade foram devidamente identificados e avaliados, a investigação das condições da produção de cada um deles dificilmente se enquadrará num tratado geral sobre o método da ética, respeitando antes a alguma das artes especiais subordinadas à arte geral da conduta. Entre estas artes subordinadas, algumas têm um fundamento mais ou menos científico, ao passo que outras estão num estágio meramente empírico: se decidimos que procurar a saúde tem uma determinada importância, compete à arte sistemática da higiene, baseada na ciência fisiológica, oferecer-nos um plano pormenorizado para a sua busca; se, por outro lado, temos em vista o poder, a riqueza ou a felicidade doméstica, a instrução que a experiência dos outros nos pode dar é obtida sobretudo de uma forma assistemática, resultando de conselhos relativos às nossas circunstâncias especiais ou de descrições de sucesso e de fracasso em situações análogas. Em ambos os casos, a exposição destas artes especiais não parece cair no âmbito do presente tratado, e não poderia auxiliar-nos a lidar com as dificuldades de medir prazeres e dores discutidas nos capítulos anteriores.

No entanto, pode pensar-se que um conhecimento das causas do prazer e da dor pode levar-nos além da determinação dos meios de obter géneros particulares de prazer e

de evitar géneros particulares de dor, e permitir-nos usar um método dedutivo de avaliação dos elementos da felicidade em vez do método empírico-reflexivo cujo defeitos já apontámos.<sup>1</sup>

Na verdade, um método hedonista que dispensasse completamente avaliações directas das conseqüências apazíveis e dolorosas das acções seria quase tão inconcebível como um método da astronomia que dispensasse a observação das estrelas. Contudo, é concebível que, por indução baseada em casos em que a medição empírica seja fácil, possamos obter generalizações que nos dêem uma orientação mais fiável do que aquela que essas medições nos podem dar em casos complicados: podemos conseguir determinar certos

---

<sup>1</sup> O Sr. Herbert Spencer sugere esta perspectiva na afirmação — numa carta a J. S. Mill, publicada em *Mental and Moral Science*, do Sr. Bain, e reimpressa parcialmente em *Data of Ethics*, Capítulo 4, §21, do Sr. Spencer — de que «compete à ciência moral deduzir, a partir das leis da vida e das condições da existência, que géneros de acções tendem necessariamente a produzir felicidade e que géneros de acções produzem a infelicidade», e que, realizada esta tarefa, «as suas deduções devem ser reconhecidas como leis de conduta, que devem ser respeitadas independentemente de uma avaliação directa da felicidade ou da miséria». Devo dizer, no entanto, que o Sr. Spencer esclareceu, no seu último tratado, que as únicas deduções cogentes deste género que considera possíveis dizem respeito ao comportamento não dos homens aqui e agora, mas de homens ideais numa sociedade ideal, que vivem em condições tão diferentes da humanidade real que todas as suas acções produzem «prazer puro, sem dor, em todo o lado» (*Data of Ethics*, §101). As leis de conduta nesta Utopia constituem, segundo a perspectiva do Sr. Spencer, o assunto de uma «ética absoluta», distinta da «ética relativa», que se ocupa da conduta de homens imperfeitos que vivem nas presentes condições sociais imperfeitas, cujo método, como admite, é em grande medida «necessariamente empírico» (*Data of Ethics*, §108). Numa parte posterior deste tratado (Capítulo 4 do Livro IV), quando me ocupar do método do hedonismo universalista, discutirei os problemas de saber em que medida o sistema que o Sr. Spencer designa por «ética absoluta» pode ser construído racionalmente, e em que medida a sua construção seria útil na prática. De momento, só me interessa a questão de saber em que medida uma ética dedutiva é capaz de fornecer orientação prática a um indivíduo que persiga a sua máxima felicidade aqui e agora.

antecedentes ou concomitantes gerais, psíquicos ou físicos, do prazer e da dor que possam ser reconhecidos, previstos, medidos e produzidos ou evitados com mais facilidade do que o prazer e a dor eles mesmos. Estou disposto a ter a esperança de que este refúgio das dificuldades do hedonismo empírico possa estar algum dia à nossa disposição, mas não vejo que esteja disponível no presente. Actualmente, pelo que posso julgar, não há nenhuma teoria geral das causas do prazer e da dor que esteja satisfatoriamente estabelecida, e as teorias deste género que conquistaram um certo grau de aceitação, como parcialmente verdadeiras ou prováveis, manifestamente não estão adaptadas à aplicação prática aqui necessária.

É fácil explicar a principal dificuldade em encontrar uma teoria universalmente aplicável sobre as causas dos prazeres e das dores. Podemos supor que os prazeres e as dores têm universalmente – à semelhança de outros factos psíquicos – certos processos do sistema nervoso, desconhecidos na sua especificidade, como concomitantes inseparáveis, pelo que podemos procurar as suas causas tanto em factos físicos antecedentes como em factos psíquicos antecedentes. Contudo, numa classe importante de casos, os principais antecedentes reconhecíveis são obviamente do primeiro género, ao passo que, noutra classe importante, são obviamente do segundo género: a dificuldade é estabelecer uma teoria igualmente aplicável a ambos os casos ou colocar os resultados das duas linhas de investigação sob uma única generalização, sem hipóteses manifestamente infundadas. No caso dos prazeres e das dores – especialmente das dores – ligados à sensação, os antecedentes reconhecíveis mais importantes são claramente físicos. Não nego que, quando prevemos a dor, a atitude mental com a qual a enfrentamos pode influenciar significativamente a sua intensidade. Na verdade, na condição hipnótica do cérebro, aparentemente é possível evitar a sensação de dor com uma crença antece-

dente de que esta não será sentida. Geralmente, no entanto, em condições comuns, as dores da sensação – provavelmente as mais intensas na experiência da maior parte das pessoas – invadem e interrompem a nossa vida psíquica a partir de fora, e seria inútil procurar as causas principais da sua intensidade ou qualidade em factos psíquicos antecedentes. Não se pode dizer o mesmo dos prazeres mais preeminentes dos sentidos, já que o desejo antecedente, se não for uma condição absolutamente indispensável desses prazeres, parece necessário, pelo menos, para a obtenção de um grau elevado de intensidade. Ainda assim, as causas principais destes desejos são claramente estados e processos físicos – e não meramente neurais – do organismo do indivíduo senciente, e podemos dizer o mesmo de um género mais indefinido de prazer que é um elemento importante da felicidade humana comum: o «bem-sentir» que acompanha e indicia o bem-estar físico.

Por outro lado, quando investigamos as causas dos prazeres e das dores que respeitam aos exercícios intelectuais ou ao jogo dos afectos pessoais – ou dos prazeres (e, até certo ponto, das dores) que respeitam à contemplação da beleza (ou do seu oposto) na arte ou na natureza –, nenhuma teoria fisiológica poderá levar-nos longe, dada a nossa ignorância dos processos neurais que acompanham ou antecedem estas sensações.

Esta é a minha conclusão geral. Proponho-me ilustrar e explicar melhor os seus fundamentos no presente capítulo. No entanto, tentar fazer algo como uma discussão exaustiva das teorias psicológicas ou fisiológicas das causas do prazer e da dor é algo que parece ultrapassar bastante os meus limites. Vou confinar-me a certas generalizações preeminentes que me parecem ter um interesse especial para o estudante de Ética, seja porque a sua aceitação resultou em parte de motivos éticos, seja porque, apesar de não es-

tarem devidamente fundamentadas enquanto teorias gerais, parecem ter um valor parcial e limitado no que respeita à orientação prática.

## §2

Comecemos por examinar uma teoria primariamente psicológica que tem, pelo menos, o mérito da antiguidade – dado que deriva reconhecidamente de Aristóteles<sup>1</sup> –, e que, de uma forma ou de outra, ainda é corrente.<sup>2</sup> Sir W. Hamilton<sup>3</sup> exprime-a nas seguintes proposições: «O prazer é o reflexo da actuação espontânea e desimpedida de um poder de cuja energia estamos conscientes; a dor é um reflexo da actuação forçada ou reprimida de um poder desse género.» As expressões sugerem estados *activos* no sentido em que normalmente os distinguimos dos *passivos*, mas Hamilton explica que «energia» e termos similares «devem ser entendidos de forma a denotar indiferenciadamente todos os processos da nossa vida superior e inferior de que estamos conscientes», já que a própria consciência implica mais do que uma mera passividade do sujeito. No entanto, considero evidente que a teoria foi formulada primariamente de modo a fazer justiça aos prazeres e dores que dizem respeito à vida intelectual enquanto tal, e que

---

<sup>1</sup> Resumidamente, a teoria de Aristóteles diz-nos que qualquer actividade normal de percepção sensível ou de carácter racional tem o seu prazer correspondente; e que o mais perfeito é o mais aprazível, sendo o mais perfeito, no caso de qualquer faculdade, o exercício da faculdade em boa condição sobre o melhor objecto. O prazer segue-se imediatamente à actividade, dando-lhe uma espécie de remate, «como o florescimento da juventude». Tal como as actividades que constituem a vida, os prazeres variam em género; os melhores prazeres são os da vida filosófica.

<sup>2</sup> Veja-se Bouillier, *Du Plaisir et de la Douleur*, Capítulo 3; L. Dumont, *Théorie Scientifique de la Sensibilité*, Capítulo 3, bem como Stout, *Analytic Psychology*, Capítulo 12 – ao qual irei referir-me mais tarde.

<sup>3</sup> *Lectures on Metaphysics*, Vol. II, 42.

só com alguma violência se aplica a uma classe importante de prazeres e dores que dizem respeito à vida animal do homem. Pois Hamilton diz-nos que os seus termos (a) «espontâneo» e (b) «desimpedido» implicam respectivamente (a) ausência de «repressão forçada» ou de «estimulação forçada» do poder exercido e (b) a ausência de obstáculos ou de impedimentos da parte do objecto com o qual este se relaciona. Todavia, estes termos parecem não ter um significado psíquico claro quando aplicados às sensações orgânicas do género a que normalmente chamamos «passivo». Por exemplo, as sensações e as representações vagas de processos corporais que constituem a consciência de uma dor de dentes estão tão livres de repressão ou de estimulação conscientes como aquelas que constituem a consciência que acompanha um banho quente. A única diferença é que a simples presença de dor implica um constrangimento, já que a sentimos contra a nossa vontade, ao passo que a simples presença de prazer implica o oposto. Mas, neste sentido, o constrangimento e o seu oposto são características dos efeitos a explicar, pelo que não podem ser considerados causas suas.

Na verdade, o interesse ético e o valor da teoria parecem-me residir na sua própria unilateralidade. Ela tende a corrigir um erro vulgar na avaliação do prazer, dirigindo intensamente a atenção para a importância de uma classe de prazeres que quem costuma procurar o prazer provavelmente menospreza: os prazeres que respeitam especificamente a uma vida preenchida de actividade intensa puramente intelectual ou prática e parcialmente física.<sup>1</sup> Do mesmo modo, afasta eficazmente a inadvertência popular que consiste em considerar o trabalho normalmente doloroso, dado que al-

---

<sup>1</sup> Na exposição de Aristóteles desta teoria – que, para si, era apenas uma teoria do prazer –, o motivo ético de apresentar a vida filosófica como preferível à do sensualista, a respeito dos prazeres que proporciona, é bastante manifesto.

gum trabalho é doloroso e dado que os prazeres ligados ao alívio do esforço – os prazeres do repouso e do jogo – são, na experiência da maior parte das pessoas, mais notáveis do que os prazeres da actividade enérgica. Ao mesmo tempo, ainda que limitemos a teoria às dores e aos prazeres imediatamente ligados à actividade voluntária (intelectual ou física), esta parece-me destituída não só da capacidade de dar uma orientação definida, mas também de uma precisão teórica adequada: a teoria parece implicar que o exercício dos nossos poderes se torna sempre menos aprazível com a presença de impedimentos, mas é óbvio que não podemos dizer isto das principais actividades intelectuais ou físicas. É inegável que alguns obstáculos aumentam o prazer, exigindo força e habilidade para a sua superação, como o caso dos jogos e dos desportos nos mostra claramente. E mesmo que consideremos que os impedimentos que causam dor são apenas obstáculos que reprimem e diminuem a acção, não me parece que a experiência apoie a teoria, excepto na medida em que a repressão causa o desconforto específico do desejo por satisfazer. Por exemplo, considero divertido, e não desconfortável, tentar identificar objectos no escuro ou o significado de algo dito numa língua estranha, desde que o fracasso não interfira na realização de um fim a que eu atribua importância. Mesmo na sua aplicação mais limitada, a teoria de Hamilton tem o defeito fundamental de ignorar o carácter teleológico da actividade humana normal.

Evita-se este defeito com uma modificação da teoria que um autor recente adoptou. Diz o Sr. Stout<sup>1</sup>:

A antítese entre o prazer e a dor coincide com a antítese entre o progresso livre e o progresso impedido em direcção a um fim. O progresso desimpedido é aprazível de forma proporcional à intensidade e à complexidade da excitação mental. Um actividade que seja [...] frustrada e retardada

---

<sup>1</sup> *Analytic Psychology*, Capítulo 12 §2.

[...] é dolorosa de forma proporcional à sua intensidade e complexidade e ao grau de impedimento.

O Sr. Stout admite que é difícil aplicar este princípio explicativo aos prazeres e às dores dos sentidos<sup>1</sup>; e, contrariamente a Hamilton, reconhece explicitamente que «uma luta com dificuldades que não seja demasiado prolongada ou intensa pode aumentar o prazer do sucesso de forma desproporcional à sua própria dolorosidade». Porém, esta qualificação parece tornar as proposições afirmadas de início destituídas de importância segundo o presente ponto de vista prático, seja qual for o seu interesse teórico. Penso também que a importância do desejo antecedente, como condição dos prazeres e das dores que acompanham as actividades voluntárias, deve ser reconhecida de modo mais explícito. Quando o desejo é forte, o esforço esperançoso de superar as dificuldades que se colocam à fruição tende a ser proporcionalmente aprazível – independentemente do seu sucesso efectivo –, ao passo que o desapontamento ou o receio de desapontamento tendem a ser dolorosos de forma similar. Contudo, quando o desejo não é forte, o choque da actividade frustrada e da expectativa contrariada pode ser mais agradável do que o contrário. Suponha-se que vou passear por prazer, tendo a intenção de chegar a uma aldeia vizinha, e que me deparo com uma cheia inesperada no meu caminho. Se eu não tiver um motivo forte para chegar à aldeia, a surpresa e a conseqüente mudança no plano do meu passeio será provavelmente, ponderadas todas as coisas, um incidente aprazível.

A importância do desejo intenso como condição do prazer é digna de nota de um ponto de vista ético, já que oferece o fundamento psicológico para o preceito comum

---

<sup>1</sup> A teoria fisiológica que o Sr. Stout propõe de forma a corresponder e a complementar a sua generalização psicológica será referida mais adiante.

de reprimir – em função da felicidade privada – desejos de fins inalcançáveis ou incompatíveis com o curso de vida que a prudência recomenda, bem como para a máxima menos trivial de encorajar e desenvolver desejos que apontem para a mesma direcção que a escolha racional.

Suponha-se agora que pomos de parte o termo dúbio «desimpedida», mas que preservamos a ideia de Hamilton da «actuação forçada ou reprimida» como condição da dor e que, ao mesmo tempo, transitamos para um ponto de vista físico, entendendo por «actividade» a actividade de um *órgão*. Chegamos assim àquela que é, no essencial, a doutrina do Sr. Spencer: as dores são os concomitantes psíquicos de acções excessivas ou deficientes de órgãos, enquanto os prazeres são os concomitantes de actividades médias.<sup>1</sup> Para discutir esta teoria, convém considerar os prazeres e as dores separadamente, pois é óbvio que ela se baseia primariamente em experiências de dor, e não de prazer – especialmente de dores dos sentidos, às quais a teoria de Hamilton parece manifestamente inaplicável. Há casos abundantes em que a dor é causada obviamente pela estimulação excessiva dos nervos: quando aumentamos gradualmente a intensidade do calor, da pressão e do esforço muscular perceptíveis, encontramos a dor a partir de certo ponto; os sons «ensurdecidores» são extremamente desagradáveis, e enfrentar um sol tropical com olhos desprotegidos depressa se torna uma tortura. Além disso, algumas dores, como Spencer observa, resultam de acções excessivas de órgãos cujas acções normais não produzem sensações, o que acontece quando o aparelho digestivo fica sobrecarregado. Ainda assim, em nenhum destes casos parece claro que a dor advenha de uma simples intensificação *em grau* da acção do órgão em questão, e não de alguma mudança no género de acção – de alguma desintegração

---

<sup>1</sup> *Psychology*, Capítulo 9 §128.

ou desorganização amorfa. E esta última causa – em vez da mera quantidade de estimulação – é fortemente sugerida por um exame das dores decorrentes de feridas e de doenças, e mesmo de desconfortos digestivos passageiros que resultam de um género impróprio, e não de uma quantidade imprópria, de comida. E uma explicação semelhante parece-me a mais provável no caso das dores que, segundo o Sr. Spencer, resultam da acção «deficiente». Ele descreve-as como «desconfortos ou ânsias», mas, como já sublinhei<sup>1</sup>, os apetites corporais e outros desejos podem ser impulsos para agir intensamente sentidos, sem que sejam apreciavelmente dolorosos. E, segundo a minha experiência, quando se tornam decididamente dolorosos, podemos presumir que há alguma perturbação, com tendência para a desorganização, no órgão primariamente em causa ou no organismo como um todo. É assim que a fome, segundo a minha experiência, pode ser extremamente aguda sem ser apreciavelmente dolorosa – e, quando é dolorosa, a experiência leva-me a esperar um poder de assimilação temporariamente reduzido que indicia uma desorganização no aparelho digestivo.<sup>2</sup>

Seja como for, os dados empíricos apoiam muito mais claramente a ideia de que a «acção excessiva» de um órgão causa dor do que a ideia de que a «acção deficiente» tem esse efeito. Na verdade, um exame destes dados levou alguns psicólogos a adoptar a generalização<sup>3</sup> de que não há nenhuma qualidade sensível absolutamente aprazível ou desagradável:

---

<sup>1</sup> Livro I, Capítulo 4.

<sup>2</sup> Podemos acrescentar que, no caso das dores e dos prazeres emocionais, a noção de diferença *quantitativa* entre os processos do sistema nervoso que antecedem, respectivamente, as primeiras e os segundos parece inteiramente infundada: as dores da vergonha, da ambição fracassada e do amor ferido não parecem distinguíveis dos prazeres da fama, do sucesso e do afecto recíproco em virtude de uma diferença de intensidade nas impressões ou ideias que acompanham os prazeres e as dores, respectivamente.

<sup>3</sup> Veja-se Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Capítulo 10.

todo o género de sensação, à medida que cresce em intensidade, começa a ser aprazível a partir de certo ponto e permanece assim até outro ponto, no qual transita rapidamente da indiferença para a dor. A minha própria experiência, no entanto, não apoia esta generalização. Concordo com Gurney<sup>1</sup> quando ele diz que «de muitos gostos e odores a mais ténue sugestão possível é desagradável». Além disso, muitas outras sensações decorrentes da estimulação dos órgãos sensoriais parecem permanecer extremamente aprazíveis no grau máximo de estimulação que as condições efectivas da vida física parecem admitir.

Seja como for, quer concebamos a acção nervosa que acompanha ou que produz de imediato a dor como meramente excessiva em quantidade, quer a concebamos como discordante ou desorganizada de algum modo em qualidade, é óbvio que nenhuma explicação poderá dar-nos alguma orientação prática importante: não temos nenhum meio geral de determinar, independentemente da nossa experiência da própria dor, que acções nervosas são excessivas ou desorganizadas, e os casos em que temos esses meios não colocam problemas práticos que a teoria nos permita resolver. Ninguém questiona que há que evitar os ferimentos e as dores em todas as circunstâncias comuns, nem que seria improvável que, nas circunstâncias excepcionais em que pudéssemos ser induzidos a escolhê-los como o menor dos males, o conhecimento mais exacto do modo preciso como causam a dor facilitaria a nossa escolha.

No entanto, pode dizer-se – passando da dor ao prazer – que a generalização em consideração nos dá, pelo menos, um fundamento psicofísico para a máxima antiga de «evitar o excesso» na busca do prazer. Contudo, importa observar que a necessidade prática desta máxima deve-se, em grande medida, às qualificações que a generalização

---

<sup>1</sup> *Power of Sound*, Capítulo 1 §2.

psicofísica requer para que seja verdadeira. Assim, ela é especialmente necessária nos casos importantes em que à estimulação excessiva se segue a dor não de imediato, mas apenas depois de um intervalo de duração variável. Por exemplo, a ingestão de bebidas alcoólicas continua aprazível, para muitos, depois do ponto de excesso no qual o cérebro não pode já desempenhar as suas funções; a dor surge só na «manhã seguinte», ou talvez – no caso dos beberrões «amadurecidos» – apenas depois de muitos anos de excesso habitual. Importa observar também que o órgão cujo exercício dá prazer nem sempre é aquele que, devido ao exercício em demasia, causa a dor do excesso. Assim, quando nos sentimos tentados a comer demasiado, o prazer sedutor deve-se sobretudo aos nervos do gosto, que não ficam sobrecarregados; as dores provêm dos órgãos da digestão, cujos prazeres ténues e vagos dificilmente fariam, por si, o voluptuoso ter tentação pelo excesso. No caso das excitações mentais perigosas, a sanção pelo excesso é geralmente ainda mais indirecta.

Ponderadas todas as coisas, se concedermos que o prazer, à semelhança da virtude, reside algures no meio-termo, teremos de admitir que esta proposição não dá orientações práticas para a sua obtenção. Antes de mais, concedendo que as actividades excessivas e deficientes dos órgãos causam dor, subsiste o problema – como diz o próprio Spencer – de determinar, em qualquer caso, o limite inferior e o superior dentro dos quais a acção é aprazível. Irei examinar aqui a resposta de Spencer a esta questão. Mas há uma questão, não menos óbvia, para a qual ele não chama a atenção de forma explícita, nomeadamente a de saber por que razão, entre as actividades normais dos nossos órgãos físicos que têm contrapartes na consciência, só algumas são aprazíveis num grau apreciável, ao passo que muitas, se não a maioria, são quase ou totalmente indiferentes.

Parece inegável (*e.g.*) que, enquanto os gostos e os odores são geralmente agradáveis ou desagradáveis, a maioria das sensações do tacto e muitas das sensações visuais e auditivas não são apreciavelmente<sup>1</sup> nenhuma destas coisas; e que, na rotina quotidiana da vida saudável, normalmente é aprazível comer e beber, ao passo que vestir e despir, caminhar e realizar movimentos musculares em geral é praticamente indiferente.

Não parece que seja possível encontrar uma explicação adequada na actuação do hábito.<sup>2</sup> É seguramente verdade que as acções, através de uma frequente repetição uniforme, tendem a tornar-se automáticas e a perder as suas contrapartes conscientes – e é certo que a indiferença em termos hedonistas parece ser, em alguns casos, uma fase pela qual essas acções passam a caminho da inconsciência. Deste modo, mesmo uma caminhada em negócios numa cidade estranha normalmente é aprazível graças à novidade da vista, mas uma caminhada semelhante na cidade em que vivemos costuma ser indiferente ou quase isso – e, se os negócios absorverem intensamente a nossa atenção, poderemos fazê-la em grande medida inconscientemente. Por outro lado, as operações do hábito têm com frequência o efeito oposto, tornando aprazíveis actividades que de início eram indiferentes ou mesmo desagradáveis, o que acontece no caso dos gostos adquiridos, físicos ou intelectuais. Na verdade, os moralistas usam há muito estas experiências – penso que de forma bastante legítima – para encorajar o cumprimento de deveres aborrecidos, alegando que, mediante a actuação do hábito, serão aborrecidos de forma transitória, ao passo que o ganho do seu cumprimento será

---

<sup>1</sup> Digo «apreciavelmente» porque a questão psicológica controversa de saber se há modificações *rigorosamente* neutras ou indiferentes da consciência me parece destituída de importância de um ponto de vista prático. Veja-se Sully, *Human Mind*, Capítulo 13, §2.

<sup>2</sup> Veja-se Stout, *Analytic Psychology*, l.c.

permanente. O Sr. Spencer, na realidade, considera estas experiências tão importantes que ousa prever, a partir delas, que «o prazer acabará por acompanhar todo o modo de acção exigido pelas condições sociais». No entanto, isto parece-me indevidamente optimista por causa não só da tendência do hábito, mencionada em primeiro lugar, para a indiferença em termos hedonistas, mas também de uma terceira tendência para tornar cada vez mais aborrecidas acções inicialmente indiferentes ou mesmo aprazíveis. O nosso intelecto enfada-se com actividades monótonas e, por vezes, o *tédio* pode tornar-se intenso. Do mesmo modo, o deleite de uma dieta inicialmente agradável pode dar lugar, através da monotonia, à aversão.

Por isso, é preciso procurar uma explicação bastante diferente para o facto de o prazer acompanhar as actividades normais em graus diversos. Será que poderemos encontrá-la na sugestão do Sr. Spencer, desenvolvida pelo Sr. Grant Allen<sup>1</sup>, segundo a qual a aprazibilidade das actividades orgânicas normais depende da sua intermitência e que «a quantidade de prazer está provavelmente [...] na razão inversa da frequência natural da excitação» das fibras nervosas envolvidas? Esta teoria encontra, sem dúvida, algum apoio no facto de os prazeres sensuais geralmente considerados mais fortes serem aqueles que acompanham as actividades de órgãos que, normalmente, não são exercitados durante períodos de tempo consideráveis. Ainda assim, ela não explica muitos factos: *e.g.*, as grandes diferenças nos prazeres alcançáveis, em qualquer momento, por estimulações diferentes do mesmo sentido; o fenómeno referido na expressão proverbial «L'appétit vient en mangeant»; e o facto de o exercício dos órgãos visuais não dar, depois de um sono aparentemente sem sonhos, um prazer apreciavelmente mais agudo do que em momentos

---

<sup>1</sup> *Physiological Aesthetics*, Capítulo 2.

comuns. Parece que temos de procurar uma causa especial para o efeito aprazível da intermitência em certos casos. E esta não pode ser apenas a maior intensidade da acção nervosa que tem lugar quando centros nervosos há muito por exercitar e bem nutridos são estimulados. Se fosse essa a explicação, por que razão a consciência normal da actividade nervosa plena, atingida gradualmente – como quando nos ocupamos, com o maior ritmo, de um trabalho de rotina incessante e enérgico –, haveria de ser quase ou inteiramente indiferente?

Entre as várias hipóteses rivais oferecidas neste ponto da nossa investigação – nenhuma das quais, penso, alcançou algo como a aceitação geral em virtude de abranger toda a área –, escolho discutir uma delas que tem um interesse ético especial.

Segundo esta hipótese, devemos conceber os processos orgânicos acompanhados de prazer como uma «restauração do equilíbrio» após uma «perturbação», pelo que a ausência de prazer apreciável no caso de certas actividades normais se explica pela ausência de uma perturbação prévia. Esta perspectiva é obviamente aplicável a certos prazeres que, embora de forma alguma sejam raros, são acidentais na vida normal: o prazer do alívio depois da dor física ou da pressão de uma grande ansiedade, e o prazer do repouso depois de esforços invulgares de natureza intelectual ou muscular. Todavia, quando tentamos aplicá-la aos prazeres da sensação em geral, a indefinição da noção de «equilíbrio», na sua aplicação aos processos de um organismo vivo, torna-se manifesta. Pois a nossa vida física consiste numa série de mudanças, na sua maior parte periodicamente recorrentes com ligeiras modificações depois de breves intervalos, e é difícil perceber por que razão haveremos de atribuir as ideias de «perturbação» ou de «restauração do equilíbrio» a alguns destes processos normais e não a outros: *e.g.*, é difícil perceber por que razão haveremos de considerar um

desvio do equilíbrio a condição de ter despendido energia, mas não a condição de ter acabado de obter nutrição. Na verdade, para tornar a hipótese em discussão minimamente aplicável aos prazeres normais da sensação, temos de passar de um ponto de vista fisiológico a um ponto de vista psicológico e de atender ao estado psíquico do *desejo*, concebido como uma condição conscientemente *inquieta* cuja essência é um impulso, do qual nos apercebemos, para transitar deste estado para a obtenção do objecto desejado. A nossa hipótese, então, pode tomar este estado de consciência inquieto como um indício daquilo que, de um ponto de vista fisiológico, é uma «perturbação do equilíbrio»; e, similarmemente, a satisfação do desejo pode ser entendida, fisiologicamente, como a restauração do equilíbrio. Sob esta suposição, a teoria torna-se inegavelmente aplicável àquelas gratificações do apetite sensual que formam o elemento mais preeminente dos prazeres da sensação, como costumam ser concebidos.

Ora, já observámos que, por causa de uma confusão intelectual muito difundida, o desejo foi visto frequentemente como uma espécie de dor. Consequentemente, a teoria que estamos a examinar inspirou-se inicialmente no motivo ético de depreciar os prazeres, vulgarmente sobrevalorizados, da satisfação do apetite corporal, sublinhando a sua conexão inseparável com a dor prévia. Porém, a depreciação fracassa na medida em que o apetite que é condição prévia necessária do prazer não é apreciavelmente doloroso, ainda que consista num estado de inquietação.<sup>1</sup>

Seja como for, admitindo que a contraparte física do desejo consciente é uma «perturbação do equilíbrio», ou um efeito e indício de tal perturbação, a teoria parece sujeita a objecções óbvias, se a estendermos de modo a abranger todo o domínio dos prazeres da sensação. Pois o desejo

---

<sup>1</sup> Veja-se Livro I, Capítulo 4, *Nota*.

consciente seguramente não é uma condição necessária para se sentir os prazeres simples dos sentidos especiais: normalmente, nenhuma sensação de carência precede a experiência de, por exemplo, imagens, sons, cheiros e sabores aprazíveis, nem a experiência dos prazeres mais importantes, mais complexos nas suas condições psíquicas, a que chamamos «estéticos». Em casos especiais, a privação prévia pode produzir, sem dúvida, uma carência consciente destes últimos prazeres, a qual pode aumentar a sua intensidade quando finalmente os obtemos. Mesmo sem nenhuma privação consciente, a expectativa de fruir esses prazeres pode produzir um desejo agudo de fruição, que pode ser considerado uma «perturbação do equilíbrio» de forma não menos plausível que um apetite corporal. Contudo, seria inteiramente injustificável concluir que há uma perturbação semelhante, ainda que inconsciente, nos casos comuns em que os prazeres deste género são sentidos sem nenhuma consciência prévia de desejo ou carência.

Talvez tenha já dito o suficiente em apoio da minha conclusão geral de que a especulação psicofísica sobre as causas do prazer e da dor não proporciona, no presente, um fundamento para um método dedutivo do hedonismo prático. Mas, antes de deixar este assunto, posso observar que as dificuldades que se colocam a qualquer teoria deste género parecem especialmente grandes no caso dos prazeres complexos que designamos por «estéticos». Todos aceitam que a satisfação estética, quando é intensa, depende de uma harmonia subtil entre diversos elementos num estado de consciência complexo, e que o prazer resultante dessa combinação harmoniosa é indefinidamente maior do que a soma dos prazeres mais simples que esses elementos geram isoladamente. Todavia, mesmo aqueles que têm a melhor opinião acerca do sucesso que, até agora, se alcançou na descoberta das condições desta harmonia, no caso de qualquer arte particular, admitiram que a simples conformidade

com as condições assim identificadas não pode assegurar a produção de prazer estético num grau considerável. Por muito subtilmente que formulemos, em termos gerais, as relações objectivas entre os elementos de uma obra de arte aprazível, das quais a sua aprazibilidade parece depender, temos de sentir sempre que seria possível produzir, a partir de elementos similares, uma obra que correspondesse à nossa descrição geral, mas que não desse nenhum prazer; o toque que produz prazer depende de um instinto que nenhum raciocínio dedutivo poderá substituir. Isto é verdade, mesmo que não atendamos às amplas divergências que encontramos efectivamente na sensibilidade estética dos indivíduos, pelo que ainda é menos necessário defender que, do ponto de vista de um indivíduo que persiga a sua máxima felicidade, só um método essencialmente indutivo e empírico de avaliar prazeres estéticos poderá estar à sua disposição.

### §3

Vou examinar agora uma teoria que podemos distinguir das discutidas na secção precedente por ser biológica, e não psicofísica: é biológica porque dirige a nossa atenção não para as características reais presentes das mudanças ou dos estados orgânicos dos quais os prazeres e as dores são os concomitantes ou os resultados imediatos, mas para as suas relações com a vida do organismo como um todo. Refiro-me à teoria segundo a qual «as dores são correlativas das acções prejudiciais para o organismo, enquanto os prazeres são os correlativos de actos conducentes ao seu bem-estar». O Sr. Spencer, de quem citei estas proposições<sup>1</sup>, explica depois que «prejudicial» e «conducente ao bem-estar» significam, respectivamente, «tende para a diminuição ou para a perda da vida» e «tende para a continuação ou incremento

---

<sup>1</sup> *Principles of Psychology*, §125 e *Data of Ethics*, §33.

da vida». Contudo, na sua dedução com a qual estabelece sumariamente a conclusão acima indicada, os termos «prejudicial» e «benéfico» são usados como equivalentes simplesmente a «destruidor» e «conservador» da vida orgânica — e será mais conveniente começar por entender os termos neste sentido mais simples.

O argumento do Sr. Spencer é o seguinte:

Se substituirmos a palavra «prazer» pela expressão equivalente (uma sensação que procuramos trazer à consciência e mantê-la aí), e se substituirmos a palavra «dor» pela expressão equivalente (uma sensação que procuramos tirar da consciência e manter fora dela), veremos logo que, se os estados de consciência que uma criatura se esforçar por manter forem correlativos de acções prejudiciais, e se os estados de consciência que ela se esforçar por expulsar forem correlativos de acções benéficas, ela terá de desaparecer depressa devido à insistência naquilo que é prejudicial e à fuga àquilo que é benéfico. Por outras palavras, só podem ter sobrevivido seres de espécies nas quais, em média, as sensações agradáveis ou desejadas acompanharam actividades conducentes à manutenção da vida, ao mesmo tempo que as sensações desagradáveis ou habitualmente evitadas acompanharam directa ou indirectamente actividades destruidoras da vida; e, em igualdade de circunstâncias, as sobrevivências mais numerosas e prolongadas têm de ter ocorrido sempre em espécies nas quais estes ajustamentos das sensações às acções foram os melhores, havendo sempre uma tendência para a produção do ajustamento perfeito.

Não me interessa negar o valor desta dedução sumária para certos efeitos. Mas, substituindo a preservação pelo prazer como fim directamente visado, pode mostrar-se facilmente a sua inadequação para fundamentar um método dedutivo de maximização da felicidade do indivíduo. Antes de mais, o Sr. Spencer afirma apenas que a conclusão é verdadeira, como diz de forma vaga, «em média» — e

é óbvio que a tendência para considerar apazíveis os actos prejudiciais, ou dolorosos os actos preservadores, ainda que tenha de ser desvantajosa para qualquer espécie de animal na luta pela existência, pode ser (se tiver um alcance limitado) suplantada por outras vantagens, de tal modo que, apesar dela, o organismo que a tem possa sobreviver. Afirmo que isto é óbvio *a priori*, e a experiência comum, como o Sr. Spencer admite, mostra «de muitas formas conspícuas» que isto se verificou efectivamente no homem civilizado durante todo o período da história que conhecemos: devido a mudanças causadas pelo curso da civilização, «surgiu e terá de continuar a existir por muito tempo uma perturbação profunda e intrincada das conexões naturais dos prazeres com as acções benéficas e das dores com as acções prejudiciais». Isto parece-me constituir uma objecção suficiente a basear um método dedutivo do hedonismo na conclusão geral do Sr. Spencer. Na verdade, é nítido que os homens civilizados obtêm prazer com várias formas de conduta adversa à saúde e consideram aborrecida a conformidade com as regras da saúde. Importa também observar que eles podem ter um prazer intenso, e têm-no efectivamente, com actos e processos que não têm nenhuma tendência importante para preservar a vida. E não é difícil explicar isto com a «hipótese da evolução», já que não podemos defender *a priori*, a partir dela, que o desenvolvimento do sistema nervoso nos seres humanos não pode trazer consigo susceptibilidades intensas ao prazer decorrente de processos que não preservam a vida, desde que a preservação dos indivíduos nos quais essas susceptibilidades se desenvolvem seja adequadamente sustentada de outra forma. Ora, esta última suposição realiza-se obviamente no caso das pessoas que dispõem de lazer na sociedade civilizada, cujas necessidades de comida, vestuário, abrigo, etc. estão abundantemente satisfeitas através do complexo hábito social que designamos por «instituição da propriedade privada». E não

conheço bases empíricas para supor que um homem culto tenha uma tendência, devido ao prazer agudo e variado que procura e frui, para viver mais do que um homem que viva em ciclos comparativamente maçadores de monótona actividade de rotina, pontuados por intervalos de repouso e de diversão ligeiramente aprazíveis.

#### §4

No entanto, se não é provável que o indivíduo maximize o prazer visando apenas a preservação, importa ainda discutir se a «quantidade de vida» será melhor para o efeito. Ora, é obviamente verdade que, na medida em que a acção nervosa é acompanhada por um estado de consciência aprazível em qualidade, quanto mais esse estado existir, mais felizes seremos. Contudo, mesmo se presumirmos que a vida mais intensa e preenchida é, «em média», a mais feliz, daí não se segue, de forma alguma, que obtenhamos o *máximo* prazer visando apenas a intensidade da consciência, pois sentimos dores intensas ainda mais indubitavelmente do que prazeres intensos, e, naquelas «marés-cheias de alma» em que parecemos estar mais vivos, os estados de consciência dolorosos podem estar misturados quase em qualquer proporção. Além disso, sentimos com frequência uma excitação quase ou inteiramente neutra em qualidade (*i.e.*, nem distintamente aprazível, nem distintamente dolorosa) que atinge uma grande intensidade, como no caso das lutas árduas contra dificuldades e dos conflitos desconcertantes em que o resultado é incerto.

Porém, pode responder-se que temos de considerar que a «quantidade de vida» implica não só a intensidade da consciência, mas também a multiplicidade e a variedade: um desenvolvimento harmonioso e multifacetado da natureza humana. E a experiência parece apoiar seguramente a perspectiva de que os homens perdem felicidade se permitirem

que as suas faculdades ou capacidades definem e soçobrem por falta de exercício, não lhes deixando, desta forma, uma variedade suficiente de sensações ou de actividades. Especialmente no que respeita aos órgãos corporais, defender-se-á que o devido exercício da maior parte deles, ou mesmo de todos, é indispensável à saúde do organismo, e que, além disso, a saúde sustentada por este equilíbrio de funções é uma fonte de felicidade individual mais importante do que o exercício excessivo, adverso à saúde, de qualquer órgão. Ainda assim, parece que a harmonia de funções necessária à saúde é muito flexível e, no que respeita aos órgãos sob controlo voluntário, admite uma margem de variação muito ampla. Um homem que (*e.g.*) exercite apenas o cérebro provavelmente ficará doente como consequência, mas ele poderá exercitar muito o cérebro e pouco as pernas, ou vice-versa, sem que daí advenham resultados doentios. E, do mesmo modo, não podemos estabelecer a proposição de que uma vida variada e multifacetada é a mais feliz com a precisão que seria necessária para a aceitarmos como base do hedonismo dedutivo. Pois, por outro lado, também parece ser verdade em grande medida que, quanto mais exercitamos uma faculdade com concentração sustentada e prolongada, mais prazer derivaremos desse exercício, até ao ponto em que este se torne cansativo ou se transforme numa rotina que debilite e entorpeça a consciência. É importante para a nossa felicidade, sem dúvida, que respeitemos esse limite, mas não podemos fixá-lo com precisão num caso particular sem uma experiência especial, sobretudo porque parece haver sempre uma certa quantidade de fadiga e de tédio à qual temos de resistir e que devemos superar, para que possamos desenvolver plenamente as nossas faculdades e obter a plena fruição do nosso trabalho. E podemos dizer algo semelhante sobre a consciência emocional passiva: se ter muitas sensações do mesmo género resulta em langor, ter sensações demasiado diversificadas implica uma superficialidade. O ponto em que

a concentração deve parar e a dissipação se inicia varia de homem para homem, e parece ter de ser determinado pela experiência específica dos indivíduos.

No entanto, há uma maneira alternativa, e mais simples, de entender a máxima de «desenvolver livremente a nossa natureza»: cedermos aos impulsos espontâneos em vez de nos esforçarmos por governá-los através de previsões elaboradas de consequências. Podemos encontrar uma justificação científica para esta opção na teoria segundo a qual os impulsos espontâneos ou instintivos representam realmente os efeitos de experiências prévias de prazer e de dor no organismo em que ocorrem ou nos seus ascendentes. Com esta justificação, defende-se que, em problemas de conduta complicados, a experiência irá «permitir que a constituição avalie as respectivas quantidades de prazer e de dor decorrentes de cada alternativa», quando fazer isto seria «impossível para o intelecto», e «levará também o organismo a evitar instintivamente o curso de acção que, ponderadas todas as coisas, produzirá mais sofrimento»<sup>1</sup>. Não nego que há um elemento importante de verdade nesta perspectiva. Todavia, qualquer conclusão ampla de que a inclinação não-razional é melhor guia para a felicidade individual do que a razão seria completamente injustificável à luz do que sabemos, ou podemos conjecturar com plausibilidade, acerca da evolução biológica. Pois, mesmo ignorando o efeito da selecção natural no desenvolvimento de impulsos que tendem para a preservação da espécie, e não para o prazer do indivíduo, e concedendo que todo o organismo senciente tende a adaptar-se ao seu ambiente de uma maneira que o faz adquirir instintos com algum valor para o levar ao prazer e o afastar da dor, não se

---

<sup>1</sup> As citações provêm de *Social Statics*, Capítulo 4, do Sr. Spencer. Mas devo explicar que, na passagem citada, o Sr. Spencer não está a escrever segundo o ponto de vista do hedonismo egoísta.

pode concluir de forma alguma que, no organismo humano, há que preferir um género particular de adaptação (aquele que deriva de uma modificação inconsciente do instinto) a outro género de adaptação (aquele que resulta de comparações e de inferências conscientes). Parece claro que só se pode justificar esta proposição mediante uma comparação entre as consequências de ceder aos impulsos instintivos e as consequências de os controlar com cálculos sobre o prazer e a dor resultantes. Contudo, dificilmente se defenderá que, na maioria dos casos claros em que o impulso não-racional está em conflito com a previsão racional, um cálculo subsequente de consequências parece justificar o primeiro – haveria um conflito demasiado flagrante entre esta asserção e o senso comum e a experiência comum da humanidade. Deste modo, por muito que seja verdade que em certos casos, ponderadas todas as coisas, o instinto é um guia mais seguro do que o cálculo prudencial, continuará a parecer que só poderemos identificar esses casos através de uma reflexão cuidada sobre a experiência: não podemos determinar os limites a que o cálculo prudencial pode ser levado prudentemente, a não ser com este mesmo cálculo.

Parece, então, que somos forçados a concluir que não há nenhum atalho científico para a identificação dos meios correctos para a felicidade do indivíduo: toda a tentativa de encontrar uma «estrada superior *a priori*» para este objectivo traz-nos de volta inevitavelmente ao método empírico, já que, em vez de um princípio claro universalmente válido, obtemos apenas, quando muito, uma regra vaga e geral baseada em considerações que importa não ignorar, mas cujo valor relativo só podemos apreciar através da observação e da comparação cuidadas da experiência individual. Toda a incerteza que afecte estes processos tem necessariamente de se estender a todos os nossos raciocínios sobre a felicidade. Não tenho o menor desejo de exagerar estas incertezas, pois

sinto que todos temos de continuar a procurar a nossa própria felicidade, por muito às escuras que possamos estar enquanto tacteamos ao buscá-la, mas nada se ganha se as menosprezarmos e não vale a pena discutir como se não existissem.

**Livro III**  
**Intuicionismo**



## *Capítulo 1*

### *Intuicionismo*

#### §1

Não é improvável que o esforço de examinar o hedonismo egoísta – no qual nos envolvemos no Livro anterior – de forma cautelosa mais inteiramente neutra tenha produzido, na mente do leitor, uma certa aversão ao princípio e ao método examinados, ainda que (como eu mesmo) ele possa considerar difícil não admitir a «autoridade» do amor-próprio ou a «racionalidade» de procurar a nossa própria felicidade. Ao examinar a ideia de que o «interesse pessoal esclarecido» oferece um princípio *prima facie* defensável para a sistematização da conduta, não dei expressão a este sentimento de aversão, pois desejava sobretudo identificar com imparcialidade científica os resultados aos quais o princípio conduz logicamente. No entanto, o exame cuidadoso do egoísmo (desenvolvido a partir de uma base estritamente empírica) parece fazer-nos descobrir que os preceitos comuns do dever (considerados sagrados à luz da nossa educação) têm de ser, para o egoísta, regras às quais é razoável obedecer apenas de um modo geral e na maior parte dos casos, mas que devemos ignorar ou infringir resolutamente em circunstâncias especiais – e, quando isto acontece, o nosso afastamento do egoísmo, causado pela percepção do seu conflito prático ocasional com as noções comuns do dever, torna-se mais forte devido à ofensa abstracta do egoísmo à nossa natureza social e simpática. Além disso, estamos acostumados a esperar que a moralidade nos dê preceitos ou conselhos claros e decisivos, e as regras que podemos propor para a procura da máxima felicidade individual parecem inevitavelmente não ter estas qualidades.

Uma orientação dúbia para um fim ignóbil parece ser tudo o que o cálculo do hedonismo egoísta tem para oferecer. E é apelando à certeza superior das injunções da consciência ou da faculdade morais que Butler defende a supremacia prática da consciência moral sobre o amor-próprio, apesar de admitir (na passagem já citada<sup>1</sup>) a prioridade teórica das pretensões deste último<sup>2</sup>. Um homem sabe de forma certa, diz, o que deve fazer, mas não sabe de forma certa o que conduzirá à sua felicidade.

Ao dizer isto, Butler parece-me representar bem o senso comum moral dos seres humanos normais tanto da nossa época como da sua. Os juízos morais que os homens difundem habitualmente entre si implicam, na sua maior parte, que geralmente não é difícil um homem comum *conhecer* o dever, ainda que vários impulsos sedutores possam dificultar o seu *cumprimento*. E em máximas como as que nos dizem que há que cumprir o dever «advienne que pourra», que se deve dizer a verdade sem considerar as consequências ou que se deve fazer justiça «nem que desabem os céus», está implícito que temos o poder de ver claramente que acções de certos géneros são correctas e razoáveis em si, independentemente das suas consequências — ou com uma consideração meramente parcial das consequências,

---

<sup>1</sup> Ver pp. 195-196

<sup>2</sup> Butler admite que pode parecer que «dado que o interesse, a nossa própria felicidade, é uma obrigação manifesta», o agente, em qualquer caso em que a acção virtuosa pareça não conduzir ao seu interesse, estará sob «duas obrigações contrárias, ou seja, sob nenhuma obrigação». «Mas», defende, «a obrigação do lado do interesse na verdade não subsiste. Pois a autoridade natural do princípio da reflexão ou da consciência moral é a obrigação [...] mais certa e conhecida, ao passo que a obrigação contrária nunca poderá parecer mais do que provável, pois nenhum homem poderá estar *certo*, em nenhuma circunstância, de que o vício é do seu interesse no mundo presente; menos ainda poderá estar certo de que é do seu interesse noutro mundo. Deste modo, a obrigação certa suplanta e destrói completamente a incerta.» (Prefácio dos *Sermons* de Butler).

que exclui de forma peremptória outras consequências reconhecidas como possivelmente boas ou más.<sup>1</sup> A maioria dos autores que defenderam a existência de intuições morais alega que a mente humana tem este poder, pelo que considero ter justificação para entender que esta alegação é característica do método que assinalo como intuicionista. Ao mesmo tempo, como já observei, há um sentido mais amplo no qual o termo «intuicionista» pode aplicar-se legitimamente ao hedonismo egoísta ou universalista, na medida em que cada um destes sistemas propõe como primeiro princípio – que, se for conhecido, tem de o ser intuitivamente – a ideia de que a felicidade é o único fim último racional da acção. Recorrerei a este sentido nos capítulos finais (13 e 14) deste Livro, nos quais discutirei mais profundamente o carácter intuitivo destes princípios hedonistas. Todavia, dado que a adopção deste sentido mais amplo não nos conduz a um método ético distinto, confinar-me-ei tanto quanto possível, na discussão pormenorizada do intuicionismo que ocupa os primeiros onze capítulos deste Livro, à intuição moral entendida no sentido mais estrito acima definido.

## §2

Aqui talvez se possa dizer que, ao ter definido assim o intuicionismo, omiti a sua característica mais fundamental: o intuicionista genuíno – por oposição ao utilitarista – não avalia minimamente as acções segundo um padrão externo. A verdadeira moralidade, de acordo com a sua perspectiva, diz respeito não a acções externas enquanto tais, mas ao estado mental no qual se realizam as acções – em suma,

---

<sup>1</sup> Já observei (Livro I, Capítulo 8, §1) que, na noção comum de acto, incluímos uma certa parte de toda a série de mudanças causadas em parte pela volição que iniciou o chamado acto.

a «intenções» e «motivos»<sup>1</sup>. No entanto, penso que esta objecção se deve em parte a uma incompreensão. Julgo que os moralistas de todas as escolas concordariam que os juízos morais sobre acções respeitam primariamente a acções intencionais vistas como intencionais. Por outras palavras, aquilo que julgamos «incorrecto» – no sentido ético mais estrito – não consiste em nenhuma parte dos efeitos reais, enquanto tais, dos movimentos musculares causados imediatamente pela volição do agente, mas nos efeitos que ele previu ao querer o acto, ou, mais estritamente, na sua volição ou escolha de realizar os efeitos enquanto efeitos previstos.<sup>2</sup> Quando falo de actos, portanto, deve supor-se que me refiro – a não ser que declare o contrário – a actos presumidamente intencionais e julgados como tal. Penso que não tem de surgir aqui nenhuma controvérsia.

O caso dos motivos é diferente e exige uma discussão cuidada. Antes de mais, a distinção entre «motivo» e «intenção» na linguagem comum não é muito precisa, dado que aplicamos o termo «motivo» às consequências previstas de um acto, na medida em que as concebemos como objectos desejados pelo agente, ou ao desejo dessas consequências – e dado que, quando falamos da intenção de um acto, geralmente temos em mente, sem dúvida, consequências desejadas. No entanto, penso que, para uma

---

<sup>1</sup> Alguns acrescentariam «carácter» e «disposição». Porém, dado que os caracteres e as disposições, além de não poderem ser conhecidos directamente, só podem ser concebidos definidamente mediante a referência às volições e sentimentos em que se manifestam, não me parece possível considerá-los objectos primários dos juízos morais intuitivos. Veja-se o §2 do Capítulo 2 deste Livro.

<sup>2</sup> Consideramos um homem responsável, sem dúvida, pelas más consequências não intencionadas dos seus actos ou omissões quando ele poderia tê-las previsto se tivesse tido o cuidado comum. Ainda assim, como disse antes (pp. 118-119), a reflexão leva-nos a admitir que a censura moral só se aplica indirectamente a esses actos ou omissões descuidados, ou seja, na medida em que o descuido resulta de uma prévia desatenção deliberada ao dever.

discussão exacta de natureza moral ou jurídica, é melhor incluir no termo «intenção» todas as consequências de um acto previstas como certas ou prováveis, pois admitiremos que não podemos fugir à responsabilidade por más consequências previstas dos nossos actos, alegando que não as desejámos nem por si mesmas nem como meios para fins ultteriores<sup>1</sup>: queremos ou escolhemos claramente esses efeitos colaterais, não desejados, dos resultados desejados. Deste modo, podemos considerar incorrecta a intenção de um acto, mas reconhecer que o seu motivo era bom, como quando um homem comete perjúrio para salvar a vida dos seus pais ou de um benfeitor. Na verdade, encontramos constantemente estes juízos no discurso moral comum. Contudo, pode dizer-se que um acto não pode ser correcto, mesmo quando a intenção é aquela que o dever prescreveria, se for realizado por um mau motivo: para usar um caso sugerido por Bentham, um homem que, por malícia, acuse uma pessoa que ele considera culpada, não age realmente de forma correcta, pois, ainda que ele possa ter o dever de a acusar, não deve fazê-lo por malícia. É seguramente verdade que temos o dever de nos livrarmos dos maus motivos se pudermos fazê-lo, pelo que a intenção de um homem só poderá ser *inteiramente* correcta se reprimir, na medida do possível, um motivo que se sabe ser mau. Mas penso que ninguém defenderá que podemos sempre suprimir inteiramente uma emoção forte; e esta supressão será especialmente difícil se tivermos de realizar o acto para o qual o impulso incorrecto nos impele. Além disso,

---

<sup>1</sup> Penso que constataremos que o uso comum, cuidadosamente examinado, admite esta definição. Suponha-se que um niilista faz explodir um comboio onde estão um imperador e outras pessoas. Considerar-se-á correcto, sem dúvida, dizer simplesmente que a sua intenção era matar o imperador, mas considerar-se-á absurdo dizer que ele «não tinha a intenção» de matar as outras pessoas, ainda que possa não ter desejado matá-las e ter visto a sua morte como um incidente lamentável na execução dos seus planos revolucionários.

se esse acto for claramente um dever que mais ninguém poderá cumprir apropriadamente, será absurdo dizer que devemos abster-nos de o realizar por não podermos excluir inteiramente um motivo objectável. Diz-se por vezes que, ainda que possamos não conseguir, ao cumprir o dever, excluir inteiramente da mente um mau motivo, não deixa de ser possível recusarmo-nos a agir por esse motivo. Todavia, penso que isto será possível apenas na medida em que os detalhes da acção para a qual um motivo correcto nos impeliria difiram dos detalhes da acção para a qual o motivo incorrecto nos impele. Isto ocorre frequentemente, sem dúvida: assim, no exemplo de Bentham, um acusador malevolente pode ser impellido a aproveitar-se injustamente do seu inimigo ou a infligir-lhe dor desnecessária com insultos estudados; e é-lhe obviamente possível – e ele tem o dever de – resistir a esses impulsos. Contudo, se precisamente a mesma acção for impelida por dois motivos diferentes, ambos presentes na minha consciência, não estou consciente de nenhum poder que faça esta acção ser determinada por um dos dois motivos, com a exclusão do outro. Por outras palavras, embora um homem possa decidir-se a visar qualquer fim que considere um resultado possível da sua acção voluntária, não pode simultaneamente decidir-se a *não* visar nenhum outro fim que, em seu entender, será promovido pela mesma acção; e se esse outro fim for um objecto de desejo para si, ele não pode, enquanto o visa, recusar-se a agir em função desse desejo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Outra fonte de confusão entre «intenção» e «motivo» decorre dos diferentes pontos de vista a partir dos quais podemos avaliá-los. Assim, um acto pode pertencer a uma série de actos que o agente tenciona realizar para alcançar um certo fim, e o nosso juízo moral a seu respeito pode ser muito diferente: podemos avaliar a intenção do acto particular ou a intenção geral da série, tomada como um todo. Cada um destes pontos de vista é legítimo e muitas vezes ambos são necessários, pois reconhecemos normalmente que, na série de actos que um homem realiza para alcançar (*e.g.*) um fim de ambição, alguns podem ser correctos ou admissíveis e outros incorrectos,

Ponderando tudo, concluo então (1) que embora normalmente se julgue que a presença ou a ausência de certos motivos tornam *melhores* ou *piores* muitas acções, os nossos juízos sobre o *correcto* e o *incorrecto* dizem respeito, em rigor, a intenções, consideradas distintas dos motivos<sup>1</sup>; e (2) que embora a moralidade prescreva tanto intenções que afectam os sentimentos e o carácter do agente como intenções que produzem certos efeitos externos, estas últimas formam o conteúdo primário – mas não único – das principais prescrições do dever, como costumam ser afirmadas e entendidas. À medida que avançarmos, tornar-se-á mais claro até que ponto isto acontece.

Na verdade, alguns moralistas influentes defenderam que o valor moral da nossa conduta depende do grau em que somos impelidos pelo motivo que consideram verdadeiramente moral – o desejo ou a escolha livre<sup>2</sup> de fazer o que é correcto enquanto tal, de realizar o dever ou a virtude em função de si mesmos<sup>3</sup> –, e que um acto perfeitamente

---

ao passo que a intenção geral de alcançar um fim por meios correctos e, se necessário, por meios incorrectos —

«Ganha lugar e riqueza, se possível com graça;

Se não, ganha riqueza e lugar por qualquer meio» —

é claramente uma intenção incorrecta. Além disso, ao julgarmos um motivo bom ou mau, podemos considerá-lo simplesmente em si ou em conexão com outros motivos capazes de o equilibrar ou controlar, quer estejam efectivamente presentes a seu lado, quer estejam ausentes quando deviam estar presentes. Assim, no caso indicado normalmente não consideramos o desejo de riqueza ou de estatuto social mau em si, mas consideramo-lo mau se for o único motivo na carreira pública de um político. É fácil ver que uma ou outra destas distinções é susceptível de confundir e de se misturar com a distinção simples entre intenção e motivo.

<sup>1</sup> A perspectiva de que os juízos morais respeitam primária ou mais propriamente aos motivos será discutida com mais profundidade no Capítulo 12 deste Livro.

<sup>2</sup> Uso estes termos alternativos de modo a evitar a controvérsia do livre-arbitrio.

<sup>3</sup> Muitas pessoas religiosas diriam provavelmente que o motivo da obediência ou do amor a Deus é o superior. Mas aqueles que têm esta opinião

bom tem de ser realizado inteiramente por este motivo. No entanto, penso que é difícil combinar esta perspectiva – que podemos caracterizar convenientemente como estóica – com a crença, que os moralistas ortodoxos modernos geralmente tentam sustentar, de que agir virtuosamente é sempre do verdadeiro interesse de um homem. Não quero dizer que um homem que tenha esta crença seja necessariamente egoísta, mas parece-me impossível que ele exclua dos seus motivos uma consideração pelo seu próprio interesse e acredite, ainda assim, que este será promovido pelo acto que está a querer realizar. Se, portanto, defendermos que esta consideração por si mesmo retira o valor moral a um acto que de outra forma seria virtuoso, e ao mesmo tempo sustentarmos que a virtude é sempre conducente ao interesse do agente virtuoso, parece que somos conduzidos à conclusão de que o conhecimento da verdadeira relação entre a virtude e a felicidade é um obstáculo insuperável à realização da perfeição moral. Não posso aceitar este paradoxo. E, em capítulos subsequentes, tentarei mostrar que a perspectiva estóica do bem moral, ponderadas todas as coisas, não é sustentada por um exame e comparação abrangentes dos juízos morais comuns, já que, em alguns casos, os actos parecem ter a qualidade da virtude ainda mais nitidamente quando são realizados por um motivo que não o amor à virtude enquanto tal. Por agora, desejo antes sublinhar o seguinte: a doutrina acima formulada é diametralmente oposta à perspectiva de que os motivos universais ou normais da acção humana são desejos particulares de prazer ou aversões particulares à dor, ou a consideração

---

geralmente diriam que devemos a obediência e o amor a Deus enquanto ser moral, que possui os atributos da sabedoria e da bondade infinitas, e não de outra forma. Sendo assim, estes motivos religiosos parecem substancialmente idênticos à atenção ao dever e ao amor à virtude, ainda que sejam modificados e complicados pela adição de emoções respeitantes a relações entre pessoas.

mais geral pela felicidade pessoal no seu todo, que designo por «amor-próprio»; ela também exclui a doutrina menos extrema de que os deveres podem, até certo ponto, ser cumpridos devidamente por esses motivos respeitantes ao próprio. Uma ou outra destas posições foi defendida com frequência por autores que adoptaram explicitamente um método intuicionista da ética. Por exemplo, Locke declara, sem reservas ou qualificações, que «o bem e o mal não são mais que o prazer e a dor, ou aquilo que nos dá ou proporciona prazer ou dor»<sup>1</sup>, pelo que «seria inteiramente vão admitir uma regra colocada às acções livres do homem sem lhe anexar uma recompensa ou castigo para determinar a sua vontade». Por outro lado, Locke exprime, pelo menos com tanta ênfase, a convicção de que «as medidas do correcto e do incorrecto podem fazer-se, a partir de proposições auto-evidentes, com consequências necessárias tão incontestáveis como as da Matemática»<sup>2</sup>, pelo que a «a Moral pode ser incluída entre as ciências que admitem demonstração». A combinação destas duas doutrinas dá-nos a perspectiva de que as regras morais são essencialmente leis de Deus, às quais os homens são impelidos a obedecer sobretudo ou principalmente pelo medo ou pela esperança dos castigos ou das recompensas divinas. E uma perspectiva como esta parece ser amplamente aceite por homens comuns sem uma sensibilidade moral muito refinada.

Uma vez mais, podemos referir Butler e os seus discípulos como exemplo dos pensadores que, embora reconheçam na natureza humana uma consideração desinteressada pelo dever ou pela virtude enquanto tais, pensam que o amor-próprio é um motivo legítimo e adequado para a conduta correcta. Segundo Butler, o «amor-próprio razoável» não é apenas um motivo normal da acção humana; ele é –

---

<sup>1</sup> Locke, *Essay*, II. c. 28, §§5, 6.

<sup>2</sup> Locke, *Ibid.*, IV. c. 3, §18.

não menos do que a consciência moral – um «princípio fundamental ou superior na natureza do homem», pelo que uma acção «se torna desajustada» a esta natureza caso viole o princípio do amor-próprio. Consequentemente, o objectivo da sua doutrina não é induzir os homens a escolher o dever em vez do interesse, mas convencê-los de que não há nenhuma inconsistência entre ambos, que o amor-próprio e a consciência moral conduzem «a um só curso de vida».

Esta doutrina intermédia parece-me harmonizar-se mais com o senso comum dos seres humanos no seu todo do que qualquer uma das perspectivas extremas já contrastadas. Contudo, não julgo que alguma das três posições seja inconsistente com os pressupostos fundamentais do método intuicionista. Mesmo aqueles que defendem que não se pode esperar razoavelmente que os seres humanos se conformem com as regras morais de forma desinteressada, ou por outro motivo que não o oferecido pelas sanções que lhes estão ligadas divinamente, costumam conceber Deus como a razão suprema, cujas leis têm de ser essencialmente razoáveis. E assim, na medida em que se sustente que essas leis podem ser conhecidas pela «luz da natureza» – caso em que a moralidade, como diz Locke, pode ser incluída nas ciências demonstrativas –, o método de as identificar não deixará de ser intuicionista, já que se combina com a crença de que Deus recompensará a sua observância e punirá a sua violação. Por outro lado, aqueles que defendem que a consideração pelo dever enquanto tal é uma condição indispensável para agir correctamente admitiriam, de um modo geral, que agir correctamente é algo que não se define adequadamente como agir por um desejo puro de agir correctamente; que embora um homem que deseja e pretende com sinceridade agir correctamente faça tudo o que pode e cumpra completamente o dever, num certo sentido, ele pode fazer um juízo incorrecto sobre as particularidades do seu dever e, portanto, pode agir incorrectamente noutro

sentido. Se admitirmos isto, será evidente que, mesmo na perspectiva de que o desejo ou determinação de cumprir o dever enquanto tal é essencial à acção correcta, é preciso distinguir os dois géneros de correcção. Podemos exprimir esta distinção dizendo que um acto – segundo esta perspectiva – é «formalmente» correcto<sup>1</sup> se o agente, ao querer realizá-lo, é impellido pelo desejo puro de cumprir o dever ou escolhe o dever pelo dever; é «materialmente» correcto se o agente tem a intenção de dar origem aos efeitos correctos particulares. Aceite esta distinção, torna-se claro que não há razão para que os mesmos princípios e método de determinar a correcção material, ou correcção dos efeitos particulares, não sejam adoptados por pensadores que têm as maiores divergências na questão da correcção formal – e, como é óbvio, o trabalho do moralista sistemático incide sobretudo na correcção material.

### §3

O termo «correcção formal», como o usei, implica não só *desejar* ou escolher o acto enquanto correcto, mas também *acreditar* que o acto é correcto. Porém, a última condição pode existir sem a primeira: não posso realizar um acto por amor puro ao dever sem acreditar que este é correcto, mas posso acreditar que este é correcto e realizá-lo por outro motivo. E entre os moralistas que adoptam o método intuicionista, parece haver um acordo maior quanto à indispensabilidade moral desta crença do que a respeito da questão do motivo: julgo que, pelo menos, defender-se-ia universalmente que nenhum acto pode ser absoluta-

---

<sup>1</sup> Não costumo usar a antítese entre forma e matéria na exposição filosófica, já que esta me parece sujeita à acusação de obscuridade e ambiguidade. No caso presente, podemos entender que «correcção formal» denota ao mesmo tempo uma condição *universal e essencial*, e *subjectiva ou interna*, para as acções serem correctas.

mente correcto, sejam quais forem as suas relações e aspecto externos, se o agente acredita que este é incorrecto.<sup>1</sup> Podemos dizer que esse acto é «subjectivamente» incorrecto, ainda que «objectivamente» correcto. Poder-se-á ainda perguntar se será melhor, em qualquer caso particular, que um homem faça aquilo que, por engano, julga ser o seu dever, ou aquilo é realmente o seu dever nas suas circunstâncias particulares – consideradas independentemente da sua crença falsa – e que seria completamente correcto se ele pudesse pensar isso. A questão é bastante subtil e desconcertante para o senso comum, pelo que importa sublinhar que esta pode ter apenas uma aplicação prática limitada e subordinada. Pois ninguém pode distinguir, ao considerar o que deve fazer num caso particular, aquilo que julga ser correcto daquilo que é realmente correcto: a necessidade de uma escolha prática entre a correcção «subjectiva» e a «objectiva» só pode colocar-se a respeito da conduta de outra pessoa que possamos influenciar. Se a outra pessoa está prestes a fazer aquilo que julgamos incorrecto e que ela considera correcto, e se não pudermos alterar a sua crença e estiver apenas ao nosso alcance dar-lhe outros motivos que possam suplantar o seu sentido do dever, torna-se necessário decidir se devemos tentá-la, contra as suas próprias convicções, a realizar aquilo que julgamos objectivamente correcto. Penso que o sentido moral dos seres humanos se pronunciará contra essa tentação – considerando assim que a correcção subjectiva de uma acção é mais importante do que a objectiva –, a não ser que o mal do acto induzido por

---

<sup>1</sup> Penso que, para a constituição de um acto completamente correcto, geralmente não se considera indispensável que a crença de que este é correcto esteja efectivamente presente na mente do agente: o acto pode ser completamente correcto, ainda que o agente nunca tenha colocado efectivamente a questão de saber se este é correcto ou incorrecto. Veja-se p. 332.

um sentido do dever equívocado parecesse muito grave.<sup>1</sup> Porém, por muito que importe que um agente moral faça aquilo que acredita ser correcto, esta condição da conduta correcta é demasiado simples para admitir um desenvolvimento sistemático. É claro, portanto, que os pormenores da nossa investigação têm de respeitar sobretudo à correcção «objectiva».

No entanto, há uma regra prática com algum valor a obter com a simples reflexão sobre a noção geral de correcção<sup>2</sup>, como costuma ser concebida. Num capítulo prévio, esforcei-me por tornar esta noção mais clara dizendo que «aquilo que julgo ser correcto, caso não esteja enganado, tem de ser julgado correcto por todos os seres racionais que julguem bem a questão»<sup>3</sup>. Esta asserção não implica que aquilo que um homem julga ser correcto outro homem tenha necessariamente de julgar correcto: a correcção «objectiva» pode variar de *A* para *B* do mesmo modo que os factos «objectivos» da sua natureza e circunstâncias variam. Porém, parece haver esta diferença entre os nossos conceitos de objectividade ética e física, respectivamente: no caso da primeira, normalmente recusamo-nos a admitir variações para as quais não possamos descobrir uma

---

<sup>1</sup> Penso que normalmente se chegaria à decisão ponderando as más consequências para o carácter do agente e comparando-as com más consequências de outro género. Em casos extremos, esta última consideração prevaleceria seguramente na perspectiva do senso comum. Deste modo, geralmente deveríamos aprovar um estadista que esmagasse uma rebelião perigosa tirando partido do medo ou da cobiça de um líder rebelde que estivesse a rebelar-se por uma questão de consciência moral. Cf. *post*, Livro IV, Capítulo 3, §3.

<sup>2</sup> A antítese entre «subjectivo» e «objectivo» não é aplicável à condição da conduta correcta discutida neste parágrafo, pois esta condição formal é simultaneamente subjectiva e objectiva: estando, como defendo, implícita na nossa noção comum de conduta correcta, julgamos necessariamente, portanto, que tem de facto um aplicação universal. E embora não assegure completamente a correcção objectiva, é uma protecção importante contra a incorrecção objectiva.

<sup>3</sup> Cf. Livro I, Capítulo 3, §3.

explicação racional – algo que a experiência nos compele a admitir no caso da segunda. Nos diversos factos físicos co-existentes, encontramos um elemento acidental ou arbitrário ao qual temos de aquiescer, já que não podemos conceber a sua exclusão por uma extensão do nosso conhecimento das causas físicas. Se perguntarmos, por exemplo, por que razão uma porção do espaço que conhecemos empiricamente contém mais matéria do que uma porção adjacente semelhante, a ciência física poderá responder apenas pela indicação (a par de certas leis da mudança) de uma posição antecedente das partes de matéria, a qual, não menos do que a presente, requer uma explicação. E, por muito que recuemos na identificação dessas posições antecedentes, aquela a que chegarmos em último lugar parecerá tão arbitrária como aquela com que começámos. Todavia, no domínio das nossas cognições do correcto e do incorrecto, aceitar-se-á geralmente que não podemos admitir uma variação inexplicada semelhante. Não podemos julgar que uma acção é correcta para *A* e incorrecta para *B*, a não ser que possamos encontrar, na sua natureza ou nas suas circunstâncias, alguma diferença que possamos considerar um fundamento razoável para uma diferença nos seus deveres. Por esta razão, se julgo que uma acção é correcta para mim mesmo, julgo implicitamente que é correcta para qualquer outra pessoa cuja natureza e circunstâncias não difiram das minhas em aspectos importantes. Ora, ao explicitar este último juízo podemos proteger-nos do perigo, que afecta a consciência moral, de um forte desejo nos vergar e perverter, fazendo-nos pensar com demasiada facilidade que devemos fazer aquilo que desejamos muito fazer. Pois se nos interrogarmos se acreditamos que uma pessoa semelhante em circunstâncias semelhantes deve realizar a acção contemplada, a questão desvanecerá frequentemente a falsa aparência de correcção decorrente da nossa forte inclinação. Vemos que não devemos considerá-la correcta para outra

pessoa, pelo que não pode ser correcta para nós. Na verdade, este teste da correcção das nossas volições geralmente é tão eficaz que Kant parece ter sustentado que todas as regras particulares do dever podem ser deduzidas de uma regra fundamental: «Age como se a máxima da tua acção se tornasse, pela tua vontade, uma lei universal da natureza»<sup>1</sup>. Mas isto parece-me um erro análogo ao de supor que a lógica formal oferece um critério completo de verdade. Tenho de concordar que uma volição que não passe este teste<sup>2</sup> deve ser condenada, mas defendo que uma volição que o passe pode ainda assim ser incorrecta. Pois julgo que todas (ou quase todas) as pessoas que agem conscienciosamente poderiam querer com sinceridade que as máximas segundo as quais agem fossem adoptadas universalmente, mas, ao mesmo tempo, constatamos constantemente que essas pessoas estão em completo desacordo consciencioso acerca do que cada um deve fazer num dado conjunto de circunstâncias. Nestas condições, dizer que todas essas pessoas agem

---

<sup>1</sup> Veja-se a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (pp. 269-273, Hartenstein; trad. de Abbott [1879] pp. 54-61). Aqui Kant começa por dizer: «Há, portanto, apenas um imperativo categórico, nomeadamente o seguinte: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que esta se torne uma lei universal*. Ora, se todos os imperativos do dever se podem deduzir deste imperativo como seu princípio [...], pelo menos seremos capazes de mostrar o que entendemos por [dever] e o que significa esta noção». De seguida, Kant mostra como se aplica o princípio a quatro casos, seleccionados como representativos «dos muitos deveres efectivos», e prossegue: «se agora olharmos para nós mesmos na ocasião de qualquer transgressão do dever, veremos que de facto não queremos que a nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso é-nos impossível [...]». Depois, resumindo a conclusão desta parte do seu argumento, diz o seguinte: «exibimos clara e definitivamente, para *qualquer aplicação prática*, o conteúdo do imperativo categórico que tem de conter o princípio de todo o dever, se existir tal imperativo».

<sup>2</sup> Não quero dizer que estou disposto a aceitar a máxima fundamental de Kant na forma precisa em que ele a enunciou, mas será conveniente explicar mais tarde às qualificações que esta me parece exigir.

correctamente – no sentido objectivo – porque todas as suas máximas estão em conformidade com a regra fundamental de Kant seria obliterar totalmente a distinção entre a correcção subjectiva e a correcção objectiva: corresponderia a afirmar que tudo o que uma pessoa julgue ser correcto é correcto, a não ser que ela esteja enganada quanto aos factos do caso ao qual o seu juízo se aplica. Contudo, esta afirmação está em flagrante conflito com o senso comum e tornaria fútil a construção de um código moral científico, já que o objectivo desse código é oferecer um padrão que rectifique as opiniões divergentes dos homens.

Podemos concluir, então, que os juízos morais que o presente método tenta sistematizar são primariamente, e na sua maior parte, intuições sobre que géneros particulares de efeitos externos da volição humana são correctos ou bons (ou o inverso), supondo-se que o agente tem a intenção de os produzir, mas considerados independentemente da perspectiva do próprio agente sobre a sua intenção ser correcta ou incorrecta – ainda que a qualidade dos motivos, considerados distintos das intenções, também seja levada em conta.

#### §4

Mas podemos colocar a questão de saber se é legítimo tomar como garantida (como tenho feito até agora) a existência dessas intuições. E, sem dúvida, há pessoas que negam deliberadamente que a reflexão lhes permita descobrir, na sua experiência consciente, um fenómeno como o juízo ou a percepção nítida de que um acto é correcto ou bom em si, num sentido que não o de ser o meio correcto ou apropriado para atingir um fim ulterior. No entanto, penso que se costuma reconhecer que estas negações são paradoxais e opostas à experiência comum dos homens civilizados, pelo menos se distinguirmos cuidadosamente

a questão psicológica da *existência* desses juízos morais ou percepções nítidas de qualidades morais da questão ética da sua *validade*, bem como da questão, que podemos designar por «psicogónica», da sua *origem*. Por vezes, confunde-se as primeiras duas questões por causa de uma ambiguidade no uso do termo «intuição», que por vezes foi entendido num sentido que implica que o juízo ou a percepção nítida assim designados são *verdadeiros*. Por esta razão, desejo dizer explicitamente que, ao declarar que uma afirmação sobre determinadas acções serem correctas ou incorrectas é «intuitiva», não pretendo pressupor uma resposta à questão da sua validade última, considerada filosoficamente: quero dizer apenas que, aparentemente, a sua verdade é conhecida de forma imediata, e não como resultado do raciocínio. Admito a possibilidade de qualquer «intuição» destas ter, afinal, um elemento de erro, que a reflexão e as comparações subsequentes podem permitir-nos corrigir, tal como descobrimos que muitas percepções nítidas do órgão da visão são parcialmente ilusórias e enganadoras. Na verdade, o que se segue mostrará que defendo que isto acontece, num grau significativo, com as intuições morais normalmente assim designadas.

Separando assim a questão da validade das intuições morais da questão simples de saber se estas «existem realmente», torna-se óbvio que esta última só pode ser decidida, por cada pessoa, através da reflexão ou da introspecção directas. Por isso, não se deve supor que esta decisão é um assunto simples, sendo a introspecção sempre infalível. Pelo contrário, a experiência leva-me a pensar que os homens tendem com frequência a tomar por intuições morais outros estados ou actos mentais essencialmente diferentes delas: impulsos cegos para realizar certos géneros de acções, sentimentos vagos de preferência por essas acções, conclusões de processos de raciocínio rápidos e semi-conscientes ou opiniões correntes às quais a familiaridade deu um ar ilu-

sório de auto-evidência. Mas quaisquer erros deste género, decorrentes de uma reflexão descuidada ou superficial, só podem ser curados com uma reflexão mais cuidada. Na verdade, esta pode beneficiar muito da comunicação com outras mentes; também pode beneficiar, subordinadamente, de uma investigação sobre os antecedentes da intuição nítida, que pode sugerir à mente reflexiva fontes de erro às quais uma perspectiva superficial está sujeita. Ainda assim, a questão de saber se um certo juízo se apresenta à mente reflexiva como conhecido intuitivamente não pode ser decidida através de uma investigação dos seus antecedentes ou causas.<sup>1</sup>

No entanto, permanece possível sustentar que uma investigação sobre a origem das intuições morais tem de ser decisiva para a determinação da sua validade. E, na verdade, tanto os intuicionistas como os seus oponentes presumiram frequentemente que, caso se possa mostrar que a nossa faculdade moral «desenvolveu-se» ou «deriva» de outros elementos preexistentes da mente ou consciência, isso é uma razão para desconfiarmos dela, ao passo que, caso se possa mostrar que esta faculdade existiu na mente humana desde a sua origem, a sua fiabilidade será assim estabelecida. Qualquer um destes pressupostos parece-me destituído de fundamento. Por um lado, não vejo razões para supor que uma faculdade assim derivada esteja, por esse motivo, mais sujeita ao erro do que estaria se a sua existência no indivíduo que a possui tivesse sido causada de modo diferente.<sup>2</sup> Por outras palavras, não vejo como a mera

---

<sup>1</sup> Veja-se Livro I, Capítulo 3, pp. 82-83.

<sup>2</sup> Não posso duvidar que todas as nossas faculdades cognitivas – em suma, a mente humana como um todo – se desenvolveram e derivaram, mediante um processo gradual de mudança física, de alguma vida inferior na qual a cognição, em rigor, não tinha lugar. Sob esta perspectiva, a distinção entre «original» e «derivado» reduz-se à distinção entre «anterior» e «posterior» no desenvolvimento; e dificilmente se poderá tomar o facto

descoberta de que certos juízos nitidamente auto-evidentes foram causados de formas conhecidas e determinadas poderá, por si, ser uma razão válida para desconfiar dessa classe de cognições aparentes. Não posso sequer admitir que aqueles que afirmam a verdade desses juízos tenham de mostrar que há, nas suas causas, uma tendência para os tornar verdadeiros. Na verdade, parece-me que a aceitação de um *onus probandi* como este tornaria impossível a obtenção da certeza filosófica. Pois as premissas da demonstração exigida teriam de consistir em crenças causadas, as quais, tendo sido causadas, precisariam igualmente de ser demonstradas, e assim sucessivamente *ad infinitum* – a não ser que se sustentasse que podemos encontrar, entre as premissas dos nossos raciocínios, certos juízos nitidamente auto-evidentes sem causas antecedentes e que estes, portanto, devem ser aceites como válidos sem demonstração. Mas esta asserção seria um paradoxo extravagante, e, se admitirmos que todas as crenças estão igualmente na posição de efeitos de causas antecedentes, parece evidente que esta característica, por si, não pode servir para invalidar nenhuma delas.

Defendo, portanto, que há que lançar o *onus probandi* para o outro lado: aqueles que contestam a validade das intuições morais ou de outro género baseando-se na sua derivação têm de mostrar não só que estas são efeitos de certas causas, mas também que essas causas são de um género que tende a produzir crenças inválidas. Ora, julgo que nenhuma teoria sobre a derivação da faculdade moral per-

---

de a faculdade moral aparecer um pouco mais tarde do que outras no processo evolutivo como um argumento contra a validade da intuição moral, especialmente porque se costuma entender que este processo é homogéneo do começo ao fim. Na verdade, essa linha de raciocínio seria suicida, já que a cognição de que a faculdade moral se desenvolve é certamente posterior, no desenvolvimento, à cognição moral, pelo que, por este raciocínio, seria menos fiável.

mite provar que as noções éticas fundamentais («correcto», «aquilo que se deve fazer», «bom», «aquilo que é razoável desejar e procurar») são inválidas e que, conseqüentemente, *nenhuma* proposição da forma «X é correcto» ou «bom» é fiável, já que essas proposições éticas, como respeitam a uma matéria fundamentalmente diferente daquela de que a ciência física e a psicologia se ocupam, não podem ser inconsistentes com nenhuma conclusão física ou psicológica. Só se pode mostrar que envolvem erro mostrando que se contradizem entre si, e uma demonstração deste género não poderá levar-nos cogentemente à conclusão radical de que todas são falsas. Porém, talvez se possa provar que algumas crenças éticas foram causadas de uma forma que torna provável que sejam total ou parcialmente errôneas; e daqui em diante será importante considerar em que medida quaisquer intuições éticas cuja validade estamos dispostos a aceitar estão sujeitas a um ataque com esse fundamento psicogónico. De momento, só me interessa sustentar que nenhuma demonstração geral de que a nossa faculdade moral é derivada ou se desenvolve poderá oferecer uma razão adequada para desconfiarmos dela.

Por outro lado, se formos levados a desconfiar da nossa faculdade moral por outras razões – por exemplo, pela falta de clareza e de consistência nos juízos morais do mesmo indivíduo, e pelas discrepâncias entre os juízos de indivíduos diferentes –, parece-me igualmente claro que a nossa confiança nesses juízos não poderá ser devidamente restabelecida com uma demonstração da sua «originalidade». Não vejo razões para acreditar na possibilidade de identificar o elemento «original» da nossa cognição moral; mas, se pudéssemos identificá-lo, não vejo razões para sustentar que este estaria especialmente isento de erro.

## §5

Como poderemos, então, esperar eliminar o erro das nossas intuições morais? Num capítulo prévio em que discutimos as diversas fases do método intuicionista, sugerimos de passagem uma resposta a esta questão. Dissemos aí que as pessoas reflexivas, de modo a resolver as dúvidas decorrentes das incertezas e das discrepâncias que encontram ao comparar os seus juízos sobre casos particulares, recorrem a regras ou fórmulas gerais, e é a essas fórmulas gerais que os moralistas intuicionistas costumam atribuir uma certeza e validade fundamentais. E há seguramente fontes óbvias de erro nos nossos juízos sobre o dever concreto que parecem estar ausentes quando consideramos as noções abstractas de diversos géneros de conduta, já que, em qualquer caso concreto, a complexidade das circunstâncias aumenta necessariamente a dificuldade de julgar, e os nossos interesses pessoais ou simpatias habituais tendem a perturbar a clareza do nosso discernimento moral. Além disso, importa observar que a maior parte de nós sente a necessidade dessas fórmulas não só para corrigir, mas também para suplementar, as suas intuições sobre deveres particulares concretos. Só as pessoas excepcionalmente confiantes pensam ver sempre com clareza aquilo que devem fazer em qualquer caso que enfrentem. A maior parte de nós, por muito resolutamente que afirme que algo é correcto ou incorrecto em questões comuns de conduta, depara-se com alguma frequência com casos em que o seu juízo irreflectido falha, e em que não se pode decidir a questão moral colocada sem recorrer a uma fórmula geral, tal como não se pode decidir uma pretensão legal controversa sem referência à lei positiva que se ocupa da questão.

E não é difícil encontrar essas fórmulas: basta um pouco de observação e de reflexão sobre o discurso moral dos homens para fazer uma colecção dessas regras gerais, cuja

validade colhe um acordo manifesto pelo menos entre as pessoas morais da nossa época e civilização e que abrangem, com uma completude aproximada, toda a conduta humana. A essa colecção, considerada como um código imposto ao indivíduo pela opinião pública da comunidade a que pertence, chamámos «moralidade positiva» da comunidade; mas, considerada como um corpo de verdade moral, atestada como tal pelo *consenso* da humanidade – ou, pelo menos, dessa parte da humanidade que combina um esclarecimento intelectual adequado com uma séria preocupação com a humanidade –, designá-la por «moralidade do senso comum» é mais expressivo.

No entanto, quando tentamos aplicar estes princípios correntemente aceites, descobrimos que as noções que os compõem muitas vezes são deficientes em clareza e precisão. Por exemplo, todos devemos concordar no reconhecimento de que a justiça e a veracidade são virtudes importantes, e provavelmente aceitaremos todos as máximas gerais «Devemos dar a cada um o que lhe cabe» e «Devemos dizer a verdade». Contudo, quando perguntamos (1) se o favorecimento dos primogénitos, a expropriação de corporações ou a determinação do valor dos serviços pela competição são justos, ou (2) se e em que medida podemos admitir afirmações falsas nos discursos dos advogados, em cerimónias religiosas ou dirigidas a inimigos, a assaltantes ou em defesa de segredos legítimos, descobrimos que nem estas nem quaisquer outras máximas correntes nos permitem tomar decisões claras e resolutas. E, no entanto, é para estas questões particulares que, afinal, esperamos naturalmente respostas do moralista, pois, como diz Aristóteles, estudamos Ética em função da prática, e na prática ocupamo-nos de casos particulares.

Parece assim que, para que as fórmulas da moralidade intuitiva sirvam realmente de axiomas científicos, e estejam presentes em demonstrações claras e cogentes, temos

primeiro de as elevar – com um esforço reflexivo que as pessoas comuns não farão – a um grau de precisão maior do que aquele que têm no pensamento e discurso comuns dos seres humanos em geral. Na verdade, temos de retomar o intento que Sócrates iniciou e esforçarmo-nos por definir satisfatoriamente as noções gerais de dever e de virtude que todos usamos para atribuir aprovação ou reprovação à conduta. Esta é a tarefa em que nos envolveremos nos nove capítulos que se seguem. Tenho de pedir ao leitor que não se esqueça que, ao longo destes capítulos, não estou a tentar provar ou refutar o intuicionismo – estou apenas a tentar obter, reflectindo na moralidade comum que partilho com o leitor e à qual tantas vezes recorremos nas disputas morais, uma formulação tão explícita, exacta e coerente quanto possível das suas regras fundamentais.



## Capítulo 2

### *Virtude e Dever*

#### §1

Todavia, antes de tentarmos definir as virtudes particulares ou os ramos particulares do dever, vale a pena examinar melhor as noções gerais de dever e de virtude e as relações que mantêm entre si, como as encontramos concebidas implicitamente no senso comum dos seres humanos, que estamos a tentar exprimir. Até agora considereí que o dever geralmente equivale à conduta correcta, mas observei que o primeiro termo – como «deves» e «obrigação moral» – implica pelo menos a presença *potencial* de motivos que incitem a conduta incorrecta, pelo que este não é aplicável a seres aos quais não se possa atribuir este conflito de motivos. Deste modo, não concebemos que Deus cumpra deveres, embora Ele seja concebido a realizar a justiça e outros géneros de correcção na acção. Por uma razão semelhante, não costumamos aplicar o termo «dever» a acções correctas – por muito necessárias e importantes que sejam – quando as inclinações não-morais nos impelem com tanta força para elas que não se considera que algum impulso moral seja necessário para a sua realização. Assim, geralmente não dizemos que comer e beber o suficiente é um dever, embora digamos isto com frequência a doentes que perderam o apetite. Portanto, talvez fiquemos mais próximos do uso se definirmos «deveres» como «aquelas acções ou omissões correctas cuja realização adequada julgamos requerer, pelo menos ocasionalmente, um impulso moral». Contudo, embora esta linha distintiva seja vaga e varie constantemente, penso que não será necessário chamar a atenção para ela na discussão pormenorizada dos deveres: parece suficiente observar que nos ocuparemos sobretudo da conduta correcta que se enquadra na definição que acabei de sugerir.

No entanto, pode dizer-se que há outra implicação do termo «dever» que ignorei até agora, mas que a sua derivação (e a do termo equivalente «obrigação») indica com clareza – nomeadamente, que algo é «devido» a alguém. Mas penso que aqui a derivação não governa o uso estabelecido; pelo contrário, reconhece-se normalmente que os deveres devidos a pessoas, ou deveres «relativos», são apenas uma espécie e que alguns deveres – como (*e.g.*) a veracidade – não têm essa relatividade. É possível, sem dúvida, tomar qualquer dever como relativo à pessoa ou pessoas imediatamente afectadas pelo seu cumprimento, mas não é habitual fazer-se isto quando os efeitos imediatos são prejudiciais – como quando a veracidade causa um choque fisicamente injurioso à pessoa abordada. Embora ainda se possa conceber que é fundamentalmente bom para a sociedade, e assim devido à comunidade ou à humanidade inteira, que se diga a verdade mesmo nesse caso, esta concepção dificilmente pertence à perspectiva intuicionista segundo a qual «deve dizer-se a verdade sejam quais forem as consequências». Além disso, as pessoas religiosas podem pensar que o cumprimento dos deveres é devido não aos seres humanos e a outros seres vivos que eles afectam, mas a Deus como autor da lei moral. E eu certamente não negaria que o nosso conceito comum de dever implica uma relação de uma vontade individual com uma vontade universal concebida como perfeitamente racional, mas não estou disposto a afirmar que esta implicação é necessária, e uma discussão adequada das dificuldades que ela envolve conduziriam a divergências metafísicas que desejo evitar. Nesta exposição do método intuicionista, proponho, portanto, que nos abstraiamos desta relação do dever em geral com uma vontade divina – e, por razões parcialmente similares, que deixemos de fora o exame dos «deveres» particulares «para com Deus», que os intuicionistas distinguiram e classificaram com frequência. Julgo

que a nossa perspectiva sobre as regras gerais do «dever para com o homem» (ou para com outros animais) – na medida em que se sustente que essas regras são acessíveis à intuição moral – permanecerá igual independentemente de considerarmos que essas regras são impostas por uma vontade racional suprema, já que, seja qual for a nossa opinião, elas serão aquelas às quais, em nosso entender, será racional todos os homens obedecerem, pelo que seriam aquelas que uma razão suprema imporá. Por isso, não vou tratar o termo «dever» como se este implicasse necessariamente uma relação com um ser imponente universal ou com os indivíduos afectados primariamente pelo cumprimento dos deveres. Vou usá-lo como geralmente equivalente a conduta correcta, ao mesmo tempo que, na prática, centro a atenção em actos e abstinências para os quais se pensa que um impulso moral é mais ou menos necessário.

A noção de virtude apresenta maior complexidade e dificuldade, e tem de ser discutida a partir de diversos pontos de vista. Podemos começar por observar que parecem existir algumas virtudes particulares (como a generosidade) que podem ser realizadas em actos objectivamente – mas não subjectivamente – incorrectos, devido à falta de percepção das suas consequências; e algumas (como a coragem) podem até manifestar-se em actos incorrectos quando o agente sabe que são incorrectos. Contudo, ainda que a contemplação desses actos nos desperte uma admiração quase moral, no último caso seguramente não lhes chamaríamos «virtuosos», e é duvidoso que o fizéssemos no primeiro caso, se estivéssemos a usar o termo de forma estrita. Por isso, se limitarmos o termo «virtude» a qualidades que se manifestam na conduta correcta<sup>1</sup>, isso não envolverá um

---

<sup>1</sup> Para o propósito de expor a moralidade do senso comum, é mais conveniente entender por «virtude» uma qualidade que se manifesta na conduta correcta, pois assim podemos usar as noções comuns de virtudes particulares como tópicos para a classificação dos tipos ou aspectos mais importan-

desvio significativo do uso do termo, pelo que proponho a adopção desta limitação nas discussões subsequentes.

Até que ponto, então, deveremos tomar as esferas do dever e da virtude (assim definida) como co-extensivas? Em grande medida, elas são-no indubitavelmente na aplicação comum dos termos, mas não o são inteiramente, já que, no seu uso comum, cada termo parece incluir algo que o outro exclui. Dificilmente diremos que é virtuoso – em circunstâncias comuns – pagar as nossas dívidas, dar uma educação decente aos nossos filhos ou impedir que os nossos pais passem fome na velhice, pois estes são deveres que a maior parte dos homens cumpre e que só os homens maus negligenciam. Por outro lado, há actos de nobre e elevada virtude que geralmente consideramos ultrapassarem o dever estrito do agente, pois, embora louvemos a sua realização, não condenamos a sua não-realização. No entanto, parece surgir aqui uma dificuldade, pois não devemos negar que, num certo sentido, um homem tem o dever estrito de realizar qualquer acção que ele julgue a mais excelente, na medida em que tenha o poder de a realizar.

Mas poderemos dizer que o poder de um homem realizar a virtude é tanto como o seu poder de cumprir o dever?<sup>1</sup> Em certa medida, sem dúvida, devemos dizer isto: não chamamos «virtude» a uma qualidade de conduta caso não pensemos que, *em certa medida*, todas as pessoas comuns podem alcançá-la imediatamente pela sua vontade quando as circunstâncias dão oportunidade para a sua manifestação. Na verdade, a linha que separa as virtudes de outras excelências comportamentais costuma ser traçada segun-

---

tes da conduta correcta como costuma ser reconhecida. E penso que este emprego do termo está tão de acordo com o uso comum como qualquer outro uso igualmente preciso.

<sup>1</sup> No §3 do Capítulo 5 do Livro I, expliquei o sentido em que os deterministas, não menos do que os libertistas, sustentam que um homem tem o poder de cumprir o seu dever.

do esta característica da voluntariedade: quando pensamos que nenhuma força de vontade poderia permitir-nos exhibir imediatamente uma certa excelência num grau apreciável, dizemos que ela é um dom, uma graça, um talento, mas não propriamente uma virtude. Os autores que, como Hume<sup>1</sup>, obliteram esta linha divergem manifestamente do senso comum. Ainda assim, considero manifestamente paradoxal sustentar que qualquer um tem o poder, em qualquer momento, de realizar a virtude no seu máximo grau ou forma. Por exemplo, ninguém afirmaria que a vontade de qualquer homem comum lhe permite exhibir o máximo grau de coragem – no sentido em que a coragem é uma virtude – quando surge uma ocasião para isso. Deste modo, parece que podemos distinguir uma margem de conduta virtuosa que pode estar além do dever estrito de um indivíduo por ultrapassar o seu poder.

Excluindo esta margem, poderemos dizer então que a conduta virtuosa, na medida em que não ultrapassa o poder de um homem, coincide completamente com o seu dever? Certamente deveremos concordar que um homem verdadeiramente moral não pode dizer para si mesmo: «Esta é a melhor coisa para eu fazer, ponderadas todas as coisas, mas não tenho o dever de fazê-la, ainda que tenha o poder de a fazer». Isto pareceria seguramente um paradoxo imoral ao senso comum.<sup>2</sup> E, no entanto, parecem existir actos e abstinências que louvamos como virtuosos sem os

---

<sup>1</sup> Cf. *An Inquiry concerning the Principles of Morals*, Apêndice IV.

<sup>2</sup> Se a expressão do texto fosse usada por uma pessoa moral, com um desejo sincero e predominante de cumprir o seu dever, julgo que teria de ser usada em um de dois sentidos: ou (1) de forma parcialmente irónica, em reconhecimento de um padrão habitual de conduta virtuosa que o falante não está disposto a contestar expressamente, mas que na verdade não adopta como válido (como quando dizemos que seria virtuoso ler um livro novo, escutar um sermão, fazer uma visita); (2) poderia ser usado de forma vaga para dizer que tal e tal conduta *seria* a melhor se o falante tivesse uma constituição diferente.

impormos como deveres a todos os que podem realizá-los, como quando um homem rico vive muito modestamente e doa o seu rendimento a obras de beneficência pública.

Talvez possamos harmonizar estas perspectivas inconsistentes distinguindo as questões «O que um homem deve fazer ou abster-se de fazer?» e «Que censura outro homem lhe deve fazer por aquilo que ele fez ou se absteve de fazer?» – e reconhecendo que o padrão que normalmente se aplica quando lidamos com esta última questão é mais indulgente do que aquele que seria correcto para lidar com a primeira. Mas como poderemos explicar este padrão duplo? Podemos explicá-lo em parte com os diferentes graus do nosso conhecimento dos dois casos: há muitos actos e abstinências acerca dos quais não podemos dizer peremptoriamente que devem ser realizados, a não ser que tenhamos o pleno conhecimento das circunstâncias que um homem normalmente possui apenas no seu próprio caso, e não no caso de outros homens. Assim, posso assegurar-me facilmente de que devo fazer um donativo a um certo hospital, mas não posso julgar se o meu vizinho deve fazer o mesmo, já que não conheço detalhadamente nem os seus rendimentos nem as necessidades que ele tem de satisfazer. Não penso, no entanto, que esta explicação seja sempre aplicável: penso que não são poucos os casos em que nos abstemos de censurar os outros pela omissão de actos que, sem dúvida, consideraríamos ter o dever de realizar se estivéssemos no seu lugar. Nesses casos, a linha parece ser traçada segundo uma apreciação mais ou menos consciente daquilo que os homens fazem normalmente, e segundo um instinto social quanto aos efeitos práticos da explícita aprovação ou reprovação morais: pensamos que, ponderadas todas as coisas, promover-se-á melhor o progresso moral se louvarmos os actos que estejam acima do nível da prática comum, e confinarmos a nossa censura – pelo menos a censura precisa e particular – a actos que

estão claramente abaixo desse padrão. Contudo, um padrão assim determinado tem de ser inevitavelmente vago e de ter uma tendência para variar em função do nível médio de moralidade de uma comunidade ou secção de comunidade: na verdade, o objectivo dos pregadores e professores da moralidade é elevá-lo continuamente. Por isso, não é conveniente usá-lo para traçar uma linha teórica entre a virtude e o dever. Julguei melhor, portanto, empregar os termos de modo a que a conduta virtuosa possa incluir tanto o cumprimento do dever como quaisquer boas acções que, segundo o pensamento comum, ultrapassem o dever – mas reconheço que a virtude, no seu uso comum, se manifesta mais conspicuamente no último caso.

## §2

Até agora, estive a examinar o termo «virtuoso» na sua aplicação à conduta. Mas este termo geral e também os nomes que conotam virtudes particulares – «justo», «liberal», «corajoso» – se aplicam tanto às pessoas como aos seus actos, e pode colocar-se a questão de saber que aplicação é mais apropriada ou primária. Penso que aqui a reflexão mostra que, em nosso entender, estes atributos não pertencem aos actos considerados independentemente dos seus agentes, pelo que a virtude parece ser primariamente uma qualidade da alma ou mente, concebida como permanente por comparação com as sensações e os actos transitórios em que esta se manifesta. Aceita-se amplamente que a virtude, assim concebida, é uma posse que vale a pena procurar em função de si mesma, que ela é, na verdade, parte dessa perfeição do homem que, segundo alguns, constitui o único bem último. Discutirei esta perspectiva num capítulo subsequente<sup>1</sup>. Entretanto, podemos observar que

---

<sup>1</sup> Capítulo 14 deste Livro.

as virtudes, como os outros hábitos e disposições, ainda que sejam vistas como atributos mentais comparativamente permanentes, não deixam de ser atributos dos quais só podemos formar noções definidas concebendo os fenómenos particulares transitórios em que se manifestam. Se perguntarmos depois em que fenómenos o carácter virtuoso se manifesta, a resposta óbvia é que se manifesta em acções voluntárias na medida em que são intencionais ou, mais sinteticamente, em volições. E muitos moralistas, talvez a maioria, diriam que esta é uma resposta completa. Se não estiverem dispostos a afirmar, como Kant, que uma boa vontade é o único bem absoluto e incondicional, pelo menos concordarão com Butler quando este diz que «o objecto da faculdade moral são as acções, abrangendo com este nome os princípios activos ou práticos: aqueles princípios segundo os quais os homens agiriam se as ocasiões e as circunstâncias lhes dessem poder». E caso se insista que há mais do que isto (*e.g.*) na concepção cristã da virtude da caridade (o «amor ao próximo»), eles explicarão, como Kant, que por este amor não devemos entender a emoção do afecto, mas simplesmente a determinação de beneficiar, tendo só ela «verdadeiro valor moral».

No entanto, não penso que a completa exclusão de um elemento emocional da concepção de virtude se harmonizasse realmente com o senso comum da humanidade. Penso que, nos nossos juízos morais comuns, se entende que certas espécies de acções virtuosas são, em todo o caso, adornadas e melhoradas pela presença de certas emoções no agente virtuoso, ainda que, sem dúvida, o elemento da volição seja o mais importante e indispensável. Assim, a virtude da castidade ou pureza, na sua forma superior, parece incluir mais do que uma firme determinação de nos abstermos da luxúria ilegítima; inclui também um sentimento de repugnância pela impureza. Além disso, reconhecemos que os benefícios que emanam da simpatia e que são dados

afectuosamente são mais aceitáveis para os beneficiários do que aqueles que são dados sem afecto, cujo sabor envolve algo de decididamente áspero e seco, pelo que o afecto, de certo modo, se for prático e firme, parece uma excelência maior do que a mera disposição beneficente da vontade, já que resulta em actos melhores. No caso da gratidão, mesmo a rigidez de Kant<sup>1</sup> parece suavizar-se e admitir que um elemento emotivo é indispensável à virtude; e há várias outras noções, como a lealdade e o patriotismo, que é difícil – sem paradoxo – excluir de uma lista das virtudes ou introduzi-las aí despojadas de todos os elementos emocionais.

Um exame dos casos mencionados por último levar-nos-á a concluir que, segundo o senso comum, temos de responder negativamente à questão (colocada no capítulo precedente) de saber se um acto é virtuoso na medida em que foi realizado em função do dever ou da virtude: pois o grau em que um acto merece louvor por ser corajoso, leal ou patriótico não parece diminuir quando se mostra que o seu motivo predominante foi o afecto, e não o amor à virtude enquanto tal. Na verdade, penso que em alguns casos é claro que atribuímos normalmente virtude a conduta em que a consideração pelo dever ou pela virtude não tem a menor presença consciente, como o caso de um acto heróico de coragem – por exemplo, salvar a vida de um semelhante – realizado sob um impulso de simpatia espontânea. Além disso, quando louvamos um homem por ser «genuinamente humilde», é óbvio que não queremos dizer que ele, ao ser humilde, está a cumprir um dever conscientemente – e ainda menos que está a exhibir conscientemente uma virtude.

Parece-me também que, no caso de muitas virtudes importantes, normalmente não atendemos à fonte última da acção – se ela foi um impulso emocional ou a escolha

---

<sup>1</sup> Cf. *Met. Anf. d. Tugendlehre*, §33: «diese Tugend, welche mit Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens verbindet».

racional do dever enquanto dever – ao atribuir uma virtude específica a pessoas específicas: consideramos indispensável apenas uma resoluta determinação para querer um certo género de efeitos externos. Assim, dizemos que um homem é veraz se o seu discurso exhibe, num grau assinalável, um esforço resolutivo de produzir na mente dos outros impressões que correspondam exactamente aos factos, seja qual for o seu motivo para proceder assim: seja ele motivado, apenas ou essencialmente, por uma consideração pela virtude, por um sentido da degradação da falsidade, pela convicção de que a veracidade é a melhor política a longo prazo ou por uma aversão simpática às inconveniências que as afirmações enganadoras causam a outras pessoas. Não quero dizer que damos o mesmo valor moral a todos estes motivos, mas que a nossa atribuição da virtude da veracidade não implica a presença ou a ausência de algum deles. Do mesmo modo, atribuímos a justiça se um homem tem um hábito firme de ponderar diversas exigências e de as satisfazer na medida da sua importância; atribuímos boa-fé se ele tem um hábito firme de respeitar rigorosamente compromissos explícitos ou tácitos – e assim por diante. Mesmo nos casos em que claramente tomamos os motivos em consideração, quando avaliamos o grau de virtude muitas vezes é à força dos motivos sedutores repelidos que atendemos, e não à natureza particular das fontes de acção prevalecentes. Deste modo, pensamos seguramente que a virtude se manifestou em maior grau na conduta justa ou veraz quando o agente teve fortes tentações para ser injusto ou mentiroso. Similarmente, há certos hábitos ou disposições tendentes à boa conduta aos quais chamamos virtudes apenas quando actuam poderosos motivos sedutores – e.g., quando atribuímos a virtude da temperança a um homem que come e bebe uma quantidade apropriada, fazemo-lo porque também lhe atribuímos apetites que o inclinam para o excesso.

Ao mesmo tempo, admito que o senso comum parece sujeito a alguma confusão no que respeita à relação da virtude com o esforço moral necessário para resistir a impulsos não-virtuosos. Por um lado, dar-se-ia um assentimento geral à proposição de que a virtude se revela e se manifesta especialmente num conflito bem-sucedido com a inclinação natural – e talvez até à afirmação mais radical de que não há virtude<sup>1</sup> em fazer aquilo de que gostamos. Por outro lado, concordaríamos seguramente com Aristóteles quando ele diz que a virtude será imperfeita enquanto o agente não puder realizar a acção virtuosa sem um conflito de impulsos, já que é por causa de uma propensão incorrecta dos impulsos naturais que consideramos difícil fazer aquilo que é melhor, e parece absurdo dizer que, quanto mais nos curamos dessa propensão incorrecta, menos virtuosos ficamos. Talvez possamos resolver a dificuldade reconhecendo que a nossa ideia comum de virtude inclui dois elementos, sendo um deles o ideal mais perfeito de excelência moral que conseguimos conceber para os seres humanos, ao passo que o outro se manifesta no esforço dos homens imperfeitos de atingir esse ideal. Assim, na medida em que o homem acabe por gostar de uma espécie particular de boa conduta e tenha essa conduta sem esforço, não diremos que a sua conduta se torna menos virtuosa, mas antes que está mais de acordo com um ideal moral verdadeiro. Ao mesmo tempo, reconheceremos que, neste ramo da sua vida, ele tem menos espaço para exibir o outro tipo de virtude que se manifesta na resistência aos impulsos sedutores e na luta enérgica da vontade para se aproximar da perfeição ideal.

Até agora, estive a discutir a manifestação da virtude nas emoções e nas volições, e não referi explicitamente

---

<sup>1</sup> Ou de que não há «mérito»: mas será mais apropriado discutir esta última noção, na medida em que é aplicada com precisão, no Capítulo 5 deste Livro (sobre a justiça).

as condições intelectuais dos actos virtuosos, ainda que, quando se fala desses actos, esteja obviamente implícito que a volição é acompanhada por uma representação intelectual dos efeitos particulares que o agente quer produzir. No entanto, não está implícito que, ao querer esses efeitos, tenhamos necessariamente de considerá-los correctos ou bons – e eu próprio não penso que, segundo a perspectiva do senso comum, esta seja uma condição indispensável para a virtuosidade do acto, pois parece que alguns géneros de actos virtuosos podem ser realizados de forma tão inteiramente destituída de deliberação que o agente não faz nenhum juízo moral a seu respeito. Isto pode acontecer, por exemplo, num acto de coragem heróica desencadeado por um impulso de simpatia por um semelhante em perigo súbito. Contudo, penso que é claramente necessário que não se considere, nem mesmo vagamente, que o acto é mau. Como já disse, é mais duvidoso que o senso comum considere alguma vez virtuoso um acto que o agente julga ser bom, mas que na realidade é mau.<sup>1</sup> Todavia, se aceitarmos restringir o termo a actos que consideramos correctos, uma vez mais é óbvio que a realização da virtude pode ultrapassar o poder de uma dada pessoa num dado momento, devido à falta das condições intelectuais necessárias.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Disse antes que se considera muitas vezes que actos decididamente incorrectos manifestam num grau elevado as tendências que, quando se manifestam em actos correctos, identificamos com virtudes particulares (a generosidade, a coragem, o patriotismo, etc.) — e isto é especialmente verdade no que respeita aos actos que são maus devido à ignorância.

<sup>2</sup> Penso que esta é uma conclusão que o senso comum, ponderadas todas as coisas, aceita. Porém, noto uma relutância considerável em aceitá-la, a qual, no entanto, não se revela na atribuição de virtude a pessoas que realizam claramente actos incorrectos, mas no esforço de explicar a sua ignorância como o efeito de uma prévia conduta incorrecta deliberada. Tentamos convencer-nos de que, se (e.g.) Torquemada não sabia que era incorrecto torturar hereges, poderia tê-lo sabido se não tivesse negligenciado deliberadamente os meios de esclarecimento. Mas há muitos casos em que

Para resumir os resultados de uma discussão bastante complicada: considero a virtude uma qualidade que se manifesta no cumprimento do dever (ou na realização de actos bons que ultrapassam o dever); na verdade, atribuímo-la primariamente à mente ou ao carácter do agente, mas só a conhecemos pelas suas manifestações em sensações e actos. Consequentemente, ao esforçarmo-nos por precisar as nossas concepções de virtudes particulares, temos de examinar os estados de consciência em que estas se manifestam. Ao examiná-los, descobrimos que o elemento da volição é primariamente importante e, em alguns casos, quase o único com importância, mas o elemento da emoção não pode ser completamente descartado sem que se divirja manifestamente do senso comum. Além disso, ao concentrarmos a nossa atenção no elemento volitivo, descobrimos que, na maior parte dos casos, aquilo que vemos como manifestações da virtude são as volições de produzir certos efeitos particulares. De facto, pensa-se que a resolução geral de fazer o que é correcto por ser correcto, de cumprir o dever em função do dever, tem uma importância fundamental como fonte geralmente necessária da acção virtuosa, mas não se pensa que é uma condição indispensável para a existência da virtude em qualquer caso particular. Descobrimos algo de similar quando examinamos o elemento emotivo: ainda que um amor ardente à virtude ou uma aversão ao vício sejam geralmente um estímulo valioso para a conduta virtuosa, não são uma condição universalmente necessária para esta. E no caso de alguns actos, a presença de outras emoções – como um afecto generoso – torna-os melhores do que seriam caso tivessem sido realizados por um motivo puramente moral. No entanto, essas emoções não podem ser controladas à vontade, e isto também se pode dizer do

---

os factos não apoiam esta espécie de explicação, e não vejo razões para a aceitar como geralmente verdadeira.

conhecimento daquilo que se deve fazer em qualquer caso particular – o qual, se circunscrevermos o termo «virtuoso» a actos correctos, é obviamente necessário para tornar a conduta perfeitamente virtuosa. Por estas e por outras razões, penso que distinguimos a virtude de outras excelências pela característica da voluntariedade – a vontade tem de ser capaz, *em certa medida*, de a realizar quando surge uma ocasião para isso –, mas que esta voluntariedade só lhe está ligada num certo grau; e que, embora um homem possa sempre cumprir o seu dever se o conhecer, nem sempre pode realizar a virtude no seu máximo grau.

Importa observar, no entanto, que mesmo quando realizar imediatamente a virtude pela nossa vontade ultrapassa o nosso poder, reconhecemos um dever de a cultivar e de procurar desenvolvê-la – e este dever de cultivar estende-se a todas as disposições e hábitos virtuosos em que nos revelemos deficientes, na medida em que possamos assim aumentar a nossa tendência para realizar os actos correspondentes no futuro, por muito completamente que esses actos possam estar, em cada ocasião, sob o controlo da vontade. É verdade que para os actos deste último género, na medida em que sejam perfeitamente deliberados, não parecemos precisar de quaisquer hábitos virtuosos especiais, desde que saibamos o que é correcto e melhor fazer e tenhamos um desejo suficientemente forte de o fazer.<sup>1</sup> Mas, de modo a cumprir inteiramente os nossos deveres, somos obrigados a agir, durante parte da nossa vida, subitamente e sem deliberação. Nessas ocasiões não há espaço para o raciocínio moral, e por vezes nem sequer para o juízo moral explícito, pelo que, para agirmos virtuosamente, precisamos dos hábitos e das disposições particulares denotados

---

<sup>1</sup> Daí a doutrina socrática de que «toda a virtude é conhecimento», sob a suposição de que um ser racional tem necessariamente de desejar aquilo que é bom.

pelos nomes das virtudes especiais, e temos o dever de os cultivar e desenvolver de qualquer forma que a experiência revele ser possível.

Ao longo da discussão das virtudes particulares que empreenderei nos capítulos seguintes, não podemos esquecer a complicada relação da virtude com o dever acima elucidada. Mas, como vimos, a parte principal da manifestação da virtude na conduta consiste em acções voluntárias que qualquer indivíduo tem o poder de realizar – na medida em que reconhece que são correctas –, pelo que esta se enquadra na definição de dever acima formulada. Por isso, não será necessário, durante a maior parte da discussão seguinte, distinguir os princípios da conduta virtuosa dos princípios do dever, já que as suas definições coincidirão.

### §3

Aqui, no entanto, é preciso fazer uma observação que qualifica em certa medida aquilo que foi dito no capítulo precedente, onde afirmei que as noções comuns das virtudes particulares – a justiça, etc. – se caracterizam por serem demasiado vagas para identificar com exactidão as acções que prescrevem. Presumi aí que as regras do dever devem admitir uma definição precisa numa forma universal, e este pressuposto pertence naturalmente à concepção comum ou jurídica da Ética como algo que respeita a um código moral, pois temos de concordar que, se há obrigações impostas a qualquer um, pelo menos devemos saber quais são, e que uma lei traçada de forma indefinida tem de ser uma má lei. Porém, na medida em que contemplamos a virtude como algo que ultrapassa o dever estrito e que nem sempre podemos realizar à nossa vontade, este pressuposto não é tão claramente apropriado, já que, a partir deste ponto de vista, comparamos naturalmente a excelência da conduta com a beleza nos produtos das belas-artes. Desses produtos, di-

zemos normalmente que, embora as regras e as prescrições definidas possam fazer muito, nunca podem fazer tudo; que a maior excelência deve-se sempre a um instinto ou tacto que não pode ser reduzido a fórmulas definidas. Podemos descrever os produtos belos quando são produzidos e classificar até certo ponto as suas belezas, dando nomes a cada uma delas, mas não podemos prescrever nenhum método correcto para produzir cada género de beleza. Pode dizer-se que acontece o mesmo no caso das virtudes, pelo que a tentativa de formular uma máxima explícita, cuja aplicação poderia assegurar-nos de produzir qualquer género de actos virtuosos, tem de fracassar: podemos apenas dar uma caracterização geral da virtude – uma descrição, não uma definição – e deixar que a perspicácia treinada encontre, em quaisquer circunstâncias particulares, o acto que melhor a realizará. Sobre esta perspectiva, que posso designar por «intuicionismo estético», terei algo a dizer mais tarde<sup>1</sup>. Contudo, entendo que a nossa actividade primária é examinar as teses mais amplas daqueles intuicionistas racionais ou jurídicos, que defendem que a Ética admite um tratamento exacto e científico, tendo como primeiros princípios as regras gerais de que falámos ou as mais fundamentais entre elas, que assim nos dão a esperança de nos livrarmos das flutuações e discrepâncias de opinião que consentimos nas discussões estéticas, mas que tendem a ameaçar seriamente a autoridade das crenças éticas. E penso que não podemos decidir a validade dessas teses sem examinar pormenorizadamente as proposições que foram avançadas como axiomas éticos, e ver em que medida se revelam claras e explícitas ou em que medida podemos sugerir outras que apresentem estas qualidades. Pois pelo menos os pensadores mais judiciosos desta escola não defenderiam que encontramos sempre estes axiomas, com a

---

<sup>1</sup> Veja-se o §1 do Capítulo 14 deste Livro.

devida exactidão de forma, com a simples observação dos raciocínios morais comuns dos homens; defenderiam antes que estes estão pelo menos implícitos nesses raciocínios e que, quando os explicitamos, a sua verdade torna-se auto-evidente e tem de ser aceite por quem quer que tenha uma mente inteligente e imparcial. Alguns axiomas matemáticos não são e não podem ser conhecidos pela multidão, dado que só as mentes cuidadosamente preparadas podem ver a sua certeza, mas, quando os seus termos são devidamente entendidos, a percepção da sua verdade absoluta é imediata e irresistível. Do mesmo modo, se não somos capazes de obter, para um axioma moral proposto na sua forma precisa, um assentimento explícito e efectivo da «*orbis terrarum*», este pode, ainda assim, ser uma verdade que os homens antes apreendiam vagamente e que agora admitirão sem hesitar.

Nesta investigação, a ordem pela qual examinamos as virtudes não tem grande importância. Não vamos examinar o sistema de qualquer moralista particular, mas a moralidade (como foi chamada) do senso comum; e a discussão das noções gerais de dever e de virtude, na qual nos envolvemos no presente capítulo, terá revelado acidentalmente a grande dificuldade de extrair do senso comum um princípio claro para classificar os deveres e as virtudes particulares. Por isso, julguei ser melhor reservar o que tenho a dizer sobre o assunto da classificação para um período posterior da discussão, e começar por abordar a matéria a investigar de forma inteiramente empírica, como a encontramos no pensamento comum expresso na linguagem comum dos seres humanos. Os sistemas dos moralistas tentam normalmente dar uma ordem definida a este material em bruto, mas, na medida em que eles são sistemáticos, geralmente parecem forçados a transcender o senso comum e a definir o que este deixou na dúvida, como tentarei mostrar agora.

Por agora, então, parece melhor, nesta investigação

empírica, abordar as virtudes por ordem de importância. E como algumas delas parecem ter uma abrangência especial e incluir em si, de certa maneira, todas ou a maioria das outras, será conveniente abordarmos-las em primeiro lugar. Entre estas, a sabedoria é talvez a mais óbvia, pelo que, no próximo capítulo, proponho-me examinar as nossas concepções comuns de sabedoria e de certas outras virtudes ou excelências aparentadas ou conectadas com ela.

## Capítulo 3

### *Sabedoria e Autodomínio*

#### §1

Os filósofos gregos colocaram sempre a sabedoria no topo da lista das virtudes e pensavam que esta, de certo modo, abrangia todas as outras. Na verdade, nas escolas pós-aristotélicas a noção de sábio ou de homem idealmente dotado de sabedoria (*σοφός*) foi empregue regularmente para exibir, de uma forma concreta, as regras de vida estabelecidas por cada sistema. No uso grego comum, no entanto, o termo mencionado significaria tanto sabedoria prática como excelência na ciência puramente especulativa<sup>1</sup>, e o termo inglês «wisdom» tem a mesma ambiguidade em certa medida. No entanto, o termo é usado sobretudo com referência à prática, e, mesmo quando é aplicado à região da especulação pura, sugere especialmente dons e hábitos intelectuais que conduzem a sólidas conclusões práticas, nomeadamente a abrangência de visão, o hábito de atender imparcialmente a diversas considerações difíceis de avaliar com exactidão e um bom discernimento quanto à importância relativa de cada uma delas. Seja como for, normalmente incluímos apenas a sabedoria prática entre as virtudes, distinguindo-a de excelências puramente intelectuais. Como deveremos então definir «sabedoria prática»? A parte mais óbvia do seu significado é uma tendência para discernir, na conduta da vida em geral, o melhor meio para atingir qualquer fim que a actuação natural dos motivos possa levar-nos a procurar, contrastando assim com a

---

<sup>1</sup> Na verdade, Aristóteles, que permaneceu isolado entre as escolas com origem em Sócrates ao distinguir rigorosamente a sabedoria «teórica» da «prática», restringe o termo *σοφία* à primeira e usa outra palavra (*φρόνησις*) para denotar a segunda.

aptidão técnica, que é a faculdade de seleccionar o melhor meio para atingir determinados fins num certo ramo limitado e específico da acção humana. Nas artes específicas, esta aptidão é parcialmente comunicável através de regras definidas e é parcialmente uma questão de tacto ou instinto, estando dependente de algum modo de talentos e predisposições naturais, mas sendo adquirida em grande medida pelo exercício e pela imitação. Do mesmo modo, a sabedoria prática, se for entendida como uma aptidão da arte da vida, envolveria um certo conhecimento científico (as porções das diversas ciências que respeitam directamente à acção humana) a par de regras empíricas sobre o mesmo assunto, e também o tacto ou instinto treinado que acabei de mencionar, o qual, devido à complexidade do assunto, seria aqui ainda mais preeminente. Mas esta análise não mostra por que razão haveremos de considerar esta aptidão uma virtude. E a reflexão mostrará que normalmente não entendemos por «sabedoria» simplesmente a faculdade de encontrar os melhores meios para quaisquer fins, pois não chamaríamos «sábio» ao trapaceiro mais talentoso, ao passo que não hesitaríamos em atribuir-lhe inteligência, engenho e outras excelências puramente intelectuais. Além disso, aplicamos o termo «wordly-wise» [espertalhão] a um homem que escolhe habilmente os melhores meios para o fim da ambição, mas não diríamos que esse homem é simplesmente «wise» [sábio]. Em suma, a sabedoria parece-me implicar um juízo correcto tanto a respeito dos meios como dos fins.

Aqui, no entanto, coloca-se uma questão subtil. Pois este tratado desenvolve-se no pressuposto de que há diversos fins últimos da acção, que todos alegam ser fins racionais, na medida em que todos os homens devem adoptá-los. Por isso, se a sabedoria implica um discernimento correcto dos fins, é óbvio que uma pessoa que tome algum fim como o único fim último correcto ou racional não considerará sábio um homem que adopte qualquer outro fim último.

Poderemos dizer, então, que no uso comum da palavra «sabedoria», um qualquer fim último está implicado distintamente, excluindo os outros? Talvez se possa sugerir que na perspectiva moral do senso comum, que estamos agora a tentar esclarecer, dado que a própria sabedoria é prescrita ou recomendada enquanto qualidade da conduta intuitivamente discernida como correcta ou boa, o fim último que o homem sábio prefere tem de ser apenas esta realização da correcção ou do bem na conduta em geral, e não o prazer para si ou para os outros, nem nenhum outro fim ulterior. Todavia, penso que no caso desta noção é impossível decompor essa análise do raciocínio prático comum em vários métodos distintos que admitem e precisam de um desenvolvimento separado, nos quais se baseia o plano deste tratado. Pois, como vimos, é característico do senso comum presumir uma coincidência ou harmonia entre estes métodos rivais diferentes. E assim, ao passo que, no que respeita à maioria das virtudes e dos deveres particulares, o exercício do discernimento moral nos homens comuns é, *prima facie*, independente de cálculos hedonistas e ocasionalmente está em conflito manifesto com os seus resultados – pelo que a reconciliação dos diversos procedimentos se apresenta como um problema a resolver –, no caso da noção abrangente de sabedoria o antagonismo permanece latente. O senso comum parece entender por «homem sábio» um homem que alcança simultaneamente todos os diversos fins racionais, um homem que, por uma conduta em perfeita conformidade com o verdadeiro código moral, alcança a máxima felicidade possível tanto para si como para a humanidade (ou para aquela parte da humanidade à qual os seus esforços se restringem necessariamente). Mas se descobrirmos que esta harmonia é inalcançável – se, por exemplo, o egoísmo racional parecer levar a uma conduta oposta aos verdadeiros interesses da humanidade em geral,

e perguntarmos se devemos chamar sábio ao homem que persiga os seus interesses privados ou àquele que os sacrifique —, o senso comum não nos dará nenhuma resposta clara.

## §2

Retomemos agora a questão de saber se a sabedoria, como se manifesta no discernimento correcto dos fins, será alcançável em algum grau pela vontade, e se assim, segundo a nossa definição, será uma virtude. À primeira vista, a percepção do fim correcto pode não parecer mais voluntária do que a cognição de qualquer outro género de verdade. E ainda que na maior parte dos casos a obtenção da verdade exija um esforço voluntário, geralmente não pensamos que seja possível um homem, só com esse esforço, atingir sequer aproximadamente a solução correcta para um problema intelectual difícil. No entanto, diz-se com frequência que a cognição da verdade moral depende em grande medida do «coração», ou seja, de uma certa condição dos nossos desejos e de outras emoções, e parece que é sob este ponto de vista que vemos a sabedoria como uma virtude, e podemos admiti-la como tal, segundo a definição dada, desde que esta condição dos sentimentos seja alcançável pela vontade. Ainda assim, sob um escrutínio mais atento dificilmente parecerá existir um acordo quanto às condições emocionais correctas da cognição dos fins: alguns diriam que a oração ou a aspiração ardente produzem o estado mais favorável, enquanto outros sustentariam que a excitação emocional tende a perturbar o discernimento e diriam que, para uma apreensão correcta, precisamos antes de sensações tranquilas; e alguns alegariam que uma completa supressão dos impulsos egoístas é a condição essencial, ao passo que outros diriam que isso é quimérico ou impossível ou que, se é possível, constitui uma evidente má orientação do esforço. Não podemos decidir estas questões em nome do

senso comum, mas encontraríamos um acordo geral quanto à ideia de que se sabe que certos apetites sensuais e paixões violentas tendem a perverter as apreensões morais, e que até certo ponto estes estão sob o controlo da vontade, pelo que pode dizer-se que um homem que exerça um esforço moral no sentido de resistir à sua influência, quando deseja escolher os fins da acção, é voluntariamente um sábio nessa medida.

E isto também se aplica, até certo ponto, à outra função da sabedoria, discutida em primeiro lugar, que consiste na selecção dos melhores meios para a obtenção de determinados fins. Pois a experiência parece mostrar que a nossa percepção das questões práticas pode ser pervertida pelo desejo e pelo medo, e que podemos impedir esta perversão com um esforço de autodomínio, pelo que a falta de sabedoria, mesmo aqui, no mínimo não é inteiramente voluntária. Assim, numa disputa que pode levar a uma rixa, posso ser inteiramente incapaz de mostrar precaução e perícia a defender o meu direito evitando irritação desnecessária, e nessa medida posso ser incapaz de conduzir a disputa sabiamente, mas tenho sempre o poder, antes de dar cada passo importante, de reduzir a influência da ira ou do *amour propre* ferido nas minhas decisões, e posso evitar muita falta de sabedoria desta maneira. E importa observar que a volição tem um papel mais importante a desempenhar no desenvolvimento e na protecção da nossa percepção da conduta correcta na vida do que a respeito da aptidão técnica com a qual comparámos a sabedoria prática, na medida em que os raciocínios nos quais a sabedoria prática se manifesta são menos claros e exactos, e as suas conclusões inevitavelmente mais incertas. Pois o desejo e o medo dificilmente poderão levar-nos ao engano num cálculo aritmético, mas, ao ponderar probabilidades práticas complicadas, é mais difícil resistir à influência da forte inclinação, e uma consciência mais ou menos definida da

necessidade constante dessa resistência parece ser aquilo que nos faz ver a sabedoria como uma virtude.

Podemos dizer, então, que a sabedoria prática, na medida em que é uma virtude, envolve um hábito de resistência a desejos e a medos – um hábito que costumamos reconhecer como autodomínio. Mas suponha-se que um homem determinou, com todo o discernimento, o curso de conduta que lhe é razoável adoptar em quaisquer circunstâncias – subsistirá ainda a questão de saber se ele irá adoptá-lo de certeza. Ora, julgo improvável que o senso comum considere que a *escolha* – vista como distinta da *cognição* – dos fins correctos pertence à sabedoria; e, no entanto, dificilmente chamaríamos «sábio» a um homem que escolhesse deliberadamente fazer aquilo que soubesse ser contrário à razão. A verdade parece ser que a noção de uma escolha desse género, ainda que seja admitida como possível pela mente moderna<sup>1</sup>, é um pouco invulgar por comparação com (1) a irracionalidade impulsiva ou (2) a escolha errada em que se toma o mal pelo bem. Neste último caso, se o erro for inteiramente involuntário, é óbvio que a escolha não terá qualquer incorrecção subjectiva. Todavia, a conclusão errada é causada muitas vezes por uma influência perversa do desejo ou do medo, da qual o agente está obscuramente consciente, podendo resistir-lhe ou afastá-la com força de vontade. E o erro, sendo causado desta forma, cai na categoria da falta de sabedoria culpável, que se deve a uma falta de autodomínio que se assemelha no género – mas não no grau – àquele que se manifesta no fenómeno mais raro do homem que escolhe deliberadamente fazer aquilo que sabe ser mau para si.

O caso da conduta incorrecta impulsiva é um pouco diferente. É claro que uma resolução feita depois de deli-

---

<sup>1</sup> Já alertei para a diferença entre o pensamento antigo e o moderno a este respeito. Cf. *ante*, Livro I, Capítulo 5, §1, p. 117, nota.

beração, em conformidade com a nossa perspectiva acerca do que é correcto, não deve ser abandonada ou modificada, a não ser deliberadamente – pelo menos se houver tempo para uma nova deliberação –, e o autodomínio necessário para resistir aos impulsos que nos incitam a esse abandono ou modificação – que podemos, talvez, designar por «firmeza» – é um auxiliar indispensável da sabedoria. Mas as torrentes de impulsos suscitadas pelas ocasiões variáveis da vida por vezes actuam tão rapidamente que a resolução que contrariam não é realmente recordada no momento, e, nesses casos, a firmeza ou o autodomínio necessários para impedir a acção irrazoável parecem não ser alcançáveis pela vontade, quando fazem a maior falta. No entanto, podemos cultivar este hábito importante gravando mais profundamente as nossas resoluções nos momentos de deliberação, que surgem constantemente entre os momentos de acção impulsiva.

### §3

Ao examinar as funções da sabedoria, apercebemo-nos de outras excelências subordinadas que em parte se incluem na nossa concepção ideal de sabedoria, e em parte são auxiliares e complementares. De algumas delas, no entanto, ninguém diria que são exactamente virtudes: a sagacidade em seleccionar os aspectos realmente importantes no meio de um grande número deles, a perspicácia em ver auxílios ou obstáculos que permanecem um pouco escondidos, o engenho na concepção de meios subtis ou complicados para os nossos fins, e outras qualidades aparentadas definidas e nomeadas de forma mais ou menos vaga. Não podemos ser agudos, engenhosos ou sagazes quando nos apetece, embora possamos adquirir cada vez mais estas qualidades com a prática. O mesmo pode dizer-se da precaução, na medida em que esta implica atender devidamente às

circunstâncias *importantes* desfavoráveis aos nossos desejos e objectivos, pois nenhum esforço da vontade nos permitirá ver sem margem para dúvidas que circunstâncias são importantes; podemos apenas olhar de forma calma e abrangente. Todavia, também se pode aplicar legitimamente o termo «precaução» a uma espécie de autodomínio que consideraremos apropriadamente uma virtude: a tendência para deliberar sempre e por quanto tempo se julgar que a deliberação é necessária, mesmo que impulsos poderosos nos incitem à acção imediata.<sup>1</sup>

E, em antítese à precaução, podemos apontar como outra virtude menor a qualidade designada por «determinação», na medida em que entendamos pelo termo o hábito de resistir a um impulso irracional ao qual os homens estejam sujeitos: o de permanecer em certa medida na atitude deliberativa quando sabem que a deliberação já não é conveniente e que deviam estar a agir. No entanto, aplica-se frequentemente o termo «determinação» (à semelhança de «precaução») para denotar apenas ou sobretudo uma excelência meramente intelectual: a tendência para discernir correctamente o momento para pôr fim à deliberação.

Concluo então que, na medida em que qualidades como aquelas que identifiquei como a precaução e a determinação são reconhecidas como virtudes, e não apenas como excelências intelectuais, isso acontece porque, na verdade,

---

<sup>1</sup> Pode observar-se que há ainda outro sentido em que se usa por vezes o termo «precaução». Dado que, entre os vários meios que podemos usar para obter um fim, alguns são mais certos do que outros, e alguns são perigosos – ou seja, envolvem um risco de consequências antagónicas à nossa busca ou a evitar por outras razões – enquanto outros estão livres de perigo, usa-se frequentemente o termo «precaução» para denotar a disposição mental que inclina para os meios mais certos e menos perigosos. Neste sentido, na medida em que se possa determinar com precisão a probabilidade, em cada caso, de obter o fim, e o valor do fim por comparação com outros fins, ponderados os danos que a sua procura possa implicar, os limites do dever da precaução poderão obviamente ser determinados sem dificuldade.

elas são uma espécie de autodomínio, isto é, porque envolvem adoptar e aderir voluntariamente a juízos racionais sobre a conduta, apesar de certos motivos irracionais nos impelirem para uma direcção oposta. Ora, à primeira vista pode parecer que, se supusermos uma perfeita correcção dos juízos combinada com um perfeito autodomínio, o resultado será um perfeito cumprimento do dever em todas as áreas, bem como a realização da perfeita virtude, excepto na medida em que isso envolva a presença de certas emoções especiais que a vontade não deve dominar.<sup>1</sup> E, sem dúvida, não se pode conceber que um homem perfeitamente sábio e com um autodomínio perfeito infrinja ou negligencie alguma regra moral. Mas é importante observar que mesmo os esforços sinceros e resolutos de realizar o que vemos ser correcto podem variar em intensidade, pelo que a tendência para manifestar um grau elevado de intensidade nesses esforços é louvada apropriadamente por consistir na «energia», se a qualidade for puramente volitiva, ou em algo a que chamamos «zelo» ou «ardor moral», se a referirmos a energia volitiva à intensidade da emoção — sem a ligarmos, no entanto, a uma emoção mais específica do que o amor geral àquilo que é correcto ou bom.

### Nota

Importa observar que, nas discussões deste capítulo, ainda não chegámos à questão que opõe a ética intuicionista à utilitarista. Pois, admitindo que podemos extrair por reflexão regras claras do dever enquadradas na sabedoria, na precaução e na determinação, as regras obviamente não são independentes. Pressupõem um juízo intelectual obtido, ou capaz de ser obtido, de outra forma sobre aquilo que é correcto ou conveniente fazer.

---

<sup>1</sup> Ver pp. 328-329 e §2 do próximo capítulo.



## *Capítulo 4*

### *Benevolência*

#### §1

Vimos que a virtude da sabedoria prática abrange todas as outras, na medida em que a conduta virtuosa em cada ramo resulta necessariamente de uma escolha e de um conhecimento claros do verdadeiro fim ou fins últimos da acção, bem como dos melhores meios para atingir esse fim ou fins.<sup>1</sup> Deste ponto de vista, podemos pensar que os nomes das virtudes específicas denotam os ramos específicos deste conhecimento. Compete-nos agora examiná-los com mais atenção.

No entanto, quando os contemplamos, discernimos outras virtudes que, de maneiras diferentes, podem ser consideradas tão abrangentes como a sabedoria. Especialmente nos tempos modernos, desde o renascimento da especulação ética independente, têm existido sempre pensadores que defendem de alguma forma a perspectiva de que a benevolência é a virtude suprema e arquitectónica, que abrange e resume todas as outras, e que é apropriada para as regular e determinar os seus devidos limites e as suas relações mútuas.<sup>2</sup> Esta pretensão amplamente apoiada à supremacia parece uma razão adequada para colocar a benevolência logo a seguir à sabedoria no nosso exame das máximas do dever e da virtude normalmente aceites.

Dir-se-ia normalmente que a máxima geral da benevolência é «que devemos amar todos os nossos semelhantes»

---

<sup>1</sup> As qualificações que esta proposição exige já foram indicadas e serão mais elucidadas à medida que avançarmos.

<sup>2</sup> Actualmente, a face mais comum desta perspectiva parece ser o utilitarismo, cujos princípios e método discutiremos depois mais detalhadamente. Mas, numa certa forma ou grau, a perspectiva foi defendida por muitos cujas afinidades são antes com a escola intuicionista.

ou «todas as criaturas». Mas, como vimos, os moralistas têm algumas dúvidas sobre o significado preciso do termo «amor», já que, segundo Kant e outros, aquilo que é moralmente prescrito como dever da benevolência não é, em rigor, o afecto do amor ou da bondade, na medida em que este contém um elemento emotivo, mas apenas a determinação da vontade em procurar o bem ou a felicidade dos outros. E concordo que sentir uma emoção não pode ser um dever estrito, pois a vontade não tem directamente o poder de a produzir em qualquer momento. Ainda assim, como disse, parece-me que o elemento emotivo está incluído na nossa noção comum de caridade ou filantropia, vista como uma virtude, e penso que é paradoxal<sup>1</sup> negar que este leva a simples disposição beneficente da vontade a um maior grau de excelência e que torna melhores os seus efeitos. Sendo assim, teremos o dever de cultivar o afecto na medida em que pudermos fazê-lo. Na verdade, este parece (não menos do que a disposição permanente para praticar o bem) um efeito normal das repetidas decisões e acções beneficentes, já que, como se observou muitas vezes, um benefício tende a produzir no agente um amor pelo beneficiário, não menos do que um amor do beneficiário pelo agente. Temos de admitir, no entanto, que este efeito é menos certo do que a produção da disposição beneficente, e que alguns homens são naturalmente tão pouco atraentes para os outros que estes últimos não podem sentir afecto, ainda que possam manter disposições benevolentes, em relação aos primeiros. Seja como for, parece ser um dever em geral, até ao ponto em que descobrimos que o esforço é infrutífero, cultivar um afecto bondoso por aqueles que devemos beneficiar, não só realizando acções bondosas, mas também colocando-nos sob quaisquer influências naturais que, segundo a experiência, tendam a produzir o afecto.

---

<sup>1</sup> Veja-se a nota no final do capítulo.

Mas temos ainda de determinar mais especificamente a natureza das acções em que este afecto ou disposição da vontade se revela. Elas são descritas popularmente como acções de «praticar o bem». Ora, já observámos<sup>1</sup> que, no pensamento comum, a noção de «bem» inclui, sem distinções e assim sem harmonia, as diversas concepções que os homens formam do fim último da acção racional. Segue-se que há uma ambiguidade correspondente na expressão «praticar o bem», já que, embora muitos pensem sem hesitações que esta significa a promoção da felicidade, outros, defendendo que a perfeição, e não a felicidade, é o verdadeiro fim último, sustentam consistentemente que a forma genuína de «praticar o bem» é aumentar a virtude de outras pessoas ou auxiliar o seu progresso para a perfeição. No entanto, mesmo entre os moralistas anti-epicuristas, alguns – como Kant – adoptam uma perspectiva oposta e defendem que a virtude ou a perfeição do meu próximo não podem ser um fim para mim, dado que dependem do livre exercício da sua própria volição, que eu não posso auxiliar ou obstruir. Mas, com a mesma justificação, poder-se-ia sustentar igualmente que eu não posso *cultivar* a virtude em mim mesmo, mas apenas praticá-la de momento a momento. Porém, nem mesmo Kant nega que podemos cultivar disposições virtuosas em nós mesmos de formas que não a realização de actos virtuosos, e o senso comum presume sempre que isto é possível e prescreve-o como um dever. E, sem dúvida, é igualmente inegável que podemos cultivar a virtude dos outros e que, na verdade, isso é claramente o objectivo não só da educação, mas também de uma grande parte da acção social, especialmente da nossa expressão do louvor e da censura. E se a virtude é um fim último para nós próprios, um fim a procurar em função de si mesmo, a benevolência tem de levar-nos a fazer o possível para que o

---

<sup>1</sup> Cf. Livro I, Capítulos 7, 9.

nosso próximo a obtenha. Na verdade, vemos que, no caso do afecto individual intenso, o amigo ou o amante geralmente ambicionam que aquele que lhe é querido seja não só feliz, mas também excelente e admirável. Porém, talvez isto aconteça porque o amor envolve uma preferência, e porque quem ama deseja que quem lhe é querido, além de ter efectivamente a sua preferência, seja realmente digno de preferência, pois de outro modo haverá um conflito entre o amor e a razão.

Ponderadas todas as coisas, então, não encontro, na perspectiva comum acerca do que a benevolência nos manda promover nos outros, nenhuma selecção claramente indicada dos diferentes, e possivelmente divergentes, elementos do bem na sua concepção comum. Todavia, penso que podemos dizer que, na prática, a promoção da felicidade é a parte principal daquilo que o senso comum considera ser prescrito enquanto dever externo da benevolência. E, por uma questão de clareza, confinaremos a nossa atenção à felicidade no resto da discussão.<sup>1</sup> Importa observar que devemos entender a felicidade não simplesmente como a gratificação dos desejos reais dos outros (dado que os homens desejam com excessiva frequência aquilo que tenderia a contribuir para a sua infelicidade a longo prazo), mas como a máxima quantidade possível de satisfação ou prazer total para os outros – em suma, a felicidade tomada como o fim racional para cada indivíduo no sistema do hedonismo egoísta. É isto que a benevolência racional nos manda proporcionar aos outros, e se quem ama for levado, por simpatia afectuosa relativa aos anseios daquele que ama, a gratificar esses anseios ao mesmo tempo que acredita

---

<sup>1</sup> Outra razão para proceder assim surgirá no que se segue, quando acabarmos por inspecionar a relação geral entre a virtude e a felicidade, baseando-nos no exame pormenorizado das virtudes particulares, que constitui o tema principal do presente Livro. Cf. *post*, Capítulo 14 deste Livro.

que essa gratificação será acompanhada de um excesso de consequências dolorosas, diremos normalmente que esse afecto é fraco e tolo.

## §2

Falta perguntar em relação a quem, e em que medida, devemos ter esta disposição ou afecto. E, para começar, não é inteiramente claro se devemos a benevolência só aos homens ou também a outros animais. Ou seja, concorda-se geralmente que devemos tratar todos os animais com bondade, de modo a evitar causar-lhes dor desnecessária, mas questiona-se se isto é algo que devemos directamente aos seres sencientes enquanto tais ou se, pelo contrário, é algo prescrito meramente como meio de cultivar disposições bondosas para com os homens. Reputados moralistas intuicionistas defenderam esta última perspectiva. Penso, no entanto, que o senso comum está disposto a considerá-la um frio paradoxo e a sustentar, como Bentham, que há que evitar a dor dos animais *per se*. Considerando agora como a nossa benevolência se deve distribuir pelos nossos semelhantes, podemos esclarecer convenientemente a perspectiva intuicionista contrastando-a com o utilitarismo. Pois diz-se por vezes que o utilitarismo reduz toda a virtude à benevolência universal e imparcial. Porém, não prescreve que amemos todos os homens na mesma medida, mas que visemos a felicidade em geral como o nosso fim último, e que assim consideremos a felicidade de um indivíduo, seja ele quem for, tão importante como uma igual felicidade de qualquer outro, enquanto elemento deste total – e que distribuamos a nossa bondade de modo a tornar este total tão grande quanto possível, seja qual for o modo de obter este resultado. Na prática, é óbvio que a distribuição dos serviços de um indivíduo serão, mesmo sob esta perspectiva, desiguais, dado que cada homem obviamente promoverá

melhor a felicidade geral oferecendo os seus serviços a um número limitado de indivíduos e mais a alguns do que a outros, mas, na teoria utilitarista, a desigualdade é secundária e derivada. O senso comum, no entanto, parece antes considerar imediatamente certo, sem nenhuma dedução, que temos deveres especiais de bondade para com aqueles que mantêm relações especiais connosco. A questão, então, é saber segundo que princípios, quando surge um caso duvidoso ou um evidente conflito de deveres, devemos determinar a natureza e a dimensão das exigências de afecto e de serviços bondosos que surgem dessas relações particulares entre os seres humanos. Será que os problemas deste género deverão ser resolvidos mediante a identificação do curso de conduta que, ponderadas todas as coisas, mais conduz à felicidade geral, ou poderemos encontrar princípios independentes e auto-evidentes suficientemente claros e precisos para oferecer orientação prática nesses casos? As respostas diferentes a esta questão fundamental constituirão, obviamente, a diferença principal entre os métodos intuicionista e utilitarista, na medida em que se entenda que o «bem» que o homem benevolente deseja e procura conferir aos outros é a felicidade.

Quando começamos a investigar esta questão, no entanto, deparamo-nos com uma dificuldade na organização do tema, que, como a maioria das dificuldades de classificação, merece um exame atento, pois depende de características importantes do tema a organizar. Num sentido mais estrito do termo, não é raro distinguir-se a benevolência da justiça – ou mesmo contrastá-las. Obviamente, podemos exercer ambas em relação às mesmas pessoas, mas normalmente supomos que a função especial da benevolência começa onde a justiça termina, e é esta função especial que nos interessa no exame das exigências de afecto e dos serviços bondosos normalmente suscitados pelo afecto. Ao mesmo tempo, se entendermos que estes serviços são estritamente devidos a

pessoas em certas relações, a noção moral sob a qual estes deveres se nos apresentam não é facilmente distinguível da de justiça, ainda que estes deveres dificilmente possam ser retirados da esfera da benevolência no sentido mais estrito. Para distinguir a justiça da benevolência, diz-se por vezes que os serviços que a justiça prescreve podem ser reivindicados como um direito pelos que os recebem, ao passo que a benevolência é essencialmente livre de constrangimentos. Contudo, pensamos seguramente (*e.g.*) que os pais têm um direito ao afecto filial e aos serviços que dele decorrem com naturalidade. Diz-se também que os deveres do afecto são essencialmente indefinidos, ao passo que aqueles que incluímos na categoria da justiça estão precisamente definidos – e, sem dúvida, isto é parcialmente verdade. Além de considerarmos difícil dizer exactamente quanto deve um filho aos seus pais, temos até relutância<sup>1</sup> em investigar isto: não pensamos que devamos pedir uma medida precisa deste dever de modo a que o filho possa fazer o que deve e não mais do que isso, ao passo que uma grande parte da justiça consiste na observância de acordos estabelecidos e de regras precisas. Ao mesmo tempo, é difícil sustentar esta distinção como fundamento de classificação, pois os deveres do afecto estão reconhecidamente sujeitos a competir entre si e com outros deveres; e, quando este evidente conflito de deveres ocorre, precisamos manifestamente de uma definição tão precisa quanto possível das obrigações em conflito, de modo a fazer uma escolha razoável entre as alternativas de conduta que se nos apresentam. Em conformidade com isto, no próximo capítulo (§2) mostrarei como esta competição de exigências torna a nossa noção comum de justiça aplicável a estes deveres não menos do que a

---

<sup>1</sup> Esta relutância, no entanto, parece dever-se em grande medida ao facto de esta medida precisa do dever ser exigida mais frequentemente quando a questão se coloca entre o dever e o interesse pessoal.

outros. Por agora, parece apropriado examinar aqui separadamente todos os deveres que decorrem de relações em que o afecto normalmente existe, em que deve ser cultivado e em que a sua ausência é deplorada ou mesmo censurada. Pois todos concordam que existem estes deveres, cujo incumprimento é razão de censura, mas que ultrapassam as obrigações impostas pela lei ou decorrentes de contratos específicos, as quais surgirão numa categoria diferente.

Além destes deveres, parece existir uma região da conduta em que os serviços prestados não podem ser devidamente reclamados como no caso de uma dívida, e em que não se sente que a ausência dessa conduta é digna de censura. E no que respeita a esta região – que pertence claramente à benevolência, contrastada com a justiça – também há alguma dificuldade em formular a perspectiva da moralidade do senso comum. Há aqui duas questões a considerar. Temos de perguntar, em primeiro lugar, se os serviços prestados por afecto que ultrapassem aquilo que se julga que o dever estrito exige devem ser considerados virtuosos; em segundo lugar, se o próprio afecto deve ser considerado digno de admiração como excelência moral e, portanto, como uma condição mental que devemos esforçar-nos por atingir. Penso que o senso comum claramente considera virtuosa a disposição para prestar serviços substanciais aos homens em geral e para promover o seu bem-estar, quer essa disposição surja de um sentimento de bondade natural para com os seres humanos em geral, quer resulte apenas do esforço e da determinação morais, desde que um grau adequado de esclarecimento intelectual a acompanhe.<sup>1</sup> E o mesmo pode

---

<sup>1</sup> Tem de se admitir que, quanto mais o impulso benevolente se combinar com o hábito de examinar consequências complexas de cursos de acção diferentes que podem apresentar-se como alternativas, e de comparar as quantidades de felicidade dos outros que resultarão de cada um deles, maior será o bem, *ceteris paribus*, que este tenderá a causar globalmente. E na medida em que parece haver uma certa incompatibilidade natural entre este

dizer-se do afecto menos abrangente que impele os homens a promover o bem-estar da comunidade a que pertencem, e também do afecto que normalmente tende a acompanhar o reconhecimento do domínio ou liderança legítimos de outros. Em algumas épocas e países, o patriotismo e a lealdade foram considerados quase virtudes supremas, e mesmo hoje o senso comum atribui-lhes uma posição elevada.

Contudo, quando passamos a afectos mais restritos, e normalmente mais intensos, como os que temos por familiares e amigos, torna-se mais difícil determinar se devemos considerá-los excelências morais e cultivá-los como tal.

Para começar, temos de observar, de modo a evitar confusões, que o amor não é simplesmente um desejo de beneficiar o objecto amado, ainda que envolva sempre esse desejo. O amor é primariamente uma emoção aprazível que parece depender de um certo sentido de união com outra pessoa, e inclui, além do impulso benevolente, um desejo de conviver com quem se ama – e este elemento pode prevalecer sobre o primeiro e até entrar em conflito com ele, de tal forma que os verdadeiros interesses do amado podem ser sacrificados. Neste caso, dizemos que o afecto é egoísta e não o louvamos minimamente; pelo contrário, censuramo-lo. Se perguntarmos agora se o amor intenso por um indivíduo, tomado simplesmente como um impulso benevolente, é em si uma excelência moral, será difícil extrair uma resposta muito definida do senso comum, mas penso que este se inclinará para uma resposta globalmente negativa. Geralmente inclinamo-nos, sem dúvida, para admirar todo o género de conduta conspicuamente «altruísta» e qualquer forma de amor intenso, por muito limitado que seja o seu âmbito. Contudo, dificilmente parece que a susceptibilidade a essas benevolentes emoções

---

hábito de cálculo e de comparação e o fervor espontâneo do impulso bondoso, o senso comum fica um pouco confuso na sua preferência e refugia-se num ideal que transcende esta incompatibilidade e inclui ambos.

individualizadas seja vista exactamente como um elemento essencial da perfeição moral, que devemos procurar e cultivar como outras excelências morais. Na verdade, parece que duvidamos que esse esforço seja desejável neste caso, pelo menos para além do ponto em que se entende que esse afecto é necessário para o cumprimento dos deveres reconhecidos. Além disso, pensamos que é natural e desejável que os homens, tendo geralmente um forte afecto por poucos indivíduos, sigam em grande medida as incitações desse afecto restrito nos seus esforços de promover directamente o bem-estar dos outros. Todavia, dificilmente estaremos dispostos a recomendar que eles prestem serviços a indivíduos específicos para lá daquilo que estão obrigados a fazer (serviços que costumam ser a expressão natural de um afecto vivo e exuberante), se não tiverem nenhum afecto para exprimir – ainda que, como se afirmou atrás, em certas relações íntimas não aproveamos que os limites do dever sejam medidos com excessiva exactidão.

Ponderadas todas as coisas, então, concluo que apesar de louvarmos e admirarmos a benevolência e o patriotismo entusiásticos, e apesar de nos comovermos e encantarmos com o espontâneo fluxo generoso da gratidão, da amizade e dos afectos familiares, aquilo que mais nos interessa como moralistas, na presente discussão, é a identificação das regras correctas de distribuição de serviços e de actos bondosos, na medida em que consideramos a sua realização moralmente obrigatória. Pois desde que um homem cumpra estes deveres (e observe as outras regras reconhecidas da moralidade), o senso comum não está preparado para dizer em que medida é correcto ou bom sacrificar outro fim nobre e valioso – como a aplicação no conhecimento ou nas belas-artes – às exigências da filantropia ou do afecto pessoal: parece não existirem princípios «intuicionistas» geralmente aceites para fazer essas escolhas de alternativas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A questão será discutida também no capítulo final deste Livro (Capítulo 14).

### §3

Quais são, então, os deveres que temos para com os nossos semelhantes – na medida em que estes parecem cair mais propriamente na categoria da benevolência do que na da justiça? Talvez a sua simples enumeração não seja difícil. Todos concordaremos que cada um de nós está obrigado a ser bondoso para os seus pais, cônjuge e filhos, e para outros parentes num grau menor; e também para aqueles que nos prestaram serviços, bem como para quaisquer outros que tenhamos admitido na intimidade e consideremos amigos; e ainda para os vizinhos e os compatriotas mais do que para os outros; e talvez para os da nossa raça mais do que para os homens negros ou amarelos; e, de um modo geral, para os seres humanos em proporção à afinidade que têm connosco. E acreditamos que, ao nosso país como um todo corporativo, deveremos os maiores sacrifícios quando a situação o exigir (mas, num estádio inferior da civilização, pensava-se que esta dívida era para com o nosso rei ou líder); e uma obrigação semelhante parece ser reconhecida, ainda que de forma menos definida e num grau inferior, no que respeita às corporações menores a que pertencamos. E sustenta-se que a todos os homens com os quais acabemos por nos relacionar devemos pequenos serviços, que possam ser dados sem inconveniência, mas que aqueles que estão em aflição ou que têm necessidades urgentes requerem uma bondade especial da nossa parte. Geralmente reconhecem-se estas exigências, mas encontramos dificuldades e divergências consideráveis quando tentamos determinar com maior precisão o seu alcance e peso relativo; e a divergência torna-se indefinidamente maior quando comparamos os costumes e as opiniões comuns que temos agora a respeito dessas exigências com os de outras épocas e países. Por exemplo, em períodos anteriores da sociedade atribuía-se uma sacralidade peculiar aos laços da hospitalidade, e as

exigências daí decorrentes eram consideradas peculiarmente rigorosas, mas isto foi mudando à medida que a hospitalidade, no avanço da civilização, passou de necessidade a luxo, e hoje não pensamos que devemos muito a um homem por o termos convidado para jantar. Podemos também considerar um exemplo em que a alteração talvez esteja em curso: as exigências dos parentes quanto à herança. Hoje costumamos pensar que normalmente um homem deve deixar a sua propriedade aos seus filhos, mas, se ele não tiver filhos, pensamos que pode fazer o que bem entender, a não ser que algum dos seus irmãos ou irmãs esteja na pobreza, caso em que a compaixão parece misturar-se com as exigências evanescentes que decorrem da consanguinidade e fortalecê-las. Contudo, num passado não muito distante, pensava-se que um homem sem filhos tinha a obrigação moral de deixar o seu dinheiro aos parentes colaterais. E assim somos levados a conjecturar que, num futuro não muito distante, qualquer obrigação semelhante para com os filhos – a não ser que eles passem necessidades ou que a sua educação não esteja concluída – poderá desaparecer da mente dos homens. Poderemos notar uma mudança semelhante no dever normalmente reconhecido dos filhos para com os pais.

No entanto, pode alegar-se que esta variação de costumes não é um obstáculo à definição do dever, dado que podemos afirmar que os costumes de uma sociedade, à semelhança das leis, devem ser respeitados enquanto estão estabelecidos, ainda que tanto os costumes como as leis possam mudar de tempos a tempos. E, sem dúvida, geralmente é conveniente seguir os costumes estabelecidos. Mas, sob reflexão, vemos que não podemos afirmar que fazê-lo é um dever absoluto. Pois os casos do costume e da lei não são semelhantes: ao passo que em toda a comunidade avançada há um modo regular e estabelecido de revogar as leis consideradas más, os costumes não podem

ser abolidos formalmente e só podemos livrar-nos deles mediante a recusa de obediência de indivíduos privados, pelo que por vezes tem de ser correcto proceder dessa maneira, se alguns costumes são vexatórios e perniciosos, o que julgamos frequentemente ser o caso dos costumes de comunidades antigas e estrangeiras. E se dissermos que geralmente se deve obedecer aos costumes, mas que podemos desobedecer-lhes quando atingem um certo grau de inconveniência, o nosso método parecerá reduzir-se ao utilitarismo, pois não podemos basear razoavelmente a obrigação geral num dado princípio, mas depois determinar os seus limites e excepções através de outro princípio. Se os deveres acima enumerados podem ser reportados a princípios independentes e auto-evidentes, os limites de cada um deles têm de ser dados implicitamente na intuição que revela o princípio.

#### §4

De modo a determinar, então, em que medida possuímos tais princípios, examinemos mais pormenorizadamente aquilo que o senso comum parece afirmar a respeito destes deveres.

Eles parecem distribuir-se por quatro categorias. Existem (1) deveres decorrentes de relações comparativamente permanentes que não são escolhidas voluntariamente, como as de parentesco e, na maior parte dos casos, de cidadania e de vizinhança; (2) deveres decorrentes de relações semelhantes voluntariamente acordadas, como a amizade; (3) deveres que resultam de serviços especiais recebidos, ou deveres de gratidão; (4) deveres que parecem dever-se a uma necessidade especial, ou deveres de piedade. Penso que esta classificação é conveniente para a discussão, mas não posso afirmar que evita sobreposições clara e completamente, já que, por exemplo, pensa-se frequentemente que o

princípio da gratidão oferece a *justificação* para os deveres dos filhos para com os pais. Aqui, no entanto, encontramos um desacordo substancial e uma dificuldade na identificação da máxima desta espécie de dever. Todos concordam que os filhos devem aos seus pais respeito e bondade de um modo geral, bem como auxílio em caso de doença ou de qualquer necessidade especial, mas parece que não se sabe bem em que medida, segundo o senso comum, isto se deve aos serviços recebidos durante a infância ou somente à relação, e em que medida se devem tais coisas a pais cruéis ou negligentes. Na sua maior parte, as pessoas diriam talvez, aqui e noutros casos, que a simples proximidade de sangue gera uma certa obrigação, mas considerariam difícil concordar a respeito da sua força exacta.<sup>1</sup>

Mas, independentemente disto, parece haver uma grande diferença de opinião sobre o que devem os filhos aos pais que cumpriram o seu dever: por exemplo, sobre a questão de saber em que medida um filho que já não está à guarda dos pais, nem depende do seu auxílio, tem a obrigação de lhes obedecer – se (*e.g.*) um filho ou uma filha tem a obrigação de não se opor aos desejos dos pais ao casar ou ao escolher uma profissão. Na prática, constatamos que o controlo dos pais é maior no caso das pessoas que podem enriquecer os filhos por testamento. Ainda assim, dificilmente poderemos atender a esta consideração na determinação do ideal do dever filial, pois pensa-se que a este dever, seja ele qual for, o filho está vinculado absolutamente, e não como um *quidproquo* em antecipação de benefícios futuros – e muitos defenderiam que os pais não têm o direito moral de deserdar os filhos, excepto como castigo por uma transgressão do dever.

---

<sup>1</sup> Pode dizer-se que uma criança deve gratidão aos autores da sua existência. Mas a vida em si, independentemente de qualquer providência para torná-la feliz, parece uma bênção de valor duvidoso, que dificilmente desperta gratidão quando não foi conferida com alguma consideração por quem a recebeu.

E isto conduz àquilo que agora podemos examinar convenientemente: o dever dos pais para com os filhos. Também podemos colocá-lo em parte numa categoria diferente, nomeadamente na dos deveres que resultam de necessidades especiais, pois não há dúvida de que as crianças, em virtude de serem indefesas, são naturalmente objectos de compaixão não só para os seus pais, mas também para os outros. Contudo, colocam aos primeiros uma obrigação de um género diferente, decorrente do dever reconhecido universalmente de não causar dor ou qualquer mal a outros seres humanos, directa ou indirectamente, excepto como castigo merecido, já que os pais, sendo a causa de a criança existir numa condição indefesa, seriam indirectamente a causa do sofrimento e da morte que resultariam caso a negligenciassem. Ainda assim, isto não parece uma explicação adequada do dever parental como o senso comum o reconhece. Pois geralmente censuramos os pais que entregam os filhos inteiramente ao cuidado dos outros, mesmo que providenciem amplamente a sua alimentação e educação até à altura em que eles possam sustentar-se com o seu próprio trabalho. Pensamos que eles lhes devem afecto (na medida em que se pode dizer que isso é um dever) e o cuidado terno e atento que surge naturalmente do afecto – e, se tiverem meios para isso, algo mais do que o mínimo necessário de comida, vestuário e educação. Porém, é difícil dizer em que medida eles têm a obrigação de ir além disto. É fácil dizer, em termos gerais, que devem promover a felicidade dos seus filhos por todos os meios de que disponham. E, sem dúvida, é natural que um bom pai ou mãe encontre a sua melhor felicidade na dos seus filhos, e estamos dispostos a censurar aqueles que põem nitidamente o seus próprios interesses acima dos deles. Todavia, parece irrazoável que os pais obtenham um pequeno aumento da felicidade dos filhos à custa de um grande sacrifício da sua própria felicidade. Além disso, há outros fins nobres valiosos que

podem competir (e que competem efectivamente) com este. Consideremos exemplos reais: um pai é levado a desistir de um trabalho valioso e importante, que talvez mais ninguém irá ou poderá realizar, de modo a deixar aos filhos um pouco mais de riqueza; outro pai leva os filhos ao limiar da fome de modo a aperfeiçoar uma invenção ou a desenvolver pesquisas científicas. Parece que condenamos ambos os extremos, mas que princípio claro e aceite poderemos enunciar de forma a determinar o verdadeiro meio-termo?

Além disso, como vimos, alguns pensam que um pai não tem o direito de deserdar os filhos, a não ser que eles não tenham cumprido o dever, e em alguns Estados isso é mesmo proibido por lei. Outros, no entanto, sustentam que os filhos enquanto tais não têm direito à riqueza dos pais; têm-no apenas se houver um entendimento tácito de que serão os seus sucessores ou, de qualquer forma, se foram criados em hábitos de vida e relações sociais que tornarão difícil e doloroso viverem sem a riqueza herdada.

Seria entediante abordar detalhadamente todos os graus de consanguinidade, pois é claro que a nossa concepção dos deveres mútuos de parentesco se torna tanto mais vaga quanto mais remotas forem as relações de parentesco. Entre os filhos dos mesmos pais, criados juntos, um afecto mais ou menos forte cresce tão natural e normalmente que vemos aquelas pessoas que não têm nenhum afecto pelos irmãos ou irmãs com uma certa aversão e desprezo moral, como algo inumanas. E pensamos que, de qualquer modo, os serviços e actos bondosos que brotam naturalmente do afecto devem ser realizados em certa medida, ainda que essa medida pareça bastante indefinida. E, mesmo no que respeita aos parentes mais afastados, pensamos que um certo fluxo de bondade acompanhará a representação da consanguinidade nos homens de boas disposições. Na verdade, alguns ainda pensam que os primos têm um direito moral à herança de um homem na ausência de herdeiros

mais próximos, bem como ao auxílio em qualquer necessidade. Mas parece igualmente comum defender-se que eles podem, quando muito, exigir ser seleccionados *ceteris paribus* como beneficiários do prémio, e que não se deve preferir um primo inauspicioso a um estranho auspicioso.

## §5

Coloquei a vizinhança a par do parentesco entre as relações acerca das quais se pensa decorrer uma certa obrigação de prestar serviços mútuos. No entanto, talvez ninguém diga que a simples justaposição local seja em si um fundamento de deveres: parece antes que os vizinhos sentem naturalmente mais simpatia entre si do que por estranhos, dado que o laço da humanidade comum é fortalecido mesmo pela conjunção e associação mútua que a simples vizinhança (sem cooperação nem amizade) possa envolver, e pensa-se que um homem no qual este efeito não se produza será mais ou menos inumano. E assim em cidades grandes, onde esta simpatia mútua não se desenvolve tão naturalmente (pois todos os habitantes de uma cidade são de certa forma vizinhos, e não podemos simpatizar facilmente com cada indivíduo de uma multidão), sente-se que o laço da vizinhança enfraquece, e um vizinho só exige do vizinho (o homem que está mais perto) aquilo que um homem pode exigir de outro. Pois pensa-se que há alguns serviços, pequenos em períodos comuns mas maiores em caso de necessidade excepcional, que um homem tem o direito de pedir a qualquer outro, pelo que uma situação comparativamente insignificante pode dar facilmente uma direcção especial a este direito geral, e fazer que pareça razoável que se peça o serviço a uma certa pessoa em vez de outra. Desta forma, qualquer grau de parentesco parece ter este efeito (dado que a sua representação tende a produzir uma sensação de união e de consequente simpatia), o

que também se pode dizer até do facto de viver na mesma região, que cria uma ligeira probabilidade de comunidade de origem. O mesmo acontece com semelhanças de vários géneros, já que simpatizamos mais facilmente com aqueles que são como nós, e assim, em caso de aflição, as pessoas procuram naturalmente ajuda entre os da sua idade, sexo, classe social ou profissão. O dever da vizinhança parece, portanto, apenas uma aplicação particular do dever geral de benevolência ou humanidade. E a obrigação para com os compatriotas é do mesmo género – isto se os tomarmos como indivíduos, pois pensa-se que a nossa relação com o nosso país como um todo é de um género diferente e envolve obrigações muito mais rigorosas.

Ainda assim, é difícil formular os deveres do patriotismo, pois a simples obediência às leis de um país, que a moralidade exige de todos os seus habitantes, parece surgir numa categoria diferente – e os estrangeiros têm igualmente esta obrigação de obediência. E, no caso da maior parte das funções sociais que os homens assumem, o patriotismo não é um motivo preeminente nem indispensável, já que eles assumem-nas primariamente para que sejam pagas; e tendo-as assumido, a justiça e a boa-fé obrigam-nos a desempenhá-las adequadamente. No entanto, se algumas das funções governativas não são pagas, consideramos que os homens revelam patriotismo ao desempenhá-las. Pois embora seja plausível dizer que obtêm o seu pagamento em distinção social, esta perspectiva não parece inteiramente apropriada quando reflectimos nela, pois a distinção social visa exprimir sentimentos de honra e de respeito, e podemos exprimi-los propriamente não como parte de um negócio, mas apenas como um tributo prestado a algum género de virtude ou excelência. Mas não é inteiramente claro em que medida um indivíduo tem a obrigação de assumir essas funções, e a questão geralmente parece ser decidida através de considerações de conveniência – ex-

cepto na medida em que os deveres deste género recaem, legal ou constitucionalmente, sobre todos os cidadãos num país livre, o que geralmente acontece até certo ponto. Entre estes, o dever de combater os inimigos nacionais é preeminente em muitos países. E mesmo onde esta função se tornou uma profissão assalariada e voluntariamente adoptada, sente-se com frequência que consiste, num sentido especial, em «servir o nosso país», e pensamos que é pelo menos desejável e preferível que seja desempenhada com sentimentos de patriotismo, pois consideramos um pouco degradante e repulsivo que um homem mate os seus semelhantes a troco de um salário. E em grandes crises de existência nacional o afecto do patriotismo intensifica-se naturalmente; e mesmo em períodos comuns louvamos um homem que sirva o seu país acima dos deveres comuns da cidadania. Contudo, não parece claro que um cidadão tenha, em algum momento, a obrigação moral de fazer mais do que cumprir certos deveres determinados legal ou constitucionalmente, nem há um acordo geral quanto à questão de saber se a expatriação voluntária<sup>1</sup> poderá libertar-nos legitimamente de todas as obrigações morais para com a comunidade em que nascemos.

Por fim, não parece haver nenhum *consenso* quanto ao que cada homem deve aos seus semelhantes enquanto tais. Segundo a doutrina utilitarista, como vimos, cada um de nós deve considerar a felicidade de qualquer outro *teoricamente* tão importante como a sua, e apenas menos

---

<sup>1</sup> Em 1868 afirmou-se, numa lei aprovada pelo Congresso dos Estados Unidos, que «o direito de expatriação é um direito natural e inerente de todas as pessoas». Não sei em que medida se entenderia que isto implica que um homem tem o direito moral de deixar o seu país sempre que considere isso conveniente — desde que nenhuma outra exigências, excepto as do patriotismo, o prendam. Mas, se se pretendia que a afirmação tivesse esta implicação, penso que não seria aceite na Europa sem limitações importantes, ainda que não possa enunciar um princípio geralmente aceite do qual se pudessem deduzir claramente essas implicações.

importante *praticamente* na medida em que temos maior capacidade de realizar a nossa própria felicidade. E parece-me difícil dizer decididamente que este *não* é o princípio geral de benevolência reconhecido pelo senso comum da humanidade. Todavia, importa admitir que há também uma estimativa mais modesta e limitada dos serviços que temos a obrigação estrita de prestar aos nossos semelhantes em geral. Como observámos, esta perspectiva mais modesta parece reconhecer: (1) um dever negativo de nos abstermos de causar dor ou dano a qualquer um dos nossos semelhantes, a não ser como castigo merecido; a este podemos acrescentar, como corolário imediato, o dever de reparar qualquer mal que possamos ter-lhe feito<sup>1</sup>; (2) um dever positivo de prestar serviços, quando a ocasião o propicia, que não exijam sacrifício da nossa parte ou que exijam apenas um sacrifício muito menos importante do que o serviço prestado. Além disso, reconhece-se vagamente uma obrigação geral de ser «útil à sociedade» através de algum género de trabalho sistemático. As pessoas ricas que são manifestamente ociosas incorrem num certo grau de censura da maior parte das pessoas reflexivas. Depois deste limite um tanto indefinido do dever, a virtude da benevolência prolonga-se sem limite, pois pensa-se que não pode haver excesso em beneficiar os outros, nem na disposição de o fazer, a não ser que isso nos leve a negligenciar deveres definidos.

Podemos colocar sob a noção de benevolência, como acabámos de a definir, as regras menores da gentileza, da polidez, da cortesia, etc., na medida em que estas prescrevem a expressão de uma boa vontade geral e a abstinência

---

<sup>1</sup> Não é claro em que medida temos a obrigação de reparar quando o dano foi involuntário e não poderia ter sido evitado com um cuidado normal da nossa parte, mas é conveniente reservar esta discussão para o próximo capítulo (§5), já que é mais habitual colocar todo este ramo do dever na categoria da justiça.

de tudo o que possa causar dor aos outros na conversa e na convivência. Porém, pode valer a pena indicar e discutir separadamente uma parte importante da polidez, nomeadamente o dever de mostrar sinais de reverência para com as pessoas apropriadas.

Podemos definir a reverência como o sentimento que acompanha o reconhecimento da superioridade ou importância dos outros. Parece não ter de ser um sentimento benevolente em si, ainda que muitas vezes um certo grau de amor o acompanhe. Contudo, as suas características éticas parecem análogas às do afecto benevolente, pois, apesar de este sentimento não estar directamente sob o controlo da vontade, esperamo-lo em algumas circunstâncias, a sua ausência desagradá-nos moralmente e talvez consideremos normalmente que por vezes temos o dever de o exprimir, mesmo quando o próprio sentimento não existe.

Ainda assim, parece haver uma grande divergência de opinião quanto ao dever de exprimir reverência. Pois o sentimento parece ser produzido naturalmente por todos os géneros de superioridade – não só por excelências morais e intelectuais, mas também por superioridades de estatuto e de posição social. Na verdade, no comportamento comum dos homens é por estas últimas que se mostra reverência de forma mais regular e formal. Contudo, costuma-se dizer que a reverência é mais apropriada no que respeita às primeiras, pois estas são superioridades mais reais e intrínsecas. E muitos pensam que mostrar qualquer reverência por homens com estatuto e posição social, e não por outros, é servil e degradante. E alguns nem sequer gostam dos sinais de respeito que, na maior parte dos países, os superiores exigem dos seus subordinados, dizendo que esta relação exige propriamente apenas a obediência legalmente definida.

Uma dificuldade mais séria de um género um pouco similar surge quando perguntamos em que medida será um dever cultivar o afecto da lealdade, entendendo-se por este

termo – que é usado em vários sentidos – o afecto sentido normalmente por um criado ou funcionário benévolo por um bom amo ou funcionário superior. Para começar, muitos pensam que os deveres de obediência respeitantes a estas relações serão cumpridos de melhor forma se, como nos deveres das relações familiares, o afecto entrar no motivo. Mas, no primeiro caso, parece defensável que os hábitos da atenção à ordem e da boa-fé – fazendo obedecer à lei e cumprir os contratos de bom grado – normalmente serão suficientes, sem afecto pessoal. Além disso, uma disposição para obedecer aos superiores para além dos limites dos seus direitos legais ou contratuais de dar ordens poderá facilmente ter efeitos perniciosos, caso os superiores sejam malevolentes. No caso de um superior bom e sábio, é claramente vantajoso que os inferiores estejam dispostos a obedecer para além destes limites, mas isso não torna claro que tenhamos o dever de cultivar esta disposição para além do grau em que resulta espontaneamente de uma percepção da bondade e da sabedoria do superior. Tão-pouco penso que, a este respeito, se possa extrair do senso comum uma formulação inequívoca do dever.

## §6

Temos de discutir agora os deveres do afecto decorrentes de relações assumidas voluntariamente. A mais importante delas é a relação conjugal. E aqui podemos começar por perguntar se os seres humanos em geral têm o dever de entrar nesta relação. É normal as pessoas fazerem-no, sem dúvida, e a maior parte delas tem um forte desejo de o fazer. Porém, na medida em que se pode dizer que é prescrito pelo senso comum, este não parece um dever independente, mas um dever derivado das máximas gerais da prudência e da benevolência, estando-lhes subordinado.<sup>1</sup> E, em todas as

---

<sup>1</sup> Coloco esta questão porque, se a regra de «viver de acordo com a natureza» fosse realmente adoptada como primeiro princípio em qualquer

sociedades civilizadas modernas, a lei e o costume deixam a união conjugal perfeitamente opcional. Mas as condições em que pode formar-se e, em certa medida, os direitos e deveres que dela decorrem são cuidadosamente legislados. E pensa-se com frequência que este ramo da lei, mais do que outros, deve ser governado por princípios morais independentes e proteger com uma barreira exterior, por assim dizer, o género de relação que a moralidade prescreve. Se perguntarmos que princípios são estes, o senso comum – nas modernas comunidades europeias – parece responder que a união do casamento deve ser (1) exclusivamente monogâmica, (2) permanente pelo menos no desígnio e (3) incompatível com certos graus de consanguinidade. No entanto, não penso que, sob reflexão, alguma destas proposições possa ser considerada auto-evidente. Mesmo quanto ao incesto parecemos ter mais um sentimento intenso do que uma intuição clara, e geralmente reconhece-se que a proibição de todas as uniões que não sejam monogâmicas só pode ser defendida com razões utilitaristas.<sup>1</sup> Quanto à permanência do contrato de casamento, todos concordariam, sem dúvida, que a fidelidade é admirável em todos os afectos, especialmente numa relação tão próxima e íntima como a conjugal. Mas não podemos determinar *a priori* em

---

sentido comum do termo «natureza», pareceria seguramente que todos os seres humanos normais têm o dever de entrar em relações conjugais. Mas este exemplo parece mostrar que o princípio não é aceite pelo senso comum. Veja-se Livro I, Capítulo 6, §2.

<sup>1</sup> Propõe-se por vezes a necessidade moral de proibir a poligamia como uma inferência imediata a partir da igualdade numérica dos membros de cada sexo. No entanto, este argumento parece exigir o pressuposto de que todos os homens e mulheres devem casar, mas dificilmente alguém afirmará isto de forma explícita. E, na realidade, um número considerável de pessoas fica por casar. Além disso, não há razões para acreditar que, nos países em que se permite a poligamia, a escassez de oferta tenha feito alguma vez que, na prática, fosse difícil um homem encontrar mulher.

que medida é possível impedir o declínio do amor em todos os casos. E seguramente não é auto-evidente que se deva manter a relação conjugal quando o amor cessou, nem que os membros do casal, quando se separaram com consentimento mútuo, devem ser proibidos de formar novas uniões. Penso que, na medida em que estamos convencidos de que esta regra é correcta, estamos-lo sempre em virtude de uma apreciação das consequências geralmente perniciosas que decorreriam do seu enfraquecimento.

Além disso, ao considerarmos os males do lado oposto, somos levados a ver que há bastantes diferenças de opinião entre as pessoas morais quanto ao género de sentimento moralmente indispensável nesta relação. Alguns diriam que, sem um afecto intenso e exclusivo, o casamento é degradante, mesmo que sancionado pela lei, ao passo que outros diriam que, desde que não haja engano mútuo, isso não passa de uma questão de gosto, ou pelo menos de prudência. E entre estas duas perspectivas poderíamos inserir várias opiniões intermédias.

Também não há acordo quanto aos deveres externos decorrentes da relação. Todos aceitariam os deveres da fidelidade conjugal e do auxílio mútuo (segundo a habitual divisão do trabalho entre homens e mulheres, a não ser que esta seja modificada por acordo mútuo). Mas além disto encontramos divergência: alguns declaram que «o contrato de casamento obriga cada parte, sempre que a gratificação individual está em causa, a preferir a felicidade da outra parte à sua própria felicidade»,<sup>1</sup> ao passo que outros diriam que este grau de altruísmo é seguramente admirável, mas que quanto ao dever basta que cada um considere a felicidade do outro tão importante como a sua. E no que respeita aos poderes e liberdades que devem ser concedidos

---

<sup>1</sup> Cf. Wayland, *Elements of Moral Science*, Livro II, Parte II, class 2, §2.

à mulher, e à obediência que ela deve ao marido, não vale a pena desperdiçar espaço, actualmente (1874), para provar que aqui não há *consenso* na opinião moral.

## §7

A relação conjugal, na sua origem, é livremente escolhida, mas costuma-se pensar que, depois de formada, os deveres de afecto que dela decorrem são análogos aos que decorrem das relações de consanguinidade. Ela ocupa, portanto, uma posição intermédia entre estas últimas e as amizades, parcerias e associações comuns, que os homens são livres tanto de fazer como de dissolver. Ora, os homens formam a maior partes das associações para certos fins definidos, determinados por contrato explícito ou por entendimento tácito, pelo que o dever que delas decorre é apenas o da fidelidade a tal contrato ou entendimento, que discutiremos depois enquadrando-o na justiça e na boa-fé. Mas não parece que isto aconteça nas amizades em sentido estrito<sup>1</sup>: embora a amizade surja frequentemente entre pessoas que se associaram para outros fins, entende-se sempre que a relação tem o seu fim em si mesma e que se forma primariamente para o desenvolvimento do afecto mútuo entre os amigos e para o prazer que o acompanha. Ainda assim, pensa-se que a formação desse afecto cria deveres mútuos que não existiam previamente, pelo que temos de investigar em que medida isto é verdade e quais são os princípios que nos permitem determiná-los.

Ora, aqui temos de acrescentar uma dificuldade de um género diferente àquelas que já encontrámos ao tentar formular o senso comum. Pois há quem diga que, como é

---

<sup>1</sup> Uso aqui o termo para designar um afecto mútuo mais intenso do que o sentimento bondoso que um homem moral deseja ter por todas as pessoas com as quais é levado a manter relações sociais contínuas, seja no trabalho ou de outra forma.

essencial à amizade que o sentimento bondoso mútuo e os serviços que surgem dele sejam espontâneos e livres, não devemos impô-los como dever; e, em suma, que devemos proteger este ramo da vida da intrusão de preceitos morais e entregá-lo ao livre jogo do instinto natural. E talvez todos aceitemos esta doutrina até certo ponto, já que, na verdade, aceitámo-la a respeito de todo o fluxo mais profundo de sentimentos, e de toda a sua expressão mais fina, mesmo nas relações familiares. Pois pareceu-nos pedante e fútil prescrever regras para isto, ou até delinear um ideal de excelência para todos alcançarem (ainda que admiremos e louvemos naturalmente toda a expressão, que não seja deselegante, de affecto intenso e genuíno). Contudo, pareceu-nos existir uma esfera importante de deveres estritos – ainda que muito difícil de definir – nas relações entre pais e filhos, etc. E mesmo no caso da amizade parece contrário ao senso comum não reconhecer uma esfera como essa, dado que não é raro ocorrer-nos julgar que um amigo se comportou incorrectamente para com outro, e falarmos como se houvesse um código comportamental claramente identificável nestas relações.

No entanto, talvez possamos dizer que todos os casos claros de conduta incorrecta para com os amigos se enquadram na fórmula geral da falha de entendimento. Não é raro os amigos fazerem promessas definidas de serviços, mas não precisamos de as considerar, já que a sua violação é proibida por uma regra moral diferente e mais clara. Além disso, como se entende que todo o amor inclui<sup>1</sup> um desejo da felicidade do seu objecto, um reconhecimento de amizade parece obrigar a procurar esta felicidade de uma forma que lhe seja proporcional. Ora, a benevolência comum (cf. *ante*, §5) prescreve pelo menos que prestemos

---

<sup>1</sup> Já observámos que este é apenas um elemento – e nem sempre o mais preeminente – de todo o estado emocional a que chamamos «amor».

aos outros homens serviços que possamos prestar sem nenhum sacrifício, ou com um sacrifício tão insignificante que seja completamente desproporcional ao serviço prestado. E o reconhecimento de amizade (ainda que o termo, no seu uso, inclua afectos de vários graus), como tem de implicar um maior interesse pela felicidade do nosso amigo do que pela dos homens em geral, tem de anunciar uma disposição de fazer sacrifícios mais ou menos consideráveis por ele, se a ocasião o propiciar. Assim, se nos recusarmos a fazer esses sacrifícios, agiremos incorrectamente em virtude de fraudarmos expectativas naturais e legítimas. Até aqui, parece não haver fonte de dificuldade além da indefinição que surge inevitavelmente do amplo leque de sentidos que o termo «amizade» abrange. Mas colocam-se novas questões devido às mudanças de sentimento às quais a natureza humana está sujeita: em primeiro lugar, a questão de saber se temos o dever de resistir a essas mudanças tanto quanto pudermos; em segundo lugar, a questão de saber se, no caso de esse esforço falhar e o amor diminuir ou extinguir-se, deveremos preservar uma disposição para prestar serviços correspondentes ao nosso afecto passado. E quanto a estas questões parece não haver acordo entre as pessoas morais e refinadas. Pois, por um lado, é natural admirarmos a fidelidade na amizade e a estabilidade dos afectos, e costumamos considerá-las excelências de carácter muitíssimo importantes, pelo que parece estranho que não as visemos como todas as outras excelências, já que nenhuma nos impelem mais naturalmente para a imitação. Por esta razão, alguns estariam dispostos a afirmar que não devemos retirar o afecto dado, a não ser que o amigo se comporte mal. E muitos diriam que, mesmo neste caso, não devemos pôr fim à amizade, a não ser que o crime seja muito grave. Mas, por outro lado, sentimos que o afecto produzido por um esforço deliberado da vontade não passa de um pobre substituto daquele que surge espontaneamente, e a maior

parte das pessoas refinadas rejeitaria essa bênção. Além disso, ocultar a mudança de sentimento parece hipócrita e contrário à sinceridade.

Quanto aos serviços, uma pessoa refinada não os aceitará de um amigo anterior que já não a ama – a não ser em caso de extrema necessidade, quando qualquer género de ligação é, por assim dizer, revigorado pela obrigação considerável de prestar serviços que cada um de nós tem em relação aos outros em virtude da humanidade comum. Talvez, portanto, não haja um dever de oferecer tais serviços em qualquer caso, quando a necessidade não é extrema. Porém, esta inferência não é inteiramente clara, pois nas relações de afecto muitas vezes louvamos uma das partes por oferecer algo ao mesmo tempo que censuramos a outra parte por tê-lo aceite. Mas parece que é mais natural reportar as questões delicadas deste género aos cânones do bom gosto e do sentimento refinado, e não à moralidade propriamente dita – ou pelo menos incluí-las no âmbito da moralidade apenas na medida em que temos um dever geral de cultivar o bom gosto e a finura de sentimentos, a par de outras excelências.

Em suma, podemos dizer então que as principais dificuldades na determinação das obrigações morais da amizade resultam (1) da indefinição do entendimento tácito que a relação envolve, e (2) do desacordo que encontramos quanto à questão de saber em que medida a fidelidade é um dever positivo. Podemos observar que esta última dificuldade é especialmente preeminente a respeito das intimidades entre pessoas de sexo diferente que precedem e preparam o caminho para o casamento.

## §8

Passo agora à terceira categoria, a da gratidão. Já observámos que as obrigações dos filhos para com os pais por vezes baseiam-se na gratidão. E, noutras relações de

afecto, esta costuma misturar-se e reforçar acentuadamente as obrigações que se julga decorrerem das próprias relações, ainda que nenhum dos deveres discutidos pareça poder ser inteiramente reportado à gratidão. Mas, onde se deve gratidão, a obrigação é especialmente clara e simples. Na verdade, o dever de retribuir benefícios parece ser reconhecido sempre que há moralidade, e os intuícionistas apontaram correctamente este reconhecimento como um exemplo de uma intuição verdadeiramente universal. Mas ainda que a força geral da obrigação não esteja sujeita à dúvida (excepto a um género vasto e abstracto de dúvida, do qual não temos de nos ocupar aqui), a sua natureza e o seu alcance não são, de forma alguma, igualmente claros.

Em primeiro lugar, podemos perguntar se temos apenas de retribuir serviços ou se devemos um afecto especial chamado «gratidão», que geralmente parece combinar um sentimento bondoso e uma ânsia de retribuir com uma espécie de reconhecimento emocional da superioridade, já que quem beneficia está numa posição de superioridade em relação ao beneficiário. Por um lado, parecemos pensar que, na medida em que algum afecto possa ser um dever, os sentimentos bondosos para com os benfeitores têm de o ser. Para pessoas de certo temperamento, no entanto, muitas vezes este sentimento é peculiarmente difícil de alcançar, pois têm uma aversão à posição de inferioridade – e entendemos que, até a um determinado ponto, este sentimento é correcto, e chamamos-lhe «independência» ou «orgulho próprio». Mas este sentimento e a efusão de gratidão não se misturam facilmente, e o moralista considera difícil recomendar uma combinação apropriada de ambos. Talvez faça uma grande diferença o serviço ter sido prestado afectuosamente, já que, nesse caso, a ausência de resposta no afecto parece inumana, ao passo que, se o benefício foi dado com frieza, o mero reconhecimento da obrigação e a disposição

firme de retribuir parecem bastar. E a «independência» seria suficiente para dispor um homem a retribuir o benefício, de modo a fugir ao fardo da obrigação. Mas parece duvidoso que, em qualquer caso, fiquemos moralmente satisfeitos se esse for o único motivo.

É esta impaciência com a obrigação que, em parte, faz um homem ficar desejoso de retribuir com mais do que aquilo que recebeu, pois de outro modo o benfeitor ainda terá a superioridade de ter tomado a iniciativa. Também o motivo do afecto, mais estimável, nos impele na mesma direcção, e aqui, como noutros serviços prestados por afecto, não apreciamos uma medida demasiado exacta do dever: um certo excesso aquém da extravagância parece ser o que admiramos e louvamos. Todavia, na medida em que um conflito de obrigações torne a exactidão necessária, pensamos, talvez, que aquilo que o dever da gratidão exige é uma retribuição equitativa – ou uma firme disposição para dar essa retribuição, se ela for necessária e se tivermos poder de a dar sem negligenciar obrigações prévias. Pois não pensamos que é obrigatório retribuir serviços em todos os casos, mesmo que tenhamos o poder de o fazer, se o benfeitor parecer dispor suficientemente dos meios para a felicidade. Contudo, se ele exigir ou precisar obviamente desses serviços, pensamos que seria ingrato não fazer uma retribuição igual. Mas quando tentamos definir esta noção de «retribuição igual», surgem a obscuridade e a divergência. Pois (independentemente da dificuldade de comparar tipos diferentes de serviços em que não podemos fazer uma retribuição em géneros) a igualdade tem dois sentidos diferentes, consoante consideremos o esforço do benfeitor ou o serviço prestado ao beneficiário. Ora, se algum destes for grande, talvez a gratidão seja naturalmente forte, pois a apreensão do grande empenho que outro tem em nos servir tende a suscitar-nos uma resposta proporcional de afecto, e qualquer grande prazer ou alívio da dor pro-

duz naturalmente uma emoção correspondente de gratidão ao homem que voluntariamente o causou, mesmo que o seu esforço tenha sido pequeno. Sugeriu-se assim que, na avaliação dos deveres da gratidão, devemos adoptar, entre as duas considerações, aquela que dê a estimativa mais alta. Mas isto não parece estar de acordo com o senso comum, pois o benefício pode ser inteiramente inaceitável, e é difícil estarmos obrigados a retribuir plenamente todo o esforço descuidado, mas bem-intencionado, de nos servir, ainda que possamos sentir vagamente que mesmo neste caso deve haver alguma retribuição. E embora seja mais plausível dizer que devemos retribuir um serviço aceite sem ponderar a dimensão do sacrifício do nosso benfeitor, quando consideramos casos extremos a regra parece não ser válida: *e.g.*, se um homem pobre vê um rico a afogar-se e o tira da água, não pensamos que este último tenha a obrigação de dar como recompensa aquilo que estaria disposto a dar pela sua vida. Ainda assim, não deixaríamos de o considerar mesquinho se ele desse apenas meia-coroa ao seu salvador: quantia que, no entanto, poderia ser uma recompensa profusa pelo esforço exercido. Algo intermédio parece ajustar-se melhor ao nosso gosto moral, mas não encontro nenhum princípio claro e aceite pelo qual pudéssemos decidir a quantia.

A última exigência a considerar é a que respeita à necessidade especial. Já a afirmámos substancialmente na investigação da obrigação da benevolência geral ou humanidade comum. Pois dissemos que devemos a todos os homens serviços que possamos prestar com um esforço ou um sacrifício pequenos por comparação com o serviço. Por isso, na medida em que as necessidades dos outros homens se apresentam como urgentes, reconhecemos o dever de as aliviar com aquilo que nos é supérfluo. Mas considereei correcto indicar o dever separadamente, dado que normalmente somos levados a cumpri-lo pela emoção específica da pie-

dade ou compaixão. Aqui, uma vez mais, parece haver uma dúvida quanto à questão de saber em que medida é bom fomentar e encorajar esta emoção, tomada como distinta do hábito prático de prestar ajuda ou socorro imediatos em caso de aflição, sempre que se considera que o socorro é correcto. Por um lado, o impulso emocional tende a tornar a acção de satisfazer necessidades não só mais fácil para o agente, mas também mais graciosa e gentil; por outro, reconhece-se geralmente que a piedade equivocada tem maior probabilidade de nos desencaminhar do que (*e.g.*) a gratidão equivocada, dada a sua maior tendência para interferir perigosamente na inflicção dos castigos necessários para a manutenção da ordem social, ou na actuação dos motivos do labor e da frugalidade, necessários para o bem-estar económico.

E quando, para nos precavermos contra este último perigo, tentamos definir o dever externo de aliviar carências, vemo-nos perante uma questão que não é um mero problema académico, mas uma séria perplexidade prática para a maior parte das pessoas morais de hoje. Pois muitos perguntam se não teremos o dever de nos abster de todos os gastos supérfluos até termos eliminado a miséria e as carências que existem à nossa volta, na medida em que o dinheiro pode eliminá-las. E, ao responder a esta questão, o senso comum parece ser conduzido inevitavelmente a uma avaliação das consequências económicas da tentativa de – com impostos e gastos públicos, ou com donativos voluntários de pessoas privadas – proporcionar um rendimento suficiente a todos os membros necessitados da comunidade, e assim é levado a substituir gradualmente o método intuicionista de lidar com problemas deste género por um procedimento diferente, que tem pelo menos muita afinidade com o método utilitarista.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Veja-se Livro IV, Capítulo 3, §3.

Em conclusão, temos de admitir que embora encontremos, neste ramo do dever, diversas regras amplas e mais ou menos indefinidas avançadas resolutamente pelo senso comum, é difícil ou impossível extrair delas, na medida em que são aceites habitualmente, quaisquer princípios claros e precisos para determinar a dimensão do dever em qualquer caso. E ainda assim, como vimos, esses princípios particulares da distribuição dos serviços para os quais a boa vontade nos impele parecem necessários tanto para o aperfeiçoamento da prática como para a completude teórica, pois os deveres que examinámos podem entrar em conflito manifesto entre si e com outras prescrições do código moral.

Em resposta, talvez se possa alegar que, se estamos a procurar a exactidão na determinação do dever, começámos por examinar a noção errada: que, em suma, deveríamos ter examinado a justiça em vez da benevolência. Pode admitir-se que, mediante o simples exame das concepções comuns dos deveres para os quais os afectos naturais impelem os homens, não podemos encontrar a exactidão de que por vezes precisaríamos na prática, mas, ainda assim, pode sustentar-se que, seja como for, essa exactidão ser-nos-á adequadamente oferecida no domínio da justiça. Examinarei esta alegação no próximo capítulo.

### **Nota**

Ao longo da discussão desenvolvida neste e nos próximos seis capítulos, importa não esquecer que estamos a esforçar-nos primariamente por identificar não a moralidade verdadeira, mas a moralidade do senso comum, pelo que, se admitirmos que uma proposição moral é paradoxal, esta admissão exclui-a – não por ser necessariamente falsa, mas por não ser aquilo que o senso comum afirma.



## Capítulo 5

### Justiça

#### §1

Vimos que, ao delinear o esboço do dever como é reconhecido intuitivamente, temos de tentar dar um sentido definido e preciso aos termos comuns. Este processo de definição exige sempre alguma reflexão e cautela, e por vezes é consideravelmente difícil. Mas a dificuldade nunca é maior, nem o resultado é mais disputado, do que no caso em que tentamos definir a justiça.

Antes de fazermos a tentativa, pode valer a pena recordar ao leitor o que temos de fazer. Não temos de investigar a origem da noção de justiça, pois agora estamos a estudar não a história do nosso pensamento ético, mas a sua condição actual. Tão-pouco podemos declarar que vamos oferecer uma definição que corresponda a todas as partes do uso comum do termo, pois muitas pessoas são indubitavelmente vagas e imprecisas na aplicação das noções morais correntes. Mas o método intuicionista<sup>1</sup> pressupõe que o termo «justiça» denota uma qualidade cuja realização na conduta e nas relações sociais dos homens é fundamentalmente desejável, e que se pode dar-lhe uma definição que será aceite por todos os juizes competentes em virtude de apresentar, de uma forma clara e explícita, aquilo que sempre entenderam pelo termo, ainda que talvez implícita e vagamente. Ao procurar uma definição como esta podemos, por assim dizer, aparar as bainhas do uso comum, mas não cortar uma porção considerável.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Discutiremos depois em que medida o método utilitarista precisa de um princípio independente de justiça. (Capítulo I do Livro IV.)

<sup>2</sup> Aristóteles, ao expor a virtude da Δικαιοσύνη, que corresponde à nossa «justice», observa que a palavra tem dois sentidos. No mais amplo, inclui

Quando reflectimos sobre a nossa noção de justiça, o primeiro aspecto que nos ocorre talvez seja a sua conexão com a lei. Não há dúvida de que a conduta justa é determinada em grande medida pela lei, e em certas aplicações os dois termos parecem intersubstituíveis. Assim, falamos indiferentemente de «tribunais de lei» e de «tribunais de justiça», e quando um cidadão privado exige justiça, ou os seus justos direitos, normalmente pretende exigir a aplicação da lei. Ainda assim, a reflexão mostra que por «justiça» não entendemos meramente «conformidade com a lei». Pois, em primeiro lugar, nem sempre dizemos que quem viola a lei é injusto. Dizemo-lo apenas a propósito de algumas leis, e não, por exemplo, a respeito de duelistas ou de jogadores. Em segundo lugar, julgamos frequentemente que a lei, como existe, não realiza completamente a justiça; a nossa noção de justiça oferece um padrão com o qual comparamos as leis reais e as declaramos justas ou injustas. E, em terceiro lugar, há uma parte da conduta justa que está fora da esfera da lei mesmo quando esta é como deve ser. Por exemplo, pensamos que um pai pode ser justo ou injusto para os filhos em matérias em que a lei o deixa (e deve deixar) livre.

Temos de distinguir, então, a justiça daquilo a que se tem chamado virtude ou dever da ordem ou do cumprimento da lei. E se examinarmos os pontos de divergência mencionados, talvez sejamos conduzidos a uma verdadeira definição de justiça.

---

de certo modo toda a virtude, ou pelo menos o aspecto ou dimensão social da virtude em geral. A palavra «justice» não parece ser usada em inglês desta maneira abrangente (excepto, ocasionalmente, em textos religiosos, por causa da influência da palavra grega como é usada no Novo Testamento), ainda que o verbo «to justify» pareça ter esta abrangência de significado, pois, quando digo que uma pessoa está «justified» ao fazer algo, não quero dizer mais que essa conduta é correcta para ela. Seja como for, na presente discussão confinei-me ao sentido mais preciso do termo.

Começemos então por perguntar: que leis são aquelas cuja observância geralmente é considerada uma realização da justiça? Na maior parte dos casos, podem ser descritas como leis que definem e protegem os interesses de indivíduos determináveis. Mas esta descrição não é completa, dado que a justiça se ocupa reconhecidamente da atribuição de um castigo adequado a cada transgressor, ainda que não digamos que um homem tem um interesse na adequação do seu castigo. Digamos então que as leis nas quais a justiça se realiza ou se deve realizar são leis que distribuem e repartem, por indivíduos, ou objectos de desejo, liberdades e privilégios, ou encargos e limitações, ou mesmo dores enquanto tais. No entanto, a lei só atribui estas últimas a pessoas que infringiram outras leis. E como toda a lei é imposta com penas, vemos como, de acordo com esta definição, geralmente se pode ver a administração da lei como a administração da justiça: não porque todas as leis sejam distributivas primariamente e na sua primeira intenção, mas porque a execução da lei envolve geralmente a devida repartição de dores, perdas e limitações às pessoas que a infringiram. Ou, mais rigorosamente, devemos dizer que esta distribuição legal *deve* realizar a justiça, pois vimos que pode não o fazer. Portanto, temos de perguntar de seguida: que condições as leis têm de satisfazer para que possam ser justas nos seus efeitos distributivos?

Aqui, no entanto, pode parecer que estamos a transgredir o limite que separa a Ética da Política, pois a Ética respeita primariamente às regras que devem governar a conduta privada dos indivíduos, e pensa-se normalmente que as pessoas privadas devem obedecer até às leis que consideram injustas, se tiverem sido estabelecidas por uma autoridade legítima. Ainda assim, duvida-se disto no caso de leis que parecem extremamente injustas, como (*e.g.*) a Lei do Escravo Fugitivo nos Estados Unidos antes da rebelião. Seja como for, parece desejável que façamos uma

certa digressão pela discussão política – em parte para elucidar a noção de justiça, que parece essencialmente igual em ambas as regiões, e em parte porque saber se as leis e a ordem estabelecida da sociedade em que se vive são justas ou injustas tem grande importância prática para os indivíduos, para que regulem a conduta privada para além do domínio do cumprimento da lei.

Ora, talvez a característica mais óbvia e habitualmente reconhecida das leis justas seja a sua igualdade, e, pelo menos em alguns ramos da legislação, a noção de igualdade parece exprimir exhaustivamente a noção comum de justiça. Costuma-se pensar, por exemplo, que um sistema de tributação seria perfeitamente justo se impusesse encargos exactamente iguais a todos<sup>1</sup>, e, embora esta noção de «encargo igual» seja um pouco difícil de definir com a precisão necessária para a aplicação prática, podemos dizer que aqui pensa-se que a justiça se reduz a um género de igualdade. No entanto, não podemos fazer a afirmação geral de que todas as leis devem afectar todas as pessoas da mesma forma, pois ficaríamos sem lugar para leis que atribuam privilégios e encargos especiais a classes especiais da comunidade – e não consideramos que todas essas leis tenham de ser injustas. Por exemplo, não pensamos que seja injusto que só as pessoas escolhidas de uma certa maneira possam participar na actividade de legislar, nem que os homens, mas não as mulheres, sejam forçados a combater

---

<sup>1</sup> Devo dizer que, na minha opinião, isto só se aplica a impostos no sentido mais estrito, no qual os distinguimos de pagamentos por serviços que os indivíduos recebem do governo. Neste último caso, entendo que a justiça reside antes num pagamento devidamente proporcional ao serviço recebido. Algumas pessoas defenderam que este princípio deve determinar todos os pagamentos ao governo, e esta perspectiva parece-me consistente com o ideal individualista de ordem política, que irei examinar aqui. Mas, como tentei mostrar noutra lugar (*Princ. of Pol. Econ.* Livro III, Cap. 8), há um ramo importante da despesa governamental ao qual este princípio não é aplicável.

pelo seu país. Por esta razão, alguns disseram que a justiça exige que a lei seja igual apenas neste sentido: a sua aplicação tem de afectar da mesma forma todos os indivíduos que pertençam a alguma das classes especificadas na lei. E não há dúvida de que esta regra exclui um género muito real de injustiça: é da maior importância que os juízes e os administradores nunca sejam persuadidos, com dinheiro ou de outra forma, a mostrar «respeito por certas pessoas». Esta igualdade, no entanto, está implícita na própria noção de lei, se a exprimirmos em termos gerais. E é evidente que pode haver igualdade na aplicação das leis, mas estas serem injustas. Por exemplo, consideraríamos injusta uma lei que obrigasse apenas os ruivos a servir no exército, mesmo que esta fosse aplicada com a imparcialidade mais rigorosa a todos os ruivos. Portanto, temos de concluir que, tanto na concepção da lei como na sua aplicação, será considerada injusta toda a desigualdade<sup>1</sup> que afecte os interesses dos indivíduos que pareça arbitrária, e para qual não se possa oferecer uma razão suficiente. Mas temos ainda de perguntar que géneros de razões para a desigualdade admitirá a justiça e de que princípio geral (ou princípios) haveremos de deduzir essas razões.

---

<sup>1</sup> Pode valer a pena apontar um caso em que se sente que a própria igualdade na aplicação – a qual, como disse, está implícita na simples ideia de lei, expressa em termos gerais – é injusta. Isto acontece quando as palavras de uma lei, por terem sido escolhidas sem cuidado ou por causa dos defeitos inevitáveis de que padece até a terminologia mais precisa, incluem (ou excluem) pessoas e circunstâncias que claramente não estão incluídas (ou excluídas) da verdadeira intenção e propósito da lei. Neste caso, uma decisão particular em rigorosa conformidade com uma lei geralmente considerada justa pode causar uma injustiça extrema – e assim a diferença entre a lei real e a justiça revela-se nitidamente. Ainda assim, não podemos obter desta forma princípios para avaliar em termos gerais a justiça das leis.

## §2

Talvez descubramos que é mais fácil responder a esta questão se examinarmos a noção de justiça na sua aplicação àquela parte da conduta privada que ultrapassa a esfera da lei. Também aqui podemos observar que a noção de justiça envolve sempre a repartição de algo considerado vantajoso ou desvantajoso: dinheiro ou outros meios materiais para a felicidade; ou louvor, ou afecto, ou outro bem imaterial, ou alguma dor ou perda merecidas. Deste modo, à questão colocada no capítulo precedente (§3) sobre a classificação dos deveres aí discutidos nas categorias da justiça e da benevolência, respectivamente, tenho de responder dizendo que o cumprimento de qualquer dever dos afectos, tomado por si, não exemplifica a justiça, mas que quando comparamos as obrigações decorrentes de diversas relações de afecto, e pensamos na repartição correcta do amor e de serviços bondosos, a noção de justiça torna-se aplicável. De modo a fazer essa repartição apropriadamente, temos de investigar o que é justo. O que entendemos então por «homem justo» em questões nas quais o cumprimento da lei não está em causa? É natural responder que por «homem justo» entendemos um homem imparcial, que procura com igual cuidado satisfazer todas as exigências que reconhece como válidas e que não se deixa influenciar indevidamente por preferências pessoais. E isto parece-me constituir uma descrição adequada da virtude da justiça, na medida em que a consideramos de forma meramente subjectiva e sem atender à perspicácia intelectual necessária para a realização da justiça objectiva na acção: se não tivermos o cuidado de dar a devida atenção a qualquer exigência que julgemos razoável, a nossa acção não poderá ser justa na sua intenção. Esta definição é suficiente para excluir a injustiça deliberada, mas é óbvio que não nos dá um critério suficiente para um acto ser justo, do mesmo modo que –

como vimos – a ausência de desigualdade arbitrária não é um critério suficiente para uma lei ser justa.<sup>1</sup> Queremos saber o que são exigências razoáveis.

Bom, as exigências mais importantes – para além das discutidas no capítulo precedente – parecem ser as que resultam de contratos. A lei fá-las valer até certo ponto, mas para nós é claro que um homem justo respeitará os seus compromissos de um modo geral, mesmo quando possam não existir penas legais associadas à sua violação. A definição exacta deste dever, e as suas qualificações normalmente admitidas, serão discutidas no próximo capítulo – mas o senso comum não tem dúvidas quanto à sua força obrigante geral.

Além disso, incluímos na ideia de compromisso com força obrigante não só promessas verbais, mas também aquilo que designamos por «contratos implícitos» ou «entendimentos tácitos». Mas é difícil precisar este último termo e, na verdade, ele é usado de modo a incluir não só o caso em que *A* sugeriu positivamente um compromisso com *B*, mas também o caso em que *B* tem certas expectativas das quais *A* está consciente. Contudo, aqui a obrigação não é tão clara, pois dificilmente diríamos que um homem está obrigado a afastar todas as expectativas erróneas que saiba terem sido formadas a respeito da sua conduta, correndo o risco de ter de as satisfazer se não o fizer. Ainda assim, se a expectativa for uma daquelas que a maior parte das pessoas formaria nas circunstâncias, parece haver aqui algum género de obrigação moral a cumprir (se

---

<sup>1</sup> Importa observar que nem podemos dizer, ao abordar a conduta privada dos indivíduos, que se reconhece que *toda* a desigualdade arbitrária é injusta. Normalmente não se consideraria injusto que um solteiro rico, sem parentes próximos, quisesse que, depois de morrer, a maior parte dos seus bens servisse para proporcionar pensões exclusivamente a homens ruivos indigentes, por muito irrazoável e caprichosa que esta escolha pudesse parecer.

esta não estiver em conflito com outros deveres), ainda que pareça menos definida e rigorosa do que as obrigações decorrentes de contratos. Na verdade, penso que podemos dizer que geralmente se entende que a justiça prescreve, ainda que um tanto vagamente, a satisfação de todas essas expectativas (relativas a serviços, etc.) que resultam natural e normalmente das relações, voluntárias ou involuntárias, que mantemos com outros seres humanos. Mas as discussões do capítulo precedente mostraram como é difícil definir até aqueles deveres deste género que, de uma forma indefinida, parecem certos e indisputáveis, ao passo que outros são definidos por costumes que parecem arbitrários à reflexão. É verdade que enquanto estes costumes persistem, as expectativas deles decorrentes são naturais num certo sentido, pelo que um homem justo parece ter algum género de obrigação de as satisfazer. Mas, por duas razões indicadas no último capítulo, não podemos considerar esta obrigação clara ou completa. Em primeiro lugar, os costumes variam constantemente e, enquanto algum deles está a variar, fortalecendo-se ou decaindo, a validade da exigência que nele se baseia é obviamente duvidosa. Em segundo lugar, não parece correcto que um costume inconveniente e irracional dure para sempre, mas só poderemos abolilo se o «honrarmos mais na infracção do que na observância».

Esta linha de pensamento, portanto, faz-nos chegar a uma verdadeira perplexidade a respeito do ramo do dever que estamos a examinar agora. A justiça é algo que, em nosso entender, admite intrinsecamente uma determinação perfeitamente definida: um homem escrupulosamente justo, pensamos, tem de ser muito exacto e preciso na sua conduta. Porém, quando consideramos essa parte da justiça que consiste em satisfazer exigências naturais e habituais que surgem independentemente de contratos, parece impossível avaliar essas exigências com alguma exactidão. A tentativa de cartografar a região da justiça revela-nos uma espécie de

margem ou fronteira vaga, habitada por expectativas que não são propriamente exigências, relativamente às quais não sabemos ao certo se a justiça nos obriga a satisfazê-las. Pois as acções comuns dos homens realizam-se na expectativa de que o futuro se assemelhe ao passado, pelo que parece natural esperar que qualquer homem particular vá proceder como os outros procedem em circunstâncias semelhantes — e, ainda mais, que ele vá continuar a fazer aquilo que até ao momento esteve habituado a fazer. Consequentemente, os seus semelhantes têm uma inclinação para se considerarem injuriados caso ele omita subitamente qualquer acto usual ou habitual, se a omissão lhes causar alguma perda ou inconveniência.<sup>1</sup> Por outro lado, se um homem não se comprometeu a manter um costume ou hábito, parece difícil que ele tenha a obrigação de satisfazer as expectativas injustificadas dos outros. Nesta perplexidade, o senso comum parece muitas vezes resolver de forma diferente casos semelhantes em todos os aspectos, excepto na qualidade do desapontamento causado pela mudança. Por exemplo, se um homem pobre deixasse de negociar com um comerciante e o trocasse por outro em virtude de o primeiro se ter tornado *quaker*, dificilmente diríamos que o acto é injusto, por muito irrazoável que pudéssemos considerá-lo. Todavia, se um proprietário rico procedesse de forma semelhante para com um vizinho pobre, muitas pessoas considerariam isso uma perseguição injusta.

A dificuldade que acabei de assinalar estende-se da mesma forma aos deveres da bondade — mesmo aos deveres especialmente rigorosos e sagrados dos afectos domésticos e da gratidão — discutidos no capítulo anterior. Não podemos obter nenhum princípio novo para resolver qualquer

---

<sup>1</sup> Pode observar-se que as exigências geradas desta maneira têm por vezes validade legal, como quando um direito de passagem é estabelecido sem uma permissão explícita do proprietário da terra, apenas com a sua contínua indulgência.

conflito que possa surgir entre estes deveres perguntando «que nos exige a justiça?»: a aplicação da noção de justiça leva-nos apenas a ver o problema de uma nova perspectiva (como uma questão sobre a *distribuição* correcta de serviços bondosos); não nos ajuda a resolvê-lo. Se tivéssemos princípios intuitivos claros e precisos para determinar as exigências (*e.g.*) dos pais em relação aos filhos, dos filhos em relação aos pais, dos benfeitores em relação aos seus beneficiários, poderíamos dizer exactamente em que ponto ou em que medida a satisfação de uma destas exigências deve, segundo a justiça, ser preterida em relação a outra exigência ou a algum fim valioso de outro tipo. Contudo, não conheço nenhum método para resolver um problema deste género que não seja ou implicitamente utilitarista ou arbitrariamente dogmático e destituído do apoio do senso comum.

### §3

Se retomarmos agora a questão política, da qual nos desviámos, veremos que aquilo que obtivemos da discussão precedente foi um dos critérios de justiça das leis que procurávamos: estas têm de evitar ir contra expectativas normais e naturais. Mas vemos ao mesmo tempo que não se pode tornar o critério definido na sua aplicação à conduta privada, e é fácil mostrar que há a mesma indefinição – e, portanto, a mesma dificuldade – na sua aplicação à legislação. Pois a própria lei é uma das grandes fontes de expectativas naturais – e, dado que em períodos comuns as alterações na lei são muito poucas por comparação com o que permanece inalterado, há sempre a expectativa natural de que as leis existentes se manterão. E embora esta expectativa seja, obviamente, indefinida e incerta numa sociedade como a nossa, em que as leis são alteradas constantemente pela autoridade legítima, não é preciso mais para que as

pessoas em geral se baseiem nela ao organizar a sua vida, investir o seu dinheiro, escolher o seu lugar de residência, o seu negócio e profissão, etc. Por isso, quando uma mudança na lei frustra estas expectativas, as pessoas desapontadas queixam-se de injustiça, e admite-se até certo ponto que a justiça exige que sejam compensadas pela perda que assim sofreram. Mas estas expectativas têm os mais diversos graus de definição e de importância e geralmente vão mais longe à medida que decrescem em valor, como as ondas provocadas por um pedra atirada a um lago, pelo que na prática é impossível compensá-las todas. Ao mesmo tempo, não conheço nenhum princípio intuitivo que nos permita separar as exigências válidas das inválidas e distinguir a injustiça da mera adversidade.<sup>1</sup>

Contudo, mesmo que esta dificuldade seja superada, penso que a reflexão não poderá deixar de mostrar que o critério acima apresentado é incompleto ou está imperfeitamente formulado. De outra forma, pareceria que nenhuma lei antiga pode ser injusta, dado que as leis que existem durante muito tempo têm de criar expectativas correspondentes. Mas isto é contrário ao senso comum, pois convencemo-nos constantemente de que certas leis antigas são injustas (*e.g.*, leis que instituem a escravatura). Na verdade, esta convicção constantemente recorrente parece ser uma das grandes fontes de mudança nas leis de uma sociedade progressista.

Talvez possamos dizer que há expectativas naturais que surgem de outros elementos da ordem social, independen-

---

<sup>1</sup> Como digo, isto verifica-se mesmo quando as leis são alteradas legitimamente — e ainda mais depois de uma crise excepcional em que tenha ocorrido uma ruptura da ordem política, pois nesse caso as exigências legais resultantes da nova ordem, que assim se enraíza na desordem, entram em conflito com as previamente estabelecidas de uma maneira que não admite solução teórica. Só é possível resolver os conflitos através de um rude compromisso prático. Veja-se o próximo capítulo, §3.

temente das leis (e assim em possível conflito com elas), e que consideramos injustas as leis que vão contra essas expectativas. Assim, (*e.g.*) a progenitura parece injusta a muitos: dado que todos os filhos do proprietário das terras foram criados em hábitos igualmente luxuosos e dado que partilham equitativamente o cuidado e os gastos paternais, a desigualdade da herança parece rude e paradoxal. No entanto, não podemos explicar todos os casos da mesma forma. Por exemplo, dificilmente se poderá dizer que a convicção de que a escravatura é injusta resulta de algum aspecto da ordem estabelecida da sociedade escravagista; esta convicção parece surgir de uma forma diferente.

A verdade é que esta noção de «expectativa natural» é pior do que indefinida: a ambiguidade do termo esconde um conflito fundamental de ideias, que parece tornar-se cada vez mais profundo e amplo nas suas consequências à medida que o examinamos. Pois a palavra «natural», como é usada neste contexto, abrange e esconde todo o hiato entre o real e o ideal – entre aquilo que é e aquilo que deve ser. Já observei<sup>1</sup> que o termo, no seu uso comum, contém as ideias distintas (1) do comum por oposição ao excepcional e (2) do original ou primitivo por oposição ao resultado de convenções e de instituições posteriores. Mas o termo também é usado, numa combinação mais ou menos indefinida com algum destes sentidos, no sentido de «aquilo que existiria num estado ideal da sociedade». E é fácil ver como estes sentidos diferentes se misturaram e confundiram. Dado que por «natureza» os homens entenderam realmente Deus, ou Deus numa certa perspectiva – Deus, digamos, como o conhecemos na experiência –, quando começaram a conceber um estado de coisas melhor do que aquele que existe efectivamente, consideraram não só que esse estado ideal efectivamente revelava melhor os propósi-

---

<sup>1</sup> Livro I, Capítulo 6, §2.

tos divinos do que o estado real, mas também que era muito mais «natural». Mas foram ainda mais longe e supuseram, de forma mais ou menos indefinida, que esse estado de coisas ideal tinha de ser aquilo que Deus criara originalmente, e que os defeitos reconhecíveis naquilo que existia realmente tinham de se dever às acções degenerativas dos homens. Contudo, se afastarmos esta última perspectiva, considerando que não há dados históricos que a apoiem, reconheceremos mais claramente o contraste e o conflito entre os outros dois sentidos de «natural» e a discrepância correspondente entre os dois elementos da noção comum de justiça. Pois, de um ponto de vista, estamos dispostos a pensar que a distribuição *habitual* de direitos, bens e privilégios, bem como de encargos e dores, é natural e justa e deve ser mantida por lei, como costuma acontecer. Mas, de outro ponto de vista, parecemos reconhecer um sistema ideal de regras de distribuição que devia existir, mas que talvez nunca tenha existido, e consideramos que as leis são justas na medida em que estão de acordo com esse ideal. O problema principal da justiça política é a reconciliação destes dois pontos de vista.<sup>1</sup>

Segundo que princípios, então, haveremos de determinar o ideal? Na verdade, esta é a questão principal que tínhamos em vista desde o início do capítulo, mas não poderíamos discuti-la satisfatoriamente antes de distinguirmos os dois elementos da justiça na sua concepção comum — um deles conservador em relação à lei e ao costume; o outro com uma tendência para os reformar. É neste último elemento que vamos agora concentrar a nossa atenção.

Todavia, quando examinamos este ideal como ele parece revelar-se nas mentes de homens diferentes em épocas e

---

<sup>1</sup> Uma característica das sociedades estáticas é o facto de nelas estes dois pontos de vista serem indistinguíveis: as leis ideais coincidem absolutamente com as habituais, e imagina-se que a perfeição social consiste na perfeita observância de um sistema tradicional de regras.

em países diferentes, vemo-lo assumir várias formas que importa distinguir.

Para começar, importa observar que se pode conceber e procurar uma constituição ideal da sociedade tendo em mente outros fins para além da distribuição correcta do bem e do mal pelos indivíduos que a compõem: tendo em mente (*e.g.*) a conquista e o sucesso na guerra, o desenvolvimento da indústria e do comércio ou a máxima dedicação possível às artes e às ciências. Porém, qualquer ideal político deste género ultrapassa o domínio do que nos interessa agora, já que não é construído a partir da nossa noção comum de justiça. A questão que enfrentamos agora é esta: existirão princípios claros a partir dos quais possamos conceber uma distribuição idealmente justa de direitos e privilégios, encargos e dores, pelos seres humanos enquanto tais? Há uma perspectiva muito difundida segundo a qual, de modo a tornar a sociedade justa, é preciso conceder certos direitos naturais a todos os membros da comunidade — e a lei positiva deve, pelo menos, incorporá-los e protegê-los, sejam quais forem as outras regras que possa conter. Mas é difícil encontrar no senso comum um acordo definido quanto à enumeração destes direitos naturais, sendo ainda mais difícil encontrar princípios claros a partir dos quais possamos deduzi-los sistematicamente.

#### §4

Segundo alguns pensadores influentes, no entanto, há um modo de sistematizar estes direitos e de os colocar sob um único princípio. Embora a sua perspectiva talvez seja hoje um pouco antiquada, é ainda suficientemente corrente para merecer um exame cuidado. Defendeu-se que a liberdade como ausência de interferências é, na verdade, tudo o que cada ser humano, originalmente e à margem de contratos, *deve* estritamente aos outros; pelo menos,

que a protecção desta liberdade (incluindo a imposição do cumprimento dos contratos livres) é o único fim apropriado da lei, isto é, daquelas regras de comportamento mútuo que são sustentadas por penas infligidas sob a autoridade do governo. Segundo esta perspectiva, podemos resumir todos os direitos naturais no direito à liberdade, pelo que a implementação completa e universal deste direito seria a realização completa da justiça – a igualdade que se supõe a justiça ter em vista seria interpretada assim como uma igualdade de liberdade.

Ora, quando contemplo esta perspectiva como uma fórmula abstracta, ainda que não possa dizer que ela me pareça auto-evidente como verdadeiro princípio da lei ideal, admito que é muito sugestiva para a minha mente, e talvez possa persuadir-me de que talvez não veja a sua auto-evidência por causa de um defeito na minha faculdade de intuição moral (ou jurídica). Contudo, ela depressa muda de aspecto quando me esforço por colocá-la numa relação mais próxima com as circunstâncias reais da sociedade humana.

Em primeiro lugar, parece-me obviamente necessário limitar o alcance da sua aplicação, pois ela envolve o princípio negativo de que ninguém deve ser coagido unicamente para seu próprio bem, mas ninguém defenderia seriamente que devemos aplicar este princípio às crianças, aos deficientes mentais ou aos loucos. Mas, sendo assim, poderemos saber *a priori* que devemos aplicá-lo a todos os adultos são? Afinal, normalmente justificam-se as excepções indicadas alegando que as crianças, etc., ficarão manifestamente melhor se forem forçadas a fazer e a abster-se de fazer certas coisas que os outros julgam melhores para elas; e, no mínimo, não é intuitivamente certo que o mesmo argumento não se aplique à maioria dos seres humanos no estado actual do seu desenvolvimento intelectual. Na verdade, os defensores deste princípio admitem frequentemente que este não se aplica aos adultos num estado inferior de civi-

lização. Mas, nesse caso, que critério se poderá dar para a sua aplicação, excepto o de que tem de ser aplicado sempre que os seres humanos sejam suficientemente inteligentes para tratar melhor da sua vida do que os outros? E assim o princípio apresentar-se-ia não como absoluto, mas apenas como uma aplicação subordinada do princípio mais amplo de visar a felicidade geral ou o bem-estar da humanidade.

Em segundo lugar, o termo «liberdade» é ambíguo. Se o interpretarmos estritamente, dizendo que significa apenas liberdade de acção, o princípio parece permitir todos os incómodos mútuos excepto a coacção. Mas, obviamente, ninguém ficaria satisfeito com uma liberdade destas. No entanto, se incluirmos na ideia a ausência de dor e de incómodos provocados pelos outros, torna-se imediatamente evidente que não podemos proibir todos esses incómodos sem restringir a liberdade de acção a um grau que seria intolerável, dado que quase todas as gratificações dos impulsos naturais de um homem podem causar algum incómodo aos outros. Deste modo, ao distinguir os incómodos mútuos que devem ser permitidos daqueles que têm de ser proibidos, vemo-nos forçados a comparar os males da coacção com dores e perdas de outro género – e, se admitimos o critério utilitarista até aqui, torna-se difícil sustentar que deve permitir-se o incómodo de indivíduos apenas para impedir incómodos mais graves, e nunca de modo a obter um bom resultado positivo.

Em terceiro lugar, de modo a possibilitar que a sociedade se construa nesta base, temos de presumir que o direito à liberdade inclui o direito de limitar a nossa liberdade através de contratos, e que o cumprimento desses contratos – se forem realmente voluntários, e não obtidos à força ou por fraude, e se não violam a liberdade dos outros – tem de ser imposto através de penas jurídicas. Mas não consigo ver que a imposição do cumprimento dos contratos esteja estritamente incluída na noção de realização da liberdade,

pois um homem parece ter uma liberdade mais completa quando não se permite que nenhuma das suas volições cause de alguma forma a coerção *externa* de qualquer outra. Assim, se este direito de limitar a liberdade fosse ele mesmo ilimitado, um homem poderia fazer livremente um contrato que o levasse da liberdade à escravatura, e assim o princípio da liberdade revelar-se-ia suicida. Contudo, parece claramente impossível deduzir deste princípio um direito limitado de limitar a liberdade por contrato.<sup>1</sup>

Mas se já é difícil definir a liberdade como um ideal a realizar nas relações meramente pessoais dos seres humanos, mais difícil se torna defini-la quando consideramos a relação dos homens com os meios materiais da vida e da felicidade.

Pois pensa-se normalmente que o direito do indivíduo à liberdade inclui o direito de apropriação de coisas materiais. Mas se entendermos a liberdade estritamente, não vejo que esta implique mais do que o seu direito à não-interferência enquanto usa efectivamente coisas que só podem ser usadas por uma pessoa de cada vez: o direito de impedir que outros usem, em qualquer momento futuro, uma coisa da qual um indivíduo se apoderou parece uma interferência na livre acção dos outros que ultrapassa o necessário para assegurar a liberdade, entendida estritamente, do proprietário. Talvez se possa dizer que um homem, quando se apropria de uma coisa particular, não interfere na liberdade dos outros, dado que o resto do mundo lhes permanece aberto. Todavia, os outros podem querer precisamente aquilo de que ele se apropriou e podem ser incapazes de encontrar algo tão bom, pelo menos sem tanto trabalho e procura, pois muitos dos instrumentos e materiais de uma vida confortável são

---

<sup>1</sup> No próximo capítulo, quando considerarmos o dever geral de obediência à lei, encontraremos de novo a questão de saber em que medida a concepção de liberdade envolve um direito ilimitado de limitar a liberdade através de contratos livres.

limitados em quantidade. Este argumento aplica-se especialmente à propriedade da terra, e importa observar que, neste caso, há ainda a dificuldade de determinar a quantidade de terra de que um homem pode apropriar-se através de uma «primeira ocupação». Se alguém disser para admitirmos que um homem ocupe aquilo que é capaz de usar, a resposta, obviamente, é que o uso da terra por um indivíduo pode variar quase indefinidamente em extensão enquanto diminui proporcionalmente em intensidade. Por exemplo, defender que um indivíduo tem o direito de impedir os outros de pastar ovelhas em todo o terreno que as suas expedições cinegéticas possam abranger seria seguramente fazer uma dedução paradoxal a partir do princípio da liberdade.<sup>1</sup> Mas, sendo assim, poderá ser claro que um pastor tem esse direito perante quem deseje cultivar a terra, ou que quem está a usar a superfície tem o direito de excluir um aspirante a mineiro? Não vejo como se poderá fazer a dedução. Além disso, podemos questionar se o direito à propriedade, assim derivado, incluirá o direito de controlar o destino das nossas posses depois da morte. Pois, para a maior parte das pessoas, este direito parece estar ligado naturalmente à posse, mas é paradoxal dizer que interferimos na liberdade de acção de um homem através de algo que podemos fazer, depois da sua morte, àquilo que ele possuiu em vida. E os juristas consideraram muitas vezes este dever puramente convencional, não estando, pois, incluído na «lei natural».

Poderíamos colocar outras dificuldades, mas não precisamos de as explorar, já que se entendermos que a liberdade significa apenas que as acções de um homem devem ser restringidas o menos possível pelos outros, é óbvio que ela será realizada mais plenamente sem apropriação. E se

---

<sup>1</sup> Para expropriar os selvagens dos terrenos das novas colónias, alegou-se frequentemente que as tribos de caçadores não tinham realmente um direito moral à propriedade do solo em que caçavam.

alguém disser que a liberdade inclui também a facilidade e a segurança na gratificação de desejos, e pensar que é a liberdade, neste sentido, que deve ser distribuída equitativamente, e que esta não se pode realizar sem apropriação, poderemos responder que, numa sociedade em que quase todas as coisas materiais já foram apropriadas, a liberdade deste género não está nem poderá estar distribuída equitativamente. Um homem sem herança que nasça numa sociedade desse género não só será muito menos livre do que aqueles que possuem bens, como será menos livre do que seria se não tivesse havido apropriação. Pode dizer-se<sup>1</sup> que, tendo a liberdade de fazer contratos, ele prestará os seus serviços em troca dos meios para satisfazer as suas necessidades; que esta troca dar-lhe-á necessariamente mais do que aquilo que ele poderia obter se o tivessem colocado sozinho no mundo; que, na verdade, qualquer sociedade humana faz que a parte da terra que habita possa satisfazer melhor os desejos de todos os seus membros futuros. Contudo, mesmo que isto valha como regra geral, obviamente não é verdade em todos os casos, pois, por vezes, os homens são totalmente incapazes de vender os seus serviços e frequentemente podem obter em troca apenas uma subsistência insuficiente. E mesmo admitindo que a perspectiva é verdadeira, isso não prova que a sociedade, pela apropriação, não tenha interferido na liberdade natural dos seus membros mais pobres; prova apenas que os compensa por essa interferência e que a compensação é adequada. E tem de ser evidente que se é justo dar uma compensação na forma de bens materiais por uma intromissão na liberdade, a realização da liberdade não pode ser o fim último da justiça distributiva.

---

<sup>1</sup> Este é o argumento usado por economistas políticos optimistas, como Bastiat.

## §5

Parece assim que embora a liberdade seja um objecto de desejo intenso e geral, bem como uma fonte importante de felicidade, tanto em si como indirectamente (por permitir a satisfação de impulsos naturais), a tentativa de fazer dela a noção fundamental da jurisprudência teórica está ligada a dificuldades insuperáveis. E parece até que só de uma maneira muito forçada e arbitraria se pode colocar sob a liberdade os direitos naturais que esta visa abranger.<sup>1</sup> Mas, mesmo que isto não seja verdade, uma distribuição equitativa da liberdade não parece esgotar a nossa noção de justiça. A justiça ideal, como costumamos concebê-la, parece exigir que, além da liberdade, todos os outros benefícios e encargos sejam distribuídos equitativamente, ou pelo menos justamente – considerando-se que a justiça na distribuição não é idêntica à igualdade, mas apenas incompatível com a desigualdade arbitraria.

Como poderemos, então, encontrar o princípio deste ideal superior e maximamente abrangente?

Penso que chegaremos a ele se recorrermos de novo a um dos fundamentos da obrigação de prestar serviços, indicado no último capítulo: a exigência da gratidão. Pareceu-nos aí que temos não só um impulso natural para retribuir benefícios, mas também a convicção de que essa retribuição é um dever e de que a sua omissão é censurável, pelo menos em certa medida, ainda que julguemos difícil definir essa medida. Ora, parece-me que quando *universalizamos*, por assim dizer, o impulso e a convicção, obtemos o elemento da perspectiva comum da justiça que estamos agora a tentar definir. Pois se tomarmos a proposição «Qualquer indivíduo deve retribuir o bem que lhe foi feito» e deixarmos de fora toda a relação com o indivíduo, parecemos ter

---

<sup>1</sup> A discussão da liberdade política, da qual nos ocuparemos no próximo capítulo, ilustrará também as dificuldades que a noção envolve.

uma convicção igualmente forte na verdade da afirmação mais geral «As boas obras devem ser recompensadas»<sup>1</sup>. E se tivermos em consideração todos os diversos géneros e graus de serviços – em cuja troca a sociedade se baseia –, obteremos a proposição «Os homens devem ser recompensados de forma proporcional aos seus méritos». E habitualmente considerar-se-ia que este é o princípio distributivo, verdadeiro e simples, a aplicar em todos os casos em que não existam exigências decorrentes de contratos ou de costumes que modifiquem a sua actuação.

Por exemplo, admitimos que – se não houve um acordo prévio – os lucros de qualquer trabalho ou empreendimento devem ser divididos por aqueles que contribuíram para o seu sucesso de forma proporcional ao valor dos seus serviços. E podemos observar que alguns pensadores defendem a proposição discutida na secção anterior – a de que a lei deve ter o objectivo de assegurar a máxima liberdade possível a cada indivíduo –, não como absoluta e axiomática, mas como uma consequência do princípio de que o mérito deve ser recompensado, alegando que a melhor forma de proporcionar a recompensa pelo mérito é deixar os homens tão livres quanto possível na procura da satisfação dos seus próprios desejos, para que assim cada um ganhe o que merece. E este parece ser realmente o princípio no qual o direito à propriedade se baseia quando é justificado pela proposição de que «Todos têm um direito exclusivo ao produto do seu trabalho». Pois a reflexão faz-nos ver que nenhum trabalho «produz» realmente uma

---

<sup>1</sup> Se a perspectiva apresentada no texto é correcta, ilustra muito nitidamente a diferença entre instintos naturais e intuições morais. Pois o impulso de retribuir um serviço é, no seu lado emocional, bem diferente daquele que nos leva a exigir os frutos do nosso trabalho, ou «um salário razoável por dia de trabalho razoável». Ainda assim, a nossa apreensão do *dever* da gratidão parece poder ser subsumida na intuição mais geral de que «O mérito deve ser recompensado».

coisa material; simplesmente torna-a mais valiosa. E não pensamos que um homem possa adquirir o direito a uma coisa material que pertence a outro ao despender nela o seu trabalho (mesmo que o faça na convicção *bona fide* de que esta lhe pertence); ele adquire apenas o direito a uma *compensação* adequada pelo seu trabalho, pelo que é isto que a proposição acima formulada tem de significar. Por vezes estende-se este princípio de modo a explicar o direito original à propriedade de bens materiais, dizendo-se que, num certo sentido, estes são «produzidos» (*i.e.*, encontrados) por quem os descobriu em primeiro lugar<sup>1</sup>. Contudo, também aqui a reflexão mostra que o senso comum não admite isto absolutamente (como direito *moral*); admite-o apenas na medida em que parece não ser mais do que uma compensação adequada pelo trabalho do descobridor. Por exemplo, não consideramos que quem descubra uma vasta região desabitada tenha o direito moral de se apropriar de toda ela. Deste modo, a justificação do direito à propriedade refere-nos, em última análise, ao princípio segundo o qual «Todo o homem deve receber uma recompensa adequada pelo seu trabalho». Além disso, quando dizemos que Deus governa o mundo com justiça, parece que queremos dizer que se pudessemos conhecer toda a existência humana, descobriríamos que a felicidade se distribui pelos homens de acordo com o seu mérito. E pensa-se que a justiça divina é um padrão a imitar pela justiça humana na medida em que as condições da sociedade humana o permitirem.

---

<sup>1</sup> É preciso forçar bastante as coisas, sem dúvida, para colocar o «direito da primeira descoberta» sob a noção do «direito ao produto do nosso trabalho». Por isso, Locke e outros julgaram necessário supor, como justificação última do primeiro direito, «um consentimento tácito» dos seres humanos em geral, pelo qual se aceita que todas as coisas previamente sem proprietário pertençam a quem delas se apropriou em primeiro lugar. Mas temos de admitir que esta é uma manobra bastante desesperada da teorização ético-política, dada a fatal facilidade de a podermos usar para justificar quase todas as arbitrariedades da lei positiva.

Este género de justiça, como disse, parece a gratidão universalizada; e, similarmemente, podemos considerar que o mesmo princípio, quando aplicado ao castigo, é o ressentimento universalizado. A história mostra-nos uma época em que se considerava não só natural, mas também claramente correcto e obrigatório, um homem retribuir tanto os danos como os benefícios. Porém, à medida que a reflexão moral se desenvolveu na Europa, esta noção foi repudiada, pelo que Platão ensinou que nunca poderá ser correcto maltratar realmente outra pessoa, por muito que ela nos tenha maltratado. E esta é a doutrina aceite nas sociedades cristãs no que respeita à retribuição, realizada por indivíduos, de danos pessoais. Mas, na sua forma universalizada, a velha convicção ainda sobrevive na perspectiva popular sobre a justiça criminal: parece que ainda se defende frequentemente que a justiça exige a inflicção de dor a um homem que procedeu incorrectamente, mesmo que da dor não decorra nenhum benefício para ele ou para os outros. Pessoalmente, estou tão longe de defender esta perspectiva que tenho por ela uma aversão moral forte e instintiva; e hesito em atribuí-la ao senso comum, pois penso que está a desaparecer gradualmente da consciência moral das pessoas educadas nas comunidades mais avançadas, mas julgo que talvez seja ainda a perspectiva mais comum.

Este, então, é um elemento da «justiça correctiva», como Aristóteles lhe chama, que está incorporado na lei criminal. Não devemos confundi-lo com o princípio da reparação, no qual se baseiam as compensações legais por danos. Já o apontámos como uma simples dedução da máxima da benevolência geral, que nos proíbe de maltratar os nossos semelhantes: pois se os maltratámos, podemos ainda obedecer aproximadamente à máxima se compensarmos o dano. Aqui, no entanto, coloca-se a questão de saber se temos de reparar os danos que causámos de forma que não merece a

menor censura, e não é fácil responder-lhe decisivamente.<sup>1</sup> Ponderadas todas as coisas, penso que devemos condenar um homem que não ofereça alguma compensação por um prejuízo grave que tenha causado a outrem – mesmo que o tenha causado de forma inteiramente involuntária e sem negligência –, mas que talvez devamos ver isto como um dever de benevolência – decorrente da simpatia geral que cada um deve ter pelos outros, intensificada por essa ocasião especial –, e não como um dever de justiça estrita. No entanto, se limitarmos a necessidade de reparação, enquadrando-a na categoria da justiça estrita, a casos em que o dano reparado se deve a actos ou a omissões culpáveis num certo grau, coloca-se uma dificuldade a partir da divergência entre a perspectiva moral da culpabilidade e aquela que a segurança da sociedade exige. Falarei disto aqui<sup>2</sup>. Seja como for, não há agora<sup>3</sup> nenhum perigo de confusão ou de colisão entre o princípio da justiça reparativa e o da justiça retributiva, já que um respeita manifestamente

---

<sup>1</sup> O leitor encontrará uma ilustração interessante da dificuldade que o senso comum encontra aqui no livro do Sr. O. W. Holmes, Junior, *The Common Law*, Capítulo 3, onde o autor nos oferece uma discussão penetrante da luta, no desenvolvimento da doutrina dos delitos civis na lei inglesa, entre duas perspectivas opostas: (1) «o risco da conduta de um homem é-lhe atribuído como resultado de alguma limitação moral»; e (2) «um homem age sempre por sua conta e risco, de forma totalmente independente do seu estado de consciência sobre a questão». A primeira é a perspectiva que, no essencial, prevaleceu na lei inglesa, e isto parece-me estar seguramente em harmonia com o senso comum da humanidade no que toca à responsabilidade legal, mas não penso que o caso seja igualmente claro no que respeita à obrigação moral.

<sup>2</sup> Cf. *post*, pp. 419-420. Podemos acrescentar que muitas vezes há uma dificuldade adicional na determinação da devida dimensão da compensação, pois isto implica frequentemente uma comparação entre coisas essencialmente díspares, e parece impossível compensar alguns géneros de dano.

<sup>3</sup> No estágio anterior do desenvolvimento moral, referido no parágrafo precedente, considerava-se que a retribuição infligida ao malfetor era o modo normal de reparar a pessoa injuriada. Mas esta perspectiva é contrária ao senso comum moral das sociedades cristãs.

às exigências da parte injuriada, e a outro àquilo que o malfeitor merece, ainda que, na efectiva administração da lei, a obrigação de compensar o mal possa, por vezes, ser considerada um castigo suficiente para o malfeitor.

Contudo, quando nos viramos de novo para o outro ramo da justiça retributiva, que se ocupa da recompensa de serviços, encontramos outra noção, que designarei por «aptidão», que muitas vezes se mistura com a noção de mérito ao ponto de não conseguirmos distingui-las, e assim precisamos de separar cuidadosamente as duas noções<sup>1</sup>. E, feita a distinção, vemos que as duas podem entrar em conflito. Não estou certo de que o princípio da «distribuição de acordo com a aptidão» resida, em rigor, na análise da noção comum de justiça. Mas este princípio entra seguramente na nossa concepção comum da ordem ideal ou perfeitamente racional da sociedade, e isto no que respeita tanto à distribuição de instrumentos e de funções como (pelo menos até certo ponto) de outras fontes de felicidade. Seguramente julgamos razoável que se dêem instrumentos àqueles que podem usá-los melhor, e que se atribuam funções àqueles que são mais competentes para as desempenhar, mas essa pessoas podem não ser aquelas que prestaram mais serviços no passado. Além disso, julgamos razoável que meios materiais particulares de satisfação sejam atribuídos ao grupo daqueles que podem sentir os géneros respectivos de prazer, pois ninguém pensaria dar quadros a um cego ou vinhos raros a um homem sem paladar. Por isso, provavelmente consideraremos apropriado que, na distribuição social da riqueza, caiba mais aos artistas do que aos artífices, ainda que estes últimos possam não ser, de forma alguma, menos meritórios. Deste modo, as noções de mérito e de aptidão

---

<sup>1</sup> Penso que o termo «merecimento» [merit] mistura frequentemente as duas noções, como quando falamos de «promoção por merecimento». Os moralistas, no entanto, geralmente usam «merecimento» como algo exactamente equivalente àquilo que designei por «mérito» [desert].

parecem entrar em conflito pelo menos ocasionalmente. Mas talvez, como sugeri, a aptidão deva ser vista como um princípio distributivo utilitarista, que limita inevitavelmente a realização daquilo que é justo em abstracto, e não como uma parte da interpretação da justiça propriamente dita – e é desta última que nos ocupamos presentemente. Seja como for, é a compensação pelo mérito que constitui o elemento principal da justiça ideal, na medida em que envolve mais do que a mera igualdade e imparcialidade. Examinemos então a natureza do mérito com mais atenção. Vamos começar pelo bom mérito ou merecimento, dado que este tem uma importância mais fundamental e permanente, pois podemos esperar que o crime e o seu castigo diminuam e desapareçam gradualmente à medida que o mundo melhora, mas a distribuição correcta ou melhor dos meios do bem-estar é um objecto cuja realização exigirá sempre o nosso esforço.

## §6

Para começar, a questão que tivemos de discutir ao definir a gratidão surge de novo: nomeadamente, se deveremos determinar a recompensa em função do esforço realizado ou dos resultados obtidos. Pois pode dizer-se que a utilidade efectiva de um serviço tem de depender muito de circunstâncias favoráveis e de incidentes afortunados, que não se devem ao mérito do agente; ou pode dever-se a poderes e a capacidades que são inatos ou que se desenvolvem graças a condições de vida favoráveis ou a uma boa educação – e por que razão haveríamos de recompensar uma pessoa por ela os ter? (Pela boa educação, deveríamos recompensar antes aqueles que a educaram.) E, sem dúvida, pensa-se normalmente que Deus recompensará os feitos humanos apenas na medida em que estes manifestem excelências *morais*. Mas traçar esta linha ainda não nos livra da difi-

culdade. Pois pode dizer-se que as boas acções se devem inteiramente, ou em grande medida, a bons hábitos e disposições, e que estes em parte são herdados e em parte devem-se ao cuidado dos pais e dos professores, pelo que, ao recompensá-los, estamos a recompensar os resultados de vantagens naturais e acidentais. E é irrazoável distingui-los de outros, como o conhecimento e a competência, e dizer que é até idealmente justo recompensar uns, mas não os outros. Deveremos dizer, então, que a recompensa deve ser proporcional à quantidade de esforço voluntário dirigido a um fim bom? Mas os deterministas dirão que mesmo este, em última análise, resulta de causas estranhas ao eu de um homem. De acordo com a perspectiva determinista, então, parece que seria idealmente justo (se alguma coisa o for) que todos os homens fruissem quantidades iguais de felicidade, pois parece não haver justiça em tornar *A* mais feliz do que *B* simplesmente porque circunstâncias que escaparam ao controle de *A* o tornaram melhor. Mas por que razão não haveremos de dizer «todos os seres sencientes» em vez de «todos os homens»? Pois por que razão os homens hão-de ter mais felicidade do que qualquer outro animal? Mas, desta forma, a procura da justiça ideal parece conduzir-nos a um paradoxo tão profundo que o senso comum tenderá a abandoná-la. Seja como for, a ideia comum de mérito já assim se desvaneceu completamente.<sup>1</sup> E assim parece que somos conduzidos à conclusão que antecipei no Capítulo 5 do Livro I: que, neste ramo da nossa consciência moral, a ideia de livre-arbítrio parece estar envolvida, de uma forma peculiar, nas ideias morais do senso comum, já

---

<sup>1</sup> Na minha opinião, a única interpretação determinista defensável do mérito é a utilitarista: quando se diz que um homem merece uma recompensa pelos serviços prestados à sociedade, isso significa que é conveniente recompensá-lo, de modo a que ele e outros possam ser induzidos a prestar serviços semelhantes pela expectativa de recompensas semelhantes. Cf. *post*, Livro IV, Capítulo 3, §4.

que, se a eliminarmos, as noções importantes de mérito ou merecimento e de justiça precisarão de uma modificação substancial.<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, a diferença entre a justiça determinista e a libertista dificilmente poderá ter algum efeito prático. Pois em qualquer caso, dado um certo feito de um homem, não parece possível separar, na prática, a parte que se deve estritamente à sua livre escolha da parte que se deve à dádiva original da natureza e a circunstâncias favoráveis,<sup>2</sup> pelo que temos necessariamente de entregar à providência a realização daquilo que concebemos como ideal teórico da justiça, e contentarmo-nos com a tentativa de recompensar as acções voluntárias em proporção ao valor dos serviços que delas decorreram intencionalmente.

---

<sup>1</sup> Talvez possamos atribuir em parte às dificuldades acima discutidas o facto de a noção de mérito ter desaparecido, por vezes, do ideal dos reconstituidores utópicos da sociedade e de a «igual felicidade» ter parecido o único fim. Pensou-se que a justiça prescrevia simplesmente que cada um recebesse a mesma quota de felicidade, na medida em que a felicidade dependesse da acção dos outros. Mas parece muito difícil elaborar esta ideia, já que (ignorando as considerações que fizemos sobre a aptidão) a igual felicidade não se alcança com uma distribuição equitativa dos objectos de desejo. Pois alguns precisam de mais e outros de menos para serem igualmente felizes. Por isso, parece que temos de atender às diferenças nas *necessidades*. Mas se incluirmos as necessidades meramente mentais (como parece razoável), temos de dar menos às pessoas alegres, contentes e abnegadas do que àquelas que são naturalmente mal-humoradas e *exigeant*, já que as primeiras podem ficar felizes com menos. E isto é demasiado paradoxal para atrair o senso comum.

<sup>2</sup> Sem dúvida, seria possível remover, até certo ponto, as desigualdades atribuíveis às circunstâncias se tornássemos a melhor educação acessível a todas as classes, fazendo que todas as crianças tivessem assim as mesmas oportunidades de serem seleccionadas e treinadas para quaisquer funções para as quais parecessem aptas – e a justiça ideal parece prescrever isto, na medida em que remove ou mitiga a desigualdade arbitrária. Consequentemente, naquelas reconstruções ideais da sociedade em que podemos esperar encontrar as manifestações das noções de justiça abstracta dos homens, uma instituição deste género encontrará geralmente o seu lugar. Ainda assim, existirá muita desigualdade natural que não podemos remover nem sequer calcular.

Deste modo, se tomarmos como princípio da justiça ideal, na medida em que podemos procurar realizá-la na sociedade humana, a recompensa dos serviços voluntários proporcional ao seu valor, importará discutir ainda sob que princípio ou princípios haveremos de fazer estimativas racionais do valor comparativo dos diversos serviços. Não há dúvida de que costumamos presumir a possibilidade dessas estimativas, pois falamos constantemente do preço «razoável» ou «apropriado» de todo o género de serviços na suposição de que este é do conhecimento geral, e condenamos a exigência de um preço superior, tomando-a por extorsão. Pode dizer-se que é preciso distinguir a noção de razoabilidade ou equidade que aplicamos normalmente nestes juízos da noção de justiça: na verdade, contrasta-se muitas vezes a equidade com a justiça e concebe-se a possibilidade de estas entrarem em conflito. E isto é parcialmente verdade, mas penso que o sentido mais amplo, e não menos comum, do termo «justiça», no qual esta inclui a equidade ou razoabilidade, é o único que pode ser adoptado convenientemente num tratado ético. Pois, em qualquer caso em que a equidade entre em conflito com a justiça estrita, entende-se que as suas injunções são justas num sentido superior, e que, em última análise, devem ser concretizadas no caso considerado – ainda que não, talvez, pelos administradores da lei. Trato a equidade, portanto, como uma espécie da justiça, embora note que o primeiro termo costuma ser mais usado em casos a respeito dos quais se reconhece que a exactidão alcançável é de algum modo inferior à que encontramos nos casos comuns de exigências legítimas decorrentes de leis ou de contratos. Segundo que princípio, então, poderemos determinar o preço «razoável» ou «equitativo» dos serviços? Quando examinamos os juízos comuns das pessoas práticas em que ocorre esta avaliação, penso que constatamos que o «razoável», nestes casos, é determinado por referência à analogia e ao costume, e que

se considera que um serviço «vale razoavelmente» aquilo que geralmente se dá pelos serviços do mesmo género. Por isso, este elemento da noção de justiça pode parecer, afinal, reduzir-se àquele que discutimos no §2. E, em alguns estados da sociedade, parece seguramente que o pagamento a dar por serviços está tão completamente estabelecido pelo uso como qualquer outro dever costumeiro, pelo que um desvio desse uso seria uma clara frustração das expectativas normais. Mas, provavelmente, ninguém numa comunidade civilizada moderna defenderia sem reservas esta identificação do justo com o preço habitual dos serviços. E, na medida em que os juízos das pessoas práticas podem parecer implicar isso, penso que temos de admitir que elas são superficiais ou simplesmente irreflectidas, e que ignoram o modo estabelecido de determinar os preços de mercado dos objectos através da livre competição de produtores e comerciantes. Pois, onde essa competição actua, o valor de mercado sobe e desce, e é diferente em lugares e em períodos diferentes, pelo que nenhuma pessoa devidamente instruída pode esperar que esse valor seja fixo ou queixar-se de injustiça simplesmente por causa das suas variações.

Poderemos dizer então que o «valor de mercado» (determinado pela competição livre) corresponde à nossa noção do idealmente justo?

Esta questão tem muito interesse, dado que este é obviamente o modo de determinar a remuneração de serviços que seria universal numa sociedade construída segundo o princípio, já discutido, de assegurar a máxima liberdade possível a todos os membros da comunidade. Importa observar que este modelo, que podemos designar por «ideal individualista», é aquele do qual as modernas comunidades civilizadas tenderam a aproximar-se até recentemente. Por isso, é muito importante saber se este modelo satisfaz completamente as exigências da moralidade, e se a liberdade, mesmo que não seja um fim absoluto ou o primeiro prin-

cípio da justiça abstracta, ainda assim deve ser procurada como o melhor meio de realizar uma ordem social justa através da compensação geral do mérito.

À primeira vista, parece plausível alegar que o «valor de mercado» representa a avaliação que a humanidade em geral faz sobre qualquer coisa, e que, portanto, este dá-nos exactamente esse juízo do «senso comum» a respeito do valor que estamos agora a tentar encontrar. Mas, examinando a questão, parece provável que a maioria dos homens não esteja devidamente qualificada para decidir o valor de muitos géneros importantes de serviços, dado que tem um conhecimento imperfeito da sua natureza e efeitos; e assim, no que lhes respeita, o juízo verdadeiro não estará representado no mercado. Mesmo no caso das coisas que um homem geralmente é capaz de avaliar, pode ser manifesto, num caso particular, que ele ignora a verdadeira utilidade daquilo que troca; e, neste caso, o contrato «livre» dificilmente parecerá razoável – ainda que, se a ignorância não foi causada pela outra parte envolvida na troca, o senso comum dificilmente estará disposto a condená-la, considerando-a injusta por tirar partido da situação. Por exemplo, se um homem descobriu, através de um uso legítimo de competências e de conhecimentos geológicos, que há provavelmente uma mina valiosa na terra de um estranho, as pessoas razoáveis não o censurarão por ter ocultado a sua descoberta até ter comprado a mina pelo seu valor de mercado. Porém, não se pode dizer que quem vendeu a terra tenha obtido o que ela valia realmente. Na verdade, o senso comum é bastante confuso neste aspecto; e penso que a *justificação* da conclusão a que chega tem de ser procurada em considerações económicas, que nos levam muito para lá da análise da noção comum de justiça.<sup>1</sup>

Além disso, há serviços sociais reconhecidos como extremamente importantes que, em termos gerais, não têm

---

<sup>1</sup> Cf. *post*, Livro IV, Capítulo 3, §4.

preço em nenhum mercado, dado o carácter indirecto e incerto da sua utilidade prática – por exemplo, as descobertas científicas. A medida em que uma dada descoberta auxiliará a invenção industrial é tão incerta que, mesmo que fosse possível guardar convenientemente o seu segredo, geralmente não seria rentável comprá-la.

Contudo, mesmo que confinemos a nossa atenção a produtos e serviços geralmente negociáveis, e a negócios perfeitamente compreendidos por ambas as partes, subsistem sérias dificuldades na identificação das noções de troca «livre» e «razoável». Assim, quando um indivíduo (ou um conjunto de indivíduos) tem o monopólio de um certo género de serviços, o preço de mercado do agregado desses serviços pode, em certas condições, subir através da diminuição da sua quantidade total. Mas seria absurdo dizer que o mérito social daqueles que prestam os serviços aumenta desta forma, e um homem simples tem sérias dúvidas quanto à razoabilidade do preço assim obtido. Ainda menos se considera razoável tirar partido do monopólio produzido por uma emergência: assim, se visse Creso a afogar-se sem ninguém por perto, não se julgaria razoável que me recusasse a salvá-lo a não ser que ele me desse metade da sua riqueza. Mas, sendo assim, poderá ser razoável que uma classe de pessoas lucre competitivamente com a situação económica desfavorável das da outra classe com a qual negociam? E se admitirmos que isso não seria razoável, onde haveremos de traçar a linha de demarcação? Pois qualquer aumento no número dos que pertencem a uma classe torna a situação negocial dessa classe menos favorável, já que o preço de mercado dos diversos serviços depende em parte da facilidade ou dificuldade de os obter – como dizem os economistas políticos, «da relação entre a oferta dos serviços e da procura que estes têm» –, e não parece que o mérito social de um indivíduo possa propriamente diminuir com o facto de haver mais pessoas

ou maior disponibilidade para prestar os mesmos serviços. Tão-pouco parece que este possa diminuir com a sua própria disponibilidade, pois é estranho recompensar menos um homem por ele ser zeloso e diligente no desempenho da sua função; todavia, os menos disponíveis têm sempre vantagem na negociação. Por fim, dificilmente parece que o valor social do serviço de um homem aumente necessariamente com o facto de o seu serviço ser prestado àqueles que pagam prodigamente; mas a sua recompensa tenderá seguramente a aumentar devido a esta causa.

Considerações como estas levaram alguns pensadores políticos a defender que a justiça exige um modo de distribuir pagamentos por serviços inteiramente diferente daquele que, no presente, se efectua pela competição livre; e que todos os trabalhadores devem ser pagos de acordo com o valor intrínseco do seu trabalho, segundo a avaliação de juízes esclarecidos e competentes. Se o ideal socialista – como talvez possamos chamar-lhe – pudesse ser realizado sem males a contrabalançar, pareceria seguramente aproximar-nos mais do que concebemos como justiça divina do que aquilo que o estado actual da sociedade permite. Mas isto pressupõe que encontrámos o método racional de determinar o valor – o qual, no entanto, permanece por descobrir. Diremos que esses juízes devem considerar que o valor de um serviço é proporcional à quantidade de felicidade que produz? Nesse caso, o cálculo ficará exposto, obviamente, a todas as dificuldades do método hedonista discutido no Livro II. Mas, supondo que é possível superá-las, não deixa de ser difícil dizer como haveremos de comparar o valor de serviços diferentes que têm necessariamente de se combinar na produção da vida feliz. Por exemplo, como haveremos de comparar os valores respectivos dos bens necessários e dos luxos? Pois podemos ser mais sensíveis à satisfação obtida com os últimos, mas não poderíamos tê-la sem os primeiros. E, quando géneros diferentes de trabalho participam na

mesma produção, como haveremos de determinar os seus valores relativos? Afinal, mesmo que se possa encontrar um padrão comum para todo o trabalho não-especializado, parece quase impossível fazer o mesmo no caso de diversos géneros de especialidades. Pois como haveremos de comparar o trabalho do planeamento com o da concretização? Ou a supervisão do todo com a execução dos pormenores? Ou o trabalho da produção efectiva com o da educação dos produtores? Ou o serviço do *savant* que descobre um novo princípio com o do inventor que o aplica?

Não vejo como uma análise da nossa noção comum de justiça poderá resolver estas questões ou as dificuldades apontadas no parágrafo anterior. Penso que, para lidar com estes problemas de forma satisfatória, temos de adoptar uma linha de raciocínio completamente diferente: temos de perguntar não o que valem intrinsecamente os serviços de um certo género, mas que recompensa podem obter e se o resto da sociedade ganhará com eles mais do que a recompensa equivalente. Em suma, temos de desistir – pela sua impraticabilidade – da construção de uma ordem social idealmente justa<sup>1</sup> em que todos os serviços sejam recompensados em proporção exacta ao seu valor intrínseco. E, por razões similares, parecemos forçados a chegar à conclusão mais geral de que é impossível obter premissas claras para um método ponderado de determinar com exactidão diferentes quantidades de mérito. Na verdade, talvez o senso comum praticamente não conceba a possibilidade desse método, já que, apesar de considerar que a justiça ideal consiste em recompensar o mérito, considera utópica qualquer tentativa geral de realizar este ideal na distribuição social dos meios para a felicidade. No estado actual da sociedade, só num domínio muito limitado se faz algum esforço para recompensar o mérito. Os pais tentam fazê-lo até certo ponto ao

---

<sup>1</sup> Talvez não seja necessário aprofundar aqui os obstáculos *práticos* que se colocam a qualquer tentativa de realizar esse sistema ideal.

lidar com os filhos, e o estado ao recompensar serviços públicos notáveis dados por políticos, militares, etc. Mas a reflexão sobre estes casos mostrará como os padrões usados para decidir a quantidade devida são muito toscos e imperfeitos. E normalmente o único género de justiça que tentamos realizar é aquele que consiste no cumprimento de contratos e de expectativas definidas, deixando que a razoabilidade geral da distribuição por negociação tome conta de si mesma.

## §7

Quando começamos a considerar o caso da justiça criminal, encontramos, antes de mais, dificuldades correspondentes às já indicadas. Para começar, encontramos uma coincidência e uma confusão parcial semelhantes entre as ideias de lei e de justiça. Pois, como disse, por «entregar um homem à justiça» queremos dizer normalmente «infligir-lhe o castigo previsto na lei». E consideramos correcto que a sanção prescrita pela lei – e nada de pior ou melhor do que ela – seja executada, mesmo que possamos julgar injusta a escala legal do castigo. Ao mesmo tempo, não temos nenhuma perplexidade a respeito das mudanças na lei como aquela que se verifica no caso da justiça civil, pois não pensamos que um homem possa adquirir, pelo costume, direitos prescritivos a um castigo mais brando, contrariamente ao que pensamos a respeito de uma distribuição desigual de liberdades e de privilégios. Se investigarmos agora o ideal da justiça criminal, determinado intuitivamente, descobriremos seguramente que se pensa normalmente que o castigo, na medida em que não é visto como meramente preventivo,<sup>1</sup> deve ser proporcional

---

<sup>1</sup> Já exprimi a minha opinião de que esta perspectiva utilitarista do castigo tem uma tendência gradual para predominar, mas não penso que seja já predominante.

à gravidade do crime.<sup>1</sup> Todavia, quando nos esforçamos por tornar o método de determinar a proporcionalidade perfeitamente racional e preciso, as dificuldades parecem pelo menos tão grandes como no caso do mérito. Pois, para começar, o pressuposto do livre-arbítrio parece entrar necessariamente também aqui, já que, se os actos de um homem forem causados inteiramente pela natureza e pelas circunstâncias, parece seguramente, como Robert Owen defendeu, que ele não merece propriamente ser castigado pelo que fez; a justiça exigirá antes que tentemos alterar as condições em que ele age. E de facto castigamos as ofensas deliberadas com mais severidade do que as impulsivas, talvez na suposição de que nas primeiras há uma escolha mais livre do mal. Além disso, pensamos que as ofensas cometidas por pessoas que não tiveram treino moral, ou que tiveram um treino perverso, são realmente menos criminosas. Ao mesmo tempo, aceita-se normalmente que os homens dificilmente poderão ficar sem castigo por essa razão. Além do mais, a gravidade – de um ponto de vista moral – de um crime parece ficar pelo menos muito reduzida se o motivo for louvável, como quando um homem mata um vilão cujos crimes escapam ao castigo legal, ou lidera uma rebelião desesperada para o bem do seu país. Ainda assim, seria paradoxal afirmar que devemos reduzir o castigo proporcionalmente: o senso comum sustenta que os homens – independentemente do que Deus possa fazer – têm, em termos gerais, de infligir um castigo severo por qualquer acto gravemente nocivo proibido por lei que te-

---

<sup>1</sup> Obviamente, aqueles que defendem que a essência da justiça consiste em assegurar a liberdade externa aos membros de uma comunidade, e que o castigo só se justifica como meio para este fim, pensam naturalmente que, ao atribuir castigos, devemos considerar apenas a sua eficácia enquanto meio para a liberdade. Mas dificilmente se poderá propor isto como uma interpretação da noção comum de castigo justo.

nha sido realizado intencionalmente, mesmo que possa ter resultado de um bom motivo.

No entanto, mesmo que ignoremos o motivo, e atendamos apenas à intenção, não é fácil formular princípios claros para determinar a gravidade dos crimes. Pois por vezes, como no caso do rebelde patriota, a intenção do criminoso é fazer aquilo que é correcto e bom – e em muitos casos, ainda que ele saiba que está a fazer algo de incorrecto, não tem a intenção de maltratar efectivamente um ser senciente, como quando um ladrão rouba uma coisa pensando que não darão pela sua falta. Mas normalmente não pensamos que um crime se torna menos grave por se manter perfeitamente secreto; contudo, uma grande parte do dano de um crime é o «mal secundário» (como Bentham lhe chama) do alarme e da insegurança que este causa, e o segredo absoluto anula esta parte. Pode responder-se que esta última dificuldade não tem interesse prático, dado que não somos chamados a punir um crime antes de este ser descoberto – e assim o mal secundário terá sido causado, e terá sido maior em virtude do segredo prévio. Mas não deixa de ser verdade que o crime não foi concebido para ser descoberto, pelo que o criminoso não teve a intenção de causar esta parte do mal. E se dissermos que a gravidade do crime depende da perda de felicidade que geralmente seria causada pelos actos desse género se não os puníssemos, e que temos de supor que o criminoso estava consciente disto, parecerá que estamos a esforçar-nos por impor, através de uma ficção legal, uma forma intuicionista a uma teoria utilitarista.

Falámos até aqui da conduta incorrecta intencional, mas a lei positiva atribui castigos por danos que se devem à precipitação ou à negligência, e a justificação disto leva-nos a outras dificuldades. Alguns juristas parecem ver a precipitação ou a negligência como estados mentais positivos, nos quais o agente recusa conscientemente a atenção ou a reflexão que sabe que devia dar. E, sem dúvida, este

género de descuido deliberado ocorre por vezes e parece punível tão apropriadamente como se o mal resultante tivesse sido intencionado positivamente. Mas a lei, na sua efectiva administração, não exige provas de que o estado mental do agente tenha sido esse (na verdade, na maior parte dos casos seria impossível dá-las); basta-lhe a prova de que o dano poderia ter sido evitado com o cuidado que um homem médio teria tido nas circunstâncias. E, na maior parte dos casos, por «negligência» entendemos apenas um facto psicológico puramente negativo (*i.e.*, o facto de o agente não ter realizado certos processos de observação ou de reflexão), pelo que, na altura em que ocorre, esta é rigorosamente involuntária e assim dificilmente parece implicar demérito. Talvez se possa dizer que, apesar de a negligência presente não ser censurável, a negligência passada na formação de hábitos é-o. Mas em muitos casos individuais não podemos inferir razoavelmente sequer esta negligência passada – e, nesses casos, só a teoria utilitarista do castigo, que o entende como um meio de evitar actos prejudiciais similares no futuro, parece aplicável. Como já sugeri (p. 406), surgem dificuldades similares na determinação dos limites dentro dos quais é devida uma reparação, agora a propósito da perspectiva de que nos cabe compensar não todo o dano causado pelas nossas acções musculares, mas apenas o dano que – se não foi intencional – se deveu à nossa precipitação ou negligência.

Podemos resumir agora os resultados desta discussão da justiça. O elemento preeminente da justiça, como costuma ser concebida, é um tipo de igualdade, ou seja, a imparcialidade na observância ou na imposição de certas regras gerais que repartem coisas boas ou más por indivíduos. Depois de termos distinguido claramente este elemento, no entanto, vimos que a definição da virtude necessária para que nos orientemos na prática ficou obviamente incompleta. Ao investigarmos melhor os princípios gerais correctos de

carácter distributivo, descobrimos que a nossa noção comum de justiça inclui – além do princípio da reparação do dano – dois elementos inteiramente distintos e divergentes. O primeiro, que podemos designar por «justiça conservadora», realiza-se (1) no cumprimento da lei, de contratos e de entendimentos definidos, bem como na imposição das sanções pelo seu incumprimento que foram legalmente determinadas e anunciadas; e (2) na satisfação de expectativas normais e naturais. Todavia, esta última obrigação é um pouco indefinida. Mas o outro elemento, que designámos por «justiça ideal», é ainda mais difícil de definir, pois parecem existir duas concepções inteiramente distintas a seu respeito, incorporadas, respectivamente, nos ideais de comunidade política a que chamámos «individualista» e «socialista». O primeiro toma a realização da liberdade como fim último e padrão das relações sociais correctas. Mas, ao examiná-lo com mais atenção, descobrimos que a noção de liberdade não oferecerá uma base praticável para a construção social na ausência de certas definições e limitações arbitrárias<sup>1</sup> – e que, mesmo que as admitamos, uma sociedade em que a liberdade se realize tanto quanto possível não se ajustará completamente ao nosso sentido de justiça. *Prima facie*, este colhe mais satisfação do ideal socialista de distribuição, baseado no princípio da recompensa do mérito. Quando tentamos precisar este princípio, no entanto, vemo-nos novamente em sérias dificuldades, e a concepção das regras da justiça criminal segundo o mesmo princípio enfrenta complicações similares.

---

<sup>1</sup> Por definições e limitações «arbitrárias», entendo aquelas que destroem a auto-evidência do princípio e que, quando examinadas com atenção, levam-nos a considerá-lo subordinado.



## Capítulo 6

### *Leis e Promessas*

#### §1

Incluimos na discussão da justiça as obrigações morais da obediência à lei e do cumprimento de contratos – na verdade, estas parecem constituir a parte mais definida do complexo sistema de deveres privados normalmente incluídos sob esse termo. Ao mesmo tempo, como vimos, a violação de algumas leis não interfere nos direitos dos outros, pelo que não tem as características de um acto de injustiça. Além disso, também se costuma entender que o dever da fidelidade às promessas é independente de qualquer dano que o incumprimento da promessa possa fazer ao promissário, já que (*e.g.*) os homens julgam geralmente que devemos cumprir as promessas feitas aos mortos, ainda que estes estejam para lá do alcance do dano. Na verdade, alguns diriam que essas promessas são até mais sagradas do que aquelas que fazemos aos vivos. Deste modo, parece desejável examinar as proposições «Devemos obedecer às leis» e «Devemos cumprir as promessas», tomadas como princípios independentes.

Comecemos pela primeira. Como haveremos de identificar a lei a que, segundo o pensamento comum, temos a obrigação de obedecer enquanto tal? É evidente que aqui não podemos distinguir as leis de outras regras examinando as sanções que efectivamente lhes estão ligadas, como tivemos oportunidade de fazer num capítulo anterior<sup>1</sup>. Pois considera-se que as ordens emanadas por rebeldes e usurpadores não impõem essa obrigação geral, ainda que possam ser impostas através de penas judiciais. Só colheiria o assentimento geral a ideia de que temos o dever de

---

<sup>1</sup> Cf. *ante*, Livro II, Cap. 5, §2.

obedecer a essas ordens apenas na medida em que isso seja necessário para evitar males maiores do que a nossa desobediência poderia provocar a nós mesmos ou aos outros, e de que o alcance desse dever tem de ser determinado por considerações de conveniência. Tão-pouco podemos dizer que todas as ordens de um soberano – mesmo de um soberano legítimo – devem ser vistas como leis no sentido em que temos de entender o termo na proposição «Devemos obedecer às leis», pois todos reconhecemos que um soberano legítimo pode ordenar aos seus súbditos que façam algo de incorrecto e que estes, nesse caso, têm o dever de lhe desobedecer. Parece, portanto, que para os presentes efeitos temos de definir as leis como regras de conduta estabelecidas por uma autoridade legítima que dá ordens dentro dos limites da sua autoridade.

Para que a proposição de que devemos obedecer às leis ofereça orientação prática, há, portanto, duas questões a resolver: (1) como haveremos de distinguir o legislador legítimo, seja ele um indivíduo ou um grupo de indivíduos; e (2) como haveremos de determinar os limites desta autoridade do legislador. Importa distinguir estas questões, mas, como veremos, só podemos separá-las parcialmente. Começando pela primeira questão, podemos supor que a autoridade para fazer leis reside num ou em vários indivíduos vivos. Não há dúvida de que em algumas sociedades, em algumas fases do seu desenvolvimento, acreditava-se que a totalidade ou a maior parte do código legal habitualmente observado, ou pelo menos reconhecido como obrigante, era uma instituição divina ou semidivina; ou, talvez, que possuía uma santidade superior à de qualquer autoridade viva, simplesmente por causa da sua antiguidade, pelo que não podia ser alterado legitimamente. Mas dificilmente encontraremos esta perspectiva no senso comum da Europa civilizada, sobre o qual estamos a reflectir agora. Pelo menos, na nossa sociedade não se pensa que haja

alguma parte das prescrições definidas da lei positiva que, em virtude da sua origem, ultrapasse o alcance da alteração por uma autoridade viva.

Onde poderemos, então, encontrar esta autoridade?

Nas respostas dadas habitualmente a esta questão, o conflito entre o ideal e o tradicional ou assente no costume, que nos dificultou a procura da definição de justiça, surge-nos agora de novo numa forma ainda mais complicada. Pois alguns dizem que a obediência é sempre devida à autoridade tradicionalmente legítima em qualquer país, ao passo que outros sustentam que uma autoridade constituída em conformidade com certos princípios abstractos é sempre legítima, e que uma nação tem o direito de exigir que essa autoridade seja estabelecida (mesmo que haja risco de discórdia e de um banho de sangue), acrescentando muitas vezes que a autoridade actualmente estabelecida não é sequer tradicionalmente legítima. Por isso, temos de distinguir *três* pretensões à autoridade, sendo possível que cada uma delas entre em conflito com alguma das outras duas: (1) a do governo considerado ideal ou abstractamente correcto, de tal forma que deve ser estabelecido; (2) a do governo *de jure* segundo as tradições constitucionais de um dado país; e (3) a do governo *de facto*.

## §2

Comecemos por considerar o governo ideal. Aqui não pretendo examinar todas as perspectivas sobre a constituição legítima da autoridade suprema que os pensadores especulativos propuseram. Ocupar-me-ei só daquelas que têm uma pretensão *prima facie* a exprimir o senso comum da humanidade sobre o assunto. Entre estas, a mais importante, e também a que é defendida e aceite de forma mais ampla, é o princípio de que o soberano de uma comunidade só pode ser constituído legitimamente pelo consentimento

dos súbditos. Como observámos no capítulo anterior, este princípio está implícito na adopção da liberdade como o único fim último da ordem política: se originalmente uma pessoa nada deve às outras para lá da não-interferência, é claro que só pode ser colocada na relação de súbdito e soberano através do seu próprio consentimento. E assim, de forma a reconciliar o direito original à liberdade com o dever actual de cumprir a lei, parece necessário supor algum contrato social, pelo qual a obediência à lei se torna apenas uma aplicação específica do dever de respeitar os contratos.

De que forma, então, poderemos conhecer os termos deste contrato fundamental? Hoje ninguém defende a velha perspectiva segundo a qual a transição do estado «natural» para o «político» ocorreu efectivamente através de um «contrato original» que conferiu uma legitimidade indelével a uma forma específica de organização social. Deveremos então dizer que um homem, ao continuar a viver como membro de uma comunidade, entra num «compromisso implícito» de obedecer às leis e a outras ordens impostas pela autoridade geralmente considerada legítima nessa comunidade? Desta maneira, no entanto, o ideal cai no que está assente no costume: e o despotismo mais ilimitado, se estiver instituído e for tradicional, poderá alegar que se baseia no livre consentimento tal como qualquer outra forma de governo, pelo que o princípio abstracto da liberdade conduzirá assim à justificação das formas mais ilimitadas de tirania e servidão concretas, e deste modo a nossa teoria acabará por rebitar as correntes dos homens sob o pretexto de exaltar a sua liberdade. Se, para evitar este resultado, supusermos que certos «direitos naturais» são inalienáveis — ou estão tacitamente salvaguardados no contrato tácito —, e que as leis que privam um homem destes direitos não são rigorosamente legítimas, enfrentaremos de novo a dificuldade de deduzir estes direitos inalienáveis de princípios claros

e geralmente aceites. Por exemplo, como vimos, uma opinião amplamente aceite é a de que podemos resumir todos estes direitos na noção de liberdade. Mas vimos também que este princípio é ambíguo e, especificamente, que não podemos deduzir dele com clareza o direito à propriedade privada, como costuma ser reconhecido; e, sendo assim, seria seguramente muito paradoxal sustentar que nenhum governo pode exigir legitimamente a obediência a ordens que não aquelas que implementam o princípio de proteger da interferência a liberdade dos indivíduos governados. Pensou-se que podemos evitar esta dificuldade constituindo o órgão supremo do governo de forma a que qualquer lei que este estabeleça seja uma lei que qualquer pessoa chamada a obedecer-lhe tenha consentido pessoalmente ou através dos seus representantes – e que um governo assim constituído, no qual (para usar a expressão de Rousseau) cada um «obedece apenas a si mesmo», reconciliará completamente a liberdade e a ordem. Mas como haveremos de atingir este resultado? Rousseau sustentou que podemos atingi-lo pela pura democracia directa, em que cada indivíduo subordina a sua vontade privada à «vontade geral» do povo soberano, do qual todos são membros da mesma forma. Mas, na prática, esta «vontade geral» tem de ser a vontade da maioria. E é paradoxal afirmar que a liberdade e os direitos naturais de uma minoria dissidente estarão eficazmente protegidos, estabelecendo a condição de que os opressores têm de exceder os oprimidos no seu número. Além disso, se o princípio for absoluto, deve aplicar-se a todos os seres humanos da mesma forma: e se, para evitarmos este absurdo, excluirmos as crianças, teremos de traçar uma linha arbitrária; e a exclusão das mulheres, que até aqueles que consideram o sufrágio um direito natural muitas vezes se dispõem a defender, parece totalmente indefensável. E é ainda mais manifestamente absurdo supor, como alguns, que o ideal de «obedecer apenas a si mesmo»

possa realizar-se, mesmo que aproximadamente, na democracia representativa. Pois uma assembleia representativa normalmente é escolhida apenas por parte da nação, e cada lei é aprovada apenas por parte da assembleia – e seria ridículo dizer que um homem deu o seu assentimento a uma lei aprovada numa assembleia por uma simples maioria à qual ele opôs o seu voto.

Além disso, afirmar absolutamente que as leis de uma comunidade devem exprimir a vontade da maioria dos seus membros parece incompatível com a perspectiva, defendida tão vigorosamente por Sócrates e pelos seus discípulos mais famosos, de que as leis devem ser feitas por pessoas entendidas na concepção de leis. Pois ainda que a maioria de uma assembleia representativa, num país específico durante um período específico, possa ser mais competente para fazer as leis do seu país do que qualquer conjunto de especialistas seleccionados de outra forma, certamente não é auto-evidente que essa seja uma verdade universal. Contudo, é óbvio que a proposição socrática (que não passa de uma aplicação específica do princípio, indicado na última parte do capítulo anterior, segundo o qual «Devemos atribuir a função ao mais capaz») tem tanto direito a ser considerada uma intuição primária como aquela que temos estado a discutir. Na verdade, a controvérsia secular entre aristocracia e democracia parece poder reduzir-se, em última análise, a um conflito entre estes dois princípios: um conflito para o qual será impossível encontrar uma solução enquanto a discussão se mantiver na região do *a priori*.

### §3

No entanto, discutir isto exaustivamente afastar-nos-ia demasiado do domínio da Ética propriamente dita, mas talvez possamos concluir que é impossível extrair do senso comum intuições claras e certas quanto aos princípios a seguir

na construção de uma constituição ideal. E há uma idêntica falta de acordo quanto à legitimidade intrínseca de introduzir essa constituição violando a ordem tradicional e instituída de uma comunidade. Pois alguns pensam que uma nação tem o direito natural a um governo que esteja aproximadamente em conformidade com o ideal, e que este direito pode ser defendido pela força como último recurso. Todavia, outros sustentam que é correcto propor e recomendar a política ideal e usar todos os meios que o governo instituído de um país permite para promover a sua realização, mas que a rebelião nunca é justificável unicamente para este propósito. Outros ainda – talvez a maioria – decidiriam a questão em termos de conveniência, comparando as vantagens do avanço com os males da desordem.

Além disso, como vimos, não é assim tão fácil dizer qual é o governo estabelecido, já que, por vezes, uma autoridade que a lei declara ilegítima dá ordens e controla a administração da justiça. Coloca-se então a questão de saber em que medida se deve obediência a essa autoridade. Todos concordam que se deve resistir à usurpação, mas há grandes diferenças de opinião quanto ao comportamento correcto para com um governo estabelecido que surgiu de uma usurpação bem-sucedida. Alguns pensam que devemos considerá-lo legítimo logo que fica firmemente estabelecido; outros que devemos obedecer-lhe imediatamente, mas fazendo protestos com o propósito de renovar o conflito numa oportunidade favorável; outros pensam que esta última atitude é correcta de início, mas que um governo usurpador, quando firmemente estabelecido, perde aos poucos a sua ilegitimidade e, passado algum tempo, rebelarmo-nos contra ele torna-se algo tão criminoso como a sua instituição inicial. E, tudo ponderado, esta última perspectiva parece ser a do senso comum, mas o ponto no qual se julga que a metamorfose ocorre dificilmente poderá ser determinado por considerações que não respeitem à conveniência.

Além do mais, só no caso de um governo absoluto, em que a obediência habitual é devida a uma ou mais pessoas, as dificuldades fundamentais de determinar a legitimidade de uma autoridade são assim tão simples. Num Estado governado constitucionalmente surgem muitos outros desacordos morais. Pois, num Estado deste género, embora se entenda obviamente que o soberano tem a obrigação moral de agir em conformidade com a constituição<sup>1</sup>, discute-se se é apropriado julgar que a obrigação de obediência dos súbditos depende desta conformidade, e se eles têm o direito moral de (1) recusar a sua obediência a uma ordem inconstitucional e (2) infligir ao soberano a pena por rebelião no caso de ele violar a constituição. Além disso, ao determinar quais são realmente as obrigações constitucionais, encontramos muita confusão e desacordo não só quanto ao apuramento exacto dos factos históricos relevantes, mas também quanto aos princípios que devemos usar para tratar esses factos. Pois as várias limitações da autoridade soberana reunidas na constituição foram muitas vezes, originalmente, concessões extorquidas pelo medo a um soberano previamente absoluto; e não se sabe bem em que medida o soberano do qual essas concessões foram arrancadas tem a obrigação moral de as respeitar, e as dú-

---

<sup>1</sup> Talvez não fosse preciso referir aqui a doutrina hobbesiana, renovada por Austin numa forma modificada, segundo a qual «o poder do soberano não admite limitação [legal]». Pois ninguém defende hoje um hobbesianismo puro, e Austin não poderia estar mais longe da perspectiva de que não pode haver um entendimento explícito ou tácito entre o soberano e os súbditos, cuja violação pelo primeiro pode tornar moralmente correcta a rebelião dos segundos. Na verdade, a doutrina de Hobbes, no uso que Austin lhe dá, reduz-se à proposição pouco importante de que um soberano, enquanto permanecer soberano, não será punido por conduta inconstitucional através da acção dos seus próprios tribunais. Posso aproveitar esta oportunidade para observar que a definição de lei proposta por Austin é manifestamente inadequada para o nosso presente propósito, pois uma lei, segundo a sua perspectiva, não é uma ordem a que devemos obedecer, mas uma ordem cuja violação pode fazer-nos esperar um género particular de castigo.

vidas serão ainda maiores quanto aos soberanos que lhe sucedam. Ou, vice-versa, um povo pode ter deixado cair em desuso liberdades exercidas noutros tempos, e duvidar-se que mantenha o direito de as reclamar. E, de um modo geral, quando uma regra constitucional tem de ser extraída de uma comparação de precedentes, pode discutir-se se um acto particular de uma das partes deve ser visto como um precedente constitutivo ou como uma transgressão ilegítima. E assim descobrimos que, nos países constitucionais, a perspectiva dos homens sobre aquilo que a sua constituição é por tradição sofre, muitas vezes, uma grande influência da sua perspectiva sobre aquilo que esta deve ser idealmente: na verdade, é raro distinguir-se totalmente as duas questões.

#### §4

Todavia, mesmo nos casos em que podemos identificar com clareza a autoridade à qual a obediência é propriamente devida, tendem a surgir outras dificuldades quando tentamos definir os limites dessa obediência. Pois na sociedade moderna, como vimos, todos admitem que se deve desobedecer a uma autoridade que ordene a realização de actos imorais. Mas esta é uma daquelas proposições tautológicas, tão comuns na moralidade popular, que não transmitem informação genuína. A questão é saber que actos não deixam de ser imorais quando a sua realização foi ordenada por uma autoridade legítima. Parece não haver nenhum princípio claro que nos permita identificar esses actos. Disse-se, por vezes, que a lei não pode suplantar deveres definidos. Contudo, a obrigação da fidelidade aos contratos é peculiarmente definida, mas não consideramos correcto cumprir um contrato cuja execução foi proibida por uma lei aprovada depois de o contrato ter sido celebrado. E, na verdade, não encontramos nenhum acordo prático quanto a esta questão entre as pessoas que não aceitariam

conscientemente o método utilitarista de a resolver através da ponderação das conveniências em conflito. Pois alguns diriam que os deveres das relações domésticas têm de se subordinar ao dever de cumprir a lei, e que (*e.g.*) um filho não deve ajudar o pai, activa ou passivamente, a escapar ao castigo por ter cometido um crime, ao passo que outros diriam que esta regra é demasiado desumana para ser estabelecida, e outros ainda distinguiriam o auxílio da conivência. Do mesmo modo, quando um governo legitimamente constituído ordena a realização de actos que são injustos e opressivos para os outros, o senso comum abstém-se de dizer que se deve obedecer a todas essas ordens ou que se deve desobedecer a todas elas. Mas – ignorando as considerações utilitaristas – não consigo encontrar um princípio claro e admitido para distinguir aos ordens injustas de um governo legítimo às quais devemos obedecer daquelas a que devemos desobedecer. Além disso, alguns juristas defendem que não estamos rigorosamente obrigados a obedecer às leis quando estas ordenam algo que de outra forma não seria um dever ou proíbem algo que de outra forma não seria um pecado, alegando que, no caso dos deveres prescritos apenas pelas leis positivas, dispomos moralmente das alternativas de lhes obedecer ou de nos submetermos às penas.<sup>1</sup> No entanto, outros consideram este princípio demasiado indulgente – e, sem dúvida, se uma ampla preferência pela pena à obediência se revelasse no caso de uma lei particular, julgar-se-ia que a legislação em questão teria fracassado. Por outro lado, também parece

---

<sup>1</sup> Cf. Blackstone, *Introduction*, §2. «Relativamente às leis que prescrevem apenas deveres positivos, e que proíbem apenas aquelas coisas que não são *mala in se*, mas apenas *mala prohibita*, sem nenhuma mistura de culpa moral, anexando uma pena ao incumprimento, entendo que a consciência moral não tem outra preocupação além de apontar a submissão à pena em caso de incumprimento dessas leis [...] todo o homem dispõe da alternativa “abstém-te disto ou submete-te a tal pena”».

não haver acordo quando à questão de saber se temos a obrigação de nos submettermos a penas injustas.

Dado que, então, há tanta divergência de opinião sobre todos estes assuntos, parece vão sustentar que existe um axioma ou primeiro princípio da ordem, claro e preciso, reconhecido intuitivamente como verdadeiro pela razão e pela consciência moral comuns da humanidade. Existe, sem dúvida, um vago hábito geral de obediência à lei enquanto tal (mesmo que as leis sejam más), que pode reclamar razoavelmente o *consenso* universal da sociedade civilizada. Todavia, quando tentamos formular um princípio explícito que corresponda a este hábito geral, o *consenso* parece abandonar-nos e somos conduzidos inevitavelmente a controvérsias que não parecem admitir outra solução além da oferecida pelo método utilitarista.<sup>1</sup>

## §5

Temos de examinar agora a boa-fé ou fidelidade às promessas. É natural discuti-la neste lugar, dado que, como vimos, alguns pensadores basearam o dever do cumprimento da lei num dever prévio de respeitar um contrato. Mas o contrato social, como o examinámos, parece não passar, na melhor das hipóteses, de uma ficção conveniente, de um artifício lógico pelo qual podemos exprimir claramente as relações jurídicas mútuas dos membros de uma comunidade civilizada – e, na formulação dos princípios éticos do senso comum, essa ficção parece deslocada. No entanto, temos de admitir que houve frequentemente uma estreita conexão histórica entre o dever do cumprimento da lei e o dever da boa-fé. Para começar, uma parte considerável pelo menos da lei constitucional, em certas épocas e países,

---

<sup>1</sup> Entendi que não valia a pena entrar nas dificuldades éticas peculiares da lei internacional.

foi estabelecida ou confirmada por contratos celebrados explicitamente entre secções diferentes da comunidade, que concordaram que o governo futuro se desenvolvesse segundo determinadas regras. O dever de observar essas regras apresenta-se assim como um dever de fidelidade ao contrato. Isto é ainda mais verdade quando a questão é impor não uma lei, mas um legislador, cuja autoridade é fortalecida pela obtenção de um juramento dos seus súbditos em geral ou de uma porção que os represente. Ainda assim, só por uma ficção manifesta poderemos entender que os cidadãos no seu todo ficam abrangidos por um compromisso que só alguns deles fizeram efectivamente.

Podemos começar o nosso exame do dever de cumprir promessas observando que alguns moralistas o incluíram na classe da veracidade ou o identificaram com esta. De um ponto de vista, seguramente parece haver uma analogia entre ambos, pois cumprimos as obrigações da veracidade e da boa-fé realizando uma correspondência entre palavras e factos — num caso, fazendo o facto corresponder à afirmação; no outro, fazendo a afirmação corresponder ao facto. Mas a analogia é obviamente superficial e imperfeita, pois não temos a obrigação de fazer as nossas acções corresponder às nossas asserções em geral; temos apenas a obrigação de fazê-las corresponder às nossas promessas. Se eu me limitar a afirmar a minha intenção de me abster de álcool durante um ano, e depois ingerir alguma bebida alcoólica após uma semana, serei ridicularizado (na pior das hipóteses) pela minha inconsistência. Contudo, se tiver prometido abster-me, serei censurado por não ser digno de confiança. Deste modo, o elemento essencial do dever da boa-fé parece não ser a conformidade com as minhas afirmações, mas a conformidade com expectativas que criei intencionalmente nos outros.

Nesta perspectiva, porém, coloca-se a questão de saber se, quando uma promessa foi entendida num sentido que o promitente não tinha em mente, ele tem a obrigação

de satisfazer expectativas que não criou voluntariamente. Julgo que, para o senso comum, é claro que ele terá essa obrigação em alguns casos, se a expectativa for natural, de tal forma que a maior parte dos homens a formaria nas circunstâncias – mas este pareceria um dos deveres mais ou menos indefinidos da justiça, e não propriamente da boa-fé, dado que, em rigor, não houve nenhuma promessa. O efeito normal da linguagem é a transmissão do significado do locutor à pessoa a quem ele se dirige (neste caso, do promitente ao promissário), e supomos sempre que isto ocorreu quando falamos de uma promessa. Se, por causa de algum acidente, este efeito normal não ocorrer, podemos dizer que não há promessa, ou que não há uma promessa perfeita.

Deste modo, a obrigação moral de uma promessa está perfeitamente constituída quando esta é compreendida no mesmo sentido por ambas as partes. E no termo «promessa» incluímos não só palavras, mas todos os sinais e mesmo os entendimentos tácitos que não foram transmitidos explicitamente de nenhuma forma, se claramente fazem parte do compromisso. O promitente tem a obrigação de fazer aquilo que ele e o promissário entendem estar combinado.

## §6

Será que, então, esta obrigação é vista intuitivamente como independente e certa?

Diz-se muitas vezes que sim, e talvez possamos dizer que assim parece ao senso comum irreflectido. Mas a reflexão parece revelar um número considerável de qualificações ao princípio. Algumas são claras e precisas, ao passo que outras são mais ou menos indefinidas.

Em primeiro lugar, as pessoas ponderadas admitiriam normalmente que a obrigação de uma promessa é relativa ao promissário e pode ser anulada por ele. Por isso, se o

promissário estiver morto, ou de outra forma permanecer inacessível e incapaz de conceder uma anulação, constituiu-se um caso excepcional cuja solução apresenta alguma dificuldade.<sup>1</sup>

Em segundo lugar, considera-se que uma promessa de realizar um acto imoral não é obrigante, dado que a obrigação prévia de não realizar o acto prevalece. (Na lei, do mesmo modo, um contrato no sentido de se fazer algo que um homem não pode fazer legalmente é inválido.) De outra forma, poderíamos fugir a qualquer obrigação moral prometendo não a cumprir, o que é claramente absurdo.<sup>2</sup> E o mesmo princípio é obviamente aplicável a omissões ou abstenções imorais. Aqui, no entanto, coloca-se uma certa dificuldade devido à necessidade de distinguir diferentes géneros ou graus de obrigatoriedade nos deveres, pois é claro que uma promessa pode, por vezes, tornar obrigatório abstermo-nos de fazer algo que de outra forma deveríamos fazer. Assim, passo a ter o dever de não dar dinheiro a um hospital meritório se prometi dar tudo o que consiga poupar a um amigo sem mérito, ainda que, se não fosse a promessa, pudesse ter tido o dever de preferir o hospital ao meu amigo. No entanto, já vimos como é difícil definir os limites do dever estrito em muitos casos: assim (*e.g.*) podemos ter dúvidas quanto à questão de saber em que medida a promessa de auxiliar um amigo deve suplantar o dever de dar uma boa educação aos filhos. Deste modo, a medida em que a obrigação de cumprir uma promessa suplanta obrigações prévias torna-se, na prática, um pouco obscura.

---

<sup>1</sup> As promessas a Deus constituem outra excepção. E muitos pensam que se estas são obrigantes, temos de poder perceber de alguma maneira que Deus as anula. Mas esta discussão ultrapassa o meu domínio.

<sup>2</sup> O caso é um pouco diferente quando o acto se tornou imoral depois de se ter feito a promessa. Também aqui, no entanto, defende-se universalmente que prevalece o dever prévio de nos abstermos de realizar o acto.

Quando examinamos com mais atenção as condições em que se fazem promessas e as consequências da sua execução, apresentam-se outras qualificações ao dever da fidelidade às promessas, cuja apreciação envolve maiores dificuldades e controvérsias. Em primeiro lugar, a questão de saber em que medida as promessas obtidas por «fraude ou força» são obrigantes é muito controversa. Quanto à fraude, caso se tenha entendido que a promessa dependia da verdade de uma afirmação que se revela falsa, é óbvio que esta não é obrigante, segundo o princípio que propus originalmente. Porém, pode fazer-se uma promessa em consequência de uma afirmação fraudulenta, mas de forma inteiramente incondicional. Mesmo assim, caso se entenda claramente que esta não teria sido feita na ausência da afirmação falsa<sup>1</sup>, a maior parte das pessoas provavelmente não a consideraria obrigante. Mas a afirmação falsa pode não passar de uma consideração entre outras, e esta pode ter qualquer peso – e parece duvidoso que possamos sentir-nos autorizados a quebrar uma promessa em virtude de uma única afirmação fraudulenta ter feito parte daquilo que nos induziu a fazê-la. E as dúvidas são maiores se não tiver havido nenhuma asserção explícita, mas apenas uma insinuação falsa – ou se não tiver havido nenhuma falsidade, formulada ou insinuada, mas apenas um encobrimento de circunstâncias importantes. Podemos observar que a nossa lei considera legítimos certos géneros de encobrimento: na maior parte dos contratos de venda, por exemplo, a lei adopta o princípio do «caveat emptor», e não se recusa a fazer cumprir o contrato por o vendedor não ter revelado defeitos no artigo vendido, a não ser que, por palavras ou actos, ele tenha produzido a crença de que o artigo estava livre desses de-

---

<sup>1</sup> Podemos estender aquilo que aqui se diz sobre uma «afirmação» a qualquer modo de produzir uma impressão falsa.

feitos. Ainda assim, isto não resolve a questão moral de saber em que medida uma promessa é obrigante caso se mostre que se usou algum encobrimento substancial para a obter. Temos também de considerar o caso em que uma impressão errónea, ainda que não tenha sido produzida deliberadamente, foi partilhada pelo promissário ou produzida de alguma forma sem intenção. Neste último caso, talvez a maior parte das pessoas dissesse que a obrigatoriedade de cumprir a promessa não é afectada, a não ser que esta seja explicitamente condicional. Mas o senso comum parece inseguro a respeito de todas estas questões, e surgem dificuldades um pouco similares quando nos esforçamos por definir a obrigação de cumprir promessas obtidas em parte com um certo grau de violência e intimidação ilegais.

## §8

Mas, em segundo lugar, mesmo que uma promessa tenha sido feita de forma inteiramente livre e razoável, as circunstâncias podem mudar tanto antes de chegar o momento de a cumprir que os efeitos de a manter poderão ser bastante diferentes dos previstos aquando da sua realização. Nesse caso, todos concordariam que o promissário deve libertar o promitente. Mas se o primeiro se recusar a fazê-lo, parece difícil determinar em que medida o segundo tem a obrigação de a cumprir. Alguns diriam que ele tem essa obrigação em todos os casos, ao passo que outros entenderiam que uma mudança considerável nas circunstâncias removem a obrigação — acrescentando, talvez, que tem de se entender que todos os compromissos estão sujeitos ao pressuposto geral de só serem obrigantes se as circunstâncias materiais permanecerem substancialmente iguais. Mas este princípio enfraquece muito a precisão teórica do dever.

Esta dificuldade assume um novo aspecto quando consideramos o caso, já referido, das promessas àqueles que

agora estão mortos ou temporariamente fora do alcance da comunicação. Pois, neste caso, não há nenhuma forma de se conseguir ficar livre da promessa, ao mesmo tempo que o seu cumprimento pode opor-se realmente aos desejos – ou àqueles que teriam sido os desejos – de ambas as partes. Por vezes esconde-se a dificuldade dizendo que o nosso dever é levar a cabo a «intenção» da promessa. Assim usada, a palavra é ambígua no discurso comum: pode querer dizer o sentido que o promissário atribuiu aos termos empregues, que se distingue de qualquer outro sentido que o uso comum das palavras possa admitir; ou pode incluir consequências ulteriores do cumprimento da promessa, que ele tivesse em vista ao exigí-la. Ora, normalmente não pensamos que o promitente se preocupe com essas consequências. Ele seguramente não jurou visar em geral o fim que o promissário tinha em vista; jurou visá-lo apenas no que respeitava a alguns meios particulares. E se considera que estes meios não conduzem ao fim, não fica assim absolvido da sua promessa em circunstâncias comuns. Mas no caso suposto, quando as circunstâncias mudaram substancialmente e a promessa não admite revisão, provavelmente a maioria das pessoas diria que devemos ter em consideração os desejos ulteriores do promissário, e levar a cabo aquilo que julgamos sinceramente que *teria* sido a sua intenção. Mas assim a obrigação torna-se muito vaga, já que é difícil determinar, a partir dos desejos que um homem tem num conjunto de circunstâncias, aquilo que ele teria desejado em circunstâncias diferentes dessas de uma forma complexa. E, na prática, esta perspectiva sobre a obrigação de cumprir uma promessa leva geralmente a uma grande divergência de opinião. Por isso, não é surpreendente que alguns defendam que, mesmo nesse caso, há que interpretar estritamente a obrigação, ao passo que outros vão para o outro extremo e sustentam que a obrigação desaparece completamente.

Dissemos também que uma promessa não pode anular uma obrigação prévia, e, como aplicação específica desta regra, concordar-se-ia geralmente que nenhuma promessa pode tornar correcto infligir um mal a alguém. Pensando melhor, no entanto, parece duvidoso que as pessoas envolvidas na promessa estejam incluídas no âmbito desta restrição. Pois, em primeiro lugar, não parece que normalmente se defenda que um homem tem uma obrigação de não se maltratar tão forte como a de evitar maltratar os outros, e assim dificilmente se julga que uma promessa não é obrigante porque foi tola e implicará uma dor ou um encargo para o promitente desproporcional ao bem feito ao promissário. Ainda assim, se pensarmos num caso extremo em que o sacrifício seja muito desproporcional ao ganho, muitas pessoas conscienciosas pensarão que o promitente deve quebrar a promessa em vez de a cumprir. E, em segundo lugar, coloca-se uma questão diferente quando pensamos na possibilidade de o cumprimento da promessa fazer mal ao promissário. Pois, quando se diz que é incorrecto maltratar uma pessoa, normalmente não se está a pensar naquilo que ela julga ser um mal, mas naquilo que é realmente um mal, ainda que ela possa considerá-lo um bem, já que parece claramente criminoso eu dar a uma pessoa aquilo que sei ser veneno, mesmo que ela esteja teimosamente convencida de que o veneno é comida salubre. Mas suponha-se agora que prometi a *A* fazer algo e que, antes do cumprimento da promessa, vejo razões para considerar provável que aquilo que lhe prometi fazer o injuriará. As circunstâncias podem ser precisamente iguais e só a minha perspectiva a seu respeito mudou. Se *A* tiver uma perspectiva diferente e me exigir que cumpra a promessa, será correcto obedecer-lhe? Certamente ninguém diria que este é um caso extremo, como o do veneno. Mas, se a regra não vale para um caso extremo, onde poderemos

traçar a linha? Em que ponto deverei ceder a *A* caso a minha convicção não enfraqueça? O senso comum parece não dar nenhuma resposta clara.

## §9

Declarei que uma promessa é obrigante na medida em que é entendida de forma semelhante por ambas as partes. E geralmente alcança-se este entendimento com clareza suficiente no que respeita à apreensão de palavras ou de sinais explícitos. Contudo, mesmo aqui a obscuridade e a incompreensão ocorrem, e no caso dos entendimentos tácitos, que muitas vezes complicam as promessas, uma ausência de acordo definido não é improvável. Deste modo, a questão previamente colocada passa a ter importância prática: que dever terá o promitente de satisfazer expectativas que não pretendia criar? Este dever não é tanto de boa-fé, mas de justiça, que prescreve a satisfação das expectativas normais. Mas como haveremos de as identificar? O método pelo qual normalmente as identificamos parece ser o seguinte. Formamos uma noção do homem médio ou normal e pensamos nas expectativas que ele formaria nas circunstâncias, inferindo-as das crenças e das expectativas que os homens geralmente têm em circunstâncias similares. Recorremos, portanto, ao uso habitual da linguagem e aos entendimentos tácitos habituais que são correntes entre as pessoas que mantêm entre si as mesmas relações que o promitente e o promissário. Obviamente, esses entendimentos e interpretações habituais não são obrigatórios para as pessoas que estabelecem um compromisso, mas constituem um padrão que pensamos poder presumir ser conhecido por todos os homens, e aceite por eles, excepto na medida em que o rejeitem explicitamente. Se uma das partes envolvidas num compromisso se desviou deste padrão comum sem o indicar explicitamente, julgamos ser correcto que ela sofra

qualquer perda que possa resultar da incompreensão. Este critério, então, é geralmente aplicável, mas não podemos aplicá-lo se o costume for ambíguo ou estiver a mudar e, nesse caso, as exigências justas das partes tornam-se um problema, cuja solução é muito difícil ou mesmo rigorosamente indeterminada.

Até agora supusemos que o promitente pode escolher as suas próprias palavras e que, se o promissário as considerar ambíguas, pode fazer que o promitente as modifique ou (o que vai dar ao mesmo) explique. Mas importa observar agora que, no caso das promessas à comunidade (como condição para obter um cargo ou um ganho), a realização das promessas exige o uso de uma sequência inalterável de palavras. Aqui as dificuldades de interpretação moral aumentam muito. Pode dizer-se, no entanto, que se deve interpretar a promessa no sentido em que a comunidade entende os termos. E, sem dúvida, se o seu uso for inteiramente uniforme e estiver livre de ambiguidades, esta regra de interpretação será suficientemente óbvia e simples. Contudo, dado que as palavras muitas vezes são usadas de formas diferentes por membros diferentes da mesma sociedade, e especialmente com diversos graus de rigor e de vagueza, é frequente que não se possa dizer rigorosamente, acerca de uma promessa à comunidade, que há que entendê-la num determinado sentido. Coloca-se então a questão de saber se o promitente terá a obrigação de a cumprir no sentido em que será interpretada habitualmente ou se poderá seleccionar um dos seus sentidos possíveis. E se a fórmula tiver alguma antiguidade, coloca-se ainda a questão de saber se deve ser interpretada no sentido que as suas palavras costumam ter agora ou no sentido que tinham quando foi concebida; ou ainda, se eram ambíguas nessa altura, no sentido que parece ter-lhes sido atribuído pelo governo que impôs a promessa. É difícil extrair do senso comum uma perspectiva clara sobre todas estas questões.

E a dificuldade acentua-se com o facto de existirem geralmente fortes incitações para fazer estes compromissos formais, o que faz que mesmo as pessoas toleravelmente conscienciosas os entendam num sentido forçado e artificial. Quando isto acontece constantemente com muitas pessoas, desenvolve-se um novo entendimento geral sobre o significado dos compromissos: por vezes acabam por ser vistos como «meras formalidades» ou, se não atingem este nível de degradação, pelo menos são entendidos num sentido que difere indefinidamente do seu sentido original. Coloca-se então a questão de saber em que medida este processo de ilegítimo enfraquecimento ou perversão poderá modificar, para uma pessoa inteiramente conscienciosa, a obrigação moral de cumprir a promessa. Quando o processo terminou, parece claro que, no que respeita à boa-fé, é correcto adoptar a nova interpretação, mesmo que esta esteja em conflito manifesto com o sentido natural das palavras, embora seja sempre desejável, nesses casos, que a fórmula da promessa mude de forma a corresponder à mudança de substância. Mas quando o processo ainda não terminou (como geralmente acontece), dado que uma parte da comunidade entende o compromisso no sentido estrito original, torna-se difícil determinar a obrigação e os juízos das pessoas comuns a seu respeito tornam-se divergentes e confusos.

Resumamos então os resultados da discussão. Parece que podemos alegar que há um *consenso* claro no que respeita ao princípio de que uma promessa, explícita ou tácita, tem força obrigante somente se diversas condições forem satisfeitas, mais precisamente se o promitente tiver uma crença clara quanto ao sentido em que o promissário a entendeu, se este último estiver em condições de autorizar a sua cessação mas não estiver disposto a fazê-lo, se a promessa não tiver sido obtida pela força ou por fraude, se esta não estiver em conflito com obrigações prévias de-

finidas, se não acreditarmos que o seu cumprimento será prejudicial para o promissário ou infligirá um sacrifício desproporcionado ao promitente, e se as circunstâncias não tiverem mudado substancialmente desde que o promitente a fez. Se alguma destas condições não for satisfeita, o *consenso* parece dissipar-se e as percepções morais comuns das pessoas reflexivas caem na obscuridade e entram em desacordo.

## Capítulo 7

### *A Classificação dos Deveres – Veracidade*

#### §1

Pode parecer facilmente que, quando discutimos a benevolência, a justiça e o cumprimento das leis e dos contratos, incluímos no nosso exame todo o domínio dos deveres sociais, e que quaisquer outras máximas que descobramos serem aceites pelo senso comum têm de se subordinar aos princípios que estivemos a tentar definir.

Pois tudo o que devemos de forma definida aos nossos semelhantes, além do cumprimento de contratos especiais e das leis positivas, parece – pelo menos com uma ligeira extensão do uso comum do termo – incluir-se naturalmente na justiça, ao passo que as obrigações mais indefinidas que reconhecemos parecem corresponder à boa vontade que julgamos dever existir entre todos os membros da família humana, a par de afectos mais fortes apropriados a relações e a circunstâncias especiais. Por isso, pode pensar-se que a melhor maneira de abordar o assunto seria dividir o dever em geral em deveres sociais e deveres respeitantes ao próprio, e subdividir o primeiro ramo nas categorias que discutimos separadamente, adicionando depois pequenos detalhes do dever, que obtiveram nomes específicos e um reconhecimento distinto. E talvez seja este o lugar apropriado para explicar a razão pela qual não adoptei este curso. Dividir os deveres em deveres sociais e deveres respeitantes ao próprio, ainda que seja óbvio e suficientemente aceitável como uma imprecisa classificação *prima facie*, não parece, sob um exame mais atento, exactamente apropriado ao método intuicionista. Pois estas designações sugerem naturalmente que a felicidade ou bem-estar, do agente ou dos outros, é sempre o fim e o aspecto decisivo da acção

correcta, ao passo que a doutrina intuicionista prescreve absolutamente pelo menos alguns géneros de conduta sem referência às suas consequências ulteriores. E se dermos um sentido mais geral aos termos e entendermos por deveres sociais aqueles que consistem na produção de certos efeitos nos outros, ao passo que nos deveres respeitantes ao próprio visamos produzir certos efeitos em nós mesmos, a divisão permanecerá inadequada. Pois na enunciação das regras comuns da moralidade não se reconhece claramente estas consequências – e em muitos casos produzimos efeitos assinaláveis tanto em nós mesmos como nos outros, e não é fácil dizer quais (na perspectiva do senso comum) são os mais importantes. Além disso, este princípio de divisão por vezes tornaria necessário dividir em duas partes a classe dos deveres prescritos sob uma mesma noção, já que a mesma regra pode governar tanto a conduta social como a solitária. Considere-se, por exemplo, os actos prescritos moralmente sob a noção de coragem. Parece claro que a preeminência dada a esta virtude nos sistemas históricos da moralidade se deveu à grande importância social que é preciso atribuir-lhe sempre enquanto as comunidades dos homens são chamadas constantemente a lutar pela sua existência e bem-estar, mas a qualidade da bravura é sempre a mesma no essencial, independentemente de se manifestar em fins egoístas ou sociais.

É verdade, sem dúvida, que quando examinamos espécies de conduta recomendada ou prescrita numa lista de virtudes habitualmente reconhecida, tendo em vista a sua definição, constatamos em grande medida que é claro que as máximas que obtemos não são absolutas e independentes, que a qualidade denotada pelo nosso termo decididamente só é louvável na medida em que promove o bem-estar individual ou geral, tornando-se censurável – ainda que permaneça igual noutros aspectos – quando actua de forma adversa a estes fins. Já encontramos este resultado

em um ou dois exemplos, e nos próximos capítulos iremos ilustrá-lo de forma desenvolvida. Mas ainda que isto seja verdade em grande medida, para os presentes efeitos é particularmente importante apontar as exceções – reais ou aparentes – à regra, dado que estas são especialmente características do método que designamos por «intuicionismo».

Uma das exceções mais importantes é a veracidade, e certas afinidades deste dever com o dever da boa-fé ou fidelidade às promessas – ainda que existam diferenças fundamentais entre eles – tornam conveniente examiná-los em sucessão imediata. Sob qualquer uma das noções, prescreve-se uma certa correspondência entre palavras e factos. Por esta razão, as questões que se colocam quando tentamos precisar as máximas são um pouco similares em ambos os casos. Por exemplo, tal como o dever da boa-fé reside não em conformar os nossos actos ao sentido *admissível* de certas palavras<sup>1</sup>, mas ao sentido que sabemos que o promissário lhes dá, também o dever da veracidade consiste não em proferir palavras que *poderiam*, segundo o uso comum, produzir noutras mentes crenças correspondentes às nossas, mas em proferir palavras que acreditamos que terão esse efeito nas pessoas às quais nos dirigimos. E esta geralmente é uma questão muito simples, dado que o efeito natural da linguagem é transmitir as nossas crenças a outros homens, e normalmente sabemos bastante bem se estamos ou não a fazer isso. Como no caso das promessas, uma certa dificuldade deve-se ao uso de fórmulas impostas pela lei ou pelo costume, à qual a maior parte da discussão da dificuldade semelhante no capítulo anterior se aplica com modificações óbvias. No caso das fórmulas definidas impostas pela lei – como (*e.g.*) declarações de crença religiosa – é duvidoso que possamos entender os

---

<sup>1</sup> O caso em que se usam fórmulas definidas é a *exceptio probans regulam*.

termos num sentido que costumam ter, ou que devamos entendê-los no sentido pretendido pela legislatura que os impôs. E, uma vez mais, uma dificuldade deve-se a uma degradação ou perversão gradual do seu significado, que resulta das fortes pressões que se fazem no sentido da sua aceitação geral, pois assim os termos são constantemente forçados e deturpados até que, de forma gradual, parece desenvolver-se um novo entendimento geral do significado de certas expressões, e discute-se constantemente se podemos usar veridicamente as expressões no seu novo significado. Um processo semelhante altera continuamente o sentido de expressões convencionais correntes nos círculos bem-educados da sociedade. Quando um homem declara que tem «um grande prazer em aceitar» um convite penoso, ou que é um «criado obediente» de alguém que considera inferior, usa expressões que provavelmente já foram enganadoras. Se já não o são, o senso comum considera excessivamente zelosa a recusa de as usar quando é habitual fazê-lo. Mas o senso comum parece incerto e confuso quando o processo de degradação é incompleto e há ainda pessoas que podem ser enganadas, como no uso da resposta «Não está em casa» a um visitante inconveniente do país.

Contudo, ignorando o uso de expressões convencionais, geralmente não é difícil aplicar à conduta a regra «Diga a verdade». E muitos moralistas consideraram-na, pela sua simplicidade e precisão, um exemplo completamente irrepreensível de axioma ético. Penso, no entanto, que a reflexão paciente mostrará que o senso comum da humanidade não confirma realmente esta perspectiva.

## §2

Em primeiro lugar, parece não haver um acordo claro quanto a saber se a veracidade é um dever absoluto e independente ou uma aplicação específica de um princípio

superior. Constatamos (*e.g.*) que Kant considera que dizer a verdade é um dever que temos para conosco, dado que «uma mentira é o abandono ou, por assim dizer, a aniquilação da dignidade do homem». E parece ser nesta perspectiva que o código de honra proíbe a mentira, com a diferença de não haver a ideia (dos homens de honra enquanto tais) de que a dignidade de um homem é afectada por *qualquer* mentira: só a mentira com fins egoístas, especialmente sob a influência do medo, é vil e desprezível. Na verdade, parece haver circunstâncias em que o código de honra prescreve a mentira. Aqui, no entanto, pode dizer-se que este diverge claramente da moralidade do senso comum. Ainda assim, esta última não se decide com clareza quanto a saber se dizer a verdade é um dever absolutamente, sem necessidade de outra justificação, ou se é apenas o direito geral de um homem a que os outros lhe digam a verdade – um direito que em circunstâncias se perde ou fica suspenso. Como se pensa que um homem tem um direito natural à segurança pessoal em geral, mas não se ele mesmo tentou prejudicar os outros na sua vida e propriedade, parecerá estranho (se podemos até matar em autodefesa ou em defesa de terceiros) que não possamos mentir se a mentira nos defender melhor de uma invasão manifesta dos nossos direitos – e o senso comum não parece proibir isto decisivamente. Além disso, tal como se pensa que a carnificina ordenada e sistemática a que chamamos «guerra» é perfeitamente correcta em determinadas circunstâncias, ainda que seja dolorosa e revoltante, também se pensa normalmente que, nas lutas verbais do tribunal, o advogado está autorizado a faltar à verdade dentro de regras e limites estritos, pois pensa-se que um advogado será demasiado escrupuloso caso se recuse a dizer o que sabe ser falso, se lhe foi dito que o fizesse.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dificilmente poderá dizer-se que o advogado se limita a *comunicar* as informações falsas aos outros, já que toda a força da sua defesa depende de

Além disso, quando o engano é concebido para beneficiar a pessoa enganada, o senso comum parece admitir que por vezes este pode ser correcto. Por exemplo, a maior parte das pessoas não hesitaria em dizer falsidades a um doente, se essa parecesse a única forma de lhe ocultar factos que poderiam produzir um choque perigoso. Também não vejo que alguém se iniba de contar ficções às crianças a respeito de assuntos acerca dos quais se julga melhor que elas não saibam a verdade. Mas se admitirmos em algum caso a legitimidade do engano benevolente, não vejo como poderemos decidir quando e em que medida este é admissível, a não ser com considerações de conveniência, ou seja, comparando o ganho de um engano específico com a ameaça à confiança mútua envolvida em toda a violação da verdade.

A questão muito discutida do engano religioso (a «pia fraude») coloca-se naturalmente aqui. Porém, parece claro que o senso comum se pronuncia agora contra a regra ampla de que pode ser correcto dizer falsidades nos interesses da religião. Mas as pessoas morais ainda defendem este princípio numa forma mais subtil. Diz-se por vezes que só é possível transmitir as verdades mais importantes da religião às mentes dos homens comuns se as fecharmos, por assim dizer, numa concha de ficção, pelo que, ao relatar essas ficções como se fossem factos, estamos na verdade a realizar um acto de substancial veracidade.<sup>1</sup> Ao reflectir neste argumento, vemos que, afinal, não é assim tão claro em que consiste a veracidade. Pois de crenças comunicadas imediatamente por um conjunto de afirmações fazem-se naturalmente certas inferências, e podemos

---

ele as adoptar e de conceber a partir delas uma perspectiva do caso que, pelo menos momentaneamente, ele parece aceitar.

<sup>1</sup> *E.g.*, certas pessoas religiosas defendem – ou defendiam em 1873 – que é correcto afirmar solenemente a crença de que Deus criou o mundo em seis dias e descansou ao sétimo dia, o que significa que 1:6 é a proporção divinamente ordenada entre repouso e trabalho.

prever claramente que se farão essas inferências. E embora normalmente pretendamos que tanto as crenças comunicadas imediatamente como as inferências feitas a partir delas sejam verdadeiras, e uma pessoa que tenha sempre isto em vista seja louvada pela sua franqueza e sinceridade, constatamos que uma moderação da regra que prescreve esta intenção é defendida, de duas formas diferentes, por dois segmentos de opinião pelo menos respeitáveis. Para começar, como acabámos de observar, defende-se por vezes que se uma conclusão é verdadeira e importante, e não pode ser comunicada satisfatoriamente de outra forma, podemos conduzir para ela a mente do ouvinte através de premissas fictícias. Mas a perspectiva exactamente inversa talvez seja mais comum: só temos o dever absoluto de fazer que aquilo que afirmamos efectivamente seja verdade, pois diz-se que embora a condição ideal da conversação humana envolva uma perfeita sinceridade e franqueza, e embora devamos regozijarmo-nos com a manifestação destas virtudes quando pudermos, no nosso mundo actual a ocultação é frequentemente necessária para o bem-estar da sociedade e pode efectuar-se legitimamente por quaisquer meios aquém da genuína falsidade. Assim, não é raro afirmar-se que, em defesa de um segredo, não podemos realmente *mentir*<sup>1</sup>, *i.e.*, produzir directamente crenças contrárias aos factos; mas podemos «fugir a uma questão», *i.e.*, produzir indirectamente, por uma inferência natural baseada na nossa resposta, uma crença negativamente falsa; ou «despistar o inquiridor», *i.e.*, produzir similarmente uma crença positivamente falsa. Estes dois métodos de ocultação são conhecidos respectivamente por *suppressio veri* e *suggestio falsi*, e muitos consideram-nos legítimos em certas circunstâncias, ao passo que outros dizem que, se pode praticar-se realmente o engano, colocar maiores

---

<sup>1</sup> Cf. Whewell, *Elements of Morality*, Livro II, Capítulo 15, §299.

objecções a um modo de o efectuar do que a outro não passa de um formalismo.

Ponderadas todas as coisas, a reflexão parece mostrar que a regra da veracidade, como costuma ser aceite, não pode ser elevada a um axioma moral definido, pois não há um verdadeiro acordo quanto à questão de saber em que medida temos a obrigação de comunicar crenças verdadeiras aos outros, e, embora seja contrário ao senso comum exigir uma franqueza absoluta em todas as circunstâncias, não encontramos nenhum princípio secundário auto-evidente que defina claramente quando não há essa exigência.

### §3

No entanto, há um método de exhibir *a priori* o dever absoluto da verdade que importa não ignorar, já que, se este for válido, parecerá que as excepções e as qualificações acima indicadas só foram admitidas pelo senso comum por inadvertência ou superficialidade de pensamento.

Diz-se que, caso alguma vez se entendesse de um modo geral que as mentiras são justificáveis em certas circunstâncias, de imediato se tornaria completamente inútil dizer as mentiras, pois ninguém acreditaria nelas – e o moralista não pode propor uma regra que seria suicida se colhesse a aceitação geral. Parece haver três respostas para isto. Em primeiro lugar, não é necessariamente um mal que a confiança dos homens nas asserções dos outros, *em certas circunstâncias peculiares*, seja afectada ou destruída. Esse pode ser o próprio resultado que mais devemos desejar produzir: *e.g.*, obviamente, uma protecção muitíssimo eficaz dos segredos legítimos é que se entenda e espere universalmente que se minta àqueles que façam questões que não têm o direito de fazer; além disso, não devemos deixar de considerar legítimo responder ao engano com o engano simplesmente por causa do medo de afectar a segurança que

os velhacos conseguem agora com a veracidade dos homens honestos. O resultado último da falta de veracidade nessas circunstâncias seria, sem dúvida, um estado de coisas em que essas falsidades já não seriam ditas: mas, a não ser que este resultado último seja indesejável, a perspectiva da sua realização não constituirá uma razão para não dizer as falsidades enquanto forem úteis. Mas, em segundo lugar, dado que as crenças dos homens em geral não se formam puramente em bases racionais, a experiência mostra que a falta de veracidade pode permanecer eficaz por muito tempo em circunstâncias nas quais geralmente é considerada legítima. Vemos isto no caso dos tribunais. Pois embora os jurados estejam perfeitamente cientes de que se considera que um advogado tem o dever de apresentar, tão plausivelmente quanto possível, aquilo que lhe compete dizer em nome de qualquer criminoso que possa defender, um advogado de defesa hábil pode com frequência produzir a impressão de acreditar sinceramente na inocência do seu cliente – e saber em que medida este tipo de hipocrisia é justificável permanece uma questão de casuística. Mas, por fim, não se pode presumir que não há dúvida de que nunca é correcto agir segundo uma máxima cuja aplicação universal seria inquestionavelmente um mal. Este pressuposto pode parecer implícito no que já admitimos como axioma ético: que aquilo que é correcto para mim tem de ser correcto para «todas as pessoas em condições semelhantes»<sup>1</sup>. Mas a reflexão mostra que há um caso especial no âmbito do axioma no qual a sua aplicação se autolimita necessariamente e exclui a universalidade prática que este parece sugerir: *i.e.*, o caso em que as condições do agente incluem (1) o conhecimento de que a sua máxima não é aceite universalmente, e (2) a convicção ponderada de que o seu acto não tenderá a fazer que assim seja numa medida importante.

---

<sup>1</sup> Cf. §3 do Capítulo 1 deste Livro.

Pois neste caso o axioma, na prática, significará apenas que será correcto todas as pessoas procederem como o agente se estiverem convencidas com sinceridade de que o acto não será amplamente imitado, e que esta convicção terá de desaparecer se o acto *for* amplamente imitado. Dificilmente se poderá dizer que estas condições são impossíveis. E, se são possíveis, o axioma que estamos a discutir pode servir apenas, na sua presente aplicação, para dirigir a nossa atenção para um perigo importante da falta de veracidade, que constitui uma forte – mas não formalmente conclusiva – razão utilitarista para dizer a verdade.<sup>1</sup>

### Nota

O Sr. Stephen (*Science of Ethics*, Capítulo 5, §33) explica as excepções à regra de dizer a verdade como se segue:

A regra «Não mintas» é a regra externa e corresponde aproximadamente à regra interna «Sê digno de confiança». Ocorrem casos em que as regras divergem e, nesses casos, é a regra interna que é moralmente aprovada. A veracidade é a regra porque, na vasta maioria dos casos, confiamos num homem na medida em que ele diz a verdade. Nos casos excepcionais, a confiança mútua seria violada caso se dissesse a verdade em vez de se mentir.

Esta explicação parece-me inadequada por várias razões. (1) Se por vezes podemos mentir para defender a vida ou os segredos dos outros, é paradoxal dizer que não podemos fazê-lo para defender a nossa vida ou os nossos segredos. Mas é óbvio que não se pode justificar uma falsidade em autodefesa como uma aplicação da máxima «Sê digno de confiança». (2) Mesmo quando a falsidade é em legítima defesa dos outros, não podemos dizer que o locutor manifesta «fiabilidade» sem qualificação, pois o atacante

---

<sup>1</sup> Para outra discussão deste axioma, veja-se o Livro IV, Capítulo 5, §3.

enganado confia na sua veracidade, já que de outra forma não seria enganado. A questão, portanto, é saber em que circunstâncias a confiança de *A* na veracidade do que digo pode ser frustrada legitimamente para que não se frustre a confiança de *B* em que eu defenderei a sua vida e honra. A explicação do Sr. Stephen não nos ajuda de nenhuma forma a responder a esta questão.

Num capítulo subsequente (14, §1), ocupar-nos-emos da questão geral colocada pelo Sr. Stephen sobre o valor das regras internas, expressas na forma «Sê isto», em contraste com as regras externas, expressas na forma «Faz isto».



## *Capítulo 8*

### *Outros Deveres e Virtudes Sociais*

#### §1

Quando começamos a investigar em que medida os deveres e as virtudes sociais menores reconhecidos pelo senso comum parecem, quando examinados, algo mais do que aplicações específicas da benevolência – geral ou particular – discutida no Capítulo 4, o ramo do dever que mais capta a nossa atenção é aquele que se ocupa da existência, e determina a legitimidade, de sentimentos opostos aos benevolentes.

Pois parece que os afectos malevolentes são tão naturais nos homens como os benevolentes, ainda que não no mesmo sentido, já que o homem tende a ter normalmente um sentimento bondoso por quaisquer semelhantes, quando nenhuma causa especial o faz amar ou odiar (apesar de esta tendência ser obscura nos estados inferiores do desenvolvimento social devido à hostilidade habitual entre tribos e raças estranhas). Ainda assim, essas causas especiais de sentimentos malevolentes ocorrem constantemente e, no essencial, exemplificam uma lei psicológica análoga àquela pela qual se explica o crescimento de sentimentos benevolentes. Pois, tal como tendemos a amar aqueles que nos causam prazer através de benefícios voluntários ou de outra forma, também, por uma analogia rigorosa, temos uma aversão natural àqueles que nos fizeram mal ou conscientemente (por malevolência ou por simples egoísmo) ou inconscientemente (como quando outro homem é um obstáculo à obtenção de um fim que desejamos muito). Deste modo, sentimos naturalmente uma inimizade por um rival que nos priva de um objecto de competição. E, nas pessoas que têm um forte desejo de superioridade, sur-

ge facilmente uma certa aversão àqueles que tenham um maior sucesso ou prosperidade do que elas próprias. E esta inveja, por muito que repugne ao nosso sentido moral, parece tão natural como qualquer outra emoção malevolente. E importa observar que cada um dos elementos nos quais podemos decompor o afecto malevolente encontra a sua exacta contraparte na decomposição do benevolente, já que o primeiro inclui uma aversão à presença do seu objecto e o desejo de lhe infligir dor, bem como a capacidade de obter prazer com a dor assim infligida<sup>1</sup>.

Se perguntarmos agora em que medida a indulgência de emoções malevolentes é correcta e apropriada, não será fácil formular a resposta do senso comum. Pois alguns diriam abertamente que estas devem ser reprimidas tanto quanto possível. E, sem dúvida, censuramos toda a inveja (ainda que por vezes excluí-la inteiramente exija uma magnanimidade que louvamos): e vemos como virtudes ou excelências naturais o *bom humor*, que nos impede até de sentir dor num grau considerável – quanto mais ressentimento – devido a importunações frívolas dos outros; a *brandura*, com a qual nem nos ressentimos de injúrias mais graves; a *suavidade* e a *gentileza*, com as quais nos abtemos de retaliar; e a *placabilidade*, com a qual perdoamos rápida e facilmente. Estamos até acostumados a louvar a *misericórdia*, com a qual se poupa alguém mesmo ao castigo merecido, já que,

---

<sup>1</sup> Importa observar que os homens obtêm prazer com as dores e as perdas dos outros, de diversas formas, sem a emoção específica que assinalai como afecto malevolente: (1) com a sensação do poder exercido (que explica muita da crueldade desumana dos estudantes, dos déspotas, etc.); ou (2) com a sensação da sua superioridade ou segurança em contraste com os fracassos e as lutas dos outros; ou (3) mesmo simplesmente com a excitação causada simpaticamente pela manifestação ou representação de qualquer sentimento forte de outrem; uma tragédia real é interessante da mesma forma que uma fictícia. Mas estes factos, ainda que sejam psicologicamente interessantes, não colocam problemas éticos interessantes, já que ninguém duvida que não se deve infligir dor por motivos como estes.

embora nunca reprovemos exactamente a inflicção do castigo merecido e a consideremos geralmente um dever do governo – e, em certos casos, das pessoas privadas –, não pensamos que este dever não admite excepções. Pensamos que, em casos excepcionais, considerações que não são estritamente relevantes para a questão da justiça podem ser vistas apropriadamente como razões para a remissão do castigo – e admiramos a natureza simpática que aproveita zelosamente estas ocasiões legítimas de remissão.

Por outro lado, o senso comum admite que o ressentimento instintivo com o mal é legítimo e apropriado, e mesmo uma malevolência mais forte e deliberada costuma ser aprovada na qualidade de indignação virtuosa. O problema, então, é saber como reconciliar estas aprovações diversas. Mesmo a respeito do dever externo há alguma dificuldade, já que, embora seja claro para o senso comum que numa sociedade bem ordenada o castigo deve geralmente ser infligido pelo governo, e que um indivíduo privado que foi maltratado não deve «fazer justiça pelas próprias mãos», há em todas sociedades ofensas individuais que a lei não pune ou não o faz adequadamente, e para os quais muitas vezes é possível dar uma retribuição sem transgredir os limites da legalidade – e não parece haver um acordo claro quanto à maneira correcta de lidar com essas ofensas. Pois pensa-se frequentemente que o código cristão prescreve um perdão completo e absoluto dessas ofensas, e muitos cristãos esforçaram-se por aplicar esta regra afastando tanto quanto possível as ofensas da sua mente, ou pelo menos não permitindo que a memória delas tenha efeitos na sua conduta exterior. No entanto, poucos negariam que, na medida em que um mal que me foi feito oferece razões para esperar que o ofensor me maltrate ou maltrate outros, tenho a obrigação, como ser racional, de me precaver contra essas ofensas futuras. E provavelmente as pessoas, na sua maior parte, admitiriam que essas precauções com o futuro, no

caso que estamos a considerar, podem incluir a inflicção de castigos pelo que se fez no passado, quando a impunidade ofereceria uma tentação perigosa para a repetição das ofensas impunes. Se perguntarmos, portanto, em que medida o perdão é possível na prática, a resposta parece depender decididamente de duas considerações: (1) a medida em que os interesses da sociedade exigem realmente o castigo incitado pelo ressentimento; (2) a medida em que, caso isso aconteça, o castigo será infligido adequadamente se a pessoa maltratada se abster de o infligir. Mas, obviamente, na medida em que permitirmos que a questão se resolva através destas considerações, estamos a introduzir um método difícil de distinguir do utilitarista.

E parece que somos levados a um resultado semelhante na discussão da legitimidade do sentimento malevolente. Também aqui encontramos muito desacordo entre as pessoas ponderadas. Muitos diriam que, apesar de a emoção da ira ser legítima, devemos dirigi-la sempre para os actos incorrectos enquanto tais, e não para o agente, já que, mesmo quando a ira pode levar-nos legitimamente a castigá-lo, nunca deve suplantar o nosso sentimento bondoso por ele. E não há dúvida de que este estado mental, se é possível, parece a reconciliação mais simples da máxima geral da benevolência com o dever reconhecido de infligir castigos. Por outro lado, alega-se, com alguma razão, que manter um genuíno sentimento bondoso por um homem enquanto estamos a satisfazer um forte impulso de aversão pelos seus actos, infligindo-lhe dor, exige uma subtil complexidade emocional que ultrapassa demasiado o alcance dos homens comuns para ser prescrita como dever; e que temos de admitir como correcta e apropriada uma suspensão temporária da benevolência pelos ofensores até estes terem sido castigados. Alguns, por sua vez, distinguem o ressentimento instintivo do deliberado: dizem que o primeiro é legítimo na medida em que é necessário para a autodefesa de indivíduos

e para a repressão da violência mútua, mas que não há uma necessidade semelhante do ressentimento deliberado, já que, se agimos deliberadamente, podemos agir por um motivo melhor. No entanto, outros pensam que os interesses da sociedade exigem um desejo forte e deliberado de castigar os ofensores, pois, na prática, o simples desejo de realizar a justiça não será suficientemente forte para reprimir as ofensas; e que tentar substituir o ressentimento natural pelo desejo de justiça seria um erro tão grave como substituir o apetite natural pela comida e bebida pela prudência, ou o afecto filial pelo simples respeito pelo dever.<sup>1</sup>

Além disso, pode-se fazer uma distinção entre o impulso para infligir dor e o desejo do prazer antipático que o agente colherá com a sua inflicção. E assim, enquanto aprovamos o primeiro em certas circunstâncias, podemos ainda considerar o último completamente inadmissível. Contudo, parece que será difícil que um homem, estando sob a influência de uma forte paixão de ressentimento, possa excluir totalmente do seu espírito uma antecipação do prazer que sentirá quando a paixão for satisfeita, e, sendo assim, será difícil ele excluir totalmente o desejo de a satisfazer. Portanto, se é importante para o bem-estar da sociedade que os homens obtenham uma viva satisfação com o castigo de um criminoso nefando, proibir absolutamente o desejo desta satisfação talvez seja ir demasiado longe, ainda que possamos dizer que um homem não deve alimentar este desejo nem regozijar-se com o prazer antecipado.

Ponderando todas as coisas, talvez possamos dizer, em suma, que uma perspectiva superficial do assunto nos leva naturalmente a condenar sem reservas todos os sentimentos malevolentes e os actos a que estes incitam, considerando-

---

<sup>1</sup> Butler (Sermão VIII, *Do Ressentimento*) reconhece que o ressentimento deliberado «exerce de facto uma boa influência nos acontecimentos do mundo», mas que «seria excessivo desejar que os homens agissem por um princípio melhor».

-os contrários ao dever geral da benevolência. Contudo, o senso comum das pessoas ponderadas reconhece a necessidade de moderar esta regra no interesse da sociedade – só não julga claros os limites e os princípios dessa moderação, mas inclina-se a deixar que sejam determinados por considerações de conveniência.

## §2

No que respeita às restantes virtudes clara e exclusivamente sociais, ver-se-á facilmente que não têm máximas independentes, pois a conduta em que cada uma delas se realiza resume-se ao cumprimento, em condições especiais, das regras já discutidas. Não precisamos, pois, de entrar num exame exaustivo dessas virtudes menores, já que não temos o objectivo de conceber um glossário completo de termos éticos. Porém, a título ilustrativo, pode valer a pena discutir uma ou duas dessas virtudes. Vou então examinar a liberalidade e as noções que lhe estão associadas. Escolhi-a em parte por causa da sua preeminência em épocas anteriores, e em parte por causa de uma certa complexidade nos sentimentos com os quais costuma ser vista. Considerada como virtude, a liberalidade parece ser apenas a benevolência manifestada no serviço específico de dar dinheiro para além dos limites do dever estrito, como normalmente o reconhecemos. Pois, na medida em que podemos dizer que ser liberal é um dever, isso acontece porque não gostamos que se procure a exactidão no cumprimento dos deveres mais ou menos indefinidos enumerados no Capítulo 4 – para que o dever seja bem cumprido, é necessário um certo excesso. E talvez, no caso dos pobres, a prudência exclua este excesso gracioso: ainda que um homem pobre possa fazer um grande sacrifício com uma pequena dádiva, dificilmente lhe chamaríamos liberal, considerando-o antes generoso. Ainda mais do que uma disposição para o sacrifício pessoal, a liberalidade parece exigir uma abun-

dância externa na dádiva. Parece, portanto, estar apenas ao alcance dos ricos: e, como dei a entender, na admiração que normalmente lhe é atribuída parece misturar-se um elemento mais estético do que moral. Pois todos nós temos uma tendência para admirar o poder, e reconhecemos que o poder latente da riqueza se manifesta graciosamente num certo grau de prodigalidade descuidada quando o objectivo é dar felicidade aos outros. Na verdade, o vulgo admira o mesmo descuido quando se manifesta até no luxo egoísta.

A esfera da liberalidade, então, reside geralmente no cumprimento dos deveres indefinidos da benevolência. Mas há uma certa zona de fronteira entre a justiça e a benevolência em que esta se revela de uma forma especial, nomeadamente na plena satisfação de todas as expectativas habituais, mesmo quando são indefinidas e incertas. Isto verifica-se (*e.g.*) na remuneração de serviços, na medida em que esta é governada pelo costume. E, mesmo quando esta fica inteiramente entregue ao contrato livre – sendo determinada, portanto, pelo regateio e pela negociação (como o valor de mercado em geral) –, um homem liberal tipicamente evita esse regateio e oferece uma remuneração superior àquela que a outra parte poderia ser levada a aceitar. E, do mesmo modo, cobra pelos seus próprios serviços uma quantia um tanto inferior àquela que ele poderia convencer a outra parte a pagar. Além disso, dado que as leis, as promessas e especialmente os entendimentos tácitos por vezes são duvidosos e ambíguos, um homem liberal, nesses casos, adoptará a interpretação que menos o favorece, pagará o máximo que poderá dever segundo o que qualquer pessoa razoável possa pensar e exigirá o mínimo que possa pensar-se razoavelmente que lhe devem (isto se a margem não for considerável relativamente aos seus recursos).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Se a quantia em questão constituir um verdadeiro sacrifício, a conduta parecerá mais do que liberal e (caso não seja censurada como extravagante) será louvada antes como generosa ou magnânima.

A um homem que faça o contrário de tudo isto atribuímos a avareza, que é o vício oposto à liberalidade. Aqui, uma vez mais, parece não haver espaço para este vício específico se a quantia em causa for considerável, pois, nesse caso, consideramos que não há avareza em exigir tudo a que se tem direito, e que recusar a outro aquilo que ele deve ter é pior do que ser avaro. Na verdade, nestes casos pensamos que qualquer indefinição quanto aos direitos deve ser eliminada, na prática, pela decisão de um juiz ou árbitro. Podemos dizer, então, que o vício da avareza faz fronteira com o da injustiça: o avarento é censurado não pela violação da justiça, mas porque prefere um ganho pessoal insignificante a evitar decepcionar os outros. E aqui importa observar, uma vez mais, que a reprovação comum da avareza inclui um elemento que não é estritamente moral. Pois, como vimos, uma certa despreocupação com o dinheiro é admirada como sinal de poder e de superioridade – e o hábito oposto é um símbolo de inferioridade. O avarento, então, sujeita-se a ser desprezado por ter o mau gosto de mostrar necessariamente esse símbolo, preferindo um pequeno ganho ao respeito dos seus semelhantes.

No entanto, a avareza tem uma esfera mais ampla do que a liberalidade, e não se refere só a tirar ou a recusar dar dinheiro, mas em tirar partido dos outros em geral: neste sentido mais amplo, a virtude que se lhe opõe é a generosidade.

A esfera da generosidade, na medida em que coincide com a da liberalidade, transcende-a em parte e, também em parte, refere-se mais aos sentimentos do que aos actos externos e implica um triunfo mais completo dos impulsos altruístas sobre os egoístas. No seu sentido mais amplo, manifesta-se notavelmente em todos os géneros de conflito e de competição. Aí chama-se por vezes «cavalheirismo». A reflexão mostra-nos que a essência desta bela virtude é a realização da benevolência em circunstâncias em que esta é

peculiarmente difícil e, portanto, peculiarmente admirável. Pois a generosidade e o cavalheirismo para com adversários ou rivais parece consistir em mostrar toda a bondade e consideração pelo seu bem-estar que é compatível com os fins e as condições do conflito. Uma das suas formas preeminentes é o esforço de realizar a justiça ideal nessas condições: não só observando todas as regras e entendimentos tácitos sob os quais o conflito é conduzido, mas abdicando até de vantagens acidentais. Não se considera, no entanto, que essa abdição seja um dever estrito. Tão-pouco há um acordo no que respeita a saber em que medida ela é correcta e virtuosa, pois aquilo que alguns louvariam e aprovariam, outros considerariam quixotesco e extravagante.

Em suma, podemos dizer que os termos «liberalidade» e «generosidade» denotam, na medida em que são estritamente éticos, a virtude da benevolência (incluindo, talvez, a justiça até certo ponto) como esta se manifesta de formas específicas em condições específicas. E o exame das outras virtudes sociais menores levaria evidentemente a resultados gerais semelhantes, ainda que porventura nem sempre fosse fácil concordar quanto às suas definições.



## Capítulo 9

### *Virtudes Respeitantes ao Próprio*

#### §1

Penso que, na moralidade do senso comum, presume-se ou postula-se uma harmonia última entre (1) o interesse pessoal e (2) a virtude, de tal modo que o cumprimento do dever e o aperfeiçoamento da virtude geralmente podem ser vistos como um «dever para consigo mesmo», dado que conduzem sempre ao verdadeiro interesse e bem-estar do agente. Além disso, o senso comum (na Europa moderna) reconhece um dever estrito de cada um preservar a sua própria vida, mesmo quando na vida expectável a dor predomina sobre o prazer. Na verdade, considera-se correcto e louvável enfrentar a morte certa no cumprimento do dever estrito, para preservar a vida de outrem ou em função de um ganho social muito importante, mas não simplesmente para evitar que o agente sofra. Ao mesmo tempo, dentro dos limites estabelecidos por este e por outros deveres, o senso comum considera, creio,<sup>1</sup> que temos o dever de procurar a nossa própria felicidade, excepto na medida em que possamos promover o bem-estar dos outros se a sacrificarmos. Podemos chamar «dever da prudência» a esta «preocupação

---

<sup>1</sup> Kant defende (*Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre*, Th. I, §iv) que, dado que qualquer um de nós «quer inevitavelmente» os meios para promover a sua própria felicidade, não podemos considerar isto um dever. Mas, como já salientei (Livro I, Capítulo 4, §1), um homem não «quer inevitavelmente» fazer aquilo que, em seu entender, conduzirá melhor à sua *máxima* felicidade.

A perspectiva indicada no texto é a de Butler (Dissertação *Of the Nature of Virtue*), que admite que «a natureza não nos deu uma reprovação tão aguda da imprudência e da tolice como da falsidade, da injustiça e da crueldade». Mas observa que, por várias razões, essa reprovação aguda é menos necessária no primeiro caso.

devida com o nosso próprio interesse ou felicidade». No entanto – dado que os homens não desejarem adequadamente o seu maior bem é algo menos evidente do que os seus esforços não estarem suficientemente bem dirigidos para a sua obtenção –, importa observar que, quando se concebe a prudência como uma virtude ou excelência, a atenção fixa-se muitas vezes quase exclusivamente no seu lado intelectual. Pode dizer-se que, concebida desta maneira, a prudência não passa da sabedoria tornada mais definida pela aceitação do interesse pessoal como o seu único fim último: o hábito de calcular cuidadosamente os melhores meios para a realização do nosso interesse, e de resistir a todos os impulsos irracionais que possam contribuir para perturbar os nossos cálculos ou para nos impedir de agir em função deles.

## §2

No entanto, há noções correntes de virtudes específicas que podemos classificar como respeitantes ao próprio, não sendo, porém, inteiramente claro se elas não passam de aplicações particulares da prudência ou se têm máximas independentes. Entre elas, a temperança, uma das quatro virtudes cardinais reconhecidas pelos antigos, parece a mais preeminente. No seu uso comum, a temperança é o hábito de controlar os apetites principais (ou os desejos que têm uma causa corporal imediata). O senso comum geralmente reconhece que o hábito de moderar e controlar os nossos desejos é útil e desejável, mas com menos nitidez e ênfase.

Todos concordam que os nossos apetites precisam de ser controlados, mas, de modo a estabelecer a máxima da temperança, temos de saber dentro de que limites, segundo que princípio e para que fim devemos controlá-los. Ora, no caso dos apetites por comida, bebida, sono, estimulantes, etc., ninguém dúvida que a saúde e o vigor do corpo

sejam o fim que a sua satisfação serve naturalmente, e que o uso destes últimos deve ser controlado sempre que tende a derrotar este fim (estando incluída na noção de saúde a condição mais perfeita das faculdades mentais, na medida em que esta parece depender do estado geral do corpo). Além disso, a satisfação de um apetite corporal será manifestamente imprudente se envolver a perda de uma satisfação maior de qualquer género, e será incorrecta se interferir no cumprimento de deveres, embora talvez não se saiba bem em que medida esta última satisfação seria normalmente condenada como «intemperança».

No entanto, alguns deduzem, a partir da verdade óbvia de que a manutenção da saúde do corpo é o principal fim natural dos apetites, uma regra mais rígida de contenção, que ultrapassa a prudência. Dizem que este fim deve estabelecer não só o limite negativo, mas também o positivo, da fruição; que o prazer obtido com a satisfação do apetite nunca deve ser procurado *per se* (mesmo quando não prejudica a saúde e não interfere no dever nem num prazer maior de outro género), devendo ser procurado apenas na medida em que a satisfação conduza seguramente à saúde. Quando pensamos na divergência acentuada que há entre este princípio e os hábitos comuns das pessoas morais ricas, podemos ficar dispostos a dizer que ele está claramente em desacordo com o senso comum – todavia, encontra muitas vezes o assentimento verbal.

Há também uma terceira perspectiva, intermédia, que aceita o princípio de que não se deve procurar a satisfação do apetite por si, mas admite outros fins legítimos além da simples manutenção da saúde e da força: *e.g.*, «o bom humor e o desenvolvimento dos afectos sociais»<sup>1</sup>. Muitas pessoas parecem aceitar um princípio deste género de forma mais ou menos consciente. Constatamos assim que a fruição

---

<sup>1</sup> Veja-se Whewell, *Elements of Morality*, Livro II, Capítulo 10.

solitária dos prazeres da mesa é vista muito frequentemente com uma espécie de aversão moral, e que se supõe vagamente que os banquetes dados e fruídos por pessoas morais têm como fim não a fruição comum dos apetites sensíveis, mas a promoção da convivência e do entretenimento próprio da conversa. Pois acredita-se geralmente que a fruição partilhada de uma refeição luxuosa desenvolve as emoções sociais e também estimula as faculdades da graça, do humor e da conversação animada em geral. E as pessoas refinadas parecem condenar as festas que, obviamente, não foram concebidas em função dessas satisfações do convívio e da conversa. Mas iríamos demasiado longe se enunciássemos, como máxima apoiada pelo senso comum a respeito dos prazeres sensíveis em geral, a perspectiva de que nunca podemos procurá-los excepto quando promovem seguramente prazeres de um género superior.

### §3

Na última secção falámos sobretudo dos apetites por comida e bebida. No entanto, é no caso do apetite sexual que as regras moralmente prescritas transcendem as da simples prudência da forma mais clara e definida, o que nos é indicado pela noção específica de pureza ou castidade<sup>1</sup>.

À primeira vista, talvez possa parecer que as regras do apetite sexual prescritas pelo código moral aceite se limitam a confinar a sua satisfação aos limites da união sancionada pela lei – só que aqui, como o impulso natural é peculiarmente forte e se excita com facilidade, é especialmente necessário proibir quaisquer actos, internos ou externos, que contribuam, mesmo que indirectamente, para a transgressão desses limites. E isto é verdade em grande medida.

---

<sup>1</sup> A noção de castidade é quase equivalente à de pureza, sendo apenas mais externa e superficial.

Mas a reflexão mostrará, penso, que a nossa noção comum de pureza implica um padrão independente da lei. Pois, em primeiro lugar, a conformidade com a lei não assegura necessariamente a pureza; em segundo lugar, nem todas as relações sexuais ilegítimas são consideradas impuras<sup>1</sup>, e só por inadvertência se confunde por vezes as duas noções. Mas não é muito claro que padrão é esse. Pois quando interrogamos a consciência moral dos seres humanos, parece que encontramos duas perspectivas, uma mais rigorosa e outra mais branda, análogas às duas interpretações da temperança já indicadas. Concorde-se que nunca se deve satisfazer o apetite sexual simplesmente para obter o prazer sensual. Mas alguns dizem que a propagação da espécie é o único fim legítimo, dado que é o fim básico natural, ao passo que outros entendem que o desenvolvimento do afecto mútuo, numa união concebida para ser permanente, é um fim perfeitamente admissível e legítimo. Não preciso de sublinhar que a diferença prática entre as duas perspectivas é considerável, pelo que esta é uma das questões que importa colocar e resolver. Mas pode observar-se que o senso comum parece condenar qualquer tentativa de estabelecer regras minuciosas e pormenorizadas sobre este assunto, já que isso tende a ser contrário ao fim da pureza, dado que essa minuciosidade da legislação moral convida os homens em geral a exercer os seus pensamentos neste assunto a um nível que é perigoso na prática.<sup>2</sup>

Devo sublinhar que, sem dúvida, a virtude da pureza não é meramente respeitante ao próprio, pelo que, em rigor,

---

<sup>1</sup> A simples ilegitimidade de uma união, na medida em que é concebida como directa e especialmente proibida, e não proibida meramente por considerações de prudência e de benevolência, é vista como uma violação da ordem, e não da pureza.

<sup>2</sup> A casuística medieval caiu em descrédito em parte por causa do grave erro de não perceber que a própria pureza proíbe um sistema de regras demasiado minucioso para a observância da pureza.

está deslocada neste capítulo. Contudo, a conveniência de a discutir a par da temperança levou-me a tirá-la da sua ordem natural. Alguns, no entanto, iriam mais longe e diriam que devemos tratá-la como uma virtude distintamente social, já que conceber e criar crianças é um dos interesses sociais mais importantes. E defenderiam que a pureza conota simplesmente um sentimento de protecção dessas funções importantes, que apoia as regras que julgamos necessárias para assegurar o seu desempenho adequado. Mas parece claro que o senso comum, ainda que reconheça indubitavelmente esta tendência do sentimento da pureza para assegurar da melhor forma possível a continuidade da espécie humana, não encontra aí o aspecto fundamental na definição desta regra do dever e o único critério para decidir se os actos violam ou não esta regra.

Parecem não existir questões específicas semelhantes a respeito da maior parte dos outros desejos. Reconhecemos, sem dúvida, um dever geral de autodomínio, mas este não passa de um meio para o fim de agir racionalmente (seja qual for a nossa interpretação da noção de acção racional); prescreve apenas que não cedamos a nenhum impulso que nos incite a agir em oposição a fins ou regras aceites deliberadamente. Além disso, as pessoas morais têm uma certa tendência para a opinião ascética de que a satisfação dos impulsos meramente sensíveis é um tanto objectável em si. Contudo, o senso comum não parece adoptar esta perspectiva em casos particulares: normalmente não condenamos (*e.g.*) o prazer mais intenso proporcionado pelo exercício muscular, pelo calor ou pelos banhos. Além dos apetites já discutidos, o único caso em que o senso comum desta época e país parece considerar correcta ou admirável a repressão dos impulsos naturais, para lá daquilo que a prudência e a benevolência ditariam, é o dos impulsos da dor e do medo. Encontramos um exemplo importante disto na regra, já mencionada, que proíbe absolutamente o suicídio, mesmo

perante a mais forte probabilidade de o resto da vida ser simultaneamente miserável e onerosa para os outros. Mas, noutros casos, aparentemente também se louva a capacidade de suportar a dor e de enfrentar o perigo para lá do que é conducente à felicidade, como teremos oportunidade de observar no próximo capítulo.



## Capítulo 10

### Coragem, Humildade, Etc.

#### §1

Além da virtude da pureza, que considerámos conveniente discutir no último capítulo, há uma ou duas excelências preeminentes do carácter que normalmente não parecem ser admiradas ou inculcadas com uma referência distinta à felicidade privada ou geral, e que, ainda que na maior parte dos casos conduzam obviamente a um destes fins, por vezes parecem influenciar a conduta numa direcção que se lhes opõe.

Por exemplo, a coragem é uma qualidade que produz a admiração geral, independentemente de se revelar na autodefesa, no auxílio aos outros ou mesmo quando não vemos nenhum benefício resultar da sua manifestação num caso particular. E, nas sociedades cristãs, a humildade (se considerada sincera) muitas vezes obtém um louvor sem qualificações, apesar da perda que, evidentemente, poderá resultar do facto de um homem menosprezar as suas capacidades. Pode valer a pena, portanto, discutir em que medida, em cada um dos casos, podemos extrair uma máxima clara e independente que defina a conduta recomendada sob cada uma destas noções.

Comecemos com a coragem. Geralmente denotamos com este termo uma disposição para enfrentar sem acanhamento qualquer género de perigo. Por vezes também chamamos corajosos àqueles que suportam a dor imperturbavelmente, mas é mais comum designarmos esta qualidade do carácter por «firmeza». Ora, parece claro que, se procurarmos uma definição de *dever estrito*, como costuma ser reconhecido, sob as noções de coragem ou de firmeza, não encontraremos nenhuma que não envolva uma referência

a outras máximas ou fins. Pois ninguém diria que temos o *dever* de enfrentar o perigo ou de suportar a dor evitável em geral; temo-lo apenas se encontramos o perigo ou a dor enquanto cumprimos o dever.<sup>1</sup> E mesmo isto requer outra qualificação: pois, a respeito de deveres como (*e.g.*) os da benevolência geral, admite-se normalmente que a dor e o perigo a que o agente está sujeito devem ser ponderados quando se determina o seu alcance na prática. Defende-se assim que não temos a obrigação de suportar uma certa dor, a não ser para impedir que outro sofra uma dor manifestamente maior ou para alcançar uma quantidade mais importante de bem positivo; e também que não temos a obrigação de correr um certo risco, a não ser que as hipóteses de obter um benefício adicional para outrem suplantem o custo e as hipóteses de perda para nós mesmos, caso falhemos. Na verdade, é duvidoso que a avaliação comum do dever da benevolência corresponda perfeitamente a isto.<sup>2</sup>

Quando, no entanto, entendemos a coragem como uma excelência, e não como um dever, esta parece assumir uma posição mais independente na nossa apreciação moral. E esta perspectiva corresponde mais completamente do que a outra à aplicação comum da noção, já que há muitos actos de coragem que não estão totalmente sob o controlo da vontade, pelo que não podemos vê-los como deveres estritos. Pois (1) o perigo é frequentemente súbito e tem de ser enfrentado sem deliberação, pelo que a nossa maneira de o enfrentar só poderá ser semivoluntária. Além disso, (2) as pessoas naturalmente tímidas talvez possam, com esforço, controlar o medo do mesmo modo que controlam a ira ou o apetite (se houver tempo para deliberar), e também impedir que este afecte o cumprimento do dever, mas este

---

<sup>1</sup> No caso da dor inevitável, consideramos que a firmeza suprimirá os protestos e os lamentos, ainda que, na medida em que estes aliviem o sofredor sem incomodar os outros, o dever pareça duvidoso.

<sup>2</sup> Cf. *ante*, Capítulo 4, §5 deste Livro.

resultado não é tudo o que é necessário para a realização dos actos corajosos que requerem uma energia superior à comum. Pois a energia do homem virtuoso tímido tende a esgotar-se no esforço de controlar o medo: *e.g.*, no campo de batalha ele pode permanecer quieto, sujeitando-se à morte, da mesma forma que o homem corajoso, mas não atacar com a mesma impetuosidade ou lutar com o mesmo vigor e precisão.<sup>1</sup>

Deste modo, na medida em que a coragem não é completamente voluntária, temos de perguntar se esta é uma qualidade desejável, e não se temos a obrigação estrita de a revelar. E aqui parece, sem dúvida, que costumamos considerá-la moralmente admirável sem referência a nenhum fim que esta sirva e mesmo quando os perigos que a despertam podem ser evitados sem deserção do dever. Ao mesmo tempo, chamamos temerário a um homem que se sujeita desnecessariamente ao perigo acima de um certo grau. Onde haveremos então de estabelecer o limite? Segundo os princípios utilitaristas, devemos esforçar-nos por atingir um equilíbrio, tão exacto quanto possível, entre a dimensão do perigo a que nos sujeitamos em qualquer caso e o benefício provável de cultivar e de desenvolver com a prática um hábito frequentemente tão necessário para o devido cumprimento de deveres importantes. Isto, obviamente, dará resultados diferentes para estados diferentes da sociedade e para vocações e profissões diferentes, já que a maior parte das pessoas precisa menos desta coragem instintiva nas sociedades civilizadas do que nas semibárbaras, e os civis precisam menos dela do que os militares. Talvez a admiração instintiva da humanidade por actos corajosos não

---

<sup>1</sup> Estas observações aplicam-se num grau inferior à «coragem moral», com a qual os homens enfrentam as dores e os perigos da reprovação social no cumprimento daquele que julgam ser o seu dever, pois a realização adequada destes actos não depende tanto de qualidades que não estão sob o controlo da vontade em qualquer momento.

respeite inteiramente este limite, mas julgo que podemos dizer que, na medida em que tentamos justificá-la reflectidamente, fazemo-lo normalmente de uma forma como esta, e o senso comum não parece apontar para um limite que dependa de um princípio diferente.

## §2

Do mesmo modo que a virtude da coragem é preeminente na ética pagã, (bem como no código de honra, que pode ser visto como uma espécie de sobrevivente da perspectiva pagã da moralidade), também a humildade se enquadra especialmente no ideal que o cristianismo apresentou à humanidade. Todavia, a concepção comum desta perspectiva é um pouco paradoxal. Diz-se geralmente que a humildade prescreve uma fraca opinião acerca dos nossos próprios méritos, mas, se os nossos méritos forem comparativamente elevados, parece estranho que sejamos levados a ter uma fraca opinião a seu respeito. Pode responder-se que, embora os nossos méritos possam ser elevados quando comparados com os dos homens comuns, podemos sempre encontrar alguns que nos são superiores e compará-los com os deles – e, no caso extremo, com a excelência ideal, que ultrapassa os méritos de todos. E acrescenta-se que devemos fazer esta comparação, e não o outro de género de comparação, e contemplar as nossas falhas – que seguramente encontraremos quanto baste – em vez dos nossos méritos. Contudo, é evidente que nas deliberações mais importantes que a vida humana oferece, ao determinar o género de trabalho a empreender e as funções sociais a aspirar, é frequentemente necessário, para que tomemos uma decisão correcta, comparar cuidadosamente as nossas qualificações com as do homem médio. Além disso, parece tão irracional menosprezarmo-nos como sobrevalorizarmo-nos. E, ainda que os homens, na sua maior parte, estejam

mais sujeitos ao segundo erro, há seguramente alguns que se inclinam antes para o primeiro.

Penso que se reflectirmos cuidadosamente nos juízos comuns em que se usa a noção de humildade, descobriremos que a qualidade normalmente *louvada* sob este termo (que nem sempre é usado elogiosamente), não regula apropriadamente as opiniões que formamos sobre nós mesmos (pois aqui, como noutras opiniões, devemos ter em vista apenas a verdade); tende antes a reprimir duas emoções sedutoras diferentes, sendo uma delas inteiramente respeitante ao próprio, e a outra, que actua em parte no comportamento social, respeitante aos outros. Em parte, a virtude da humildade manifesta-se na repressão da emoção da admiração por si mesmo, que surge naturalmente da contemplação dos nossos próprios méritos e que, como é extremamente agradável, induz essa contemplação. Geralmente condena-se esta admiradora complacência consigo mesmo, mas penso que isso não se deve a uma intuição pretensamente última, já que a justificamos normalmente com a razão de essa admiração por si mesmo, ainda que fundamentada, ter uma tendência para deter o nosso progresso para uma virtude superior. Pensa-se que o simples facto de sentirmos esta admiração é um indício de que não nos comparámos adequadamente com o nosso ideal ou de que o nosso ideal não é suficientemente elevado. E entende-se que ter um ideal elevado e contemplá-lo constantemente é algo indispensável para o progresso moral. Ao mesmo tempo, é óbvio que precisamos de ter algum cuidado na aplicação desta máxima. Pois todos admitem que o respeito por si mesmo é um auxiliar importante da conduta correcta, e os moralistas observam constantemente que as satisfações de uma boa consciência moral fazem parte da recompensa natural que a providência ligou à virtude. Contudo, é difícil separar o ardor da aprovação de si mesmo que acompanha a realização de uma acção virtuosa da cons-

ciência de si complacente que a humildade parece excluir. Talvez possamos dizer que a sensação de aprovação de si mesmo é natural e constitui um prazer legítimo, mas que, se a prolongarmos e alimentarmos, tenderá a impedir o progresso moral – e que a humildade prescreve esta repressão da satisfação consigo mesmo, a qual, ponderadas todas as coisas, tenderá a promover este fim. Sob esta perspectiva, a máxima da humildade é claramente dependente, estando subordinada ao fim do progresso na virtude em geral. E o orgulho e a satisfação consigo mesmo que se baseiam não na nossa própria conduta e nos seus resultados, mas em vantagens externas e acidentais, são condenados por envolverem uma concepção falsa e absurda da natureza do verdadeiro mérito.

Porém, tiramos prazer não só do respeito e da admiração que temos por nós mesmos, mas ainda mais, em geral, do respeito e da admiração dos outros por nós. Uma vez mais, considera-se que o desejo deste prazer é legítimo até certo ponto, sendo mesmo uma ajuda valiosa para a moralidade. Mas, como este é um impulso perigosamente sedutor e actua com frequência em oposição ao dever, sente-se que tem uma necessidade especial de autocontrolo. No entanto, a humildade consiste não tanto em controlar este desejo, mas em reprimir a exigência de o satisfazer que, naturalmente, estamos dispostos a fazer aos outros. Inclina-mo-nos a exigir dos outros «provas de respeito», algum símbolo externo do seu reconhecimento do nosso lugar elevado na escala dos seres humanos e a queixarmo-nos no caso de as nossas exigências não serem satisfeitas. A humildade ordena que reprimamos estas pretensões e exigências. Pensa-se que temos o dever de não exigir sequer, em muitos casos, a expressão de reverência que os outros nos devem estritamente. E aqui, uma vez mais, há um limite (na perspectiva do senso comum) a partir do qual esta qualidade comporta-

mental se transforma numa falha, pois a omissão de sinais de respeito<sup>1</sup> é por vezes um insulto que somos levados a repelir por impulsos normalmente considerados legítimos ou mesmo virtuosos (o sentido de dignidade, o respeito por si mesmo, o orgulho apropriado, etc.). No entanto, não julgo possível reivindicar um *consenso* a respeito de uma fórmula que determine este limite.

---

<sup>1</sup> Não me refiro aos sinais habituais de respeito pelas autoridades cuja omissão seria uma quebra da ordem estabelecida, já que a razão política especial para os exigir faz a questão ultrapassar, obviamente, a esfera da aplicação do dever da humildade.



## *Capítulo 11*

### *Revisão da Moralidade do Senso Comum*

#### §1

Concluimos agora o exame pormenorizado da moralidade do senso comum que, segundo o plano estabelecido no primeiro capítulo deste Livro, parecia desejável empreender. Não discutimos todos os termos do nosso vocabulário moral comum, mas creio que não omitimos nenhum que seja importante em si ou em relação à nossa presente investigação. Pois de todos os que não discutimos pode dizer-se com razoabilidade que, manifestamente, não oferecerão máximas independentes, dado que a reflexão mostrará que a conduta para a qual apontam é prescrita meramente como meio para o cumprimento dos deveres já discutidos ou, então, realmente idêntica à totalidade ou a parte de alguns desses deveres, vistos de uma perspectiva especial ou, talvez, precisados através da introdução de circunstâncias ou condições peculiares.

Detenhamo-nos agora e examinemos resumidamente o processo em que estivemos envolvidos, bem como os resultados extraídos.

Começamos por admitir a tese em cuja prova os moralistas concentraram os seus esforços: a existência de intuições morais aparentemente independentes. Parecia inegável que os homens julgam que alguns actos são correctos ou incorrectos em si mesmos, sem se considerar a sua tendência para produzir felicidade no agente ou nos outros, e, na verdade, sem se atender minimamente às suas consequências, excepto na medida em que estas se incluem na noção comum do acto. No entanto, vimos que estes juízos, na medida em que incidem em casos particulares, parecem envolver (pelo menos para a parte mais reflexiva

da humanidade) uma referência do caso a uma regra ou a um dever geral. E vimos que, nos casos frequentes de dúvida ou de conflito a respeito dos juízos sobre a correcção de uma acção, recorre-se normalmente a essas regras ou máximas, tomadas como princípios fundamentalmente válidos da cognição moral. Portanto, de modo a dar uma forma científica à moralidade do senso comum, pareceu necessário obter uma formulação tão exacta quanto possível destes princípios geralmente reconhecidos. Não pensei que pudesse dispensar-me desta tarefa com um argumento geral sumário, baseado no carácter não-científico da moralidade comum. Sem dúvida, as opiniões morais dos homens comuns são, em muitos aspectos, vagas, flutuantes e mutuamente contraditórias, mas não se segue disto que não possamos obter, a partir desta massa fluida de opiniões, um estrato de princípios claros e precisos que exijam uma aceitação universal. Pareceu-me que a questão de saber se seria possível fazer isso não deveria ser decidida *a priori*, sem um julgamento justo – e foi em parte para preparar os materiais deste julgamento que se efectuou o exame dos oito capítulos anteriores. Esforcei-me por determinar imparcialmente, através da simples reflexão sobre o nosso discurso moral comum, as máximas ou princípios gerais segundo os quais, em diversos ramos da vida, certos géneros de conduta são considerados correctos e razoáveis. Desejo observar especialmente que em caso algum introduzi as minhas próprias opiniões na medida em que estou consciente de me serem peculiares: o meu único objectivo foi explicitar as premissas tácitas do nosso raciocínio moral comum. Desejo agora submeter os resultados deste exame a uma avaliação final, para assim decidir se essas fórmulas gerais possuem as características que distinguem as verdades auto-evidentes das meras opiniões.

## §2

Parecem existir quatro condições que, quando plenamente satisfeitas, conferem a uma proposição significativa, que se afigura auto-evidente, o máximo grau alcançável de certeza. E estas têm de ser satisfeitas aproximadamente pelas premissas do nosso raciocínio em qualquer investigação, se quisermos que o raciocínio nos leve cogentemente a conclusões fiáveis.

I. Os termos da proposição têm de ser claros e precisos. Os criadores rivais da metodologia moderna, Descartes e Bacon, competem entre si na ênfase que dão a este aspecto. E a advertência deste último a respeito das «*notiones male terminatæ*» do pensamento comum é peculiarmente necessária na discussão ética. Na verdade, a minha preocupação principal no exame precedente foi defender os termos comuns da ética, tanto quanto possível, das objecções deste género.

II. A auto-evidência da proposição tem de ser determinada através de uma reflexão cuidada. É necessário insistir nisto, dado que as pessoas, na sua maior parte, tendem a confundir as intuições, por um lado, com meras impressões ou impulsos, que à observação cuidada não se apresentam com a pretensão de serem injunções da razão, e, por outro, com meras opiniões, às quais a familiaridade, decorrente de as ouvirmos e de serem repetidas com frequência, confere muitas vezes uma falsa aparência de auto-evidência, que a reflexão atenta dissipa. Nestes casos, o método cartesiano de testar as premissas últimas dos nossos raciocínios, perguntando-nos se as apreendemos clara e distintamente como verdadeiras pode ser proveitoso, ainda que, contrariamente à suposição de Descartes, não ofereça uma protecção completa contra o erro. Uma exigência rigorosa de auto-evidência nas nossas premissas é uma protecção valiosa contra a influência enganadora

dos nossos impulsos irracionais sobre os nossos juízos. Ao mesmo tempo, não só aponta como inadequado o mero apoio externo da autoridade e da tradição, como também exclui o efeito mais subtil e latente destas na preparação da nossa mente para uma admissão dócil e dogmática de pressupostos comuns mas infundados.

E podemos observar que a aplicação deste teste é especialmente necessária na Ética. Pois, por um lado, é inegável que qualquer sentimento forte, ainda que seja inteiramente subjectivo, tende a transformar-se na aparência de uma intuição, e precisamos de uma contemplação cuidadosa para detectar a ilusão. Tendemos a declarar desejável tudo o que desejamos; e temos uma tentação forte para aprovar toda a conduta que nos dê um prazer intenso.<sup>1</sup> Por outro lado, entre as regras de conduta a que costumamos conformar-nos, há muitas que, como mostra a reflexão, derivam realmente de uma autoridade externa, pelo que a obrigação de as seguir, mesmo que seja inquestionável, não pode ser determinada intuitivamente. Obviamente, isto acontece a respeito da lei positiva da comunidade a que pertencemos. Não há dúvida de que devemos obedecer-lhe – pelo menos de um modo geral. Mas, obviamente, não podemos identificá-la por um processo de reflexão abstracta: podemos fazê-lo apenas pela consulta da legislação. Aqui, no entanto, as fontes de conhecimento são tão definidas e conspícuas que não corremos nenhum perigo de confundir o conhecimento obtido através do seu estudo com os resultados da contemplação abstracta. A situação é um pouco diferente no caso das regras de comportamento tradicionais e assentes no costume que existem em qualquer sociedade, complementando a função reguladora da lei propriamente dita: aqui é muito mais difícil distinguir as regras que um homem moral tem

---

<sup>1</sup> Daí a importância prática do teste formal de correcção em que Kant insiste: cf. *ante*, §3 do Capítulo 1 deste Livro.

de definir para si, pela aplicação de princípios conhecidos intuitivamente, daquelas a respeito das quais se reconhece que uma autoridade externa ao indivíduo é o árbitro final<sup>1</sup>.

Podemos ilustrar isto referindo dois sistemas de regras que já comparámos<sup>2</sup> com a moralidade: a lei da honra e a lei da moda ou etiqueta. Já observei que há uma ambiguidade nos termos comuns «honroso» e «desonroso», que, sem dúvida, por vezes são usados, como os termos éticos, na suposição de um padrão absoluto. Ainda assim, quando falamos do código de honra, parece que nos referimos a regras cuja natureza exacta é determinada, em última análise, pelo recurso à opinião geral das pessoas bem-educadas: admitimos que, num certo sentido, um homem é «desonrado» quando essa opinião o condena, mesmo que possamos considerar que a sua conduta não é objectável ou que é mesmo intrinsecamente admirável.<sup>3</sup> Do mesmo modo, quando consideramos as regras da moda ou etiqueta do ponto de vista da razão, algumas podem parecer úteis e recomendáveis, outras indiferentes e arbitrárias, e outras talvez absurdas e onerosas. Ainda assim, reconhecemos que a autoridade final em questões de etiqueta é o costume da elite social, que não sente nenhuma obrigação de reduzir as suas regras a princípios racionais. Contudo, importa observar que cada indivíduo, em qualquer sociedade, normalmente encontra em si um conhecimento que não é obviamente incompleto das regras de honra e etiqueta, e um impulso para lhes obedecer sem exigir razões adicionais para o fazer. Cada um de nós parece ver de relance o que é honroso e fino de uma forma tão clara como vê que algo

---

<sup>1</sup> Refiro-me ao árbitro final na questão de saber qual será a regra. Obviamente, a obrigação moral de obedecer a uma regra estabelecida por uma autoridade externa tem de se basear num princípio que a razão do indivíduo tem de aplicar.

<sup>2</sup> Cf. Livro I, Capítulo 3, §2.

<sup>3</sup> Cf. Livro I, Capítulo 3, §2.

é correcto. E é precisa alguma reflexão para descobrir que, nos primeiros casos, o costume e a opinião são geralmente a autoridade final, da qual não podemos recorrer. E mesmo no caso das regras consideradas distintamente morais, geralmente podemos encontrar (quando contemplamos a moralidade dos outros homens, mesmo na nossa época e no nosso país) um elemento que nos parece convencional de uma forma tão clara como os códigos mencionados. Por isso, podemos suspeitar razoavelmente que há um elemento similar no nosso próprio código moral: e temos de admitir que é muito importante testar rigorosamente qualquer regra a respeito da qual constatemos ter um impulso habitual de obediência, para vermos se esta realmente exprime ou se pode referir uma intuição clara da correcção.

III. As proposições aceites como auto-evidentes têm de ser mutuamente consistentes. Aqui, uma vez mais, é óbvio que qualquer colisão entre duas intuições é uma prova de que há um erro numa delas ou em ambas. Ainda assim, constatamos frequentemente que os autores de *Ética* tratam esta questão com muita ligeireza. Parecem considerar que um conflito entre regras últimas é uma dificuldade que podemos ignorar ou pôr de lado, ficando à espera que um dia seja resolvida, e que não mancha o carácter científico das fórmulas em conflito. Na verdade, essa colisão é uma prova absoluta de que pelo menos uma das fórmulas precisa de ser qualificada, e leva-nos perguntar se a proposição correctamente qualificada se apresentará com a mesma auto-evidência do que a fórmula simples mas inadequada, e se não cometemos o erro de tomar por um axioma último e independente algo que, na realidade, é derivado e subordinado.

IV. Dado que a própria noção de verdade implica que esta é essencialmente a mesma para todas as mentes, o facto de outra pessoa negar uma proposição que eu afirmei tende a afectar a minha confiança na sua validade. E, de facto,

muitas vezes defendeu-se que o assentimento «universal» ou «geral» constitui por si uma prova suficiente da verdade das crenças mais importantes e é, na prática, a única prova em que a maior parte dos seres humanos pode confiar. Uma proposição aceite como verdadeira unicamente com este fundamento é destituída, obviamente, de auto-evidência ou de evidência demonstrativa para a mente que assim a aceita. Ainda assim, o assentimento seguro que damos normalmente às generalizações das ciências empíricas baseia-se em grande medida – mesmo no caso dos especialistas – na crença de que outros especialistas viram por si mesmos as provas que apoiam essas generalizações e não discordam substancialmente quanto à sua adequação. E ver-se-á facilmente que a ausência desse desacordo tem de permanecer uma condição negativa indispensável da certeza das nossas crenças. Pois se descobro que um dos meus juízos, intuitivo ou inferencial, está em conflito directo com o juízo de outra mente, tem de haver erro em algum lado. E se não tenho mais razões para suspeitar de erro na outra mente do que na minha própria mente, a comparação reflexiva entre os dois juízos reduz-me necessariamente a um estado de neutralidade durante algum tempo. E mesmo que o resultado total na minha mente não seja exactamente a suspensão do juízo, mas uma alternância e conflito entre a afirmação positiva por um acto do pensamento e a neutralidade que resulta do outro, obviamente ficarei com algo muito diferente da certeza científica.

Ora, se a descrição da moralidade do senso comum apresentada nos capítulos precedentes estiver correcta no essencial, parece claro que, de um modo geral, as suas máximas não satisfazem as condições indicadas. Enquanto as deixamos no estado de generalidades um tanto vagas, como as que encontramos no discurso comum, estamos dispostos a dar-lhes um assentimento sem reservas, e pode alegar-se razoavelmente que o assentimento é aproximada-

mente universal – na medida em que qualquer expressão de dissensão é excêntrica e paradoxal. Todavia, logo que tentamos dar-lhes a precisão que a ciência exige, descobrimos que não podemos fazê-lo sem abandonar a universalidade da aceitação. Em alguns casos, descobrimos que se apresentam alternativas entre as quais é necessário que decidamos, embora não possamos pretender que o senso comum decida, e que muitas vezes parecem ter a mesma ou quase a mesma plausibilidade. Noutros casos, a noção moral parece resistir a todos os esforços de extrair dela uma regra definida; noutros ainda, descobrimos que a noção abrange elementos que não podemos reduzir a um padrão comum, a não ser pela aplicação do método utilitarista (ou de um método semelhante). Mesmo quando parecemos capazes de extrair do senso comum uma resposta mais ou menos clara às questões colocadas no processo de precisão, o princípio resultante é qualificado de uma forma tão complicada que a sua auto-evidência torna-se dúbia ou desaparece completamente. E assim, em cada caso, aquilo que primeiro parecia uma intuição revela-se ou uma simples expressão de um impulso vago (que precisa de uma regulação e limitação que ele próprio não pode oferecer e que, portanto, temos de ir buscar a outra fonte) ou uma opinião corrente, cuja razoabilidade temos ainda de mostrar recorrendo a outro princípio.

Para que este resultado se possa revelar adequadamente, tenho de pedir ao leitor que volte a percorrer comigo os princípios extraídos do senso comum nos capítulos anteriores e que os examine de um ponto de vista um pouco diferente. Antes, o nosso objectivo primário foi identificar imparcialmente as verdadeiras posições do senso comum; temos de perguntar agora em que medida se pode pretender que esses enunciados sejam classificados como verdades intuitivas.

O leitor deve observar que ao longo deste exame faz-se um duplo apelo: por um lado, à sua própria consciência

moral individual; por outro, ao senso comum da humanidade, como se exprime geralmente no conjunto das pessoas em cujo discernimento moral estamos dispostos a confiar. Pergunto-lhe: (1) se pode enunciar um primeiro princípio claro, preciso e auto-evidente segundo o qual esteja disposto a avaliar a conduta sob cada categoria; (2) e se, em caso afirmativo, esse princípio é realmente aquele que as pessoas que julga representarem o senso comum costumam aplicar na prática.<sup>1</sup>

### §3

Se começarmos por considerar o dever de agir sabiamente, discutido no Capítulo 3, talvez pareça que temos diante de nós um axioma com uma auto-evidência inquestionável. Pois agir sabiamente parece significar adoptar os meios correctos para os melhores fins, isto é, adoptar os meios que a razão indica para os fins que a razão prescreve. E é evidente que tem de ser correcto agir razoavelmente. Igualmente inegável é a inferência imediata que se faz a partir deste princípio (ou do seu lado negativo): é incorrecto agir em oposição ao juízo racional. Isto, em conexão com o facto empírico de existirem na nossa mente impulsos em conflito com a razão, dá-nos – como outro princípio auto-evidente – a máxima da temperança ou do autodomínio na sua interpretação mais ampla: *i.e.*, «Que a razão nunca deve

---

<sup>1</sup> Alegou-se razoavelmente que apresento as resoluções do senso comum de uma forma muito vaga e indefinida. E se estivesse a esforçar-me para extrair um resultado mais positivo deste exame, deveria seguramente ter discutido com maior profundidade a questão de saber como, neste ou em qualquer outro assunto, haveremos de identificar os «especialistas» em cujo «consenso» devemos confiar. Mas as minhas conclusões científicas são negativas num grau tão elevado que julguei que dificilmente seria necessário entrar nessa discussão. Tive o cuidado de não *exagerar* a incerteza e a inconsistência do senso comum. Caso este se revele *mais* incerto e inconsistente do que como o representei, o meu argumento só se tornará mais forte.

ceder ao apetite ou à paixão».<sup>1</sup> E por vezes estes princípios foram enunciados, sem falta de solenidade, como se respondessem à questão fundamental da Ética e oferecessem o fundamento ou o resumo de uma doutrina da prática.

Mas esta apresentação dos princípios revela-se um daqueles passos, tão irritantemente frequentes na reflexão ética, que, no que respeita à orientação prática, não passam de breves circuitos que nos levam de volta ao ponto de partida. Ou melhor, para evitar incompreensões importa observar que as máximas indicadas podem ser entendidas em dois sentidos: num deles são seguramente auto-evidentes, mas também destituídas de importância; no outro sentido incluem, de forma mais ou menos distinta, uma direcção para um dever prático importante, mas, assim entendidas, perdem a sua auto-evidência. Pois se as regras da sabedoria e do autodomínio significarem (1) que devemos fazer sempre aquilo que vemos ser razoável e (2) que não devemos ceder a nenhum impulso que nos puxe para uma direcção oposta, então afirmam simplesmente que temos o dever, (1) geralmente e (2) sob tentações especiais, de fazer aquilo que julgamos ser o nosso dever<sup>2</sup> – e não oferecem nenhuma informação sobre o método e os princípios para determinar o dever.

Todavia, se entendermos também (como acontece por vezes) que estas regras prescrevem que cultivemos um hábito de agir racionalmente, isto é, de referir cada acto a

---

<sup>1</sup> No Capítulo 9, entendemos que a temperança se subordina à – ou é uma aplicação específica da – prudência ou amor-próprio moralizado, pois globalmente parecia ser esta a perspectiva do senso comum, que nos capítulos precedentes me esforcei por seguir tanto quanto possível na formulação dos princípios extraídos e na ordem da sua exposição.

<sup>2</sup> Tem de se supor que a admissão de que estas máximas são auto-evidentes está sujeita à distinção, já estabelecida, entre correcção «subjectiva» e «objectiva». Uma condição necessária para eu agir correctamente é não fazer o que julgo ser incorrecto, mas, se o meu juízo for falso, a minha acção em conformidade com ele não será «objectivamente» correcta.

princípios e a fins concebidos definidamente, em vez de permitirmos que os actos sejam determinados por impulsos instintivos, então não consigo ver que a afirmação disto como regra universal e absoluta do dever seja verdadeira de forma auto-evidente. Pois quando se considera a razão não como algo que nos dirige efectivamente no presente, mas como um fim cuja realização mais completa temos de procurar no futuro, o ponto de vista a partir do qual a sua soberania tem de ser avaliada muda completamente. A questão já não é saber se devemos obedecer sempre às injunções da razão, mas saber se o comando da razão é sempre um bem – se qualquer grau de predomínio da razão sobre o mero impulso tem necessariamente de contribuir para a perfeição do eu consciente que os tem a ambos como elementos. E seguramente não é auto-evidente que este predomínio não possa ser levado demasiado longe, e que não seja melhor a razão limitar-se a si mesma, sabendo que por vezes alcançam melhor os fins racionais aqueles que não os visam directamente como racionais. O senso comum, sem dúvida, inclina-se a sustentar que, em muitos assuntos, o instinto é uma melhor fonte de acção do que a razão. Deste modo, costuma-se dizer que um apetite saudável é um melhor guia para a dieta do que uma recomendação de um médico, e que o casamento empreende-se melhor como consequência de nos termos apaixonado do que como execução de um plano tranquilo e ponderado. E já observámos (Capítulo 4) que há uma certa excelência nos serviços que decorrem do afecto espontâneo que não está presente em actos semelhantes realizados pelo puro sentido do dever. E, da mesma maneira, a experiência parece mostrar que muitos actos que exigem prontidão e vigor tendem a ser mais enérgicos e eficazes, e que muitos actos que exigem tacto e delicadeza tendem a ser mais graciosos e aprazíveis para os outros, se forem realizados não em obediência consciente às injunções da razão, mas por ou-

tros motivos. Não é necessário decidir aqui em que medida esta perspectiva é verdadeira. Basta dizer que não sabemos intuitivamente que não é verdadeira até certo ponto. Não sabemos – para usar a analogia de Platão – que não possa existir na alma individual, tal como no estado, um *governo excessivo*. O resíduo, então, de intuição clara que obtivemos até agora é a proposição destituída de importância de que temos o dever de fazer aquilo que julgamos ser o nosso dever.

#### §4

Passemos agora aos deveres dos afectos, como lhes chamei: às regras que prescrevem o amor em si num certo grau ou os serviços que decorrem naturalmente do amor nas relações em que este é esperado e desejado. Aqui, em primeiro lugar, pessoas diferentes respondem muitas vezes de modo diferente à questão de saber em que medida temos a obrigação de prestar esses serviços quando não sentimos o afecto, e nenhuma determinação do limite parece auto-evidente. E o resultado será semelhante se perguntarmos se o próprio afecto é um dever. Pois, por um lado, na melhor das hipóteses ele está sob o controlo da vontade apenas parcialmente, e, na medida em que pode ser produzido por um esforço voluntário, pensa-se que há algo de insatisfatório e pouco atraente no resultado. Mas, por outro lado, parece que em certas relações o afecto costuma ser considerado um dever. A respeito destas questões, a doutrina do senso comum é um compromisso vago entre linhas de pensamento incompatíveis, e não algo que possamos deduzir a partir de um princípio claro e aceite universalmente. E se nos confinarmos às relações especiais em que o senso comum não admite dúvida quanto à obrigação moral ampla de, pelo menos, prestar aqueles serviços para os quais o afecto nos impele naturalmente, ainda assim as regras reconhecidas

do dever externo nessas relações têm, em primeiro lugar, falta de rigor e de precisão, e, em segundo lugar, quando as examinamos rigorosamente não parecem ser intuições independentes (nem poder ser referidas a essas intuições) no que respeita à *particularidade* dos deveres. Consideremos, por exemplo, o dever dos pais para com os filhos. Não duvidamos que este dever faça parte da ordem social presente, distribuindo pelos adultos o devido desenvolvimento e instrução da nova geração. Mas, quando reflectimos na própria organização, não conseguimos ver *intuitivamente* que é a melhor possível. Pode defender-se plausivelmente que as crianças seriam melhor instruídas, física e mentalmente, se fossem criadas sob a supervisão de médicos e de filósofos em grandes instituições sustentadas com os impostos gerais. Não podemos determinar *a priori* qual destas alternativas é preferível; temos de recorrer a generalizações psicológicas e sociológicas, obtidas através do estudo empírico da natureza humana em sociedades reais. No entanto, se considerarmos o dever dos pais por si, independentemente da sua conexão com esta ordem social, seguramente não será auto-evidente que devemos mais aos nossos próprios filhos do que àquelas crianças cuja felicidade depende igualmente dos nossos esforços. Para esclarecer a questão, suponha-se que me atiram, com a minha família, para uma ilha deserta onde encontro um órfão abandonado. Será evidente que tenho menos obrigação de dar a esta criança os meios de subsistência, na medida em que tenha o poder de fazê-lo, do que de sustentar os meus próprios filhos? Alguns dizem que o meu dever especial para com eles decorre do facto de eu os ter feito existir. Mas, sendo assim, parece que, segundo este princípio, tenho o direito de diminuir a sua felicidade, desde que não a leve a uma quantidade negativa: afinal, dado que sem mim os meus filhos não existiriam, eles não podem, enquanto meus filhos, exigir-me mais do que uma existência globalmente acima do zero a respeito

da felicidade. Poderíamos mesmo deduzir um direito dos pais (na medida em que esta exigência especial está em causa) de pôr fim à vida dos filhos de forma indolor em qualquer ponto da sua existência, se a sua vida até a esse ponto tiver sido, globalmente, digna de ser vivida. Pois como poderão as pessoas que não teriam tido nenhuma vida se não fosse eu queixar-se razoavelmente de eu não lhes conceder mais do que uma certa quantidade dela?<sup>1</sup> Não pretendo afirmar que o senso comum sustenta estas doutrinas sequer implicitamente. Pretendo apenas mostrar que aqui, como noutros casos, a procura de uma intuição irrefragável pode levar-nos despercebidamente a um ninho de paradoxos.

Deste modo, parece que não podemos dizer, afinal, que o dever especial dos pais para com os filhos, considerado por si, possui uma clara auto-evidência. E foi fácil mostrar (cf. Capítulo 4) que, segundo o senso comum, os seus limites são indeterminados.

Não precisamos de nos deter na regra que prescreve o dever dos filhos para com os pais, pois, ao senso comum, parece seguramente duvidoso que este não passe de um caso específico de gratidão, e certamente não temos uma intuição clara acerca do que é devido aos pais que não merecem gratidão. E a relação moral entre marido e mulher parece depender sobretudo do contrato e de um entendimento definido. Pensa-se normalmente, sem dúvida, que tanto a moralidade como a lei prescrevem certas condições para todos os contratos conjugais. E no nosso país, na época actual, defende-se que estes devem ser (1) monogâmicos e (2) permanentes. Mas parece claro que não se defenderia que estas opiniões são uma intuição primária. Veremos aqui

---

<sup>1</sup> Podemos observar que se defendeu frequentemente uma perspectiva muito semelhante a esta ao considerar-se o que Deus, com justiça, tem a obrigação de fazer pelos seres humanos em virtude da relação quase parental que mantém com eles.

se estas ou quaisquer outras regulações legais da união dos sexos podem ser deduzidas de um princípio intuitivo de pureza. Porém, quanto aos deveres conjugais que não são prescritos pela lei, provavelmente ninguém defenderia hoje que há um acordo geral a seu respeito capaz de apoiar a teoria de que podemos conhecê-los *a priori*.<sup>1</sup>

Deste modo, se nestas relações domésticas – a respeito das quais se costuma reconhecer que os deveres do afecto são tão imperiosos e importantes – não conseguimos encontrar nenhum princípio realmente independente e auto-evidente que determine esses deveres, talvez não precise de despendar tempo a mostrar que acontece o mesmo em ligações menos íntimas (de parentesco, de vizinhança, etc.) que nos ligam a outros seres humanos. Na verdade, a nossa discussão prévia destes outros deveres tornou isto suficientemente manifesto.

Existem, sem dúvida, certas obrigações para com os seres humanos em geral que, em termos amplos, são inquestionáveis, como, por exemplo, o dever negativo de nos abstermos de causar dor aos outros contra a sua vontade, excepto a título de castigo merecido (seja isto inserido na categoria da justiça ou da benevolência), e o dever de reparar qualquer dor que possamos ter causado. Ainda assim, quando consideramos o alcance destes deveres e tentamos definir os seus limites – quando perguntamos em que medida podemos causar dor legitimamente a outros homens (ou a outros seres sencientes) de modo a obter felicidade para nós mesmos ou para terceiros, ou mesmo para conferir um maior bem a quem sofre, se a dor for infligida contra a sua

---

<sup>1</sup> Não é irrelevante apontar a divergência notável entre as sugestões para uma melhor regulação do casamento, para as quais as mentes reflexivas parecem ser conduzidas quando se soltam das redes da tradição e do costume, o que se revela nas especulações de filósofos de todas as épocas – especialmente daqueles (como Platão, por exemplo) aos quais não podemos atribuir uma inclinação sensual ou licenciosa.

vontade –, parecemos incapazes de obter qualquer princípio claro e geralmente aceite para resolver a questão, a não ser que admitamos a fórmula utilitarista como tal. E quanto à reparação, como vimos, existe uma dúvida fundamental a respeito de saber em que medida esta é devida quando o mal foi causado involuntariamente.

Do mesmo modo, todos admitem que temos um dever geral de prestar serviços aos nossos semelhantes, sobretudo aos especialmente necessitados, e que temos a obrigação de fazer sacrifícios por eles quando o benefício que assim conferimos suplanta muito significativamente a perda que sofremos. Mas quando perguntamos em que medida temos a obrigação de sacrificar a nossa felicidade de modo a promover a dos nossos semelhantes, o senso comum, ainda que dificilmente aceite com nitidez o princípio utilitarista, não afirma definitivamente nenhum outro princípio.

E mesmo o princípio comum da gratidão, ainda que tenha uma força que é sentida imediata e universalmente, parece essencialmente indeterminado, dada a questão, por resolver, de saber se a retribuição de um benefício deve ser proporcional àquilo que este custou ao benfeitor ou ao seu valor para o beneficiário.

## §5

Quando começamos a examinar aquele elemento da justiça que se apresenta como a gratidão universalizada, a dificuldade ressurgue numa forma mais complicada. Pois também aqui temos de perguntar se a recompensa pelo mérito deve ser proporcional ao benefício dado ou ao esforço feito para o dar. E se escrutinarmos com atenção a noção moral comum de justiça retributiva, esta parece, quando entendida estritamente, implicar a doutrina metafísica do livre-arbítrio. Pois, de acordo com esta concepção, a razoabilidade de recompensar o mérito é considerada apenas

em relação ao passado, sem atenção às más consequências futuras a esperar caso não se encoraje o mérito. E se toda a excelência em qualquer uma das nossas acções ou produções parece poder ser referida, em última análise, a causas que não nós mesmos, a pretensão do indivíduo à recompensa, deste ponto de vista, parece perder o fundamento. Por outro lado, na avaliação do mérito é obviamente paradoxal omitir as excelências morais que se devem à transmissão hereditária e à educação – ou mesmo as excelências intelectuais, já que normalmente entende-se que uma boa intenção sem capacidade de antevisão constitui um mérito muito imperfeito. Mesmo que passemos por cima desta dificuldade especulativa, entregando a recompensa última do verdadeiro mérito à justiça divina, continuará a parecer que somos incapazes de encontrar princípios claros para conceber uma escala de mérito. E muito do mesmo pode dizer-se, *mutatis mutandis*, da escala de demérito que a justiça criminal parece exigir.

E mesmo que estas dificuldades fossem superadas, ficaríamos apenas no começo das confusões em que a determinação prática da justiça segundo princípios auto-evidentes está envolvida. Pois o exame dos conteúdos desta noção, conduzido no Capítulo 5, ofereceu-nos não um único princípio definido, mas todo um agregado de princípios que, infelizmente, estão sujeitos a entrar em conflito entre si. E mesmo aqueles que, quando contemplados isoladamente, têm o ar de verdades auto-evidentes, seguramente não contêm uma definição intuitivamente identificável dos seus limites e relações mútuas. Assim, por exemplo, na concepção de uma distribuição idealmente perfeita dos meios para a felicidade, parece necessário atender à noção de aptidão (como lhe chamei), que parece essencialmente distinta da noção de mérito, ainda que muitas vezes seja confundida com ela. Pois os bens sociais a distribuir incluem não só os meios de obter sensações passivas aprazíveis, mas tam-

bém funções e instrumentos, que são fontes importantes de felicidade, sendo obviamente razoável dá-los àqueles que possam desempenhá-las e usá-los. E mesmo quanto aos meios materiais do conforto e do luxo – em suma, à riqueza –, não descobrimos que a mesma quantidade produza o mesmo resultado de felicidade em todos os casos, e parece razoável que os meios de obter prazer refinado e variado sejam atribuídos àqueles que têm as capacidades de fruição correspondentes.<sup>1</sup> E, no entanto, estes podem não ser os mais meritórios, pelo que este princípio pode entrar claramente em conflito com o de recompensar o mérito.

E qualquer um destes princípios, como vimos, pode colidir com a doutrina amplamente aceite segundo a qual o fim último apropriado da lei é assegurar a maior liberdade de acção possível a todos os membros da comunidade, e tudo o que, em rigor, um indivíduo deve a qualquer outro é a não-interferência, excepto na medida em que se tenha comprometido com mais do que isso através de um contrato livre. Mas quando passámos ao exame deste princípio, descobrimos que, para que possa oferecer um fundamento prático para a construção da sociedade, precisa de qualificações e de limitações que o fazem parecer mais um «axioma intermédio» do utilitarismo do que um princípio independente, e que não pode abranger, a não ser que o forcemos manifestamente, os direitos mais importantes que a lei positiva assegura. Por exemplo, a justificação da apropriação permanente consiste seguramente em esta oferecer o único motivo adequado para o trabalho e não, em rigor, na realização da liberdade. Além disso, as questões que se colocam a respeito da determinação dos limites do direito à propriedade – como a de saber se este inclui o

---

<sup>1</sup> Por exemplo, muitos parecem defender que, *grosso modo*, a riqueza se distribui de uma forma correcta quando as pessoas cultas vivem na abundância e as incultas têm uma simples subsistência, já que as primeiras têm uma capacidade muito maior de obter felicidade com a riqueza.

direito de a deixar em herança – não podem ser resolvidas com deduções efectuadas a partir deste alegado princípio fundamental. Tão-pouco podemos dizer razoavelmente que a imposição do cumprimento dos contratos é uma realização da liberdade, pois um homem parece, em rigor, mais livre quando não se permite que nenhuma das suas vo-lições cause um controlo externo sobre qualquer outra. E se entendermos que isto não passa de uma subtileza pa-radoxal, encontramos no lado oposto a seguinte dificul-dade: se a liberdade abstracta é consistente com qualquer compromisso com serviços futuros, tem de ser consistente, pelas mesmas razões, com serviços perpétuos e ilimitados e, assim, até com a verdadeira escravatura. E esta questão torna-se especialmente importante quando atendemos ao facto de muitos terem reconciliado o dever de obedecer às leis positivas com o direito abstracto à liberdade através da suposição de um «contrato tácito» ou entendimento entre cada indivíduo e o resto da sua comunidade. Quando re-reflectimos, no entanto, este contrato parece claramente fic-tício em demasia para que seja proposto como fundamento do dever moral, o que se torna ainda mais evidente com as qualificações e reservas indefinidamente diversificadas com as quais, segundo as suposições de autores diferentes, o «entendimento» foi «entendido». Por isso, muitos dos que defendem o «direito inato à liberdade» consideram que a única ordem social abstractamente justificável é aquela em que nenhuma lei é imposta sem o consentimento *explicito* daqueles que lhe obedecerão. Mas descobrimos que é realmente impossível construir a sociedade segun-do este princípio, e que os governos representativos que foram efectivamente estabelecidos parecem realizar esta ideia apenas com limitações amplas e ficções evidentes. Também considerámos manifesto que o máximo do que podemos designar por «liberdade constitucional» – *i.e.*, a conformidade mais perfeita entre a acção de um governo

e os desejos da maioria dos seus súbditos – não tem de resultar, de forma alguma, na realização da máxima liberdade civil na sociedade assim governada.

Porém, mesmo que pudéssemos delinear, para nossa satisfação, uma ordem social ideal (incluindo uma forma ideal de governo), teríamos ainda de reconciliar o dever de a realizar com a conformidade devida à ordem actual da sociedade. Pois temos a forte convicção de que, de um modo geral, devemos obedecer às leis positivas, e, além disso, a nossa noção de justiça parece incluir um dever geral de satisfazer as expectativas geradas pelo costume e pelos precedentes. Contudo, se a ordem actual da sociedade se desviar muito daquela que julgamos dever existir, o dever de nos conformarmos com ela parece tornar-se obscuro e duvidoso. E, independentemente disto, não podemos dizer que o senso comum tome como axioma a ideia de que devemos obedecer às leis. Na verdade, todos concordamos que devemos desobedecer-lhes quando estas ordenam algo de incorrecto, embora pareçamos incapazes de extrair uma perspectiva geral clara sobre o que permanece incorrecto depois de ter sido ordenado pelo soberano. Além disso, as leis positivas a que devemos obedecer têm de ser ordens emanadas por uma autoridade (moralmente) legítima. E embora estas normalmente coincidam com as ordens legalmente impostas, não podemos dizer que isto aconteça sempre, já que os tribunais podem estar temporariamente sujeitos a um usurpador, ou pode ter deixado de ser incorrecto rebelarmo-nos contra o soberano a quem obedecemos habitualmente (pois geralmente admite-se que por vezes não é incorrecto proceder assim). Precisamos, então, de princípios para determinar quando a usurpação se torna legítima e a rebelião é justificável. E parece que não somos capazes de extrair estes princípios do senso comum – excepto na medida em pode dizer-se razoavelmente que, em toda esta questão, o senso comum inclina-se mais

para o método utilitarista do que aquilo que se verifica em questões de moralidade privada.

Mais difícil ainda seria formular o dever geral de satisfazer as expectativas naturais – *i.e.*, as expectativas que o homem típico formaria nas circunstâncias em causa – como um axioma moral claro e preciso. Um homem justo, sem dúvida, geralmente satisfará as pretensões habituais, mas dificilmente se defenderá que a mera existência de um costume torna obrigatório que se lhe conformem até aqueles que não prometeram fazê-lo, especialmente porque os maus costumes só podem ser abolidos por indivíduos que se atrevam a desprezá-los.

## §6

Temos de examinar ainda (enquanto ramo da justiça ou numa categoria separada) o dever de cumprir promessas explícitas e entendimentos distintos. A confiança peculiar que os moralistas tiveram geralmente neste princípio encontra uma ilustração notável naqueles esforços para estender o seu âmbito que já tivemos oportunidade de apontar. E não há dúvida de que este parece ultrapassar em simplicidade, certeza e exactidão todas as regras morais discutidas até agora. Parece então que se for possível encontrar um daqueles axiomas éticos que buscamos, provavelmente encontrá-lo-emos aqui. Ora, vimos que a noção de promessa exige várias qualificações, que normalmente passam despercebidas, que a tornem precisa. Mas isto, por si, não é razão para que não a usemos adequadamente na formulação de uma máxima que, quando enunciada e entendida, poderá reclamar apropriadamente uma aceitação universal pela sua auto-evidência. Pois, similarmente, os seres humanos da maioria sem instrução não seriam capazes de definir um círculo como uma figura fechada por uma linha cujos pontos são todos equidistantes do

centro. Contudo, quando se lhes explica a definição, eles aceitá-la-ão como expressão do tipo perfeito dessa noção de redondeza que tinham há muito na sua mente. E penso que se pode reclamar razoavelmente o mesmo potencial de aceitação universal para estas proposições: que a promessa reconhecida pelo senso comum da humanidade como obrigante tem de ser entendida no mesmo sentido pelo promitente e pelo promissário na ocasião em que o primeiro a faz ao segundo; que esta é relativa ao segundo e que pode ser anulada por ele; e que não pode suplantar obrigações prévias determinadas.<sup>1</sup>

Mas a situação é diferente no que respeita às outras qualificações que tivemos de discutir. Assim que se colocou a questão de as introduzir, vimos que o senso comum se divide claramente quanto à resposta. Suponha-se que perguntamos em que medida estamos obrigados a cumprir uma promessa (*e.g.*) se a tivermos feito em consequência de declarações falsas, ainda que sem a condição subentendida de estas serem verdadeiras; ou se nos tiverem ocultado circunstâncias importantes ou tivermos sido levados de alguma forma a crer que as consequências de cumprir a promessa seriam diferentes das consequências reais; ou se tivermos feito a promessa sob coerção; ou se as circunstâncias se tiverem alterado substancialmente desde que a fizemos e descobrirmos que os resultados de a cumprir serão diferentes daqueles que então prevíamos; ou, mesmo que só o nosso conhecimento das consequências se tenha alterado, se virmos agora que o cumprimento da promessa nos trará um sacrifício desproporcionado por comparação com o benefício obtido por aquele a quem a fizemos; ou talvez se virmos que o cumprimento será prejudicial para ele próprio, ainda que ele possa discordar. Pessoas conscien-

---

<sup>1</sup> Irei referir (p. 513) a dificuldade já apontada a respeito das obrigações prévias que não estão estritamente determinadas.

ciosas diferentes responderão de forma diferente a esta e a outras questões<sup>1</sup> (tanto em termos gerais como a respeito de casos particulares). E embora talvez pudéssemos obter uma maioria expressiva a favor de algumas destas qualificações e contra outras delas, nunca haveria um *consenso* claro. Além disso, a simples discussão destas questões parece tornar óbvio que a confiança com a qual a «consciência moral cândida» afirma sem reservas «que as promessas devem ser cumpridas» deve-se à inadvertência; e que, quando se consideram com razoabilidade as qualificações referidas, esta confiança transforma-se inevitavelmente em hesitação e perplexidade. Importa acrescentar que algumas destas qualificações sugerem elas mesmas uma referência ao princípio mais abrangente do utilitarismo, sendo este tomado como um princípio ao qual a regra particular se subordina naturalmente.

Além disso, a reflexão sobre o lugar deste dever num sistema classificativo de obrigações morais tende a confirmar a nossa desconfiança em relação às declarações vulgares do senso comum a seu respeito. Pois, como vimos, muitas vezes coloca-se a fidelidade às promessas a par da veracidade, como se o simples facto de eu ter dito que faria algo fosse o fundamento do meu dever para o fazer. Mas, reflectindo, percebemos que temos de considerar que a obrigação depende da confiança que o outro pôs na minha asserção: que, de facto, a violação do dever é constituída pela frustração de expectativas criadas voluntariamente. E, quando vemos isto, ficamos menos dispostos a sustentar que o dever é absoluto. Este parece depender agora da dimensão do dano provocado pela frustração das expectativas criadas voluntariamente – e abtemo-nos de dizer que

---

<sup>1</sup> Por considerá-las menos importantes, omiti as questões específicas menos importantes ligadas às promessas aos mortos ou aos ausentes, ou à prescrição de uma fórmula verbal.

se deve cumprir a promessa, se o seu cumprimento implicar um dano que pareça decididamente maior.

Podemos tratar do caso da veracidade um tanto mais abreviadamente, dado que aqui é ainda mais fácil mostrar que a afirmação comum de um dever sem qualificações de dizer a verdade é feita sem uma ponderação plena, e que a mente reflexiva não pode aprovar esse dever enquanto primeiro princípio absoluto. Pois, em primeiro lugar, não encontrá-mos qualquer acordo claro quanto à natureza fundamental da obrigação, nem quanto ao seu alcance exacto — *i.e.*, quanto a saber se aquilo que estamos obrigados a fazer corresponder aos factos (tanto quanto pudermos) é a nossa afirmação efectiva como o receptor a entendeu, aquilo que prevemos que ele provavelmente irá inferir da afirmação, ou ambas as coisas. Para realizar a perfeita candura ou sinceridade, temos de visar ambas as coisas. E, sem dúvida, admiramos a manifestação destas virtudes. Mas poucos irão sustentar que devemos manifestá-las em todas as circunstâncias. E, em segundo lugar, o senso comum parece admitir, ainda que de um modo vago e relutante, que o princípio não é universalmente aplicável, seja qual for a forma como o definirmos. Pelo menos não se considera claramente incorrecto dizer falsidades a crianças, loucos ou inválidos, ou que estas sejam ditas por advogados ou a inimigos ou ladrões, ou mesmo a pessoas que fazem perguntas que não têm o direito de fazer (se a mera recusa de responder na prática revelar um segredo importante). E quando consideramos as limitações geralmente admitidas, parece ainda mais claro do que no caso anterior que estas normalmente são determinadas por raciocínios utilitaristas, implícitos ou explícitos.

## §7

Assim, se as prescrições da justiça, da boa-fé e da veracidade, como o senso comum as enuncia, parecem tão pouco susceptíveis de ser convertidas em primeiros princípios

da ética científica, dificilmente parecerá necessário investigar se poderemos extrair tais axiomas das máximas menores do comportamento social, como a máxima da liberalidade ou as regras que restringem os afectos malevolentes – ou de virtudes como a coragem e a humildade, que vimos ser difícil classificar como sociais ou respeitantes ao próprio. Na verdade, no Cap. 8 tornou-se claro que, a respeito da regulação própria do ressentimento, só é possível salvar o senso comum da inconsistência ou da vagueza incurável adoptando o «interesse da sociedade» como padrão último. E, da mesma forma, não podemos distinguir claramente a coragem da temeridade a não ser por referência à tendência provável do acto arrojado para promover o bem-estar do agente ou de outros, ou a alguma regra do dever definida prescrita sob outra noção.

É verdade que, considerando os «deveres para consigo mesmo» (como normalmente se lhes chama), descobrimos que o dever da autopreservação é prescrito de uma forma aparentemente absoluta – pelo menos se o sacrifício da nossa vida não for imperiosamente necessário para a preservação da vida de outros, ou para a obtenção de um resultado julgado muito importante para a sociedade. No entanto, perante a questão de preservar uma vida que, podemos-lo prever, será miserável e constituirá um fardo para os outros – *e.g.*, a vida de um homem atingido por uma doença fatal que impede a possibilidade de qualquer género de trabalho durante as semanas ou os meses de agonia que lhe restam –, penso que o senso comum, embora negue a legitimidade do suicídio mesmo nestas condições, admitirá a necessidade de encontrar razões para a negação. Esta admissão implicará que, em todo o caso, não é auto-evidente que o suicídio seja universalmente incorrecto. E as razões que encontraríamos – na medida em que não dependessem fundamentalmente de premissas extraídas da teologia revelada – seriam, creio, utilitaristas num sentido amplo do termo: alegar-se-ia que,

se admitíssemos algumas excepções à regra que proíbe o suicídio, dar-se-ia um encorajamento perigoso ao impulso suicida em casos nos quais o suicídio seria realmente uma deserção fraca e cobarde do dever social; provavelmente também se alegraria que tolerar o suicídio facilitaria assassínios secretos. Em suma, também neste caso, não menos do que nos outros, o axioma independente que estamos a buscar parece desaparecer sob um exame atento.

Além disso, a reflexão parece mostrar que os deveres da temperança e do autodomínio, bem como outras virtudes cognatas, só são claros e definidos na medida em que os concebemos como subordinados à prudência (como acontece normalmente), à benevolência, a alguma regra definida do dever social ou pelo menos a algum fim – como a «promoção do progresso moral»<sup>1</sup> – cuja concepção envolva o pressuposto de que a noção do dever está já determinada. E certamente não será razoável apelar à autoridade do senso comum para alguma restrição até dos apetites corporais pela comida e bebida que não esteja subordinada desta forma.

No caso do apetite sexual, no entanto, uma regulação especial parece ser prescrita segundo um princípio independente sob a noção de pureza ou castidade. No Capítulo 9 deste Livro, onde examinámos esta noção, vimos que o senso comum não só não é explícito no que toca a este assunto como é efectivamente adverso a sê-lo. Dado que o meu objectivo nos capítulos anteriores foi sobretudo oferecer uma exposição fiel da moralidade do senso comum, permiti que a minha investigação fosse refreada por este sentimento (assim me pareceu) claramente reconhecível. Contudo, quando o nosso objectivo primário passa a ser testar a evidência intuitiva dos princípios morais normalmente aceites, parece necessário ultrapassar esta aversão. Pois dificilmente

---

<sup>1</sup> Foi esta concepção que nos pareceu oferecer o verdadeiro padrão da humildade, considerada como um dever puramente interno.

poderemos determinar se é possível atingir uma convicção racional quanto aos actos permitidos e proibidos sob esta noção e a sua oposta, se não a sujeitarmos ao mesmo escrutínio atento que nos esforçámos por empreender a respeito das outras noções principais da Ética. Aqui bastará fazer a descrição mais resumida desse escrutínio. Estou ciente de que, mesmo assim, não poderei deixar de causar uma certa ofensa às mentes treinadas em bons hábitos morais, mas confio que poderei reclamar a mesma indulgência que costuma ser dada ao fisiologista, que também tem de dirigir a atenção do estudante para objectos que uma mente saudável tem uma aversão natural a contemplar.

## §8

Qual é, então, a conduta que a pureza proíbe (pois é mais fácil discutir o princípio no seu aspecto negativo)? Dado que o fim normal e óbvio das relações sexuais é a propagação da espécie, alguns pensaram que se deve proibir toda a satisfação do apetite, excepto como meio para este fim. Mas esta doutrina levaria a uma restrição das relações sexuais conjugais demasiado severa para o senso comum. Deveremos dizer, então, que a pureza proíbe essa satisfação excepto nas condições da união conjugal definidas pela lei? Também esta resposta se revela insatisfatória sob reflexão. Pois, em primeiro lugar, após uma ponderação não devemos dizer que uma união conjugal é impura *simplesmente* porque as partes ignoraram deliberadamente a satisfação das condições legais e fizeram um contrato cujo cumprimento não é imposto pela lei. Poderemos condenar a sua conduta, mas não devemos aplicar-lhe esta noção. E, em segundo lugar, sentimos que a lei positiva pode ser desfavorável à pureza e que na verdade a pureza, como a justiça, é algo que a lei deve manter, embora isso nem sempre aconteça. Temos de perguntar, então, que género de

relações sexuais haveremos de considerar essencialmente impuras, independentemente de serem permitidas pela lei e pelo costume. Não parecem existir princípios distintos, com alguma pretensão legítima à auto-evidência, a partir dos quais se possa responder à questão de modo a obter um assentimento geral. Parece difícil enunciar sequer um princípio para determinar o grau de consanguinidade entre marido e mulher que constitui uma união incestuosa, ainda que a aversão com a qual normalmente se vêem essas uniões seja um sentimento moral peculiarmente intenso. E a dificuldade torna-se indefinidamente maior quando consideramos a *justificação* da proibição a respeito de certos graus de afinidade. Além disso, provavelmente poucos estigmatizariam uma conexão polígama legal como impura, por muito que reprovem a lei e o estado da sociedade em que essa lei se estabeleceu. Mas se a poligamia legal não é impura, haveremos de caracterizar do mesmo modo a poliandria, quando esta é legal e habitual, o que não é invulgar entre as raças humanas inferiores? Se não, segundo que princípio racional poderemos aplicar a noção a instituições e à conduta? Além do mais, onde o divórcio por mútuo acordo com casamento subsequente está legalizado, não dizemos que isso é uma ofensa à pureza. No entanto, logo que se admita o princípio da livre mudança, parecerá paradoxal distinguir a pureza da impureza simplesmente pela menor rapidez de transição<sup>1</sup>, e até condenar como impuro o «amor livre», na medida em que este seja defendido seriamente enquanto meio para uma harmonia sentimental mais completa entre homens e mulheres, e não para a mera licenciosidade.

---

<sup>1</sup> Importa observar que estou a perguntar não por uma decisão quantitativa exacta, mas se poderemos pensar realmente que a decisão depende de considerações deste género.

Deveremos, então, recuar para a ideia de que a presença de afecto mútuo (algo distinto do mero apetite) é aquilo que constitui a essência das relações sexuais puras? Também esta ideia, no entanto, ao mesmo tempo que é demasiado permissiva de uma perspectiva, de outra parece demasiado severa para o senso comum, dado que não condenamos como impuros os casamentos sem afecto, ainda que os reprovemos em virtude de produzirem infelicidade. É verdade que por vezes se estigmatizam tais casamentos como «prostituição legalizada», mas sente-se que a expressão é extravagante e paradoxal, e até é duvidoso que os reprovemos em todas as circunstâncias, como (*e.g.*) os casos das alianças reais.

E como haveremos de julgar instituições como as do estado de Platão, que estabelecem uma comunidade de mulheres e crianças, mas ao mesmo tempo regulam a satisfação sexual com a referência mais estrita a fins sociais? Os nossos padrões habituais parecem inaplicáveis a tais circunstâncias novas.

A verdade parece ser que a reflexão sobre a moralidade sexual corrente revela-nos que esta tem dois fundamentos distintos: em primeiro lugar, e também principalmente, a manutenção de uma certa ordem social que se crê ser a mais conducente à continuação próspera da espécie humana; e, em segundo lugar, a protecção dos hábitos afectivos individuais que se crê serem geralmente muito importantes para a sua perfeição ou para a sua felicidade. Normalmente pensamos que há que atingir estes dois fins através das mesmas regras – e, num estado ideal da sociedade, talvez isso fosse verdade –, mas na vida real há frequentemente uma separação e uma incompatibilidade parciais entre eles. Além disso, se a repressão da liberdade sexual for prescrita apenas como meio para esses fins, não parece que possamos afirmar que é auto-evidente que esta seja sempre um meio necessário para atingir qualquer um deles. Pelo contrário,

parece óbvio essa afirmação não será fiável na ausência de confirmação empírica. Sem uma indução baseada em observações sociológicas, não poderemos ter uma certeza razoável de que uma certa liberdade sexual é incompatível com a manutenção de uma população suficientemente numerosa e em boa condição. E se considerarmos a questão na sua relação com a perfeição do indivíduo, seguramente será claro que ele não atingirá o desenvolvimento melhor e superior da sua natureza emocional se as suas relações sexuais forem de um género meramente sensual, mas dificilmente poderemos saber *a priori* que este género inferior de relação interfere no desenvolvimento do superior (nem a experiência, na verdade, parece mostrar que isso é verdade universalmente). E esta última linha de raciocínio tem outro problema. Pois a opinião comum que temos de justificar não se limita a condenar o género inferior de desenvolvimento por comparação com o superior – condena-o sem o comparar com nenhum outro. Dado que não censuramos realmente um homem por ele permanecer celibatário (ainda que talvez sintamos por ele um certo desprezo se o celibato não tiver sido adoptado como meio para um fim nobre), é difícil dizer por que razão haveremos de condenar – simplesmente quanto ao seu efeito na perfeição emocional do indivíduo – o desenvolvimento imperfeito facultado pelas relações meramente sensuais.

## §9

Haveria muito mais a dizer para exhibir as complicações a que a tentativa de definir a regra da pureza ou castidade nos conduz. Todavia, não pretendo prolongar a discussão para além do que é necessário para concluir o meu argumento. Parece-me que a conclusão anunciada no §2 deste capítulo foi já suficientemente justificada. Examinámos as noções morais que se apresentam com uma pretensão *pri-*

*ma facie* a oferecer regras morais independentes e auto-evidentes. E em cada caso descobrimos que, a partir da regulação da conduta que o senso comum da humanidade apoia realmente, não se pode extrair nenhuma proposição que, quando contemplada com razoabilidade, pareça sequer ter o carácter de um axioma científico. Por isso, dificilmente parecerá necessário proceder a um exame sistemático da forma como o senso comum produz a coordenação desses princípios. Na verdade, esta questão parece já ter sido discutida na medida em que é proveitosa, pois a tentativa de definir cada princípio isoladamente levou-nos inevitavelmente a considerar as suas relações mútuas, e foi nos casos de colisão entre dois princípios morais que vimos com maior clareza a vagueza e a inconsistência da determinação dos seus limites pelo senso comum. Por exemplo, aceita-se frequentemente a distinção entre as obrigações morais perfeitamente rigorosas e os deveres mais flexíveis que podem ser modificados pelo nosso próprio acto. E esta distinção, como vimos, é seguramente necessária para formular a perspectiva do senso comum sobre o efeito de uma promessa na criação de novas obrigações. Contudo, não podemos aplicá-la com alguma precisão prática, dado o grau elevado de indeterminação que encontramos nas noções comuns dos deveres aos quais normalmente se atribuiu o maior rigor.

Falta apenas precaver que o meu argumento seja entendido num sentido mais radical do que aquele que pretendi e que está dentro do seu alcance. Nada do que disse contribui sequer para mostrar que não temos impulsos morais distintos que reclamam autoridade sobre todos os outros, e que prescrevem ou proíbem géneros de conduta a respeito dos quais existe um certo acordo geral, pelo menos entre as pessoas educadas do mesmo país e época. Só defendi que os objectos destes impulsos não podem ser determinados cientificamente mediante uma análise reflexiva do

senso comum. As noções de benevolência, justiça, boa-fé, veracidade, pureza, etc. não ficam necessariamente esvaziadas de importância para nós pelo facto de termos descoberto a impossibilidade de as definir com precisão. A parte principal da conduta prescrita sob cada noção é suficientemente clara, e a regra geral que a prescreve não perde necessariamente a sua força por haver, em cada caso, uma margem de conduta envolvida em obscuridade e confusão, ou por a regra não parecer, quando examinada, absoluta e independente. Em suma, a moralidade do senso comum pode ser perfeitamente adequada para oferecer orientação prática às pessoas comuns em circunstâncias comuns, mas a tentativa de a elevar a um sistema de ética intuicionista torna preeminentes as suas imperfeições inevitáveis sem nos ajudar a eliminá-las.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Importa observar que o tratamento mais positivo da moralidade do senso comum, na sua relação com o utilitarismo, que realizaremos no Capítulo 3 do próximo Livro, é visto como um suplemento indispensável da crítica negativa agora concluída.

## *Capítulo 12*

### *Os Motivos ou Fontes da Acção Tomados como Objectos de Avaliação Moral*

#### §1

No primeiro capítulo deste terceiro Livro, tive o cuidado de observar que os motivos, bem como as intenções, são parte do objecto dos nossos juízos morais comuns. E, na verdade, um elemento preeminente na nossa noção de «conscienciosidade» é o hábito de reflectir nos motivos e de avaliá-los como bons ou maus. Para completar o nosso exame do método intuicionista, é necessário, portanto, considerar esta comparação dos motivos e determinar em que medida podemos torná-la sistemática e conduzi-la a conclusões com valor científico. E este parece ser um lugar conveniente para abordar esta parte da questão, já que uma escola importante de moralistas ingleses tem sustentado que os desejos e os afectos, e não os actos, são os objectos próprios da avaliação ética, e é natural recuar para esta perspectiva quando a reflexão sistemática sobre a moralidade do senso comum nos revelou a dificuldade de obter uma determinação precisa e satisfatória da correcção e da incorrecção da conduta externa.

Para evitar confusões, importa observar que o termo «motivo» costuma ser usado de duas formas. Por vezes é aplicado àquelas consequências previstas de um acto que o agente desejou ao querer realizá-lo; por vezes é aplicado ao desejo, ao próprio impulso consciente. Os dois sentidos são de certo modo correspondentes, dado que, quando os impulsos são diferentes, tem de haver sempre algum género de diferença nos seus objectos respectivos. Mas, para os nossos presentes propósitos, é mais conveniente adoptar o segundo sentido, já que é com a nossa própria natureza

impulsiva que temos de lidar na prática, controlando, contendo ou satisfazendo os diversos impulsos. Portanto, é o valor ético destes que nos interessa primariamente estimar. E muitas vezes descobrimos que dois impulsos que ficariam muitos afastados em qualquer lista psicológica se dirigem a um fim substancialmente idêntico, ainda que este seja encarado de um ponto de vista diferente em cada caso. Por exemplo, tanto o apetite como o amor-próprio racional podem impelir um homem a procurar uma certa gratificação sensual, ainda que no segundo caso esta seja vista sob a noção geral de prazer e enquanto parte de uma soma chamada felicidade. Neste capítulo, então, usarei o termo «motivo» para denotar os desejos de resultados particulares, considerados atingíveis enquanto consequências dos nossos actos voluntários, desejos esses que nos estimulam a querer realizar esses actos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nos *Prolegomena to Ethics*, de Green, Livro II, Capítulos 1 e 2, adopta-se uma perspectiva peculiar sobre «aquele género de motivos que determinam caracteristicamente a acção humana ou moral». Sustenta-se que temos de distinguir estes motivos dos desejos, entendidos como «meras solicitações das quais um homem está consciente»; estes são «constituídos pela reacção do eu do homem a estas e à sua identificação com uma delas». Na verdade, «o eu consciente de si dirigir-se à realização de um objecto», algo que eu diria ser um acto volitivo, é o fenómeno ao qual Green restringiria o termo «desejo, nesse sentido em que o desejo é o princípio e a noção de uma acção humana imputável».

Parece-me que o uso dos termos aqui sugerido é inconveniente e que a análise psicológica implícita nesse uso é errónea em grande medida. Admito que, em certos casos simples de escolha, onde cada uma das alternativas sugeridas é induzida por um só desejo distinto, não há uma falta de rigor psicológico na afirmação de que o agente, ao querer o acto para o qual é estimulado por um desses desejos, «identifica-se com o desejo». Contudo, nos casos mais complexos a expressão parece-me incorrecta, já que suprime distinções importantes entre os dois géneros de fenómenos psíquicos que, habitual e convenientemente, são diferenciados como «desejos» e volições. Em primeiro lugar, como já observei (Capítulo 1, §2 deste Livro), muitas vezes certas consequências previstas da volição, que por serem previstas são indubitavelmente *queridas* e – num sentido – *escolhidas* pelo agente,

O primeiro aspecto a apontar, quando se considera o resultado ético de uma comparação abrangente de motivos, é que se costuma conceber os conflitos internos como uma oposição não entre motivos inequivocamente bons e maus, mas entre motivos melhores e piores, mais ou menos estimáveis ou elevados. O único género de motivo (a existir algum) que normalmente julgamos ser mau *intrinsecamente*, independentemente das circunstâncias em que actua, é o afecto malevolente – isto é, o desejo, seja qual for a sua origem, de infligir dor ou dano a outro ser senciente. E a reflexão mostra (como vimos no Capítulo 8 deste Livro) que o senso comum não declara como absolutamente mau nem mesmo este género de impulso, dado que normalmente reconhecemos a existência do «ressentimento legítimo» e da «indignação justa». E embora os moralistas tentem distinguir entre a ira dirigida «ao acto» e a ira dirigida «ao agente», bem como entre o impulso para infligir dor e o desejo do prazer antipático que o agente obterá com a sua inflicção, é razoável duvidar que a natureza humana comum tenha a capacidade de manter estas distinções na prática. Seja como for, à excepção da malevolência deliberada, o senso comum não condena nenhum motivo como absolutamente mau. Quanto aos outros motivos que costumam ser referidos em termos «dislogísticos», parece mais apropriado chamá-los «tentadores» (como diz Bentham) do que «maus». Ou seja, estes incitam à conduta proibida

---

não são de forma alguma objectos de desejo para ele e até podem ser objectos de aversão – obviamente, uma aversão superada pelo seu desejo de outras consequências do mesmo acto. Em segundo lugar, é especialmente importante, de um ponto de vista ético, observar que entre os vários desejos ou aversões suscitados em nós pelas consequências previstas complexas de um acto contemplado, há frequentemente impulsos com os quais não nos identificamos e que até tentamos suprimir na medida do possível – ainda que, não sendo possível suprimi-los completamente (especialmente se realizarmos o acto que estes induzem), não possamos dizer que não actuam como motivos.

com uma frequência e uma força conspícuas, mas, quando os consideramos cuidadosamente, descobrimos que dentro de certos limites, por muito estreitos que sejam, a sua actuação é legítima.

Assim, o problema é descobrir em que medida o conhecimento intuitivo que os nossos juízos comuns parecem implicar a respeito do valor relativo dos diversos géneros de motivos satisfaz, sob reflexão, as condições avançadas no capítulo precedente. Já defendi<sup>1</sup> que é incorrecto pensar que esta comparação de *motivos* é a forma normal dos nossos juízos morais comuns, e não vejo razões para considerar que seja a forma original. Penso que no desenvolvimento normal da consciência moral do homem, tanto no indivíduo como na espécie, primeiro fazem-se juízos morais sobre actos externos e os motivos só depois são considerados definitivamente, do mesmo modo que a percepção externa dos objectos físicos precede a introspecção. Ao mesmo tempo, a meu ver, não se segue daí que a comparação de motivos não seja a forma final e mais perfeita de avaliação moral. Poderá revelar-se como tal através da clareza sistemática e da consistência mútua dos resultados a que conduza, quando efectuada por diversos pensadores de forma independente, bem como por estar livre dos enigmas e dificuldades a que outros desenvolvimentos do método intuicionista parecem estar expostos.

Quando examinamos a questão, no entanto, afigura-se, por um lado, que muitas das dificuldades (ou mesmo todas) que emergiram na discussão precedente dos princípios de conduta normalmente aceites reproduzem-se de uma forma diferente quando tentamos dispor os motivos por ordem de excelência, e, por outro lado, que essa construção apresenta dificuldades peculiares e que, quanto à seriação dos motivos, a tentativa de as resolver revela diferenças maiores e

---

<sup>1</sup> Cf. *ante*, Capítulo 1, §2 deste Livro.

mais fundamentais entre os moralistas intuicionistas do que aquelas que vimos existirem a respeito dos actos externos serem correctos ou incorrectos.

## §2

Em primeiro lugar, há que decidir se haveremos de incluir, na nossa lista de motivos, os sentimentos morais ou impulsos para géneros específicos de conduta virtuosa enquanto tal – *e.g.*, a candura, a veracidade, a firmeza. Parece injustificável excluí-los, dado que esses sentimentos são observáveis como impulsos distintos e independentes na maioria das mentes experientes, e dado que por vezes reconhecemos a sua existência numa intensidade considerável, como quando dizemos que um homem é «entusiasticamente firme», «intensamente veraz» ou «apaixonado pela justiça». Ao mesmo tempo, a sua admissão coloca-nos o seguinte dilema. Ou os objectos destes impulsos são representados pelas próprias noções que temos vindo a examinar – caso em que, depois de termos decidido que um impulso é melhor do que o seu rival, todas as dificuldades colocadas nos capítulos anteriores ressurgirão antes de podermos agir segundo a nossa decisão (pois do que nos servirá reconhecer a superioridade do impulso para praticar a justiça, se não soubermos o que é justo fazer?) –; ou, se alguma vez o objecto que um sentimento moral nos induz a realizar for concebido de uma forma mais simples, sem as qualificações que uma reflexão completa sobre o senso comum nos força a reconhecer, então, como a investigação prévia mostra, certamente não chegaremos a um acordo quanto à relação entre esse e outros impulsos. Por exemplo, uma disputa sobre se devemos ou não seguir o impulso para dizer a verdade surgirá inevitavelmente quando a veracidade parecer opor-se ou ao bem geral, ou aos interesses de uma pessoa específica – isto é, quando entrar em conflito com a

benevolência «universal» ou «particular». Hutcheson coloca explicitamente estes últimos impulsos acima da «candura, veracidade, firmeza», reservando a aprovação moral mais elevada para «a benevolência mais ampla» ou «boa vontade para todos, calma, estável, universal»<sup>1</sup>. Mas esta perspectiva, que na prática coincide com o utilitarismo, certamente seria contestada pela maior parte dos moralistas intuicionistas. Além disso, alguns destes moralistas (como Kant) entendem que são más – ou que não são boas – todas as acções que não sejam realizadas por pura consideração pelo dever, como uma escolha do correcto enquanto correcto; ao passo que Hutcheson, que representa o pólo oposto da ética intuicionista, também aponta o amor à virtude como um impulso distinto, mas considera-o igual em importância à benevolência universal e entende que coincide com esta nos seus efeitos.

Os moralistas também divergem profundamente na apreciação do valor ético do amor-próprio. Pois Butler parece vê-lo como um dos dois impulsos superiores e investidos de autoridade natural, sendo o outro a consciência moral. Além disso, numa passagem já citada, concede até que seria razoável a consciência moral submeter-se-lhe, caso os dois pudessem entrar em conflito. Outros moralistas (e Butler noutras ocasiões)<sup>2</sup> parecem colocar o amor-próprio entre os impulsos virtuosos sob a designação de *prudência*, embora muitos deles lhe dêem um lugar bastante modesto e pensem que, em caso de conflito, terá de se submeter a virtudes mais nobres. Outros ainda excluem-no completamente da virtude: *e.g.*, Kant, num dos seus tratados<sup>3</sup>, diz que o fim do amor-próprio, da nossa própria felicidade, não pode ser

---

<sup>1</sup> Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, Livro I, Capítulo 4, §10.

<sup>2</sup> Veja-se a dissertação *Of the Nature of Virtue*, pensada à *Analogy*.

<sup>3</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Mas importa observar que a perspectiva ética exposta concisamente em *Kritik der reinen Vernunft* parece ter uma afinidade muito maior com a de Butler.

um fim da razão moral; que a força da vontade razoável, na qual a virtude consiste, manifesta-se sempre na resistência aos impulsos egoístas naturais.

O Dr. Martineau, cujo sistema se organiza a partir da base que estou a examinar agora, tenta evitar algumas das dificuldades que acabámos de apontar recusando-se a admitir a existência de quaisquer impulsos virtuosos além da «preferência pela superior das fontes de acção rivais em cada caso» de um conflito de motivos. «Não posso admitir», diz,

ou o *amor às virtudes* – à candura, à veracidade, à firmeza – ou as próprias virtudes enquanto múltiplos impulsos adicionais para além daqueles que deram origem ao conflito. Não confesso a minha falta *de modo a ser cândido* (...) [A] não ser que seja pedante, nunca concebo a candura como algo que é ou que virá a ser predicável de mim.<sup>1</sup>

Não estou certo, no entanto, de que o Dr. Martineau realmente pretenda *negar* a existência de pessoas que ajam por um desejo consciente de realizar um ideal de candura ou de firmeza, ou se pretende apenas exprimir uma *reprovação* dessas pessoas. No primeiro sentido, a sua afirmação parece-me um paradoxo psicológico, em conflito com a experiência comum; no segundo sentido, parece-me um paradoxo ético, que proporciona um exemplo notável dessa diversidade de juízos quanto à hierarquização dos motivos, para a qual estou agora a chamar a atenção.

### §3

Mas, mesmo que ignoremos os sentimentos morais e o amor-próprio, ainda assim dificilmente parecerá possível conceber uma escala de motivos dispostos por ordem de

---

<sup>1</sup> *Types of Ethical Theory*, Vol. II, p. 284, 2.ª edição.

mérito a respeito da qual possamos dizer que colhe algo como um assentimento claro, mesmo que circunscrito às pessoas cultas e reflexivas. Na verdade, parece que estamos geralmente de acordo quanto a um ou dois aspectos: *e.g.*, que os apetites corporais são inferiores aos afectos benevolentes e aos desejos intelectuais; e, talvez, que os impulsos que contribuem primariamente para o bem-estar do indivíduo estão abaixo daqueles que classificamos como respeitantes a algo externo ou desinteressados. Todavia, é muito difícil ir além de algumas afirmações vagas deste género. Por exemplo, quando comparamos os afectos pessoais com o amor ao conhecimento, à beleza ou com a paixão pelo ideal em qualquer forma, tornam-se manifestas muitas dúvidas e diferenças de opinião. Na verdade, dificilmente concordaríamos quanto à posição relativa dos afectos benevolentes considerados à margem dos outros: alguns prefeririam os mais intensos, ainda que mais estreitos; outros atribuiriam a posição mais elevada aos sentimentos mais calmos e amplos. Ou considere-se o amor: dado que este, como vimos<sup>1</sup>, é uma emoção complexa e inclui normalmente, além do desejo do bem ou da felicidade do amado, um desejo de algum género de união ou intimidade, alguns considerariam que o afecto será tanto mais elevado quanto mais predominar o primeiro elemento, ao passo que outros considerariam o segundo elemento pelo menos igualmente essencial para o género mais elevado de afecto.

Além disso, podemos apontar o amor à fama como um motivo importante e amplamente actuante que pessoas diferentes avaliariam de forma muito diferente. Pois alguns colocariam a fama – «a espora que incita o espírito claro» – entre os impulsos mais elevados a seguir aos sentimentos morais, enquanto outros consideram degradante a nossa felicidade depender do sopro do favor popular.

---

<sup>1</sup> Cf. *ante*, Capítulo 4, §2 deste Livro.

Além do mais, quando mais contemplamos os verdadeiros estímulos que precedem qualquer volição, mais parece que descobrimos que a complexidade do motivo é a regra, e não a excepção, pelo menos no caso das pessoas educadas. E desta composição dos impulsos resulta uma dificuldade fundamental quanto aos princípios em que devemos basear a nossa decisão, mesmo supondo que temos uma concepção clara do valor relativo dos impulsos elementares. Pois o composto geralmente irá conter elementos mais nobres e mais vis, e dificilmente poderemos livrar-nos dos últimos, dado que – como disse antes – embora muitas vezes possamos suprimir e expulsar um motivo resistindo-lhe com firmeza, não parece possível excluí-lo se realizarmos o acto que este induz. Suponha-se, então, que somos impelidos numa direcção por uma combinação de um motivo elevado com um motivo baixo, e noutra direcção por um impulso situado entre os dois na escala. Como haveremos de decidir que curso de acção tomar? Os casos deste género estão longe de ser invulgares. *E.g.*, um homem ferido pode ser impellido por um impulso de piedade a poupar o seu agressor, enquanto a consideração pela justiça combinada com o desejo de vingança impelem-no a infligir o castigo. Um judeu com perspectivas liberais poderá sentir-se inibido de comer porco por causa do desejo de não chocar a sensibilidade dos seus amigos, mas poderá sentir-se levado a fazê-lo por causa do desejo de afirmar a verdadeira liberdade religiosa combinado com o gosto por carne de porco. Como haveremos de lidar com um caso destes? Dificilmente se sugerirá que devemos estimar as proporções relativas dos diversos motivos e agir em função da estimativa – pois a análise qualitativa dos nossos motivos está ao nosso alcance até certo ponto, mas a análise quantitativa que isso exigiria ultrapassa o nosso poder.

Mas, mesmo ignorando esta dificuldade decorrente da complexidade dos motivos, julgo ser impossível atribuir um

valor ético definido e constante a cada género diferente de motivo, sem atender às circunstâncias específicas em que o motivo surgiu, ao grau de indulgência que este exige e às consequências a que essa indulgência levaria num caso particular. Podemos ilustrar isto convenientemente através de uma tabela, elaborada pelo Dr. Martineau<sup>1</sup>, das fontes de acção organizadas por ordem de mérito:

### INFERIORES

1. Paixões secundárias: amor à censura, vingatividade, desconfiança.
2. Propensões orgânicas secundárias: amor ao conforto e ao prazer sensual.
3. Propensões orgânicas primárias: apetites.
4. Propensão animal primária: actividade espontânea (não-selectiva).
5. Amor ao ganho (reflexo derivado do apetite).
6. Afectos secundários (satisfação sentimental por simpatia).
7. Paixões primárias: antipatia, medo, ressentimento.
8. Energia causal: amor ao poder ou ambição, amor à liberdade.
9. Sentimentos secundários: amor à cultura.
10. Sentimentos primários de espanto e admiração.
11. Afectos primários, parentais e sociais, com (aproximadamente) generosidade e gratidão.
12. Afecto primário de compaixão.
13. Sentimento primário de reverência.

### SUPERIORES

Esta escala parece-me sujeita a muitas críticas, tanto de um ponto de vista psicológico como de um ponto de vista

---

<sup>1</sup> *Types of Ethical Theory*, Vol. II, p. 266. O Dr. Martineau explica que as principais fontes compostas estão inseridas no seu lugar aproximado, sujeitas às variações que admitem em virtude da sua composição.

ético.<sup>1</sup> Mas concedendo que corresponde aproximadamente aos juízos que os homens costumam fazer sobre a elevação diversa dos diversos motivos, parece-me paradoxal no maior grau declarar que cada classe de motivos deve ser sempre preferida à classe situada abaixo, sem que se atenda às circunstâncias ou às consequências. Na medida em que é verdade que «a consciência moral diz-nos a todos “Não comas até teres fome e pára de comer quando já não tiveres fome”», isso acontece, arrisco-me a pensar, não porque «as necessidades instintivas primárias estão claramente investidas de um direito regulador relativamente às secundárias», mas porque a experiência mostrou-nos que a gratificação do palato, quando não sacia a fome, geralmente é perigosa para o bem-estar físico – e é em função deste perigo que a consciência moral actua. Se condenamos «um capitão de um navio» que, «surpreendido pelo nevoeiro ao largo da costa, não se dá ao trabalho, por indolência e amor ao conforto, de abrandar, fazer soar avisos e usar o apito a vapor», não o fazemos porque vejamos intuitivamente que o medo é um motivo superior ao amor ao conforto, mas porque julgamos que as consequências negligenciadas são indefinidamente mais importantes do que a satisfação obtida. Se considerássemos um caso em que o medo não fosse sustentado desta forma pela prudência, o nosso juízo seria seguramente diferente.

A perspectiva do senso comum parece ser antes que os impulsos naturais, na sua maioria, têm a sua própria esfera, dentro da qual devem actuar normalmente, pelo que a questão de saber se, em qualquer caso, um motivo superior deve submeter-se a um inferior não admite uma

---

<sup>1</sup> Poderíamos perguntar por que razão a classe das «paixões» se encontra tão estranhamente restrita, por que razão se omite o afecto conjugal, se é apropriado ver o espanto como um motivo definido, se é apropriado colocar o «amor à censura» a par da «vingatividade» como uma das «paixões inferiores», etc.

resposta decisiva, dada em termos gerais, como aquela que o Dr. Martineau propõe. A resposta tem de depender das condições e das circunstâncias específicas do conflito. Reconhecemos a possibilidade de um motivo que normalmente consideramos superior se intrometer incorrectamente na esfera própria de um motivo que classificamos como inferior, isto da mesma forma que o inferior é susceptível de invadir a esfera do superior. Acontece apenas que, como o risco da primeira intrusão é muito menor, esta naturalmente fica na sombra naquelas discussões e exortações éticas que têm um fim prático. A questão complica-se ainda mais quando consideramos também que, à medida que o carácter de um agente moral se torna melhor, os motivos que classificamos como «superiores» tendem a desenvolver-se, de tal forma que a sua esfera de actuação normal se alarga à custa da dos inferiores. Há assim dois objectivos distintos na regulação e cultura morais, na medida em que estas respeitam aos motivos: (1) manter o motivo «inferior» nos limites dentro dos quais se considera que a sua actuação é legítima e globalmente boa, isto enquanto não pudermos fazê-lo dar lugar à actuação igualmente eficaz de um motivo superior; e, ao mesmo tempo, (2) efectuar gradualmente esta substituição do motivo «inferior» pelo «superior», na medida em que pudermos fazê-lo sem perigo – até a um limite que não podemos fixar com precisão, mas que, sem dúvida, normalmente ficará aquém da exclusão completa do motivo inferior.

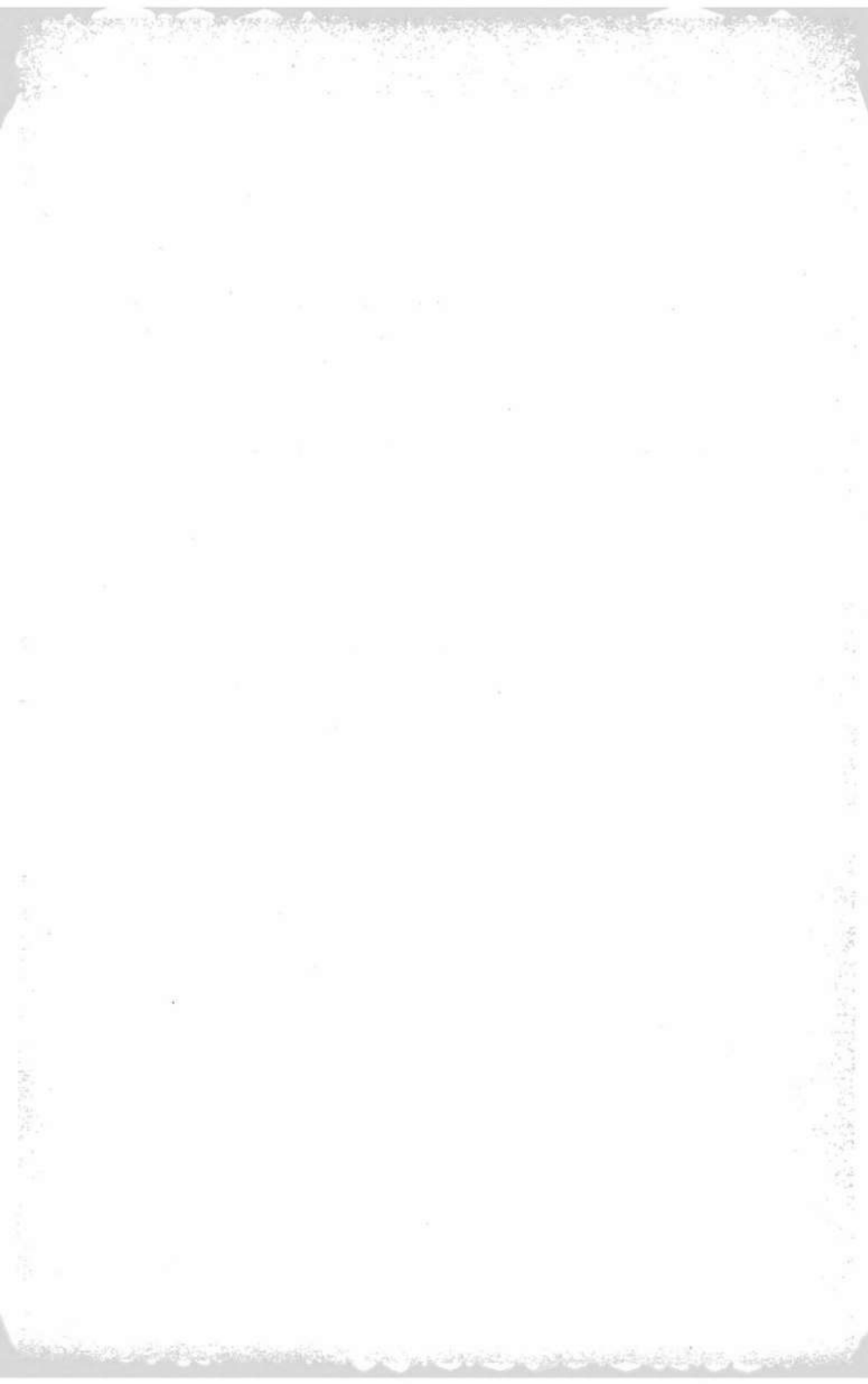
Posso ilustrar isto através da paixão do ressentimento, de que já falei. Julgo que, segundo a perspectiva do senso comum ponderado, o impulso malevolente assim designado, enquanto se limitar estritamente ao ressentimento contra aquilo que é incorrecto e actue em benefício da justiça, tem uma esfera de acção legítima na vida social dos seres humanos como são efectivamente constituídos. Na verdade, a sua supressão seria extremamente nociva, a não ser que

ao mesmo tempo pudéssemos intensificar a consideração do homem comum pela justiça ou pelo bem-estar social, de tal forma que a força total dos motivos que induzem a punição do crime não diminuísse. Sem dúvida, «é desejável», como diz Butler, que os homens reprimam aquilo que é incorrecto por esses motivos superiores, e não por ressentimento apaixonado, mas não podemos esperar efectuar esta mudança nos seres humanos em geral a não ser por um processo lento e gradual de elevação do carácter. Por isso, supondo um conflito entre a «compaixão», que ocupa o segundo lugar mais elevado na escala do Dr. Martineau, e o «ressentimento», que ele coloca a meio da escala, não se deve propor de forma alguma, como regra geral, que a compaixão prevaleça. Devemos antes – como Butler – ver o ressentimento como um saudável «contrapeso para a fraqueza da piedade», que tenderia a impedir a execução da justiça se excluíssemos o ressentimento.

Do mesmo modo, podemos pensar no impulso que ocupa o lugar mais baixo (entre os que não são absolutamente condenados) na escala do Dr. Martineau – o «amor ao conforto e ao prazer sensual». Não há dúvida de que este impulso, ou grupo de impulsos, leva constantemente os homens a esquivarem-se ou a fugirem ao seu dever estrito, ou a ficarem de uma forma menos definida abaixo do seu próprio ideal de conduta. Daí que a atitude que os pregadores e os moralistas práticos mantêm habitualmente a seu respeito seja de repressão. Ainda assim, o senso comum reconhece seguramente que há casos em que este impulso deve prevalecer sobre impulsos situados acima dele na escala do Dr. Martineau. Muitas vezes encontramos homens que estão dispostos – por «amor ao ganho», digamos – a encurtar indevidamente as suas horas de recreação. E, havendo um conflito de motivos nestas circunstâncias, devemos considerar melhor que a vitória caiba ao «amor ao conforto e ao prazer sensual» e que a intrusão do «amor ao ganho» seja repelida.

Não penso, no entanto, que nestes exemplos o conflito de motivos subsistiria como acabei de o descrever. Penso que embora o combate possa começar como um duelo entre o ressentimento e a compaixão, ou entre o amor ao conforto e o amor ao ganho, não será travado nas arenas assim delimitadas, dado que motivos superiores serão chamados inevitavelmente no curso do conflito (a preocupação com a justiça e com o bem-estar social para o lado do ressentimento, a preocupação com a saúde e com a eficácia fundamental no trabalho para o lado do amor ao conforto), e o combate será decidido pela intervenção destes motivos superiores, na medida em que este for decidido correctamente e da forma que devemos aprovar. Isto é o que aconteceria seguramente no meu próprio caso, se o conflito em questão fosse importante e a sua resolução deliberada – e isto constitui a minha razão final para sustentar que uma escala como a que o Dr. Martineau concebeu (uma escala de motivos dispostos segundo a sua importância moral) nunca poderá ter mais do que uma importância ética muito subordinada. Admito que poderá servir para indicar, de uma forma geral e aproximada, os géneros de desejo que normalmente é melhor encorajar e satisfazer, por comparação com outros géneros de desejo que normalmente tendem a competir e a colidir com eles; e assim poderemos resolver sumariamente alguns dos conflitos de motivos comparativamente triviais que nos são colocados constantemente na vida quotidiana pelo jogo variado e complexo de necessidades, hábitos, interesses e suas emoções concomitantes. Contudo, quando surge uma questão de conduta importante, não posso conceber-me a resolvê-la moralmente através de alguma comparação de motivos abaixo do superior. Parece-me que temos de levar inevitavelmente a questão ao tribunal do motivo, seja ele qual for, que consideremos sumamente regulador, para que aí seja resolvida. Deste modo, a comparação fundamentalmente decisiva estabelecer-se-á não entre os motivos infe-

riores primariamente em conflito, mas entre os efeitos das diversas linhas de conduta induzidas por cada um desses motivos inferiores, consideradas na sua relação com o que tomarmos por fim ou fins últimos da acção razoável. E este, creio, será o curso seguido naturalmente pela reflexão moral não só dos utilitaristas, mas de todos os que sigam Butler ao considerar que as nossas paixões e propensões formam naturalmente um «sistema ou constituição» em que os fins dos impulsos inferiores estão subordinados enquanto meios para os fins de certos motivos governadores, ou são concebidos como partes desses fins mais amplos.



## Capítulo 13

### *Intuicionismo Filosófico*

#### §1

Não haverá, então, nenhuma possibilidade de alcançar, através de um exame mais profundo e perspicaz do nosso pensamento moral comum, verdadeiros axiomas éticos – proposições intuitivas verdadeiramente claras e certas?

Esta questão leva-nos a examinar essa terceira fase do método intuicionista, que designei por «intuicionismo filosófico»<sup>1</sup>. Pois julgamos que o objectivo do filósofo enquanto tal é fazer algo mais do que definir e formular as opiniões morais comuns da humanidade. A sua função é dizer aos homens o que devem pensar, e não o que pensam: espera-se que transcenda o senso comum nas suas premissas e, nas suas conclusões, admite-se uma certa divergência do senso comum. É verdade que os limites deste desvio estão estabelecidos com firmeza, ainda que indefinidamente: a verdade das premissas de um filósofo será sempre testada pela aceitabilidade das suas conclusões; se, em qualquer aspecto importante, se descobre que ele está em flagrante conflito com a opinião comum, é provável que o seu método seja declarado inválido. Ainda assim, embora se espere que o filósofo estabeleça e concatene pelo menos a parte mais importante das regras morais normalmente aceites, ele não tem de estar obrigado a tomá-las como o fundamento a partir do qual constrói o seu próprio sistema. Esperaríamos antes que a história da filosofia moral – pelo menos na medida em que se refere aos pensadores ortodoxos, como lhes podemos chamar – fosse uma história das tentativas de enunciar, com toda a amplitude e clareza, aquelas intuições primárias da razão cuja aplicação científica poderá tanto

---

<sup>1</sup> Cf. *ante*, Livro I, Capítulo 8, §4.

sistematizar como corrigir o pensamento moral comum dos seres humanos.

E isto tem acontecido em certa medida. Mas a filosofia moral, ou filosofia aplicada à moralidade, tem tido outras tarefas para se ocupar – tarefas ainda mais profundamente difíceis do que descortinar os princípios fundamentais do dever. Especialmente nos tempos modernos, admitiu a necessidade de demonstrar a harmonia do dever com o interesse, isto é, com a felicidade ou o bem-estar do agente ao qual o dever se impõe em cada caso. Também se ocupou da tarefa de determinar a relação do correcto ou do bem em geral com o mundo da existência real: uma tarefa que dificilmente poderia ser cumprida satisfatoriamente sem uma explicação adequada da existência do mal. Também se distraiu com questões que, a meu ver, têm importância psicológica, mas não ética: questões sobre o carácter «inato» das nossas noções do dever e a origem da faculdade que as produz. Ao concentrar a sua atenção nestes assuntos difíceis (que foram misturados de várias formas com a discussão de intuições éticas fundamentais), os filósofos foram levados, com excessiva facilidade, a satisfazer-se com fórmulas éticas que aceitam implicitamente a moralidade do senso comum *en bloc*, ignorando os seus defeitos, e a exprimir simplesmente uma certa perspectiva sobre a relação desta moralidade com a mente individual ou o universo da existência real. Talvez também tenham sido inibidos pelo receio (o qual, como vimos, não é infundado) de perder o apoio dado pelo «assentimento geral», caso propusessem a si mesmos e aos seus leitores um padrão de precisão científica demasiado rígido. Ainda assim, apesar de todos estes obstáculos, constatamos que os filósofos nos deram um número considerável de proposições morais abrangentes, avançadas como certas e auto-evidentes – proposições essas que, à primeira vista, podem parecer bem adaptadas à função de primeiros princípios da moralidade científica.

## §2

Mas aqui parece ser preciso fazer um aviso. Este já foi um tanto antecipado em capítulos anteriores, mas neste ponto da nossa discussão é particularmente necessário dar-lhe ênfase: um aviso contra uma certa classe de pretensos axiomas, que têm uma forte tendência para se oferecer à mente que busca seriamente uma síntese filosófica das regras práticas, bem como para iludir os incautos com um aspecto tentador de auto-evidência. Estes são princípios que parecem certos e auto-evidentes porque são substancialmente tautológicos: porque, quando os examinamos, descobrimos que afirmam apenas que é correcto fazer aquilo que – numa certa área da vida, em determinadas circunstâncias e condições – é correcto fazer. Uma lição importante que a história da filosofia moral nos ensina é que, nesta região, mesmo os intelectos poderosos estão sujeitos a aquiescer à admissão de tautologias deste género: por vezes estas expandem-se em raciocínios circulares; por vezes escondem-se nos recessos de uma noção obscura; muitas vezes estão tão perto da superfície que, logo que são expostas, torna-se difícil entender como se fizeram passar por importantes.

A título de ilustração, consideremos as veneráveis virtudes cardinais. Suponha-se que nos dizem que as injunções da sabedoria e da temperança se podem resumir em princípios claros e certos, e que estes são, respectivamente, os seguintes:

- (1) É correcto agir racionalmente.
- (2) É correcto que as partes inferiores da nossa natureza sejam governadas pelas superiores.

Inicialmente, não sentimos que não estamos a obter informação valiosa. Porém, quando descobrimos (cf. *ante*, Capítulo 11, §3) que «agir racionalmente» é apenas outra expressão para «fazer o que vemos ser correcto», e quando

se explica que a «parte superior» da nossa natureza, ao qual o resto tem de se submeter, é a razão, pelo que «agir temperadamente» é apenas «agir racionalmente» na condição de ser preciso resistir a impulsos não-rationais específicos, a tautologia dos nossos «princípios» torna-se óbvia. Similarmemente, quando nos pedem para aceitar como princípio da justiça a ideia de que «devemos dar a cada homem aquilo que lhe é devido», a definição parece plausível – até se tornar óbvio que só podemos definir «aquilo que lhe é devido» como equivalente «aquilo que é correcto ele ter».

Podemos encontrar as definições indicadas em autores modernos, mas parece valer a pena observar que, ao longo de toda a especulação ética da Grécia<sup>1</sup>, essas afirmações universais, apresentadas a respeito da virtude ou da boa conduta, parecem quase sempre proposições que só poderemos defender da acusação de tautologia se as entendermos como definições do problema a resolver, e não como tentativas de o solucionar. Por exemplo, Platão e Aristóteles parecem oferecer, como moralistas construtivos, o conhecimento científico de matérias éticas que Sócrates declarou não possuir, isto é, conhecimento do bem e do mal na vida humana. E parecem ter concordado que esse bem, na medida em que é realizável na vida concreta dos homens e das comunidades, é a virtude (ou, na expressão mais precisa de Aristóteles, o *exercício* da virtude), pelo que a parte prática da ciência ética tem de consistir sobretudo no conhecimento da virtude. No entanto, se perguntarmos como identificar a conduta que podemos considerar propriamente virtuosa, não parece que Platão, a respeito de cada

---

<sup>1</sup> Estou inteiramente consciente do interesse e valor peculiares do pensamento ético da Grécia Antiga. Na verdade, ao longo de uma grande parte do presente trabalho, a influência de Platão e de Aristóteles no meu tratamento deste assunto foi maior do que a de qualquer autor moderno. Mas aqui estou somente a considerar o valor dos princípios gerais para determinar o que se deve fazer que os sistemas antigos pretendem oferecer.

virtude, possa dizer-nos mais do que o seguinte: que, por sua vez, esta consiste (1) no conhecimento do que é bom em certas circunstâncias e relações e (2) na harmonia dos diversos elementos da natureza apetitiva do homem, que faz o seu impulso resultante poder estar sempre de acordo com esse conhecimento. Mas é precisamente esse conhecimento (ou, pelo menos, os seus princípios e método) que esperávamos que Platão nos desse – e explicar-nos antes as diversas condições em que precisamos dele não satisfaz de forma alguma a nossa expectativa. Aristóteles tão-pouco nos aproxima muito desse conhecimento ao dizer-nos que podemos encontrar a conduta boa algures entre dois tipos de mal. Na melhor das hipóteses, isto indica-nos a *posição* da virtude: não nos dá um método para a encontrar.

Sobre o sistema estóico<sup>1</sup>, como Zenão e Crisipo o elaboraram, talvez seja injusto fazer um juízo peremptório a partir das perspectivas dadas por adversários, como Plutarco, e por expositores semi-inteligentes, como Cícero, Diógenes Laércio e Estobeu. Mas, na medida em que podemos julgá-lo, temos de declarar que a exposição dos seus princípios gerais é um encadeamento complicado de raciocínios circulares, pelos quais o investigador é constantemente iludido por uma aparente aproximação a conclusões práticas e constantemente levado de volta ao ponto de partida.

A fórmula mais característica do estoicismo parece ter sido a que declara que «a vida em conformidade com a natureza» é o fim último da acção. A fonte do movimento que sustenta esta vida é, na criação vegetal, um mero impulso inconsciente; nos animais, é o impulso acompanhado de sensação; no homem, é a direcção da razão, que nele

---

<sup>1</sup> As observações que se seguem não se aplicam tanto ao estoicismo *tardio* – especialmente ao estoicismo romano, que conhecemos, em primeira mão, a partir das obras de Séneca e de Marco Aurélio. Neste, a relação do homem individual com a humanidade em geral é mais preeminente do que na forma anterior do sistema.

prevalece naturalmente sobre todos os impulsos meramente cegos e irracionais. Para onde, então, nos dirige a razão? Uma resposta é «Para viver de acordo com a natureza» – e assim obtemos a exposição circular da doutrina ética na sua forma mais simples. Por vezes, no entanto, é-nos dito que a resposta é «Para viver em conformidade com a virtude», o que nos leva ao círculo já apontado na filosofia platónico-aristotélica, dado que também os estóicos a definem somente como o conhecimento do bem e do mal em diversas circunstâncias e relações. Na verdade, os estóicos dão-nos este círculo de uma forma mais nítida e perfeita. Pois, para Platão e Aristóteles, a virtude era apenas o *principal*, e não o *único* conteúdo da noção de bem na sua aplicação à vida humana, ao passo que na perspectiva do estoicismo as duas noções coincidem absolutamente. O resultado, então, é que a virtude é conhecimento do que é bom e deve ser procurado ou escolhido, bem como do que é mau e deve ser evitado ou rejeitado; ao mesmo tempo, nada há que seja bom ou propriamente digno de escolha, nem nada que seja mau ou verdadeiramente terrível, a não ser, respectivamente, a virtude e o vício. Mas, se assim se declara que a virtude é uma ciência que não tem outro objecto além de si mesma, a noção fica inevitavelmente esvaziada de todo o conteúdo prático. Portanto, para evitar este resultado e reconciliar o seu sistema com o senso comum, os estóicos explicaram que havia outras coisas na vida humana que eram de certo modo preferíveis, ainda que não estritamente boas, tendo incluído nesta classe os objectos primários dos impulsos normais dos homens. Segundo que princípios, então, haveremos de seleccionar estes objectos quando os nossos impulsos estão em conflito ou são ambíguos? Se pudermos obter uma resposta para esta questão, teremos chegado finalmente a algo prático. Mas aqui, uma vez mais, os estóicos não conseguiram encontrar outra resposta geral que não esta: há que escolher o que é

razoável e há que agir em conformidade com a natureza. Cada uma destas respostas, obviamente, faz-nos regressar ao círculo original num ponto diferente.<sup>1</sup>

No uso que Butler dá à fórmula estoica, parece evitar-se este raciocínio circular, mas apenas enquanto se ignora ou suprime a razoabilidade intrínseca da conduta correcta. Butler pressupõe, em acordo com os seus oponentes, que é razoável viver de acordo com a natureza, e defende que a consciência moral ou faculdade que impõe regras morais é naturalmente suprema no homem. Logo, é razoável obedecer à consciência moral. Mas será que conhecemos as regras estabelecidas pela consciência moral simplesmente como as injunções de uma autoridade arbitrária, e não como regras que em si mesmas sejam razoáveis? Isso daria uma autoridade absoluta, seguramente perigosa, à consciência moral, possivelmente pouco esclarecida, de qualquer indivíduo – e Butler é extremamente cuidadoso a este respeito. Na verdade, em mais de uma passagem da *Analogy*<sup>2</sup>, adopta explicitamente a doutrina de Clarke segundo a qual as regras da moralidade são essencialmente razoáveis. Mas se a consciência moral, afinal, é a razão aplicada à prática, então o argumento de Butler parece levar ao velho círculo: «É razoável viver de acordo com a natureza, e é natural viver de acordo com a razão».

---

<sup>1</sup> Importa observar que os estóicos, ao determinar os aspectos específicos do dever externo, usaram em certa medida a noção de «natureza» de uma maneira diferente: tentaram obter orientação da complexa adaptação de meios a fins que o mundo orgânico apresenta. Mas como, na sua perspectiva, todo o curso da natureza era perfeito e estava completamente predeterminado, era-lhes impossível obter de qualquer observação do que realmente existe um princípio claro e consistente para preferir e rejeitar alternativas de conduta. E, na verdade, os seus preceitos práticos mais característicos revelam um curioso conflito entre a tendência para aceitar o costumeiro como «natural» e a tendência para rejeitar como irrazoável aquilo que parecia arbitrário.

<sup>2</sup> Cf. *Analogy*, Parte II, Capítulos 1 e 8.

No próximo capítulo, terei de chamar a atenção para outro círculo lógico no qual estamos sujeitos a entrar se nos referirmos ao bem ou à perfeição (seja do agente ou dos outros), caso nos permitamos usar, na explicação do bem ou da perfeição, a noção geral de virtude (que costuma ser considerada um elemento importante de qualquer um deles). Por agora já illustrei, talvez mais do que suficientemente, um dos perigos mais importantes a que o estudante de Ética está sujeito. Na tentativa louvável de escapar àquilo que as opiniões morais correntes têm de duvidoso, controverso e aparentemente arbitrário, ele está sujeito a refugiar-se em princípios que são incontrovertidos, mas tautológicos e destituídos de importância.

### §3

Poderemos então, entre estas Cila e Caríbdis da investigação ética, evitar, por um lado, as doutrinas que simplesmente nos fazem regressar à opinião comum, com todas as suas imperfeições, e, por outro, as doutrinas que nos fazem andar em círculos, e encontrar uma forma de obter princípios morais auto-evidentes de real importância? Seria desanimador ter de considerar inteiramente ilusórios não só o forte instinto do senso comum que aponta para a existência desses princípios, mas também as convicções ponderadas da longa série dos moralistas que os enunciaram. Ao mesmo tempo, quanto mais alargamos o nosso conhecimento do homem e do seu ambiente, quanto mais nos apercebemos da vasta diversidade das naturezas e circunstâncias humanas que existiram em épocas e países diferentes, menos estamos dispostos a acreditar na existência de um código definido de regras absolutas, aplicável a todos os seres humanos sem exceção. E descobriremos, penso eu, que a verdade reside entre estas duas conclusões. Há certos princípios práticos absolutos cuja verdade, quando os

formulamos explicitamente, é manifesta. Mas estes princípios são demasiado abstractos na sua natureza, e demasiado universais no seu âmbito, para que consigamos determinar, aplicando-os imediatamente, o que devemos fazer em qualquer caso particular – os deveres particulares têm ainda de ser determinados por outro método.

Um desses princípios foi introduzido no §3 do Capítulo 1 deste Livro. Aí observei que qualquer um de nós, quando julga que uma dada acção (seja ela qual for) é correcta para si, julga implicitamente que é correcta para todas as pessoas semelhantes em circunstâncias semelhantes. Também podemos exprimi-lo assim: se um género de conduta que é correcto (ou incorrecto) para mim não é correcto (ou incorrecto) para outra pessoa, isso tem de se dever a alguma diferença entre os dois casos, que não o facto de eu e a outra pessoa sermos pessoas diferentes. Podemos formular uma proposição correspondente, com igual correcção, a respeito do que deve ser feito *a* – e não *por* – indivíduos diferentes. Estes princípios obtiveram o maior reconhecimento não na sua forma mais abstracta e universal, mas na sua aplicação específica à situação de dois (ou mais) indivíduos relacionados similarmente entre si. Assim aplicados, surgem no princípio conhecido por Regra de Ouro: «Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti». Esta fórmula é obviamente imprecisa no que diz, pois podemos desejar a cooperação imoral de outrem e ter uma disposição para a reciprocidade. Nem sequer se pode dizer que só devemos fazer aos outros o que pensamos ser correcto eles fazerem-nos, pois ninguém negará que podem existir diferenças nas circunstâncias – e mesmo nas naturezas – de dois indivíduos, *A* e *B*, que tornariam incorrecto *A* tratar *B* de uma dada maneira, quando é correcto *B* tratar *A* dessa maneira. Resumidamente, o princípio auto-evidente, formulado com rigor, tem de assumir uma forma negativa como esta: «Sendo incorrecto *B* tratar *A* de uma dada maneira,

não pode ser correcto *A* tratar *B* dessa maneira simplesmente por *A* e *B* serem dois indivíduos diferentes, na ausência de diferenças nas suas naturezas ou circunstâncias que possam ser apontadas como fundamento razoável para um tratamento diferente.» Este princípio manifestamente não oferece uma orientação completa. Na verdade, o seu efeito, em rigor, é apenas transferir um *onus probandi* definido ao homem que aplica a outro um tratamento do qual ele se queixaria caso lhe fosse aplicado. Contudo, o senso comum reconheceu amplamente a importância prática da máxima – e a sua verdade, até onde chega, parece-me auto-evidente.

Uma aplicação um pouco diferente deste mesmo princípio fundamental – indivíduos em condições semelhantes devem ser tratados de forma semelhante – encontra a sua esfera na administração comum da lei ou, como dizemos, da «justiça». Por isso, no §1 do Capítulo 5 do Livro I, chamei a atenção para a «imparcialidade na aplicação de regras gerais» como elemento importante na noção comum de justiça. Na verdade, acabou por nos parecer não existir outro elemento passível de ser conhecido intuitivamente com perfeita clareza e certeza. Aqui, uma vez mais, não pode deixar de ser evidente que este preceito de imparcialidade é insuficiente para a determinação completa da conduta justa, já que não nos ajuda a dizer que tipo de regras devemos aplicar imparcialmente, ainda que todos admitam que é importante excluir do governo, bem como da conduta humana em geral, toda a parcialidade consciente e a «deferência por certas pessoas».

O princípio discutido, que parece estar implícito de forma mais ou menos clara na noção comum de «razoabilidade» ou «equidade»; obtém-se quando consideramos a semelhança dos indivíduos que perfazem um género ou um todo lógico. Há outros princípios, não menos importantes, na consideração das partes semelhantes de um todo matemático ou quantitativo. Esse todo apresenta-se na noção

comum do bem – ou, como se diz por vezes, do «bem global» – de qualquer ser humano individual. Por vezes, apresenta-se a proposição «Devemos visar o nosso próprio bem» como a máxima do amor-próprio racional ou prudência, mas esta, assim formulada, não evita claramente a tautologia, pois podemos definir «bem» como «aquilo que devemos ter em vista». No entanto, se dissermos «o nosso bem global», a adição de «global» sugere um princípio que, quando formulado explicitamente, de modo algum é tautológico. Referi-o já<sup>1</sup> como o princípio da «preocupação imparcial com todas as partes da nossa vida consciente». Podemos exprimi-lo concisamente dizendo o seguinte: ao futuro *enquanto tal* há que não dar nem mais nem menos importância do que ao agora. Obviamente, isto não significa que não se possa preferir razoavelmente o bem do presente ao do futuro, dada a maior incerteza deste último. Tão-pouco significa que uma semana dentro de dez anos não possa ser mais importante para nós do que uma semana agora, pois os nossos meios ou capacidades para a felicidade poderão tornar-se maiores. O princípio afirma apenas que a simples anterioridade ou posterioridade no tempo não é um fundamento razoável para nos preocuparmos mais com o estado de consciência num dado momento do que com o estado de consciência noutra momento. Na prática, o princípio apresenta-se à maior parte dos homens desta forma: «não se deve preferir um bem menor no presente a um bem maior no futuro» (ponderando a diferença de certeza). Pois a prudência exerce-se geralmente na restrição de um desejo no presente (de um objecto ou satisfação que normalmente consideramos «bom» *pro tanto*), dadas as consequências mais remotas de o satisfazer. A perspectiva mais comum sobre o princípio é, sem dúvida, aquela segundo a qual é razoável abdicar de *prazer* ou

---

<sup>1</sup> Cf. *ante*, nota da p. 202

de *felicidade* no presente para se obter posteriormente um maior prazer ou felicidade. Todavia, não temos de restringir o princípio a uma aplicação hedonista: ele é igualmente aplicável a qualquer outra interpretação da noção de «o nosso próprio bem» em que se conceba o bem como um todo matemático, cujas partes integrantes se realizam em partes ou momentos diferentes de uma vida. E, portanto, talvez valha a pena distingui-lo aqui do princípio de que «o prazer é o único bem último», com o qual não parece ter nenhuma conexão lógica.

Até agora considerámos apenas o «bem global» de um único indivíduo. Esta noção constrói-se por comparação e integração dos diversos «bens» que se sucedem na série dos nossos estados conscientes. Do mesmo modo, formámos a noção de bem universal, comparando e integrando os bens de todas as existências individuais humanas (e sencientes). E também aqui, como no caso anterior, ao considerar a relação das partes integrantes com o todo e entre si, obtenho o princípio auto-evidente de que o bem de um indivíduo, seja ele quem for, não tem mais importância, do ponto de vista do universo (se posso exprimir-me assim), do que o bem de qualquer outro, a não ser que existam razões especiais para crer que, provavelmente, se realizará um maior bem num dos casos. E para mim é evidente que, como ser racional, estou obrigado a visar o bem em geral – na medida em que isso está ao alcance dos meus esforços – e não simplesmente uma das suas partes particulares.

A partir destas duas intuições racionais, podemos deduzir, como inferência necessária, a máxima da benevolência numa forma abstracta: cada um está moralmente obrigado a atender ao bem de qualquer outro indivíduo tanto como ao seu próprio bem, excepto na medida em que julgue que, numa perspectiva imparcial, este é menor, ou na medida em esteja menos certo de poder conhecê-lo ou alcançá-lo. Observei já que o dever da benevolência, como o senso

comum o reconhece, parece estar um tanto aquém disto. Mas pode-se alegar razoavelmente, na explicação deste facto, que *na prática* cada homem, mesmo tendo em vista o bem universal, deve preocupar-se sobretudo em promover o bem de um número limitado de seres humanos, geralmente em proporção à proximidade da sua conexão consigo. Consideremos um «homem comum» de uma sociedade civilizada moderna. Penso que, se levássemos convenientemente a sua consciência moral a reflectir na questão hipotética de saber se seria moralmente correcto ele procurar a sua própria felicidade, numa qualquer ocasião, caso fazê-lo envolvesse uma certo sacrifício de uma felicidade maior de outro ser humano – sem nenhum ganho compensador para qualquer outra pessoa –, ele responderia negativamente sem hesitar.

Tentei mostrar de que modo, nos princípios da justiça, da prudência e da benevolência racional – como costumam ser reconhecidos –, há pelo menos um elemento auto-evidente, imediatamente cognoscível por intuição abstracta, que depende em cada caso da relação que os indivíduos e os seus fins particulares mantêm, enquanto partes, com os seus todos e com outras partes desses todos. Entendo a apreensão, com maior ou menor distinção, destas verdades abstractas como a base permanente da convicção comum de que os preceitos fundamentais da moralidade são essencialmente razoáveis. Muitas vezes, sem dúvida, colocam-se estes princípios ao mesmo nível que outros preceitos aos quais o costume e o assentimento geral deram um ar meramente ilusório de auto-evidência, mas a distinção entre os dois géneros de máximas parece-me tornar-se manifesta através da simples reflexão a seu respeito. Sei por reflexão directa que as proposições «Devo dizer a verdade» e «Devo cumprir as minhas promessas», não são auto-evidentes para mim, por muito correctas que sejam: apresentam-se como proposições que precisam de algum tipo de justificação

racional. Pelo contrário, as proposições «Devo não preferir um bem menor no presente a um bem maior no futuro» e «Devo não preferir um bem menor para mim a um bem maior para outrem»<sup>1</sup> apresentam-se tão auto-evidentes como (*e.g.*) o axioma matemático «Se adicionarmos iguais a iguais, os todos serão iguais».

Temos então (1) as máximas morais que, como a reflexão mostra, não têm validade última e (2) as máximas morais que são ou envolvem axiomas éticos genuínos. A meu ver, esta distinção tem uma importância fundamental e manifesta, pelo que me absteve, desde o início desta investigação, de entrar com profundidade na questão psicogénica da origem das aparentes intuições morais. Pois nunca se propôs uma teoria psicogénica que declarasse descreditar as proposições que considero realmente axiomáticas, mostrando que as causas que as produziram tendem a torná-las falsas. Quanto às máximas da primeira classe, uma prova psicogénica de que não são fiáveis quando tomadas como verdadeiras absolutamente e sem qualificação é, a meu ver, supérflua, já que a reflexão directa mostra-me que não têm nenhuma pretensão válida a serem entendidas dessa forma. Por outro lado, a teoria psicogénica, na medida em que representa as regras morais – em termos amplos e gerais – como meios para os fins do bem ou do bem-estar individual e social, tende obviamente a dar um apoio geral às conclusões às quais a discussão precedente nos conduziu através de um método diferente, já que nos leva a ver as outras regras morais como subordinadas aos princípios da prudência e da benevolência.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Para evitar incompreensões, devo afirmar que, nestas proposições, supõe-se que os diversos graus de *certeza* do bem presente e do bem futuro, e do bem do próprio e do bem de outrem, foram plenamente ponderados *antes* de se terem julgado maiores, respectivamente, o bem futuro ou o bem de outrem.

<sup>2</sup> No entanto, podemos pensar que a teoria psicogénica, ao apresentar este aspecto da moralidade do senso comum, leva-nos a definir de uma

No entanto, deveria ter menos confiança nas conclusões avançadas na secção precedente se estas não me parecessem estar em acordo substancial – apesar de diferenças superficiais – com as doutrinas daqueles moralistas que foram mais determinados ao procurar, entre as regras morais normalmente aceites, intuições genuínas da razão prática. Já salientei<sup>1</sup> que, na história da ética inglesa, a escola intuícionista inicial apresenta, a este respeito, um estilo de pensamento globalmente mais filosófico do que aquele que a reacção a Hume tornou prevalecente. Entre os autores desta escola, nenhum revela mais determinação do que Clarke no esforço de discernir princípios realmente auto-evidentes.<sup>2</sup> Constató assim que Clarke propõe, a respeito do nosso comportamento em relação aos nossos semelhantes, duas «regras da rectidão» fundamentais<sup>3</sup>: designa a primeira por

---

forma específica a noção geral de «bem» ou «bem-estar», vistos como um resultado que a moralidade tem uma tendência natural demonstrável para produzir. Examinaremos subsequentemente este assunto (§1 do Capítulo 14 deste Livro e Capítulo 4 do Livro IV).

<sup>1</sup> Cf. *ante*, Livro I, Capítulo 8. Nota, pp. 176-178.

<sup>2</sup> Ao chamar a atenção para o sistema de Clarke, talvez deva observar que a sua ânsia de exibir o paralelismo entre a verdade ética e a verdade matemática (no qual já Locke tinha insistido) torna imprópria a sua terminologia geral e leva-o ocasionalmente a extravagâncias manifestas. Por exemplo, é manifestamente absurdo dizer que «um homem que age voluntariamente contra a justiça quer que as coisas sejam o que não são nem podem ser». E as suas «relações e proporções» ou «aptidões e inaptidões de coisas» não são designações muito apropriadas para a matéria da intuição moral. Mas, para os presentes efeitos, não há razão para nos determos nestes defeitos.

<sup>3</sup> Omito a sua formulação da «regra da rectidão a respeito de nós mesmos», pois esta, como Clarke a formula, é uma regra derivada e subordinada. Segundo esta regra, devemos preservar o nosso ser, ser temperados, industriosos, etc., *tendo em vista o cumprimento do dever* – o que, obviamente, pressupõe que o dever (*i.e.*, as regras últimas e absolutas do dever) está já determinado. Posso observar que Clarke só indirectamente

«equidade» e a segunda por «amor» ou «benevolência». Enuncia a regra da equidade desta forma: «Se julgo razoável ou irrazoável que outra pessoa me faça algo, então, pelo mesmo juízo, declaro razoável ou irrazoável que, *num caso semelhante*, lhe faça o mesmo.»<sup>1</sup> Esta, obviamente, é a Regra de Ouro numa formulação precisa. E apresenta a obrigação do «amor universal ou benevolência» como se segue:

Se há uma diferença natural e necessária entre o bem e o mal – e aquilo que é bom é aquilo que é apto e razoável fazer, e aquilo que é mau é aquilo que é irrazoável fazer, e aquilo que é o maior bem é sempre aquilo que é mais apto e razoável escolher –, então [...] toda a criatura racional deve, na sua esfera e posição, de acordo com os seus respectivos poderes e faculdades, fazer todo o bem que possa aos seus semelhantes. Para este fim, o amor universal ou benevolência é claramente o meio mais certo, directo e eficaz.<sup>2</sup>

Aqui a simples afirmação de que um ser racional está obrigado a visar o bem universal encontra-se sujeita à acusação de ser tautológica, já que Clarke define «bom» como «aquilo que é apto e razoável fazer». Mas Clarke sustenta obviamente que cada «criatura racional» individual é capaz de receber o bem em maior ou menor grau, sendo esse bem uma parte integrante do bem universal. Na verdade, isto está implícito na noção comum, que ele usa, de «fazer o bem aos nossos semelhantes» – ou, como diz de outra forma, de «promover o seu bem-estar ou felicidade». E assim o seu princípio é implicitamente aquele que já formulámos: o bem ou bem-estar de qualquer indivíduo tem de ser, enquanto tal, um objecto de propósito racional

---

reconhece a razoabilidade da prudência ou amor-próprio – numa passagem que citei na p. 196.

<sup>1</sup> *Boyle Lectures* (1705), etc., pp. 86-7.

<sup>2</sup> *I.c.* p. 92.

para qualquer outro indivíduo razoável, não menos do que o seu próprio bem ou bem-estar similar.

(Importa observar, no entanto, que a proposição de que a benevolência universal é o meio correcto para atingir o bem universal não é completamente auto-evidente, já que visar directamente um fim pode não ser sempre a melhor forma de o atingir. Deste modo, a benevolência racional, à semelhança do amor-próprio racional, pode limitar-se a si mesma: pode ordenar a sua própria supressão parcial a favor de outros impulsos.)

Entre os moralistas posteriores, Kant sobressai especialmente pelo seu rigor na separação do elemento puramente racional do código moral – e a sua perspectiva ética também me parece coincidir em grande medida, ou mesmo completamente, com a que foi apresentada na secção precedente. Observei já que o seu princípio fundamental do dever é a regra «formal» de «agir segundo uma máxima que possamos querer como lei universal». Este princípio, devidamente restringido<sup>1</sup>, é um corolário prático imediato do princípio que indiquei em primeiro lugar na secção precedente. E constatamos que Kant, quando considera os fins visados pela acção virtuosa, só apresenta como fim realmente último o objecto da benevolência racional na sua concepção comum: a felicidade dos outros homens.<sup>2</sup> Considera evidente *a priori* que cada homem, enquanto agente racional, está obrigado a ter em vista a felicidade

---

<sup>1</sup> Penso que Kant, ao aplicar este axioma, não atende devidamente a certas considerações restritivas. Cf. Capítulo 7, §3 deste Livro, e também Livro IV, Capítulo 5, §3.

<sup>2</sup> Kant, sem dúvida, apresenta a perfeição do próprio agente como outro fim absoluto. Mas, quando examinamos a sua noção de perfeição, descobrimos que esta não fica realmente determinada sem a indicação dos outros fins da razão, cuja concretização é aquilo que dita o nosso aperfeiçoamento. Veja-se *Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre*, I. Theil, §v. «A perfeição que respeita aos homens em geral [...] não pode ser mais que cultivar o nosso poder, e também a nossa vontade, para satisfazer as exigências do dever em geral.»

dos outros homens – na verdade, segundo a sua perspectiva, só posso afirmar que tenho o *dever* de procurar a minha própria felicidade na medida em que a tomo como parte da felicidade da humanidade em geral. Discordo do lado negativo desta afirmação, já que, como Butler, defendo que «a nossa própria felicidade é uma obrigação manifesta», independentemente da nossa relação com os outros homens. Mas a conclusão de Kant, no seu lado positivo, parece concordar em grande medida com a perspectiva que apresentei sobre o dever da benevolência racional, ainda que não consiga assentir completamente aos argumentos pelos quais Kant chega à sua conclusão.<sup>1</sup>

## §5

Tenho de sublinhar agora – se é que isto não é óbvio para o leitor há muito tempo – que os princípios auto-evidentes apresentados no §3 não pertencem especialmente ao intuicionismo no sentido restrito que, para fazer uma distinção clara entre métodos, dei a este termo no início da nossa investigação. O axioma da prudência, na minha formulação, é um princípio auto-evidente implícito no egoísmo racional como costuma ser aceite.<sup>2</sup> Como foi formulado, o axioma da justiça ou equidade – «Casos similares devem ser tratados de forma similar» – pertence, em todas as suas aplicações, tanto ao utilitarismo como a qualquer sistema que costume ser considerado intuicionista. E o axioma da benevolência racional, a meu ver, é necessário como base racional do sistema utilitarista.

Descubro assim que, na minha procura de intuições

---

<sup>1</sup> Veja-se a nota final do capítulo.

<sup>2</sup> Sobre a relação entre o egoísmo racional e a benevolência racional – que vejo como o problema mais profundo da Ética –, apresento a minha perspectiva final no último capítulo deste tratado.

éticas realmente claras e certas, chego ao princípio fundamental do utilitarismo. No entanto, tenho de admitir que a maioria dos pensadores que ensinaram recentemente este sistema não tentou apresentar, de forma explícita, a verdade do seu primeiro princípio através de um procedimento como o indicado. Ainda assim, quando examino a «prova» do «princípio da utilidade» apresentada por J. S. Mill – o mais persuasivo, e provavelmente o mais influente, dos expositores ingleses do utilitarismo –, descubro que a necessidade desse procedimento para completar o argumento é muito óbvia e manifesta.

Mill começa por explicar<sup>1</sup> que as «questões sobre fins últimos não admitem» uma «prova no sentido comum e popular do termo», mas que há um «sentido mais amplo da palavra “prova”» no qual admitem. «O assunto», diz, «está dentro do alcance da faculdade racional [...] Podem apresentar-se considerações susceptíveis de fazer o intelecto» aceitar «a fórmula utilitarista.» Esclarece depois que pela «aceitação da fórmula utilitarista» entende a aceitação do «maior total de felicidade em termos globais» – e não da maior felicidade do próprio agente – como o último «fim da acção humana» e «padrão da moralidade». Promover essa felicidade, na perspectiva utilitarista, é a suprema «regra directiva da conduta humana». Quando chega a altura de apresentar a «prova» – no sentido mais amplo previamente elucidado – desta regra ou fórmula, oferece o seguinte argumento:

[A] única evidência que se pode produzir para mostrar que uma coisa é desejável é o facto de as pessoas efectivamente a desejarem. [...] Não se pode apresentar qualquer razão para mostrar que a felicidade geral é desejável, excepto a de que cada pessoa, na medida em que acredita que esta é alcançável, deseja a sua própria felicidade. Isto, no entanto, sendo um

---

<sup>1</sup> *Utilitarianism*, Capítulo 1, pp. 6, 7 e Capítulo 2, pp. 16, 17.

facto, dá-nos não só toda a prova que o caso admite, mas toda a prova que é possível exigir, para mostrar que a felicidade é um bem: que a felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa e, logo, a felicidade geral um bem para o agregado de todas as pessoas.<sup>1</sup>

Sustenta depois que o prazer, e só o prazer, é aquilo que todos os homens desejam realmente.

Ora, como vimos, é enquanto «padrão do correcto e do incorrecto» ou «regra directora da conduta» que Mill propõe o princípio utilitarista, pelo que temos de pensar que, ao formular este princípio afirmando que «a felicidade geral é *desejável*», ele quer dizer (e todo o seu tratado mostra isso) que a felicidade geral é aquilo que cada indivíduo *deve* desejar ou, pelo menos (no sentido mais estrito de «deve»), visar realizar na acção.<sup>2</sup> Mas o raciocínio de Mill não estabelece esta proposição, mesmo que admitamos que se pode inferir legitimamente que aquilo que é realmente desejado é, neste sentido, desejável. Pois um agregado de desejos reais, cada um deles dirigido a uma parte diferente da felicidade geral, não constitui um desejo real de felicidade geral, existente em qualquer indivíduo – e Mill seguramente não alegaria que um desejo que não existe em qualquer indivíduo pode existir num agregado de indivíduos. Não havendo, portanto, nenhum desejo real – pelo que podemos saber segundo este raciocínio – de felicidade geral, não se pode estabelecer desta forma a proposição de que a felicidade geral é desejável. Há então uma falha no argumento apresentado, que só pode ser colmatada, a meu

---

<sup>1</sup> *I.c.* Capítulo 4, pp. 52, 53.

<sup>2</sup> Sugeriu-se que ignorei uma confusão, na mente de Mill, entre dois sentidos possíveis do termo «desejável»: (1) aquilo que pode ser desejado e (2) aquilo que deve ser desejado. Com as duas primeiras frases deste parágrafo, pretendia mostrar que estava consciente desta confusão, mas que, para o meu presente propósito, julgava desnecessário discuti-la.

ver, por uma proposição como a que tentei exhibir enquanto intuição da benevolência racional.

O utilitarismo apresenta-se assim como a forma final que o intuicionismo tende a assumir quando se impõe com rigor a exigência de primeiros princípios realmente auto-evidentes. De modo a tornar esta transição logicamente completa, no entanto, temos de interpretar o «bem universal» como «felicidade universal». E, a meu ver, não se pode justificar esta interpretação argumentando, como Mill, do facto psicológico de a felicidade ser o único objecto dos desejos que os homens têm efectivamente para a conclusão ética de que só a felicidade é desejável ou boa. Pois, como tentei mostrar no Capítulo 4 do Livro I deste tratado, a felicidade ou prazer não é o único objecto que cada um deseja efectivamente para si mesmo. Penso que, para chegarmos apropriadamente à identificação do bem último com a felicidade, teremos de usar um modo de raciocínio mais indirecto, que me esforçarei por explicar no próximo capítulo.

### Nota

Dada a grande influência que as doutrinas de Kant exercem actualmente, vale a pena apresentar resumidamente os argumentos com os quais ele tenta estabelecer o dever de promover a felicidade dos outros, bem como as razões pelas quais sou incapaz de considerar que esses argumentos são cogentes. Em algumas passagens, Kant tenta apresentar este dever como algo que se deduz imediatamente da sua fórmula fundamental – «age segundo uma máxima que possas querer como lei universal» –, considerada em combinação com o desejo dos serviços bondosos dos outros, que tem de surgir em todos os homens (presume) por causa das necessidades da vida. Kant diz que a máxima «Que cada um tome conta de si, sem ajuda nem interferência» pode, na

verdade, ser *concebida* como lei universal – mas ser-nos-ia impossível *querer* que existisse como lei universal. «Uma vontade que resolvesse isto seria inconsistente consigo mesma, já que podem surgir muitos casos em que um indivíduo com esse querer precise da benevolência e da simpatia dos outros» (*Grundlegung*, p. 50 [Rosenkrantz]). Noutras ocasiões (*Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre*, Einleit. §8 e §30), explica similarmente, mas com maior desenvolvimento, que o amor-próprio que existe necessariamente em todos nós envolve o desejo de ser amado pelos outros e de receber o seu auxílio em caso de necessidade. Deste modo, constituímos-nos necessariamente como fim para os outros e pretendemos que contribuam para a nossa felicidade – e assim, segundo o princípio fundamental de Kant, temos de reconhecer o dever de fazer da *sua* felicidade um fim *nosso*.

Ora, não posso considerar que este raciocínio seja estritamente cogente. Antes de mais, que todo o homem em necessidade deseja o auxílio dos outros é uma proposição empírica que Kant não pode conhecer *a priori*. Podemos seguramente imaginar um homem no qual o espírito de independência e a aversão de incorrer em obrigações fossem tão fortes que ele preferiria suportar quaisquer privações a receber auxílio dos outros. Mas admitamos que qualquer um, no momento de aflição, não pode deixar de desejar o auxílio dos outros. Ainda assim, um homem poderoso, depois de avaliar as probabilidades da vida, pode facilmente pensar que ele e os que são como ele têm mais a ganhar, tudo ponderado, com a adopção geral da máxima egoísta, sendo de esperar que a benevolência lhe trouxesse mais dificuldades do que ganhos.

Noutras passagens, no entanto, Kant chega à mesma conclusão por uma linha de raciocínio aparentemente diferente. Declara que, como toda a acção dos seres racionais é praticada em função de algum fim, tem de haver um fim absoluto, correspondente à regra absoluta previamente

apontada, que imponha às nossas máximas a forma de lei universal. Este fim absoluto, que a razão prescreve necessariamente e *a priori* a todo o ser racional enquanto tal, só poderá ser a própria razão ou o universo dos seres racionais. Pois o que a regra inculca, de facto, é que ajamos como unidades racionais num universo de seres racionais (e, portanto, segundo princípios concebidos e adoptados como universalmente aplicáveis). Também podemos chegar ao mesmo resultado negativamente. Todos os fins particulares que os homens procuram são constituídos pela existência de impulsos que se dirigem a objectos particulares. Ora, não podemos dizer *a priori* que algum desses impulsos específicos faça parte da constituição de todos os homens. E, por isso, não podemos apresentar como injunção absoluta da razão que persigamos algum desses objectos específicos. Se excluirmos assim todos os fins empíricos particulares, resta apenas o princípio segundo o qual «todos os seres racionais enquanto tais são fins uns para os outros» – ou, como Kant diz por vezes, a «humanidade existe como fim em si».

Ora, diz Kant, enquanto me confinar à mera não-interferência na vida dos outros, não faço positivamente da humanidade o meu fim: os meus objectivos permanecem egoístas, ainda que restringidos por esta condição de não-interferência. A minha acção, portanto, não é verdadeiramente virtuosa, já que a virtude manifesta-se e consiste no esforço de realizar o fim da razão em oposição a meros impulsos egoístas. Logo, «os fins do sujeito, que é ele mesmo um fim, têm de ser fins meus por necessidade para que a representação da humanidade como fim em si exerça todo o seu peso em mim» (*Grundlegung*, p. 59), e a minha acção seja verdadeiramente racional e virtuosa.

Aquí, uma vez mais, não posso aceitar a forma do argumento de Kant. A concepção da «humanidade como fim em si» é confusa: por «fim» costumamos entender algo a

realizar, mas a «humanidade», como diz Kant, é «um fim auto-subsistente». Além disso, parece haver uma espécie de paralogismo na dedução do princípio da benevolência através desta concepção. Pois a humanidade que Kant alega ser um fim em si é o homem (ou o agregado dos homens) *na medida em que é racional*. Mas os fins subjectivos dos outros homens (que, por ordem da benevolência, devemos tomar como nossos fins), parecem, segundo a perspectiva do próprio Kant, depender dos e corresponder aos seus impulsos não-rationais – às suas aversões e desejos empíricos. É difícil perceber por que razão, se o homem *enquanto ser racional* é um fim absoluto para os outros seres racionais, eles têm de adoptar os seus fins subjectivos, que são determinados pelos seus impulsos não-rationais.

## Capítulo 14

### Bem Último

#### §1

No início deste tratado<sup>1</sup>, observei que há duas formas de considerar o objecto da investigação ética: por vezes, este é visto como uma regra ou regras de conduta («o correcto»); por vezes, como um fim ou fins («o bem»). Sublinhei que, na consciência moral da Europa moderna, as duas noções são distintas *prima facie*: embora normalmente se pense que a obrigação de obedecer às regras morais é absoluta, normalmente não se sustenta que todo o bem do homem reside nessa obediência. Essa perspectiva, podemos dizer, é repudiada – vaga e respeitosa, mas de forma inequívoca – como um paradoxo estoíco. Vê-se antes o bem ou bem-estar último do homem como um resultado ulterior, cuja conexão com a conduta correcta, ainda que de facto costume ser considerada segura, é concebida frequentemente como sobrenatural, ultrapassando assim o domínio da especulação ética independente. Mas agora, se há que confiar nas conclusões dos capítulos precedentes, parece que a determinação prática da conduta correcta depende da determinação do bem último. Pois vimos (*a*) que se descobre, num exame atento, que as máximas do dever normalmente aceites (mesmo aquelas que, à primeira vista, são absolutas e independentes) contêm, na sua maioria, uma subordinação implícita aos princípios mais gerais da prudência e da benevolência; e (*b*) que só estes princípios – e o princípio formal da justiça ou equidade – se podem admitir como intuitivamente claros e certos. Além disso, estes princípios, na medida em que são auto-evidentes, podem ser formulados como preceitos para procurar (1) o

---

<sup>1</sup> Ver Livro I, Capítulo 1, §2.

nosso próprio bem global, reprimindo todos os impulsos sedutores que nos levam a preferir indevidamente certos bens particulares; e (2) o bem dos outros não menos do que o nosso próprio bem, reprimindo qualquer preferência indevida por um indivíduo em detrimento de outro. Somos assim reconduzidos à velha questão com a qual se iniciou a especulação ética na Europa – «Qual é o bem último para o homem?» –, mas não na forma egoísta que a velha questão assumiu. Todavia, quando examinamos as controvérsias que esta questão suscitou originalmente, vemos que a investigação que a ela nos reconduziu tende a excluir decididamente uma das respostas que a reflexão moral inicial estava disposta a oferecer. Pois a afirmação de que o «bem geral» consiste unicamente na virtude geral – se entendermos por «virtude» a conformidade com as prescrições e proibições que constituem a parte principal da moralidade do senso comum – envolver-nos-ia obviamente num círculo lógico, pois vimos que a determinação destas prescrições e proibições não pode deixar de depender da definição deste bem geral.

E julgo que não podemos fugir a este argumento adotando a perspectiva que designei por «intuicionismo estético» e vendo as virtudes como excelências da conduta claramente discerníveis pela visão treinada, apesar de a sua natureza não admitir expressão em fórmulas definidas. Pois as nossas noções das virtudes específicas não se tornam realmente mais independentes ao tornarem-se mais indefinidas: contêm ainda, talvez de forma mais latente, a mesma referência ao «bem» ou «bem-estar» como padrão último. Isto torna-se claro quando consideramos qualquer virtude na sua relação com o vício cognato – ou, pelo menos, com a *não-virtude* – no qual tende a transformar-se quando é levada a um extremo ou se manifesta em condições impróprias. Por exemplo, o senso comum parece considerar que a liberalidade, a frugalidade, a coragem e

a placabilidade são intrinsecamente desejáveis. Contudo, quando consideramos a sua relação, respectivamente, com a prodigalidade, a mesquinhez, a cobardia e a fraqueza, descobrimos que, em cada caso, o senso comum traça a linha não por intuição imediata, mas tendo como referência alguma máxima definida do dever ou a noção geral de «bem» ou «bem-estar». E descobrimos algo similar quando perguntamos em que ponto a franqueza, a generosidade e a humildade deixam de ser virtudes por se tornarem «excessivas». Outras qualidades normalmente admiradas, como a energia, o zelo, o autodomínio e a ponderação, são vistas obviamente como virtudes apenas quando se dirigem a fins bons. Resumidamente, entre as chamadas «virtudes», as únicas que podemos pensar que são sempre e essencialmente virtudes, e que não admitem excesso, são qualidades como a sabedoria, a benevolência universal e (num certo sentido) a justiça – e as suas noções envolvem necessariamente a noção de bem, que se supõe estar já determinada. A sabedoria é a compreensão do bem e dos meios para o bem; a benevolência revela-se em acções deliberadas de «praticar o bem»; a justiça (quando vista como algo que é sempre e essencialmente uma virtude) consiste em distribuir imparcialmente o bem (ou o mal) segundo regras correctas. Se nos perguntarem, então, o que é este bem que é excelente conhecer, dar aos outros e distribuir imparcialmente, seria obviamente absurdo responder que é apenas esse conhecimento, esses propósitos beneficentes, essa distribuição imparcial.

Além disso, não vejo que esta dificuldade seja superada de alguma forma se virmos a virtude como uma qualidade do «carácter», e não da «conduta», e exprimirmos a lei moral usando a forma «Sê isto» em vez da forma «Faz isto»<sup>1</sup>. De um ponto de vista prático, na verdade, reconheço

---

<sup>1</sup> Cf. Stephen, *Science of Ethics*, Capítulo 4, §16.

plenamente que é importante incitar os homens a visar um ideal de carácter e a atender aos efeitos da acção no carácter. Mas disto não posso inferir que o carácter e os seus elementos – faculdades, hábitos ou disposições de qualquer género – são os constituintes do bem último. Parece-me que o oposto está implícito na própria concepção de faculdade ou disposição. Só podemos defini-las como tendências para agir ou sentir de certas formas em certas condições. E parece-me evidente que essas tendências têm valor não intrinsecamente, mas por causa dos actos e dos sentimentos que produzem ou das suas consequências ulteriores. E estas, por sua vez, não podem ser vistas como o bem último enquanto forem concebidas apenas como modificações de faculdades, disposições, etc. Portanto, quando digo que os efeitos no carácter são importantes, estou a dizer resumidamente que, pelas leis da nossa constituição mental, o acto ou o sentimento presentes são uma causa que tende a modificar significativamente os nossos actos e sentimentos no futuro indefinido. O resultado comparativamente permanente que supostamente se produz na mente ou alma, sendo uma tendência que se revelará num número indefinido de actos e de sentimentos particulares, pode facilmente ser mais importante, a respeito do fim último, do que um único acto ou o sentimento fugaz de um único momento. Porém, a sua permanência comparativa parece-me não ser razão para o ver como um constituinte do bem último.

## §2

Até agora, no entanto, falei apenas de virtudes particulares, como se manifestam na conduta considerada objectivamente correcta, e é possível sustentar que esta perspectiva da virtude que pretende constituir o bem último é demasiado externa. Pode dizer-se que a dificuldade que tenho estado a colocar desaparece se formos além das virtudes

particulares e chegarmos à raiz e essência da virtude em geral – a determinação da vontade em fazer tudo o que se julga correcto e em visar a realização de tudo o que se julga melhor –, já que esta bondade ou correcção subjectiva da vontade, sendo algo independente do conhecimento do que é objectivamente correcto ou bom, é independente dessa admissão do bem como algo já conhecido e determinado, que vimos estar implícita nas concepções comuns da virtude como algo que se manifesta em actos exteriores. Admito que, caso se afirme que a bondade ou correcção subjectiva da vontade é o bem último, a afirmação não envolverá exactamente a dificuldade lógica que tenho estado a colocar. Ainda assim, esta afirmação opõe-se fundamentalmente ao senso comum, já que a própria noção de bondade ou correcção subjectiva da vontade implica um padrão objectivo – um padrão que esta noção nos diz para procurar, embora não alegue identificá-lo. Seria um paradoxo violento e manifesto não colocar diante da mente que procura a correcção nenhum outro fim além da própria procura da correcção e afirmar que esta é o único bem último, negando que quaisquer efeitos da volição correcta possam ser intrinsecamente bons, excepto a correcção subjectiva de volições futuras do próprio agente ou dos outros. É verdade que nenhum indivíduo razoável poderá reconhecer uma regra com maior autoridade do que a de fazer o que julgamos ser correcto, já que, ao deliberar tendo em vista a nossa própria acção imediata, não conseguimos ver a distinção entre fazer aquilo que é objectivamente correcto e realizar a nossa própria concepção subjectiva da correcção. Porém, somos forçados constantemente a fazer a distinção a respeito das acções dos outros, e a julgar que a conduta pode ser objectivamente incorrecta, ainda que subjectivamente correcta. E julgamos constantemente que determinada conduta é objectivamente incorrecta porque tende a causar dor e perda de felicidade aos outros, independentemente de qualquer efeito na cor-

recção subjectiva das suas volições. É ao julgar desta forma que normalmente reconhecemos o prejuízo e o perigo do fanatismo, entendendo por «fanático» um homem que leva a cabo, firme e resolutamente, a sua própria concepção de correcção, quando esta concepção é manifestamente errada.

Podemos chegar ao mesmo resultado mesmo sem supor um divórcio tão palpável entre a correcção subjectiva e a correcção objectiva da volição como aquele que está implícito na noção de fanatismo. Como já observei<sup>1</sup>, ainda que devamos obedecer sempre às «injunções da razão», daí não se segue que o «comando da razão» – o predomínio dos motivos conscientemente morais sobre os não-morais – deva ser promovido sem limites. E, na verdade, o senso comum parece sustentar que é provável que façamos melhor algumas coisas se as fizermos por motivos que não a obediência consciente à razão prática ou consciência moral. Torna-se assim uma questão prática saber em que medida o comando da razão, o predomínio da escolha e do esforço morais na vida humana, é um resultado a ter em vista – e a admissão desta questão implica que o bem último não consiste apenas na correcção consciente da volição. Ponderando tudo, então, podemos concluir que nem (1) a bondade ou correcção subjectiva da volição, distinta da objectiva, nem (2) o carácter virtuoso, excepto na medida em que se manifesta ou realiza na conduta virtuosa, podem ser vistos como aquilo que constitui o bem último. Além disso, não podemos identificar o bem último com a conduta virtuosa, pois descobrimos que as nossas concepções de conduta virtuosa, em diversas categorias ou aspectos denotados pelos nomes das virtudes particulares, pressupõem a determinação prévia da noção de bem – esse bem que julgamos que a conduta virtuosa produz, promove ou distribui de forma correcta.

---

<sup>1</sup> Capítulo 11, §3; veja-se também Capítulo 12, §3.

E o que aqui foi dito sobre a virtude parece-me ainda mais manifestamente verdadeiro dos outros talentos, dons e graças que constituem a noção comum de excelência humana ou perfeição. Por muito imediatos que sejam o reconhecimento e a admiração da qualidade excelente desses dons e aptidões, a reflexão mostra que só são valiosos devido à vida consciente boa ou desejável em que são ou serão actualizados, ou que será promovida de algum modo pelo seu exercício.

### §3

Deveremos dizer, então, que o bem último é a vida senciante ou consciente boa ou desejável, sendo a acção virtuosa um elemento, mas não o único constituinte, dessa vida? Isto parece harmonizar-se com o senso comum. E o facto de as virtudes, talentos e dons particulares serem valorizados em grande medida como meios para o bem ulterior não nos impede necessariamente de ver o seu exercício também como um elemento do bem último. Pois também o facto de a acção, a nutrição e o repouso físicos, devidamente proporcionados e combinados, serem meios para manter a nossa vida animal não nos impede de os vermos como elementos indispensáveis desta vida. Ainda assim, parece difícil conceber qualquer género de actividade ou processo como meio e fim, precisamente do mesmo ponto de vista e a respeito precisamente da mesma qualidade – e penso que, em ambos os casos mencionados, é fácil distinguir o aspecto em que os processos ou actividades em questão devem ser vistos como meios do aspecto em que devem ser vistos como intrinsecamente bons ou desejáveis. Começemos por examinar isto no caso dos processos físicos. É no seu aspecto puramente físico, enquanto processos complexos de mudança corporal, que estes são meios para a manutenção da vida. Mas, enquanto confinamos a nossa

atenção ao seu aspecto corporal – vendo-os apenas como movimentos complexos de certas partículas de matéria organizada –, parece impossível atribuir a estes movimentos, considerados em si, as propriedades de serem bons ou de serem maus. Não consigo conceber que um fim último da acção racional seja assegurar que estes movimentos complexos sejam de um certo género e não de outro, ou que prossigam por um período de tempo mais longo e não mais curto. Em suma, se uma certa qualidade da vida humana for aquilo que é ultimamente desejável, terá de pertencer à vida humana considerada no seu lado psíquico – ou, sucintamente, à consciência.

Além disso, não podemos julgar que toda a vida, considerada no seu lado psíquico, é ultimamente desejável, pois a vida psíquica como a conhecemos inclui tanto a dor como o prazer e, na medida em que é dolorosa, não é desejável. Não posso aceitar, portanto, a perspectiva do bem-estar dos seres humanos – e de outras coisas vivas – sugerida pelas concepções zoológicas correntes e aparentemente defendida, com maior ou menor definição, por autores influentes. De acordo com esta perspectiva, quando atribuímos as propriedades de ser bom ou de ser mau ao modo de existência de qualquer organismo vivo, deve entender-se que estamos a atribuí-las a uma tendência (1) para a autopreservação ou (2) para a preservação da comunidade ou raça a que este pertence – pelo que aquilo que o «bem-estar» acrescenta ao simples «estar» é apenas uma promessa de existir no futuro. Parece-me que para rejeitarmos esta doutrina basta contemplá-la distintamente. Se toda a vida fosse tão pouco desejável como algumas partes suas o foram, consideraria – segundo a minha própria experiência e (creio) a de todos os da maioria dos homens – completamente má toda a tendência para a preservar. Na verdade, sem dúvida, como sustentamos geralmente que a vida humana, mesmo como hoje é vivida, tem em média um saldo

positivo de felicidade, consideramos que aquilo que preserva a vida é geralmente bom, e que aquilo que destrói a vida é mau. E admito inteiramente que uma das partes mais importantes da função da moralidade consiste em manter os hábitos e os sentimentos necessários para a continuação da existência de uma sociedade populosa de seres humanos nas suas condições de vida actuais. Mas isto não se verifica porque a mera existência de organismos humanos, mesmo que se prolongasse eternamente, me pareça de alguma forma desejável: só presumimos que o é porque supomos que a acompanha uma vida consciente globalmente desejável. Portanto, o que temos de ver como bem último é esta vida consciente desejável.

Da mesma forma, penso que, na medida em que julgamos que a actividade virtuosa é parte do bem último, fazemo-lo porque consideramos que a vida consciente que a acompanha é intrinsecamente desejável para o agente virtuoso. Ainda assim, esta consideração não representa adequadamente a importância da virtude para o bem-estar humano, já que temos de considerar tanto o seu valor enquanto meio como o seu valor enquanto fim. Podemos tornar a distinção mais clara perguntando se a vida virtuosa permaneceria globalmente boa para o agente virtuoso na suposição de que esta se combinaria com dor extrema. A discussão filosófica grega apoiou consideravelmente a resposta afirmativa a esta questão. Mas essa resposta é um paradoxo do qual um pensador moderno se afastaria: ele dificilmente se atreveria a afirmar que a parte da vida que um mártir passou em torturas foi intrinsecamente desejável, ainda que pudesse ter tido o dever de sofrer a dor em função do bem dos outros, e que até fosse do seu interesse sofrê-la em função da sua própria felicidade última.

#### §4

Deste modo, se só podemos conceber o bem último como vida consciente desejável – o que inclui a consciência da virtude enquanto parte, mas só enquanto parte, desse bem –, deveremos então identificar esta noção com a felicidade ou prazer, e dizer, como os utilitaristas, que o bem geral é a felicidade geral? Neste ponto da discussão, muitos diriam que esta conclusão é inevitável: dizer que todas as outras coisas consideradas boas são apenas meios para o fim de tornar a vida consciente melhor ou mais desejável parece-lhes o mesmo que dizer que estas são meios para o fim da felicidade. Mas falta considerar distinções muito importantes. Segundo a perspectiva adoptada num capítulo anterior<sup>1</sup>, a afirmação de que o bem último é a felicidade ou prazer implica (1) que nada é desejável além das sensações desejáveis, e (2) que a desejabilidade de cada sensação só pode ser conhecida directamente pelo ser senciante no momento em que ele tem essa sensação e que, portanto, este juízo particular do indivíduo senciante tem de ser tomado como final<sup>2</sup> na questão de saber em que medida cada elemento da sensação tem a qualidade do bem último. Ora, julgo que ninguém apreciaria de outra forma a desejabilidade da sensação considerada apenas como sensação, mas pode alegar-se que a nossa experiência consciente inclui não só sensações, mas também cognições e volições, e que temos de atender à sua desejabilidade e não podemos avaliá-la pelo padrão indicado. No entanto, penso que quando reflectimos numa cognição enquanto facto passageiro

---

<sup>1</sup> Livro II, Capítulo 2.

<sup>2</sup> Ou seja, final no que respeita à qualidade da sensação presente. Observei que qualquer avaliação da desejabilidade ou apazibilidade de uma sensação, na medida em que envolve uma comparação com sensações só representadas como ideias, está sujeita a erros decorrentes de imperfeições na representação.

da experiência psíquica de um indivíduo – distinguindo-a, por um lado, da sensação que normalmente a acompanha, e, por outro lado, da relação da mente que conhece com o objecto conhecido que está implícita nos termos «verdade» ou «cognição válida»<sup>1</sup> –, vemos que esta é um elemento da consciência totalmente neutro no que respeita à desejabilidade. E podemos dizer o mesmo das volições, quando abstraímos as sensações que as acompanham e a sua relação com uma norma ou um ideal objectivos, bem como todas as suas consequências. É sem dúvida verdade que, no pensamento comum, se julga que certos estados de consciência – como a cognição da verdade, a contemplação da beleza, a volição de realizar a liberdade ou a virtude – são preferíveis por razões que não a sua apazibilidade, mas a explicação geral deste facto parece-me ser (como sugeri no Livro II, Capítulo 2, §2) a seguinte: nestes casos, aquilo que preferimos realmente não é a própria vida consciente presente, mas os efeitos na vida consciente futura, previstos com maior ou menor distinção, ou algo que respeita às relações objectivas do ser consciente, que não se inclui estritamente na sua vida consciente presente.

Alguns exemplos talvez tornem mais clara a segunda destas alternativas. Um homem pode preferir o estado mental de apreender a verdade ao estado de confiança intermédia em ficções geralmente cridas<sup>2</sup>, embora reconheça que o primeiro estado pode ser mais doloroso do que o segundo — e pode ter esta preferência independentemente de qualquer efeito esperado destes estados na sua vida consciente subsequente. Aqui, na minha perspectiva, o objecto genuíno da preferência não é a consciência de conhecer a verdade, considerada meramente como consciência – sendo o ele-

---

<sup>1</sup> O termo «cognição», sem qualificação, implica com maior frequência aquilo que os termos «verdadeiro» ou «válido» significam. Para o presente propósito, no entanto, é necessário eliminar esta implicação.

<sup>2</sup> Cf. Lecky, *History of European Morals*, pp. 52 seqq.

mento de prazer ou satisfação claramente suplantado pela dor concomitante –, mas a relação entre a mente e outra coisa, a qual, como a própria noção de «verdade» implica, tem a sua natureza independentemente da nossa cognição, pelo que a considero objectiva. Isto pode ficar mais claro se nos imaginarmos a descobrir que aquilo que tomámos por verdade não é realmente verdade, já que, nesse caso, sentiríamos seguramente que a nossa preferência fora errónea – se tivéssemos escolhido realmente entre dois elementos da consciência passageira, a razoabilidade da escolha não poderia ter sido afectada por nenhuma descoberta posterior.

Similarmente, um homem pode preferir a liberdade e a penúria a uma vida de servidão luxuosa não porque a consciência aprazível de ser livre suplante expectavelmente todos os confortos e seguranças que a outra vida proporcionaria, mas porque tem uma aversão predominante a essa relação entre a sua vontade e a vontade de outrem a que chamamos «escravatura». Ou um filósofo pode escolher aquilo que concebe como «liberdade interior» – a autodeterminação consistente da vontade – em vez das gratificações do apetite, ainda que reconheça que estas últimas são mais desejáveis, consideradas simplesmente como sensações passageiras. Em cada um destes casos, o agente considerará a sua preferência errónea, se depois se convencer deque a sua concepção de liberdade ou de autodeterminação é ilusória – que todos somos escravos das circunstâncias, do destino, etc.

Do mesmo modo, a preferência da conformidade com a virtude, ou da contemplação da beleza, a um estado de consciência reconhecido como mais aprazível parece depender da crença de que a nossa concepção de virtude ou de beleza corresponde a um ideal em certa medida objectivo e válido para todas as mentes. Ignorando qualquer apreciação das consequências futuras, concordaríamos geralmente que um homem que sacrificou a felicidade a

uma concepção errónea da virtude ou da beleza fez uma escolha incorrecta.

Ainda assim, pode dizer-se que isto não passa de uma questão de definição: que podemos entender «vida consciente» num sentido amplo, de modo a incluir as relações objectivas do ser consciente implícitas nas nossas noções de virtude, verdade, beleza e liberdade; e que, deste ponto de vista, podemos considerar que a cognição da verdade, a contemplação da beleza e a acção livre ou virtuosa são, em certa medida, alternativas preferíveis ao prazer ou felicidade, ainda que admitamos que temos de admitir a felicidade como parte do bem último. Neste caso, o princípio da benevolência racional, formulado no capítulo anterior como intuição indubitável da razão prática, prescrever-nos-ia a procura não só da felicidade universal, mas também destes «bens ideais», entendidos como fins ultimamente desejáveis para a humanidade em geral.

## §5

No entanto, penso que esta perspectiva não é recomendável para o juízo sóbrio das pessoas reflexivas. Para mostrar isto, tenho de pedir ao leitor que use o procedimento duplo que lhe pedi que empregasse na apreciação da validade absoluta e independente dos preceitos morais comuns. Apelo, em primeiro lugar, ao seu juízo intuitivo após devida consideração da questão, quando esta lhe é colocada apropriadamente; e, em segundo lugar, a uma comparação abrangente dos juízos comuns dos seres humanos. Quanto ao primeiro argumento, pelo menos a mim parece claro, depois de reflectir, que estas relações objectivas do sujeito consciente, quando as distinguimos da vida consciente que as acompanha e que resulta delas, não são última e intrinsecamente desejáveis – e isto à semelhança dos objectos materiais ou de outro género, quando considerados à margem de

qualquer relação com a experiência consciente. Admitindo que temos uma experiência efectiva dessas preferências como acabei de as descrever, cujo objecto último não é simplesmente a vida consciente, não deixa de me parecer que, quando nos «sentamos numa hora tranquila» (para usar a expressão de Butler), só podemos justificar perante nós mesmos a importância que atribuímos a esses objectos considerando a sua condutividade, de uma maneira ou de outra, à felicidade dos seres sencientes.

É óbvio que o segundo argumento, que se refere ao senso comum da humanidade, não se pode tornar completamente cogente, já que, como afirmei, várias pessoas cultas julgam habitualmente que o conhecimento, a arte, etc. – para não falar da virtude – são fins independentemente do prazer que proporcionam. Mas podemos alegar não só que todos estes elementos do «bem ideal» produzem prazer de várias formas, mas também que parecem obter a aprovação do senso comum, em termos um tanto vagos, de forma proporcional ao grau em que produzem prazer. Isto parece óbvio no caso da beleza, e dificilmente o negaremos a respeito de qualquer género de ideal social: é paradoxal sustentar que qualquer grau de liberdade, ou qualquer forma de ordem social, seriam normalmente considerados desejáveis mesmo que estivéssemos certos de não terem nenhuma tendência para promover a felicidade geral. O caso do conhecimento é bastante mais complexo, mas o senso comum seguramente impressiona-se mais com o valor do conhecimento quando se demonstrou a sua «fecundidade». No entanto, está ciente de que a experiência mostrou muitas vezes como o conhecimento há muito infecundo pode tornar-se inesperadamente fecundo, e como uma parte do domínio do conhecimento se pode iluminar graças a outra parte aparentemente remota. E mesmo que se pudesse mostrar que um ramo particular da actividade científica não tem sequer esta utilidade indirecta, ainda assim este mereceria

algum respeito com fundamento utilitarista, não só por oferecer ao investigador os prazeres refinados e inocentes da curiosidade, mas também por ser provável que a disposição intelectual que esta manifesta e sustenta produza globalmente um conhecimento fecundo. Ainda assim, nos casos que se aproximam desta última situação, o senso comum tem uma certa disposição para lamentar a má orientação do esforço valioso, pelo que o galardão de honra normalmente atribuído à ciência parece corresponder, talvez inconscientemente, a uma escala utilitarista toleravelmente exacta. E não há dúvida de que quando se contesta seriamente a legitimidade de um ramo da investigação científica, como no caso recente da vivissecção, ambas as partes conduzem geralmente a controvérsia de uma forma declaradamente utilitarista.

O caso da virtude requer uma atenção especial, já que o encorajamento de disposições e de impulsos virtuosos é um dos objectivos principais do discurso moral comum dos homens, pelo que mesmo colocar a questão de saber se este encorajamento pode ir demasiado longe parece um tanto paradoxal. Ainda assim, a nossa experiência inclui casos raros e excepcionais em que a concentração do esforço no desenvolvimento da virtude pareceu ter efeitos adversos à felicidade geral, dado que esta concentração se intensificou ao ponto de atingir o fanatismo moral, envolvendo assim uma falta de atenção a outras condições da felicidade. Deste modo, se admitimos como reais ou possíveis estes efeitos adversos à felicidade do desenvolvimento da virtude, penso que também admitiremos geralmente que, no caso suposto, a condutividade à felicidade geral deve ser o critério para decidir até onde se deve levar o desenvolvimento da virtude.

Ao mesmo tempo, temos de admitir que encontramos no senso comum uma aversão a admitir que a felicidade (explicada como uma soma de prazeres) é o único fim último e o padrão da conduta correcta. Contudo, penso que

podemos explicar isto perfeitamente através das considerações que se seguem.

I. O termo «prazer» não costuma ser usado de modo a incluir *todas* as espécies de estados conscientes que desejamos manter ou reproduzir: no uso comum, sugere de forma demasiado preeminente as sensações mais grosseiras e vulgares do género. E mesmo para aqueles que tentam usá-lo cientificamente, é difícil libertar completamente a mente das associações do uso comum e entender por «prazer» apenas os estados conscientes ou as sensações desejáveis de qualquer espécie. Além disso, o nosso conhecimento da vida humana sugere-nos constantemente exemplos de prazeres que envolverão inevitavelmente, como algo que os acompanha ou que deles decorrerá, ou uma grande quantidade de dor, ou uma perda de prazeres mais importantes. E coibimo-nos naturalmente de incluir na nossa concepção do bem último, mesmo a título de hipótese, estes prazeres «impuros» – como diz Bentham –, especialmente porque temos, em muitos casos, instintos morais ou estéticos que nos alertam para eles.

II. Vimos<sup>1</sup> que só podemos sentir muitos prazeres importantes na condição de experienciarmos desejos de outras coisas que não o prazer. Deste modo, a própria aceitação do prazer como fim último da conduta implica a regra prática de nem sempre fazer dele o fim consciente. Por isso, mesmo que estejamos a considerar apenas o bem de um ser humano considerado isoladamente, excluindo do nosso ponto de vista todos os efeitos da sua conduta nos outros, a relutância do senso comum em ver o prazer como a única coisa fundamentalmente desejável é justificável pela consideração de que os seres humanos tendem a ser menos felizes caso se ocupem exclusivamente do desejo da felicidade pessoal. *E.g.* (como já se mostrou), perderemos os prazeres valiosos

---

<sup>1</sup> Livro I, Capítulo 4; cf. Livro II, Capítulo 3.

que acompanham o exercício dos afectos benevolentes se não experienciarmos impulsos genuinamente desinteressados para promover a felicidade dos outros (impulsos estes que, de facto, estão subentendidos na noção de «afectos benevolentes»).

III. Penso também, como expus no capítulo precedente, que a benevolência desinteressada é gerada não só assim em harmonia com o amor-próprio racional, mas também de outra forma independentemente racional: isto é, a razão mostra-me que se a minha felicidade é desejável e um bem, a igual felicidade de qualquer outra pessoa tem de ser igualmente desejável. Ora, quando se fala da felicidade como o único bem último do homem, a ideia sugerida com mais frequência é a de que cada indivíduo deve procurar a sua própria felicidade à custa (se necessário) da dos outros, ou pelo menos negligenciando-a, e isto ofende a nossa consideração tanto simpática como racional pela felicidade dos outros. Na verdade, é ao fim do hedonismo egoísta, e não ao do hedonismo universalista, que o senso comum tem aversão. E a nossa felicidade individual é seguramente, em muitos aspectos, uma meta insatisfatória para fim supremo, mesmo sem considerar qualquer colisão directa com a benevolência racional ou simpática a que poderemos ser levados pela sua busca exclusiva. Não possui as características que, como diz Aristóteles, «vaticinamos» fazerem parte do bem último, já que (pelo menos na medida em que é empiricamente previsível) é muito estreita e limitada, tem uma duração necessariamente breve e é muito mutável e insegura enquanto dura. Mas a felicidade universal, os estados de consciência ou sensações desejáveis para a incontável multidão dos seres sencientes, presentes e vindouros, parece ser um fim que satisfaz a nossa imaginação pela sua vastidão, e que sustenta a nossa determinação pela sua segurança comparativa.

No entanto, pode dizer-se que se exigimos que o in-

divíduo sacrifique a sua felicidade à maior felicidade dos outros alegando que é razoável fazê-lo, na verdade estamos a atribuir ao indivíduo um fim último diferente daquele que estabelecemos como bem último do universo dos seres sencientes, dado que estamos a dizer-lhe para tomar como fim último não a felicidade para o universo, mas a conformidade dele próprio com a razão. Admito a verdade substancial desta afirmação, embora evite essa linguagem porque tende a obscurecer a distinção já explicada entre «obedecer às injunções» e «promover o comando» da razão. Mas, admitindo a alegada diferença, não vejo que esta constitua um argumento contra a perspectiva aqui defendida, já que o indivíduo é essencial e fundamentalmente diferente do todo mais amplo – o universo dos seres sencientes – do qual está consciente de fazer parte, simplesmente porque ele mantém uma relação conhecida com partes semelhantes do mesmo todo, enquanto o próprio todo não mantém nenhuma relação desse tipo. Não vejo assim que seja inconsistente defender que embora *fosse* razoável o agregado dos seres sencientes, se este pudesse agir colectivamente, visar a sua própria felicidade apenas enquanto fim último – e embora fosse razoável qualquer indivíduo fazer o mesmo, se não houvesse nenhum outro ser senciente no universo –, pode ser *efectivamente* razoável um indivíduo sacrificar o seu próprio bem ou felicidade a uma maior felicidade dos outros.<sup>1</sup>

Ao mesmo tempo, admito que, na época passada do pensamento ético que a filosofia grega representa, os homens por vezes julgavam um acto como «bom» *para o agente* mesmo quando reconheciam que as suas consequências seriam globalmente dolorosas para ele – (*e.g.*) uma troca

---

<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, devo dizer que não é menos razoável um indivíduo tomar a sua própria felicidade como o seu fim último. Este «dualismo da razão prática» será discutido no capítulo final do tratado.

heróica de uma vida cheia de felicidade por uma morte dolorosa em resposta ao chamamento do dever. Atribuo isto, em parte, a uma confusão conceptual entre aquilo que é razoável um indivíduo desejar, quando ele considera apenas a sua própria existência, e aquilo que ele tem de reconhecer como razoavelmente desejável, quando adopta o ponto de vista de um todo mais amplo. E atribuo-o, também em parte, a uma fé, profundamente enraizada na consciência moral dos seres humanos, na ideia de que na realidade e em última instância não pode haver um conflito entre os dois géneros de razoabilidade.<sup>1</sup> Mas quando, como Butler e os seus seguidores, distinguimos claramente o «amor-próprio razoável» da consciência moral, descobrimos que por este se entende naturalmente o desejo da nossa própria felicidade, pelo que, de facto, a interpretação de «o nosso próprio bem» que, no pensamento antigo, era quase peculiar das heresias cirenaica e epicurista é adoptada por alguns dos moralistas modernos mais ortodoxos. Na verdade, muitas vezes parece não ter ocorrido a estes últimos que esta noção pode ter outra interpretação.<sup>2</sup> Se, então, quando alguém concentra hipoteticamente a sua atenção em si mesmo, o bem é concebido naturalmente e quase inevitavelmente como o prazer, podemos concluir razoavelmente que o bem de qualquer número de seres semelhantes, sejam quais forem as suas relações mútuas, não pode ser essencialmente diferente em qualidade.

IV. Por fim, do ponto de vista universal não menos do

---

<sup>1</sup> Podemos ilustrar esta dupla explicação referindo alguns dos diálogos de Platão, como o *Górgias*, onde a argumentação ética tem um efeito singularmente misto na mente. Em parte, parece-nos um exercício mais ou menos hábil de sofística, que se alimenta de uma confusão conceptual latente na noção comum do bem; em parte, parece uma expressão nobre e inspiradora de uma fé moral profunda.

<sup>2</sup> Cf. Stewart, *Philosophy of the Active and Moral Powers*, Livro II, Capítulo 1.

que do individual, parece verdade que tenderemos a promover melhor a felicidade se restringirmos cuidadosamente a dimensão do nosso esforço consciente de a concretizar. E isto acontece não só porque a acção tenderá a ser mais eficaz se o nosso esforço se concentrar temporariamente na realização de fins mais limitados – sendo esta uma razão importante, sem dúvida –, mas também porque o desenvolvimento pleno da vida feliz para um indivíduo parece exigir que ele tenha outros objectos externos de interesse além da felicidade dos outros seres conscientes. Podemos concluir assim que a procura dos objectos ideais já mencionados – a virtude, a verdade, a liberdade, a beleza, etc. – *em função de si mesmos* é indirecta e secundariamente racional, ainda que não o seja primária e absolutamente, e isto devido não só à felicidade que resultará da sua obtenção, mas também à felicidade que emana da sua busca desinteressada. E se perguntarmos por um critério final do valor comparativo dos diversos objectos que os homens buscam com entusiasmo, e dos limites dentro dos quais cada um deles poderá absorver legitimamente a atenção dos seres humanos, não deixaremos de considerar que este assentará no grau em conduzem respectivamente à felicidade.

No entanto, se esta perspectiva for rejeitada, haverá que considerar se poderemos formular alguma outra concepção coerente do bem último. Se não sistematizarmos as actividades humanas tomando a felicidade universal como o seu fim comum, segundo que outros princípios haveremos de o fazer? Importa observar que estes princípios têm não só de nos permitir comparar entre si os valores dos diferentes fins não-hedonistas que estivemos a considerar, mas também de oferecer um padrão comum para comparar esses valores com o da felicidade – a não ser que estejamos dispostos a adoptar a posição paradoxal de rejeitar a felicidade como algo absolutamente destituído de valor. Pois temos a necessidade prática não só de determinar se deveremos procurar

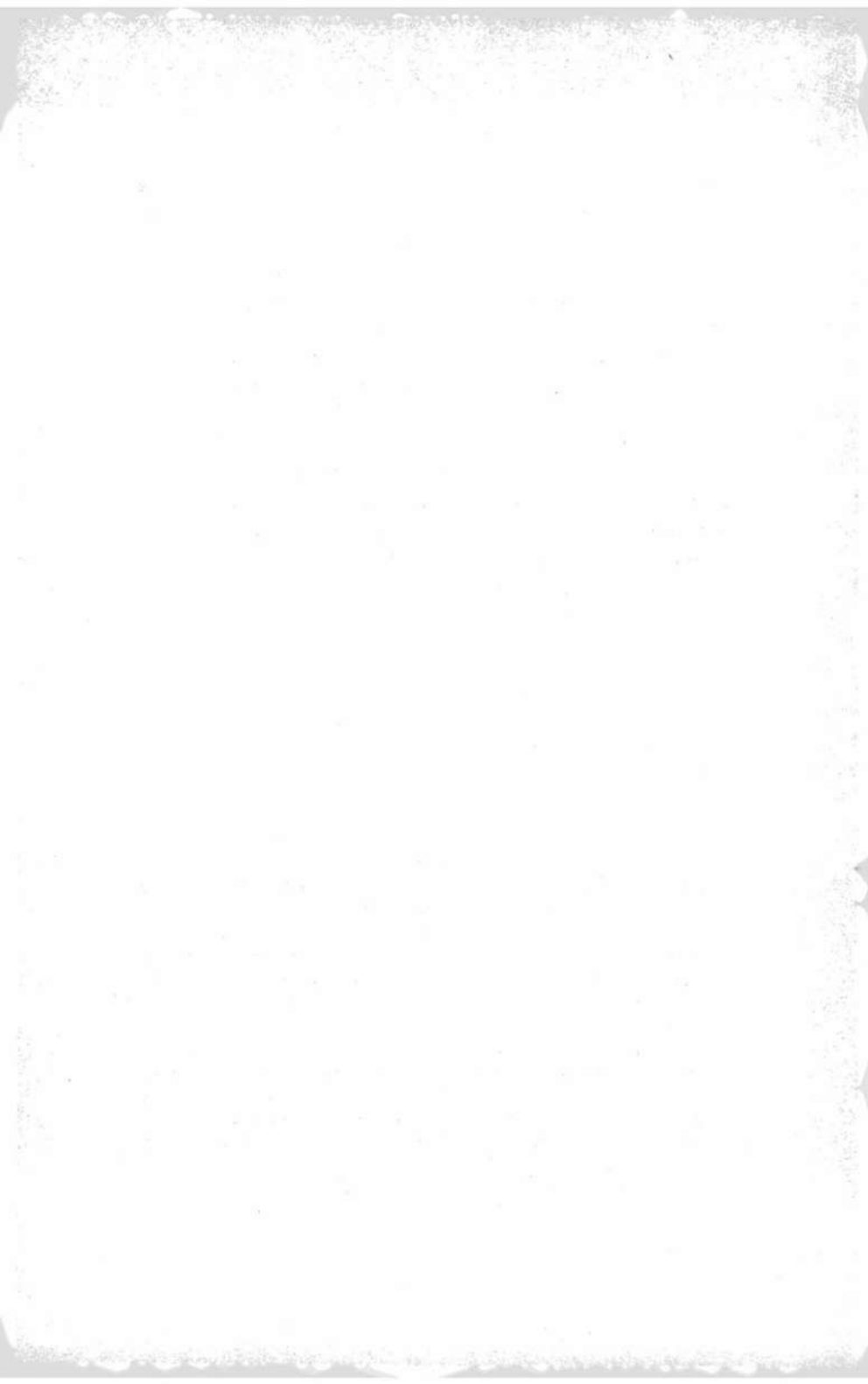
a verdade em vez da beleza, ou a liberdade ou alguma constituição ideal da sociedade em vez delas, ou talvez abdicar de tudo isso em função de uma vida de veneração e de contemplação religiosa, mas também de decidir em que medida devemos empenhar-nos num destes campos quando prevemos que, entre as consequências desse empenho, se incluem dores de seres humanos ou de outros seres sencientes, ou mesmo a perda de prazeres que de outra forma eles poderiam ter fruído.<sup>1</sup>

Não consegui encontrar – e sou incapaz de conceber – uma resposta sistemática a esta questão que me pareça digna de consideração séria, pelo que acabo por ser levado à conclusão (que no final do capítulo anterior parecia prematura) de que a aplicação rigorosa do método intuicionista produz, como resultado final, a doutrina do puro hedonismo universalista<sup>2</sup> – que convém denotar por uma única palavra, «utilitarismo».

---

<sup>1</sup> A controvérsia da vivisseção, à qual acabei de me referir, proporciona um bom exemplo da necessidade que estou a apontar. Não observo que, nesta controvérsia, alguém tenha ousado afirmar o paradoxo de que a dor dos seres sencientes não é algo a evitar *per se*.

<sup>2</sup> Já referi (Livro II, Capítulo 3, pp. 214-215) a objecção metafísica, colocada por certos autores à perspectiva de que a felicidade é o bem último, baseada na ideia de que a felicidade (igual à soma dos prazeres) só se pode realizar em partes sucessivas, ao passo que um «bem supremo» tem de ser «algo cuja posse por algum ser seja concebível» – isto é, algo que esse ser possa ter completamente de uma só vez. Ao considerar esta objecção, pareceu-me que, na medida em que chega a ser plausível, a sua plausibilidade depende da forma exacta da noção de «um bem supremo» (ou *summum bonum*), que talvez seja imprópria quando aplicada à felicidade. Por isso, neste capítulo usei a noção de «bem último», pois não vejo a menor razão para afirmar que aquilo que é bom ou desejável *per se*, e não como meio para outro fim, tenha *necessariamente* de ser possuído de uma só vez. Posso entender que um homem possa aspirar a um bem deste último género, mas, enquanto o tempo for uma forma necessária da existência humana, dificilmente será surpreendente que o bem humano esteja sujeito à condição de ser realizado em partes sucessivas.



**Livro IV**  
**Utilitarismo**



## *Capítulo 1*

### *O Significado do Utilitarismo*

#### §1

O termo «utilitarismo» é actualmente de uso comum e supostamente designa uma doutrina ou um método com o qual todos estamos familiarizados. Mas, examinado mais atentamente, parece aplicar-se a diversas doutrinas distintas que não têm nenhuma conexão necessária entre si e que nem sequer se referem ao mesmo assunto. Por isso, será melhor definir tão cuidadosamente quanto possível a doutrina que o termo denota no presente Livro, distinguindo-a ao mesmo tempo de outras doutrinas às quais o uso admitiria a aplicação do mesmo nome, e indicando, na medida em que isso pareça necessário, a sua relação com essas doutrinas.

Por «utilitarismo», entendo aqui a doutrina ética segundo a qual a conduta objectivamente correcta é, em quaisquer circunstâncias, aquela que produzirá a maior quantidade de felicidade no todo, isto é, tendo em conta todos aqueles cuja felicidade será afectada pela conduta. Designar este princípio, e o método que nele se baseia, por um nome como «hedonismo universalista» contribuiria para a clareza, pelo que por vezes arrisquei usar este termo, apesar da sua deselegância.

A primeira doutrina da qual parece necessário distinguir o utilitarismo é o hedonismo egoísta, exposto e discutido no Livro II deste tratado. No entanto, a diferença entre as proposições em causa – (1) cada um deve procurar a sua própria felicidade e (2) cada um deve procurar a felicidade de todos – é tão óbvia e evidente que parece que, em vez de discorrer a seu respeito, importa explicar como alguma vez estas acabaram por ser confundidas ou incluídas de alguma forma na mesma noção. Num capítulo anterior, já

discutimos resumidamente esta questão e a relação geral entre as duas doutrinas.<sup>1</sup> Entre outras coisas, observámos aí que a confusão entre estas duas teorias éticas foi apoiada em parte pela confusão entre ambas e a teoria psicológica segundo a qual, nas acções voluntárias, qualquer agente procura, normalmente ou sempre, o seu próprio prazer ou felicidade individual. Ora, parece não haver nenhuma conexão *necessária* entre esta última proposição e qualquer teoria ética. Porém, na medida em que há uma tendência natural para passar do hedonismo psicológico para o ético, a transição tem de ser – pelo menos primariamente – para a versão egoísta deste último. Pois é claro que, a partir do facto de cada um procurar efectivamente a sua própria felicidade, não podemos concluir, numa inferência óbvia e imediata, que cada um deve procurar a felicidade das outras pessoas.<sup>2</sup>

Além disso, o utilitarismo, como doutrina ética, não está necessariamente conectado à teoria psicológica segundo a qual os sentimentos morais derivam, através da «associação de ideias» ou de outra forma, de experiências de prazeres e de dores não-morais que o agente ou outros têm por causa de diversos géneros de conduta. Um intuicionista poderia aceitar esta teoria, na medida em que ela admita uma prova científica, mas continuar a sustentar que estes sentimentos morais, sendo encontrados na nossa consciência presente como impulsos independentes, devem possuir a autoridade, que parecem exigir, sobre as aversões e os desejos mais primários dos quais surgiram. E um egoísta, por sua vez, poderia admitir totalmente o elemento altruísta

---

<sup>1</sup> Capítulo 6 do Livro I. Pode valer a pena observar que esta confusão, ainda que seja censurada explicitamente no tratado muito conhecido de Mill sobre o utilitarismo, é encorajada em certa medida no tratamento que o autor dá ao assunto.

<sup>2</sup> Já critiquei (no Capítulo 13 do Livro III) o modo como Mill tenta exhibir esta inferência.

da fonte, mas continuar a sustentar que estes e todos os outros impulsos (incluindo até a benevolência universal) estão devidamente sob o domínio do amor-próprio racional: e que, na verdade, só é razoável satisfazê-los na medida em que possamos esperar encontrar a nossa própria felicidade nessa satisfação. Em suma, a perspectiva designada frequentemente por teoria «utilitarista» da origem dos sentimentos morais não pode, por si, oferecer uma prova da doutrina ética à qual, neste tratado, restrinjo o termo «utilitarismo». No entanto, tentarei mostrar que esta teoria psicológica ocupa um lugar importante, ainda que subordinado, na justificação do utilitarismo ético.<sup>1</sup>

Por fim, não devemos julgar que a doutrina de que a felicidade universal é o *padrão* último implica que a benevolência é o único *motivo* correcto, ou sempre o melhor motivo, para agir. Pois, como observámos, não é necessário que o fim que oferece o critério de correcção 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 outros motivos.

## §2

Examinemos agora o próprio princípio um pouco mais de perto. Já tentei (no Capítulo 1 do Livro II) tornar a noção de felicidade máxima tão clara e definida quanto possível. E, obviamente, os resultados aí obtidos são aplicáveis tanto à discussão do hedonismo universalista como à do egoísta. Por felicidade máxima, então, entenderemos o maior saldo possível de prazer, ponderada a dor, concebendo-se a dor como algo que se avalia em oposição a uma quantidade

---

<sup>1</sup> Cf. *post*, Capítulo 4.

igual de prazer, de tal forma que as duas quantidades comparadas se anulam mutuamente para os efeitos do cálculo ético. E uma vez mais, como é óbvio, está aqui implícito o pressuposto de que todos os prazeres incluídos no nosso cálculo podem ser comparados quantitativamente entre si e com todas as dores; que qualquer sensação deste género tem uma certa quantidade intensiva, positiva ou negativa (ou, talvez, nula), a respeito da sua desejabilidade; e que é possível conhecer estas quantidades até certo ponto, de tal forma que poderemos compará-las, pelo menos aproximadamente, em escalas ideais. Este pressuposto está implícito na própria noção de felicidade máxima, já que a tentativa de tornar «tão grande quanto possível» uma soma de elementos que não sejam quantitativamente comensuráveis seria um absurdo matemático. Portanto, o peso a dar às objecções colocadas a este pressuposto (discutido no Capítulo 3 do Livro II), seja ele qual for, tem obviamente de afectar o presente método.

Temos de perguntar agora quem são os «todos» cuja felicidade há que ter em conta. Deveremos expandir a nossa preocupação a todos os seres capazes de sentir prazer e dor cujas sensações são afectadas pela nossa conduta? Ou deveremos confinar a nossa perspectiva à felicidade humana? A primeira perspectiva é a adoptada por Bentham e Mill, bem como (creio) pela escola utilitarista em geral – e, obviamente, está mais de acordo com a universalidade característica do seu princípio. Aquilo que um utilitarista julga ter o dever de procurar é o bem *universal*, interpretado e definido como «felicidade» ou «prazer», e parece arbitrário e irrazoável excluir do fim, assim concebido, qualquer prazer de qualquer ser senciente.

Pode dizer-se que, ao dar esta extensão à noção, tornamos consideravelmente maiores as dificuldades científicas da comparação hedonista, já aqui apontadas (Capítulo 3 do Livro II): pois, se é difícil comparar rigorosamente os prazeres e as dores dos outros homens com os nossos, uma

comparação com os prazeres e as dores dos animais será, como é óbvio, ainda mais obscura. Ainda assim, a dificuldade pelo menos não é maior para os utilitaristas do que para quaisquer outros moralistas que evitem o paradoxo de desconsiderar completamente os prazeres e as dores dos animais. Mas, mesmo que limitemos a nossa atenção aos seres humanos, o domínio dos sujeitos de felicidade não ficará ainda inteiramente determinado. Para começar, podemos perguntar: em que medida deveremos considerar os interesses da posteridade quando estes parecem estar em conflito com os interesses dos seres humanos existentes? Parece que, de um ponto de vista universal, o tempo em que um homem existe não pode afectar o valor da sua felicidade; e que os interesses da posteridade têm de importar tanto a um utilitarista como os interesses dos seus contemporâneos, excepto na medida em que o efeito das suas acções na posteridade – e mesmo na existência dos seres humanos a afectar – têm necessariamente de ser mais incertos. Mas coloca-se outra questão quando percebemos que podemos, até certo ponto, influenciar o número de seres humanos (ou sencientes) futuros. Temos de perguntar como, segundo princípios utilitaristas, se deve exercer esta influência. Aqui vou presumir que, para os seres humanos em geral, a vida proporciona em média um saldo positivo de prazer, ponderada a dor. Algumas pessoas perspicazes negaram isto, mas a negação parece-me opor-se claramente à experiência comum dos seres humanos, como se exprime nos princípios de acção normalmente aceites. A grande maioria dos homens, na grande maioria das condições em que a vida humana é vivida, age seguramente como se a morte fosse um dos piores males, tanto para si mesmos como para aqueles que amam. E o exercício da justiça criminal efectua-se sob um pressuposto semelhante.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aqueles que defendem a opinião oposta geralmente parecem supor que os apetites e os desejos que são a fonte principal da acção humana

Presumindo, então, que a felicidade média dos seres humanos é uma quantidade positiva, parece claro – supondo que a felicidade média fruída não diminui – que o utilitarismo nos manda tornar tão grande quanto possível o número daqueles que a fruem. Porém, se prevemos a possibilidade de um aumento do número de seres humanos ser acompanhado por uma diminuição da felicidade média, ou vice-versa, surge uma questão que, além de nunca ter sido explicitamente apontada, parece ter sido substancialmente ignorada por muitos utilitaristas. Pois se admitirmos que o utilitarismo prescreve como fim último da acção a felicidade global, e não a felicidade de um indivíduo (a não ser considerada como um elemento do todo), seguir-se-á que, se a população adicional fruir globalmente uma felicidade positiva, devemos comparar a quantidade de felicidade ganha pelos membros complementares com a quantidade perdida pelos restantes. Em rigor, portanto, o ponto até ao qual, segundo princípios utilitaristas, se deve encorajar o crescimento da população não é aquele em que a felicidade média é a maior possível – como parecem presumir frequentemente os economistas políticos da escola

---

comum são dolorosos em si mesmos: uma perspectiva inteiramente contrária à minha própria experiência e, creio, à experiência comum da humanidade. Veja-se o §2 do Capítulo 4 do Livro I. Na medida em que o seu argumento não seja um desenvolvimento deste erro psicológico, parece-me que qualquer plausibilidade que tenha se obtém pela ênfase parcial das contrariedades e das decepções que, sem dúvida, pertencem à vida humana normal, bem como dos sofrimentos excepcionais de pequenas minorias da espécie humana ou, talvez, da maior parte dos homens durante pequenas porções da sua vida.

O leitor que deseje ver os resultados paradoxais do utilitarismo pessimista seriamente aprofundados por um autor perspicaz e estimulante pode recorrer ao livro do Professor Macmillan, *Promotion of General Happiness* (Swan Sonnenschein and Co. 1890). O autor considera que «o mundo filosófico divide-se de forma bastante equitativa entre optimistas e pessimistas», e o seu próprio juízo sobre a questão que divide as duas escolas parece permanecer suspenso.

de Malthus –, mas aquele em que o produto obtido com a multiplicação do número de pessoas vivas pela felicidade média atinge o máximo.

Aqui pode valer a pena fazer uma observação que tem uma ampla aplicação na discussão utilitarista. Do ponto de vista do senso comum, a conclusão que acabei de apresentar tem um certo ar absurdo, já que a sua aparência de exactidão é grotescamente incongruente com o facto de estarmos conscientes da inevitável inexactidão de todos esses cálculos na verdadeira prática. Todavia, o facto de os nossos raciocínios utilitaristas práticos não poderem deixar de ser imprecisos não é uma razão para não os tornar tão rigorosos como o caso admita – e teremos melhores hipóteses de conseguir fazer isso se mantivermos diante da nossa mente, tão distintamente quanto possível, o tipo preciso de cálculo que teríamos de fazer se pudéssemos apurar com precisão matemática todas as considerações relevantes.

Há mais uma questão que importa apontar. É evidente que pode haver muitas formas diferentes de distribuir a mesma quantidade de felicidade pelo mesmo número de pessoas. Para que o critério utilitarista da conduta correcta possa ser tão completo quanto possível, portanto, precisamos de saber qual dessas formas é preferível. Ignora-se frequentemente esta questão nas exposições do utilitarismo. Talvez tenha parecido uma questão um tanto ociosa, que propõe uma dificuldade puramente teórica e abstracta que não poderá ter nenhuma exemplificação prática. E, sem dúvida, se pudéssemos avaliar e somar com precisão matemática todas as consequências das acções, provavelmente nunca encontraríamos um saldo positivo de prazer exactamente igual em duas alternativas rivais de conduta. Mas a própria indefinição do cálculo hedonista, suficientemente esclarecida no Livro II, leva a que não seja improvável que possa não haver nenhuma diferença *cognoscível* entre as quantidades de felicidade envolvidas em dois con-

juntos de consequências. Quanto mais imprecisas forem necessariamente as nossas avaliações, mais dificilmente chegaremos a uma decisão clara entre duas alternativas aparentemente equilibradas. Em todos esses casos, portanto, torna-se importante, na prática, perguntar se algum modo de distribuir uma dada quantidade de felicidade é melhor do que qualquer outro. Ora, a fórmula utilitarista parece não oferecer nenhuma resposta a esta questão. Pelo menos, temos de complementar o princípio de procurar a maior felicidade geral com algum princípio sobre a distribuição justa ou correcta desta felicidade. O princípio que a maior parte dos utilitaristas adoptou tácita ou explicitamente é o da pura igualdade, expresso na fórmula de Bentham: «que todos contem como um e ninguém como mais do que um». E este princípio parece o único que dispensa uma justificação especial, pois, como vimos, tem de ser razoável tratar qualquer homem como qualquer outro, se não houver nenhuma razão clara para os tratar de forma diferente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Importa observar que a questão que aqui se coloca é sobre a distribuição da *felicidade*, e não dos *meios para a felicidade*. Caso se produza uma maior felicidade geral dando certos meios para a felicidade a B em vez de os darmos a A, deduz-se do princípio utilitarista, óbvia e incontrovertidamente, que se deve dá-los a B, seja qual for a desigualdade na distribuição dos *meios* para a felicidade que isso possa implicar.

## *Capítulo 2*

### *A Prova do Utilitarismo*

No Livro II, onde discutimos o método do hedonismo egoísta, não examinámos nenhuma prova do seu primeiro princípio. E, também no caso do hedonismo universalista, aquilo que primariamente nos interessa saber não é como provar o seu princípio àqueles que não o aceitam, mas que consequências estão logicamente implícitas na sua aceitação. Ao mesmo tempo, importa observar que, no caso do princípio de visar a felicidade geral, sente-se com mais frequência a necessidade de uma prova – ou, pelo menos, (como diz Mill) de oferecer algumas «considerações que levem a mente a a aceitá-lo» – do que no caso do princípio de visar a nossa própria felicidade. Na verdade, do ponto de vista da filosofia abstracta, não vejo por que razão o princípio egoísta há-de ser menos disputado que o universalista. Não vejo por que razão não haveremos de questionar o axioma da prudência, quando este está em conflito com a inclinação presente, com um fundamento semelhante àquele que faz os egoístas recusarem admitir o axioma da benevolência racional. Se o utilitarista tem de responder à questão «Por que deverei sacrificar a minha própria felicidade em função de uma maior felicidade alheia?», certamente tem de ser admissível perguntar ao egoísta: «Por que deverei sacrificar um prazer presente em função de um prazer maior no futuro? Por que deverei preocupar-me mais com as minhas próprias sensações futuras do que com as sensações das outras pessoas?». Ao senso comum, sem dúvida, afigura-se paradoxal exigir uma razão que mostre por que devemos procurar a nossa própria felicidade global. Porém, não vejo como esta exigência possa ser repudiada como absurda por aqueles que adoptam as perspectivas da escola de psicólogos radicalmente empirista, ainda que

normalmente se suponha que essas perspectivas têm uma estreita afinidade com o hedonismo egoísta. Admitamos que o ego não passa de um sistema de fenómenos coerentes, que o «eu» permanente e idêntico, como defendem Hume e os seus seguidores, não é um facto, mas uma ficção. Nesse caso, por que razão uma parte da série de sensações às quais o ego se reduz deverá preocupar-se mais com outra parte da mesma série do que com qualquer outra série?

No entanto, não vou insistir agora nesta questão, já que admiti que o senso comum não pensa que valha a pena dar ao indivíduo razões para promover o seu próprio interesse.<sup>1</sup> As razões para o indivíduo cumprir o seu dever – segundo o padrão do dever normalmente aceite – não são consideradas igualmente supérfluas. Na verdade, constatamos que se dão constantemente razões utilitaristas para uma ou outra das regras morais normalmente aceites. Ainda assim, o facto de certas regras serem normalmente aceites como obrigantes, apesar de não estabelecer a sua auto-evidência, torna geralmente desnecessário provar a sua autoridade ao senso comum que as aceita. Mas, pela mesma razão, um utilitarista que alegue suplantá-las através de um princípio superior é naturalmente desafiado, tanto pelos intuicionistas como pelos egoístas, a demonstrar a legitimidade da sua alegação. Perante este desafio, alguns utilitaristas responderiam dizendo que é impossível «provar» um primeiro princípio. E isto é obviamente verdade, se por «prova» entendermos um processo que exhibe o princípio em questão como uma inferência baseada em premissas das quais a sua certeza não deixa de depender – pois essas premissas, e não a inferência extraída delas, seriam então os verdadeiros primeiros princípios. Além disso, para que se *prove* o utilitarismo a um homem que já defende outros princípios morais – seja ele um moralista intuicionista, que considera fundamentais

---

<sup>1</sup> A relação entre o hedonismo egoísta e o universalista será examinada novamente no capítulo final.

os princípios da verdade, da justiça, da obediência à autoridade, da pureza, etc., ou um egoísta, que considera o seu próprio interesse como o fim fundamentalmente razoável da sua conduta –, parece que temos de usar um processo que estabeleça uma conclusão efectivamente *superior* na sua validade às premissas que são o ponto de partida. Pois as prescrições utilitaristas do dever estão *prima facie* em conflito, pelo menos em certos aspectos e em certas circunstâncias, tanto com as regras que o intuicionista considera auto-evidentes como com as injunções do egoísmo racional, pelo que o utilitarismo, se chegar a ser aceite, tem de ser aceite como algo que suplanta o intuicionismo e o egoísmo. Ao mesmo tempo, se os outros princípios não forem sempre considerados válidos, a chamada prova parecerá não se dirigir minimamente ao intuicionista ou ao egoísta. Como haveremos de lidar com este dilema? Como será este processo – claramente diferente de uma prova comum – possível ou concebível? Contudo, este parece seguramente ser objecto de uma exigência geral. Talvez possamos dizer que aquilo de que precisamos é de uma linha de raciocínio que, por um lado, admita até certo ponto a validade das máximas já aceites, e que, por outro, mostre que estas não são absolutamente válidas e que precisam de um princípio mais abrangente que as controle e complete.

Esta linha de raciocínio, dirigida ao egoísmo, foi apresentada no Capítulo 13 do Livro precedente. Importa observar que a aplicabilidade deste argumento depende da maneira como se formula o primeiro princípio do egoísmo. Se o egoísta se limitar estritamente a afirmar a sua convicção de que deve fazer da sua própria felicidade ou prazer o seu fim último, parece não haver nenhuma abertura para uma linha de raciocínio que o leve ao hedonismo universalista como primeiro princípio.<sup>1</sup> Não se pode provar que a

---

<sup>1</sup> Há que observar que podemos levá-lo a este princípio sem o recurso a argumentos, isto é, através de apelos à sua simpatia ou aos seus sentimentos morais ou quase morais.

diferença entre a sua própria felicidade e a felicidade dos outros não tem, *para ele*, toda a importância. Neste caso, tudo o que o utilitarista pode fazer é efectuar, na medida do possível, uma reconciliação entre os dois princípios, expondo ao egoísta as *sanções* das regras deduzidas do princípio universalista – *i.e.*, apontando os prazeres e as dores que, expectavelmente, o próprio egoísta poderá ter em virtude de, respectivamente, observar e violar essas regras. É óbvio que essa exposição não tenderá a fazê-lo aceitar a maior felicidade do maior número como seu fim último; tenderá apenas a fazê-lo aceitar isso como meio para o fim da sua própria felicidade. Portanto, isto é totalmente diferente de uma *prova* (no sentido acima explicado) do hedonismo universalista. No entanto, quando o egoísta avança, implícita ou explicitamente, a proposição de que o seu prazer ou felicidade é bom não só para si, mas também do ponto de vista do universo – ao dizer (*e.g.*) que a natureza o concebeu para procurar a sua própria felicidade –, torna-se importante apontar que a *sua* felicidade não pode ser uma parte mais importante do bem, considerado universalmente, do que uma igual felicidade de qualquer outra pessoa. E assim, partindo do seu próprio princípio, podemos levá-lo a aceitar a felicidade ou o prazer universais como aquilo que é bom ou desejável absolutamente e sem qualificação: como um fim, portanto, ao qual a acção de um agente razoável enquanto tal se deve dirigir.

Este, recordemos, é o raciocínio<sup>1</sup> que usei no Capítulo 13 do Livro precedente ao exhibir o princípio da benevolência racional como uma das poucas intuições que passam o teste da crítica rigorosa. Contudo, importa observar que, dirigido ao intuicionista, este raciocínio mostra apenas que o

---

<sup>1</sup> Devo recordar ao leitor que o argumento do Capítulo 13 só conduz ao primeiro princípio do utilitarismo se admitirmos que a felicidade é a única coisa última e intrinsecamente boa ou desejável. Depois, no Capítulo 14, esforcei-me por levar o senso comum a admitir isto.

primeiro princípio utilitarista é *um* axioma moral: não prova que seja o *único* axioma ou o axioma *supremo*. As premissas das quais o intuicionista costuma partir incluem outras fórmulas consideradas independentes e auto-evidentes. O utilitarismo, portanto, tem de se apresentar na relação dupla acima descrita, ao mesmo tempo negativa e positiva, com estas fórmulas. Para começar, o utilitarista tem de se esforçar por mostrar ao intuicionista que os princípios da verdade, da justiça, etc. têm somente uma validade dependente e subordinada, defendendo o seguinte para esse efeito: que o senso comum só afirma o princípio como uma regra geral que admite exceções e qualificações, como no caso da verdade, e que precisamos de outro princípio para sistematizar essas exceções e qualificações; ou que a noção fundamental é vaga e precisa de se tornar mais determinada, como no caso da justiça<sup>1</sup>; que, além disso, as diversas regras podem entrar em conflito, e que precisamos de um princípio superior que resolva a questão que assim se coloca; e também que as regras são formuladas de maneiras diferentes por pessoas diferentes, e que estas diferenças não admitem uma solução por intuição, ao mesmo tempo que revelam a vagueza e a ambiguidade das noções morais comuns às quais o intuicionista recorre.

No Livro precedente, talvez tenha já desenvolvido suficientemente esta parte do argumento. Falta complementar esta linha de raciocínio desenvolvendo a relação positiva que existe entre o utilitarismo e a moralidade do senso comum: mostrar como o utilitarismo sustenta a validade geral dos juízos morais correntes, e assim corrige os defeitos que a reflexão encontra no reconhecimento intuitivo da sua severidade, ao mesmo tempo que oferece um princípio de síntese, bem como um método para unir os princípios

---

<sup>1</sup> Isto na medida em que entendamos por «justiça» algo mais do que a simples negação da desigualdade arbitrária.

desconexos (e que entram ocasionalmente em conflito) do raciocínio moral comum num sistema completo e harmonioso. Se a reflexão sistemática sobre a moralidade do senso comum revelar, então, que o princípio utilitarista é aquele ao qual o senso comum recorre naturalmente para aquele desenvolvimento do seu sistema que esta mesma reflexão mostra ser necessário, a prova do utilitarismo parecerá tão completa quanto possível. E dado que, independentemente da questão da prova, também é importante, no exame do método do utilitarismo, determinar com exactidão a sua relação com as regras morais normalmente aceites, será apropriado investigar esta relação, com alguma profundidade, no capítulo seguinte.

### Capítulo 3

#### *A Relação do Utilitarismo com a Moralidade do Senso Comum*

##### §1

Observámos já (no Capítulo 6 do Livro I) que os dois lados da dupla relação que o utilitarismo mantém com a moralidade do senso comum foram preeminentes, respectivamente, em dois períodos diferentes da história do pensamento ético inglês. Desde Bentham, temos estado familiarizados sobretudo com o aspecto negativo ou agressivo da doutrina utilitarista. Mas quando Cumberland, em resposta a Hobbes, invocou a tendência geral das regras morais aceites para promover o «bem<sup>1</sup> comum de todos os seres racionais», o seu objectivo era simplesmente conservador: nunca lhe ocorre perguntar se essas regras, como costumam ser formuladas, são de alguma maneira imperfeitas, nem se há discrepâncias entre essas opiniões morais comuns e as conclusões da benevolência racional. Do mesmo modo, no sistema de Shaftesbury supõe-se que o «sentido reflexivo» ou «moral» apraz-se sempre com esse «equilíbrio» dos afectos que tende para o bem ou a felicidade do todo, e que o oposto lhe desagrada. No tratado de Hume, retrata-se esta coincidência mais detalhadamente, e afirma-se de forma mais definida que a percepção da utilidade<sup>2</sup> (ou do

---

<sup>1</sup> Importa observar que Cumberland não adopta uma interpretação hedonista do bem. Ainda assim, segui Hallam ao considerá-lo o fundador do utilitarismo inglês, pois parece ter sido por um processo gradual e semi-consciente que o termo «bem» acabou por adquirir o sentido decididamente hedonista que tem, de forma implícita, no sistema de Shaftesbury, e, de forma explícita, no sistema de Hume.

<sup>2</sup> Devo sublinhar que Hume usa o termo «utilidade» num sentido mais estrito do que aquele que Bentham lhe deu, sentido esse que está mais de acordo com o uso comum. Hume distingue o «útil» do «imediatamente

inverso) é em cada caso a fonte das atracções morais (ou das aversões morais) que nos suscitam diferentes qualidades da conduta e do carácter humanos. E podemos observar que o mais penetrante dos críticos contemporâneos de Hume, Adam Smith, admite sem reservas a coincidência objectiva entre o correcto ou o aprovável e o útil, ainda que defenda, em oposição a Hume, que «a fonte primeira ou principal da nossa aprovação ou reprovação não é a percepção desta utilidade ou perniciosidade». Depois de expor a teoria de Hume – segundo a qual «aprovamos certas qualidades da mente não por serem virtuosas, mas por serem úteis ou agradáveis à própria pessoa ou aos outros; e reprovamos certas qualidades não por serem viciosas, mas por terem uma tendência contrária» –, observa que «a natureza parece, de facto, ter ajustado de forma tão feliz os nossos sentimentos de aprovação e de reprovação à conveniência tanto do indivíduo como da sociedade que, depois do exame mais rigoroso, se descobrirá que isto ocorre universalmente».

E ninguém pode ler *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, de Hume, sem se convencer pelo menos do seguinte: que, caso se fizesse uma lista das qualidades do carácter e da conduta que, directa ou indirectamente, produzem prazer para nós mesmos ou para os outros, essa lista incluiria todas as qualidades reconhecidas habitualmente como virtudes. Seja qual for a origem da nossa noção do bem ou da excelência morais, não há dúvida que a «utilidade» é uma característica geral das disposições às quais a aplicamos – e não há dúvida que, nesta medida, pode representar-se verdadeiramente a moralidade do senso

---

agradável», pelo que, embora reconheça a «utilidade» como fundamento principal da nossa aprovação moral das virtudes mais importantes, sustenta que há outros elementos do mérito pessoal que aprovamos porque são «imediatamente agradáveis» à pessoa que os possui ou aos outros. No entanto, parece mais conveniente usar a palavra no sentido mais amplo, que se tornou corrente desde Bentham.

comum como, pelo menos, inconscientemente utilitarista. Mas continua a ser possível objectar que esta coincidência é meramente geral e qualitativa e que desaparece quando tentamos retratá-la pormenorizadamente, com a precisão quantitativa que Bentham introduziu na discussão. E, sem dúvida, há uma grande diferença entre a asserção de que a virtude é sempre algo que produz felicidade e a asserção de que a acção correcta, em todas as circunstâncias, é aquela que produzirá globalmente a maior felicidade possível. Mas importa não esquecer que o utilitarista não está interessado em provar a coincidência absoluta de resultados entre os métodos intuicionista e utilitarista. Na verdade, se conseguisse provar tanto como isso, o seu sucesso seria quase fatal para as suas pretensões práticas, já que a adopção do princípio utilitarista tornar-se-ia uma questão de completa indiferença. Dos utilitaristas espera-se antes que mostrem haver uma transição natural da moralidade do senso comum para o utilitarismo, um tanto semelhante à transição, nos ramos específicos da prática, do instinto treinado e das regras empíricas ao método técnico que incorpora e aplica as conclusões da ciência. Desse modo, o utilitarismo poderá apresentar-se como a forma completa e sistematicamente reflexiva da regulação da conduta, a qual, ao longo de toda a história humana, sempre avançou substancialmente na mesma direcção. Para este propósito, não é necessário provar que as regras morais existentes conduzem *mais* à felicidade do que quaisquer outras: basta apontar, em cada caso, que elas possuem uma manifesta tendência para a felicidade.

A dissertação de Hume, no entanto, exhibe acidentalmente muito mais do que uma harmonia geral e simples entre os sentimentos morais com os quais costumamos olhar para as acções e as suas previsíveis consequências aprazíveis ou dolorosas. E, na verdade, não poderemos avaliar justamente o argumento utilitarista se não atendermos plenamente à

força cumulativa que este extrai do carácter complexo da coincidência entre o utilitarismo e o senso comum.

Penso que se pode mostrar que a avaliação utilitarista das consequências não só apoia amplamente as regras morais correntes como sustenta as suas limitações e qualificações geralmente aceites; que, além disso, explica anomalias na moralidade do senso comum que, de qualquer outro ponto de vista, têm de parecer insatisfatórias ao intelecto reflexivo; além do mais, quando a fórmula corrente não é suficientemente precisa para orientar a conduta, ao mesmo tempo que surgem dificuldades e confusões na tentativa de lhe dar uma precisão adicional, o método utilitarista resolve essas dificuldades e confusões num acordo geral com os instintos vagos do senso comum, e apela-se-lhe naturalmente para dar essa solução nas discussões morais comuns. Também se pode mostrar o seguinte: que este, além de apoiar a perspectiva geralmente aceite sobre a importância relativa dos diversos deveres, é também invocado naturalmente como árbitro quando as regras normalmente consideradas harmoniosas entram em conflito; que, além disso, quando a mesma regra é interpretada de forma um tanto diferente por pessoas diferentes, cada uma apoia naturalmente a sua perspectiva invocando a sua utilidade, por muito intensamente que sustente que a regra é auto-evidente e conhecida *a priori*; que, onde encontramos uma diversidade assinalável de opiniões morais sobre um qualquer assunto, na mesma época e no mesmo país, normalmente encontramos razões utilitaristas nítidas e manifestas em ambos os lados; e que, por fim, as discrepâncias consideráveis que encontramos ao comparar os códigos morais de épocas e de países diferentes estão, na sua maioria, notavelmente correlacionadas com diferenças nos efeitos das acções na felicidade (ou nas previsões, ou nas preocupações, dos homens a respeito desses efeitos). Hume refere a maior parte destes aspectos, ainda que de uma forma um pouco

casual e fragmentária – e muitos deles foram ilustrados acidentalmente ao longo do exame da moralidade do senso comum, da qual nos ocupámos no Livro precedente. Mas, atendendo à importância da presente questão, pode valer a pena apresentar, com pormenor sistemático, o argumento cumulativo que acabei de resumir, mesmo que se corra o risco de repetir, em certa medida, os resultados expostos previamente.

## §2

Podemos começar por responder a uma objecção colocada frequentemente ao utilitarismo. Se o verdadeiro fundamento do bem ou do mal morais das acções reside na sua utilidade ou no inverso, como, pergunta-se, poderemos explicar a distinção ampla que o senso comum traça entre as partes morais e as outras partes da nossa natureza? Por que razão se sente tão intensamente que a excelência da virtude é diferente no seu género não só da excelência de uma máquina ou de um campo fértil, mas também das belezas e das aptidões físicas, dos dons e dos talentos intelectuais dos seres humanos? Devo responder – como defendi num capítulo anterior (Capítulo 2 do Livro III) – que as qualidades que são virtuosas, no sentido mais estrito do termo, são sempre aquelas que julgamos poderem ser realizadas imediatamente através de um esforço voluntário, pelo menos até certo ponto, de tal forma que o obstáculo preeminente à acção virtuosa é a ausência do motivo adequado. Por isso, esperamos que os juízos sobre o bem ou o mal morais, produzidos pelo próprio agente ou por outros, terão – mediante o novo motivo que oferecem no sentido da virtude – um efeito prático imediato, causando acções que são virtuosas pelo menos exteriormente: e a habitual consciência disto explicará praticamente qualquer grau de diferença entre os sentimentos morais e o prazer e

a dor que extraímos da contemplação de utilidades e inutilidades extra-humanas ou não-voluntárias. Todavia, a isto responde-se que, entre as tendências para realizar acções estritamente voluntárias, muitas, não sendo normalmente consideradas virtuosas, não só são úteis como, globalmente, são *mais* úteis do que muitas virtudes.

O instinto egoísta que leva os homens a acumular traz, em última análise, mais benefícios ao mundo do que o instinto generoso que leva os homens a dar. [...] Dificilmente será duvidoso que uma natureza modesta, tímida e retraída, desconfiada das suas próprias capacidades, que foge humildemente do conflito, traz no seu todo menos benefícios ao mundo do que a afirmação pessoal de uma natureza audaz e arrogante, que é impelida para todas as lutas e desenvolve todas as capacidades. A gratidão, sem dúvida, fez muito para suavizar e adoçar as relações da vida, mas o sentimento correspondente de vingança foi, durante séculos, o único baluarte contra a anarquia social, e mesmo hoje é uma das principais restrições ao crime. No grande teatro da vida pública, especialmente em períodos de grandes convulsões, quando as paixões despertam furiosamente, não é o homem de delicada escrupulosidade e sincera imparcialidade, nem o franco entusiasta religioso, incapaz de dissimulação ou de procrastinação, que traz maiores benefícios ao mundo. É antes o astuto estadista, determinado nos seus fins, mas sem escrúpulos nos seus meios, igualmente livre dos embaraços da consciência e da cegueira do zelo, que governa porque cede em parte às paixões e aos preconceitos do seu tempo. Mas [...] raramente se defendeu que a consciência delicada que, nestes casos, diminui a utilidade constitui um vício.<sup>1</sup>

Estas objecções são colocadas energicamente, mas não me parece que seja muito difícil responder-lhes, nunca esquecendo que aquilo que o presente argumento visa não é

---

<sup>1</sup> Lecky, *History of European Morals*, Capítulo 1, pp. 37, 40 *seqq.* (13.ª impressão).

provar uma coincidência exacta entre as inferências do utilitarismo e as intuições do senso comum, mas representar estas últimas como incipiente e imperfeitamente utilitaristas.

Em primeiro lugar, temos de distinguir cuidadosamente o reconhecimento do bem em disposições do reconhecimento da correcção na conduta. Um acto que um utilitarista tem de condenar por ser provável que produza mais mal do que bem pode, ainda assim, mostrar uma disposição ou tendência que, globalmente, produzirá mais bem do que mal. Isto acontece notavelmente no caso dos actos escrupulosamente conscienciosos. Por muito verdadeira que possa ser a ideia de que a conscienciosidade sem esclarecimento impeliu os homens para a crueldade fanática, para o ascetismo equivocado e para outros géneros de conduta adversa à felicidade, suponho que nenhum intuicionista defenderá que o cuidado em agir conforme as regras morais aceites não tem, globalmente, uma tendência para promover a felicidade. Todavia, podemos observar que, quando vemos que uma disposição geralmente favorável à felicidade tem, num caso particular, efeitos adversos à felicidade, aplicamos-lhe muitas vezes, enquanto actua dessa forma, algum termo condenatório: falamos assim, no caso indicado, de «escrupulosidade excessiva» ou de «fanatismo». Mas, na medida em que vemos que a mesma disposição geralmente produziria bons resultados, não é inconsistente continuar a considerá-la, abstraindo-nos do caso particular, um bom elemento do carácter. Em segundo lugar, ainda que para o utilitarista só o útil seja louvável, ele não tem de defender que algo é necessariamente digno de louvor na proporção em que é útil. De uma perspectiva utilitarista, como disse, ao afirmarmos que uma qualidade é «digna de ser louvada» temos de querer dizer que é conveniente louvá-la tendo em vista o que ela produzirá no futuro. Consequentemente, ao distribuímos, segundo princípios utilitaristas, o nosso louvor de qualidades humanas, temos de considerar prima-

riamente não a utilidade da qualidade, mas a utilidade do louvor. E, como é óbvio, não é conveniente encorajar com o louvor qualidades que, provavelmente, existirão em excesso e não insuficientemente. Deste modo, (e.g.) por muito que o amor-próprio ou o ressentimento sejam necessários à sociedade, está em total harmonia com o utilitarismo que o senso comum não os reconheça como virtudes, pois é razoável pensar que eles actuarão sempre com uma intensidade pelo menos suficiente. No entanto, constatamos que o amor-próprio, quando entra em conflito com impulsos que vemos ser globalmente perniciosos, é louvado a título de prudência. E que um homem, quando parece claramente deficiente em ressentimento, é censurado pela sua docilidade: ainda que os impulsos malevolentes produzam, obviamente, mais dor do que prazer, não é estranho que a sua utilidade ocasional seja um pouco menosprezada. O caso da humildade e da modéstia pode receber um tratamento um tanto similar. Como vimos<sup>1</sup>, o senso comum só inadvertidamente louva a tendência para menosprezarmos os nossos próprios poderes: sob reflexão, admite-se geralmente que não pode ser bom estar enganado neste ou em qualquer outro aspecto. Mas os desejos de superioridade e de estima são tão fortes na maior parte dos homens que a arrogância e a afirmação de si mesmo são muito mais comuns do que os defeitos opostos e, ao mesmo tempo, são falhas peculiarmente desagradáveis para os outros. Deste modo, a humildade dá-nos uma surpresa agradável, pelo que o senso comum é levado facilmente a ignorar as más consequências mais latentes e remotas da indevida falta de confiança em si mesmo.

Podemos observar também que, quando adoptamos um ponto de vista utilitarista, explicamos e eliminamos satisfatoriamente a dificuldade que parecemos encontrar

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 10.

na moralidade do senso comum quanto à relação entre a excelência moral e o esforço moral: pois, por um lado, é fácil ver como certos actos – como serviços bondosos – tendem a contribuir mais para a felicidade quando são realizados sem esforço e por motivos que não a consideração pelo dever; por outro, uma pessoa que, ao realizar actos semelhantes, faz o dever triunfar sobre fortes inclinações sedutoras revela assim um carácter que reconhecemos ser favorável à felicidade de um modo mais geral, na medida em que contribui para o cumprimento geral do dever em todas as áreas. Há também uma solução utilitarista simples e óbvia para outra dificuldade que indiquei, que é a de escolher entre o subjectiva e o objectivamente correcto no caso excepcional em que estes podem apresentar-se como alternativas – *i.e.*, quando nos interrogamos se haveremos de influenciar outra pessoa no sentido de agir em oposição à sua convicção acerca do que é correcto. Um utilitarista resolveria a questão confrontando as consequências favoráveis à felicidade do acto particular com os resultados adversos à felicidade que, posteriormente, seriam de temer em virtude da deterioração moral da pessoa cujas convicções conscienciosas foram subjugadas por outros motivos: caso os primeiros efeitos não sejam muito importantes, ele dará razoavelmente mais importância ao perigo para o carácter; contudo, se o equivocado sentido do dever da pessoa ameaçar causar um desastre grave, ele não hesitará em subjugá-lo através de quaisquer motivos que possa aplicar. E, na prática, penso que o senso comum da humanidade chegaria a conclusões semelhantes através de um raciocínio mais vago e semiconsciente do mesmo género.

Todavia, para que formemos uma estimativa precisa da dimensão do acordo ou do desacordo entre o utilitarismo e o senso comum, parece que o melhor será examinar os juízos mais definidos sobre o correcto e o incorrecto na conduta sob as categorias específicas representadas pelas

nossas noções comuns das virtudes e dos deveres. Posso começar por sublinhar, uma vez mais, que as definições adequadamente precisas destas noções, na medida em que se descubra que pressupõem, implícita ou explicitamente, que a noção de «bem» ou de «correcto» está já determinada, não podem oferecer nenhuma justificação para nos opormos a uma interpretação utilitarista destes conceitos fundamentais. Por exemplo, vimos que isto acontece no caso da maior das excelências intelectuais discutidas no Cap. 3 do Livro III. A sabedoria, como costuma ser entendida, não é exactamente a faculdade de escolher os meios correctos para o fim da felicidade universal. Como vimos, a sua noção envolve antes uma síntese acrítica dos diversos fins e princípios que, no presente tratado, distinguimos e examinamos separadamente. Porém, se o seu conteúdo não é distintamente utilitarista, seguramente não é algo distinto do utilitarismo: se só podemos defini-la como a faculdade ou o hábito de escolher os meios correctos ou melhores para o fim correcto ou melhor, a nossa definição, por esta razão, dá-nos toda a liberdade para atribuir um conteúdo utilitarista às noções de «bem» e de «correcto».

### §3

Examinemos então, para começar, o grupo de virtudes e de deveres, discutido no Capítulo 4 do Livro III, incluídos na categoria da benevolência. Quanto à concepção geral do dever, penso que não há nenhuma divergência que precisemos de considerar entre os sistemas intuicionista e utilitarista. Talvez seja mais comum definir-se a benevolência como uma disposição para promover o bem dos nossos semelhantes, e não a sua felicidade (no sentido definido em que os utilitaristas a entendem). Contudo, dado que o elemento principal da noção comum de bem (além da feli-

cidade) é o bem moral ou a virtude<sup>1</sup>, se pudermos mostrar que as outras virtudes são – em termos gerais – todas as qualidades conducentes à felicidade do próprio agente ou dos outros, será evidente que a benevolência, independentemente de nos induzir a promover a virtude dos outros ou a sua felicidade, apontará directa ou indirectamente para o fim utilitarista.<sup>2</sup>

Tão-pouco o alcance abrangente que os utilitaristas dão à benevolência ao declarar como seu fim último a máxima felicidade de todos os seres sencientes parece opor-se realmente ao senso comum, já que, quando certos moralistas intuicionistas restringem o âmbito do dever directo de benevolência aos seres humanos e tomam os nossos deveres para com os animais irracionais como meramente indirectos e derivados «do dever de se cultivar a si mesmo», são eles, e não os seus adversários utilitaristas, que parecem paradoxais. E se o utilitarismo, ao propor que cada agente considere toda a felicidade alheia tão importante como a sua própria felicidade, parece ir além do padrão do dever normalmente prescrito na categoria da benevolência, dificilmente se poderá dizer que está em conflito com o senso comum neste aspecto. Pois a aplicação prática desta imparcialidade teórica do utilitarismo está limitada por diversas considerações importantes. Para começar, de um modo geral cada homem tem uma melhor capacidade de promover a sua própria felicidade do que de promover a felicidade das outras pessoas, pois tem um conhecimento mais íntimo dos seus próprios desejos e necessidades, bem como maiores oportunidades para os satisfazer. Além disso, é sob o estímulo do interesse pessoal que se extraem mais fácil e perfeitamente as energias activas da maior

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 4, §1.

<sup>2</sup> Veremos que aqui não pressuponho, em toda a sua amplitude, as conclusões do Capítulo 14 do Livro precedente.

parte dos homens: se o eliminássemos, a felicidade geral diminuiria mediante uma perda grave daqueles meios da felicidade que são obtidos pelo trabalho, e também, até certo ponto, mediante uma diminuição do próprio trabalho. Por estas razões, se cada homem se preocupasse tanto com a felicidade dos outros como com a sua própria felicidade, isso, nas circunstâncias actuais, não promoveria a felicidade universal. Além do mais, se eu considerar o dever abstracta e idealmente, vejo que mesmo a moralidade do senso comum me manda obedecer ao princípio de «amar o próximo como a si mesmo».

Por outro lado, pode objectar-se plausivelmente que, sob as noções de generosidade, sacrifício pessoal, etc., o senso comum louva (ainda que não prescreva como obrigação) uma supressão do egoísmo que ultrapassa aquilo que o utilitarismo aprova, pois talvez admiremos como virtuoso um homem que abdique da sua própria felicidade para benefício de outros, mesmo quando a felicidade que ele confere é claramente inferior àquela de que abdica, de tal forma que, ponderadas todas as coisas, há uma diminuição de felicidade. Mas (1) parece muito duvidoso que aprove-mos completamente essa conduta quando a desproporção entre o sacrifício e o benefício é óbvia e notável; e (2) um espectador frequentemente é incapaz de determinar se, ponderadas todas as coisas, há uma perda de felicidade, já que (a) não pode saber em que medida aquele que se sacrifica é compensado por um prazer simpático e moral, e (b) é preciso ter em conta as consequências mais remotas relativas à felicidade que decorrem dos efeitos morais desse sacrifício no agente e nos outros; além disso, (3) mesmo que haja uma perda no caso particular, a nossa admiração pelo sacrifício pessoal admitirá uma certa justificação utilitarista, dado que essa conduta revela uma disposição que está muito acima da média na sua tendência geral para promover a felicidade – e talvez aquilo que admiramos seja esta disposição, e não o acto particular.

Já se disse<sup>1</sup>, no entanto, que os deveres e as exigências especiais respeitantes a relações especiais, pelas quais cada homem está conectado a uma minoria ínfima da totalidade dos seres humanos, são ignorados explicitamente na rígida imparcialidade da fórmula utilitarista, pelo que o utilitarismo e o senso comum, ainda que possam concordar na proposição de que toda a acção correcta é conducente à felicidade de alguém, sendo assim beneficente, não deixam de divergir irreconciliavelmente na questão radical da *distribuição* da beneficência.

Aqui, no entanto, parece que mesmo os adversários honestos raramente entenderam a posição utilitarista. Atacam a célebre fórmula de Bentham, «que cada homem conte como um, que ninguém conte como mais do que um», alegando que se alcançará melhor a felicidade geral através de uma desigualdade na distribuição dos serviços de cada um. Mas, na medida em que for claro que se alcançará melhor a felicidade geral desta forma, o utilitarismo prescrevê-la-á necessariamente. E temos de entender o dito de Bentham simplesmente como uma maneira de tornar precisa a concepção do fim último – afirmando que a felicidade de uma pessoa deve contar tanto como a felicidade de qualquer outra (supondo-se uma igualdade de grau) enquanto elemento da felicidade geral –, e não como uma prescrição directa das regras de conduta pelas quais se atingirá melhor esse fim. E são bastante óbvias as razões pelas quais, em termos gerais, é conducente à felicidade geral que cada indivíduo distribua a sua beneficência através dos canais determinados pelos laços e exigências normalmente reconhecidos.

Pois, em primeiro lugar, nas relações principais discutidas no Capítulo 4 do Livro III – as domésticas e as constituídas pela consanguinidade, pela amizade, pela generosidade prévia e por necessidades especiais –, os serviços

---

<sup>1</sup> Cf. J. Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, Capítulo 5.

que o senso comum prescreve como deveres normalmente são suscitados pelo afecto natural, ao mesmo tempo que tendem a desenvolver e a sustentar esse afecto. Ora, a subsistência de afectos benevolentes entre os seres humanos é em si um meio importante para o fim utilitarista, dado que (como Shaftesbury e os seus seguidores frisaram convincentemente) os nossos prazeres mais intensos e valorizados derivam desses afectos, pois a própria emoção é extremamente aprazível e transmite esta qualidade às actividades que suscita e sustenta, e a felicidade assim produzida aumenta constantemente através do eco simpático dos prazeres concedidos aos outros. E quando o afecto genuíno subsiste, as objecções práticas à beneficência espontânea, já apontadas, perdem muita da sua força. Pois esse afecto tende a ser recíproco, e as gentilezas que são o seu resultado e expressão obtêm normalmente uma retribuição de afecto: e, na medida em que isto acontece, têm uma tendência menor para enfraquecer as fontes de actividade da pessoa beneficiada; podem mesmo torná-las mais fortes, excitando outras fontes de energia que não a egoísta – o afecto pessoal, a gratidão, o desejo de merecer amor e o desejo de imitar a beneficência. Por isso, observou-se frequentemente que os efeitos nocivos da caridade ficam pelo menos muito atenuados se os actos de caridade forem realizados com uma simpatia e gentileza sem affectações e de forma a suscitar uma resposta genuína de gratidão. Além disso, a beneficência que surge do afecto tende menos a ficar frustrada devido à falta de conhecimento, já que, por um lado, estamos poderosamente estimulados para estudar as verdadeiras condições da felicidade daqueles que amamos, e, por outro, esse estudo torna-se mais eficaz graças à simpatia que acompanha naturalmente o afecto.

Por estas razões, o utilitarista aprovará evidentemente que se cultive o afecto e que se pratiquem serviços afectuosos. Pode dizer-se, no entanto, que aquilo que devemos

aprovar não é tanto o afecto por indivíduos específicos, mas um sentimento de âmbito mais universal: a caridade, a filantropia ou (como se lhe tem chamado) o «entusiasmo pela humanidade». E, sem dúvida, todos os afectos especiais tendem ocasionalmente a entrar em conflito com o princípio da promoção da felicidade geral: e o utilitarismo, portanto, tem de prescrever uma cultura dos sentimentos que, tanto quanto possível, contrarie esta tendência. Mas parece que a maior parte das pessoas é capaz de ter fortes afectos apenas por alguns seres humanos em certas relações estreitas, especialmente as familiares. E se estes afectos fossem suprimidos, aquilo que elas sentiriam pelos seus semelhantes em geral não passaria, como diz Aristóteles, de uma «generosidade tépida» e de um contrapeso muito débil para o amor-próprio. Por isso, os afectos especializados que a actual organização da sociedade normalmente produz proporcionam o melhor meio de desenvolver, na maior parte das pessoas, uma benevolência mais ampla, com o grau em que serão capazes de a sentir. Além disso, cada pessoa, devido a uma limitação de poder ou de conhecimento, geralmente não está em posição de fazer muito bem a mais do que um pequeno número de pessoas, pelo que, mesmo que só por esta razão, parece desejável que os seus principais impulsos benevolentes estejam correspondentemente limitados.

E isto leva-nos a considerar, em segundo lugar, as razões pelas quais, pondo de parte o afecto, é conducente à felicidade geral que as exigências especiais de serviços sejam reconhecidas normalmente em conexão com relações especiais, de modo a que se modifique essa imparcialidade na distribuição da beneficência que o utilitarismo inculca *prima facie*. Por uma questão de clareza, parece melhor considerar este argumento separadamente, ainda que não seja fácil separá-lo do anterior, dado que sem afecto muitas vezes não é possível prestar tão bem os serviços em

questão. Nestes casos, como vimos<sup>1</sup>, o senso comum vê o próprio afecto como um dever, na medida em que se possa cultivá-lo, mas não deixa de prescrever a realização dos serviços mesmo que, por infelicidade, o afecto esteja ausente. Na verdade, pode ser apropriado considerar os serviços que normalmente os afectos familiares nos levam a realizar, e também aqueles aos quais a gratidão e a piedade nos conduzem, como uma parte integral do sistema de ajuda mútua pelo qual, nas circunstâncias existentes, a vida e a felicidade normais da sociedade se sustentam, sendo estes um complemento indispensável dos serviços ainda mais essenciais que a lei prescreve definitivamente ou que se realizam em termos comerciais enquanto parte de um acordo expresso. Como explicaram os economistas políticos, os meios para a felicidade aumentam imensamente através do complexo sistema de cooperação que se organizou gradualmente entre os homens civilizados. E embora se pense que, neste sistema, costume ser globalmente melhor deixar que cada um preste os serviços que bem entenda pela compensação que possa obter mediante um contrato livre, não deixam de existir muitas grandes excepções a este princípio geral. Entre estas, a mais importante é constituída pelo caso das crianças. É necessário ao bem-estar da humanidade que, em cada geração, se produza um número adequado de crianças, que não seja excessivo nem insuficiente; e que as crianças, como não podem sustentar-se, sejam adequadamente alimentadas e protegidas durante o período da infância; e também que sejam cuidadosamente treinadas em bons hábitos intelectuais, morais e físicos. E normalmente acredita-se que o melhor meio – ou mesmo o único meio conhecido – de alcançar estes fins até num grau tolerável é o oferecido pela instituição existente da família, que assenta efectivamente numa combinação de

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 4, §1.

regras morais e jurídicas. Pois a lei estabelece um mínimo de serviços mútuos e determina em traços largos o comportamento dos diversos membros da família, impondo<sup>1</sup> aos pais uma união vitalícia e uma completa fidelidade mútua, bem como o dever de satisfazer as necessidades vitais dos seus filhos até a uma certa idade; em troca dá-lhes um controlo sobre os filhos durante o mesmo período, e por vezes impõe a estes últimos o encargo de cuidar dos pais quando eles estiverem velhos e desamparados. Assim a moralidade, ao inculcar uma harmonia mais completa de interesses e uma troca mais ampla de bondade, está apenas a completar o esboço traçado pela lei. Contudo, na tentativa de formular os diversos deveres familiares reconhecidos pelo senso comum, descobrimos que parece haver, na maior parte dos casos, uma grande margem vaga a respeito da qual não se pode afirmar um acordo geral e que, na verdade, forma uma arena para disputas constantes. Mas temos de observar agora que é precisamente esta margem que revela com maior clareza o utilitarismo latente da opinião moral comum: pois, logo que se coloca a questão dos deveres mútuos precisos (*e.g.*) de maridos e mulheres ou de pais e filhos, cada disputante apoia normalmente a sua perspectiva através de uma previsão dos efeitos expectáveis na felicidade humana da implementação geral de qualquer regra proposta. Este parece ser o padrão ao qual a questão, por assentimento mútuo, se refere.

Do mesmo modo, a exigência de serviços que surge de uma necessidade especial (que a simpatia natural nos leva a reconhecer) pode obviamente assentar num fundamento utilitarista. Na verdade, o cumprimento apropriado deste dever parece tão importante para o bem-estar da sociedade que,

---

<sup>1</sup> Em rigor, obviamente, a lei dos Estados modernos não impõe isto; só se recusa a reconhecer contratos conjugais de outro género. Mas o efeito social é substancialmente igual.

nas comunidades civilizadas modernas, foi colocado em certa medida na esfera da acção governamental. Vimos que a principal razão utilitarista para não ser correcto que os homens ricos distribuam pelos pobres a sua riqueza supérflua é o facto de, globalmente, a felicidade de todos ser melhor promovida mantendo-se nos adultos em geral (excepto nas mulheres casadas) a expectativa de cada um ter de contar com os seus próprios recursos para satisfazer as suas próprias necessidades. Mas se me apercebo de que, por causa de uma calamidade súbita imprevisível, os recursos de outra pessoa são manifestamente inadequados para a proteger da dor ou de um grande desconforto, a situação altera-se: a minha obrigação de dar tanto peso à sua felicidade como à minha torna-se imediatamente prática, e fico obrigado a fazer todo o esforço para a ajudar que não implique uma maior perda de felicidade para mim ou para outros. No entanto, se a calamidade poderia ter sido prevista e evitada com o devido cuidado, o meu dever torna-se mais duvidoso, já que, ao ajudá-la, sujeito-me a encorajar a improvidência nos outros. Nesse caso, um utilitarista terá de comparar este mal indirecto com o bem directo da eliminação da dor e da aflição. E hoje há um reconhecimento mais ou menos geral de que a questão de ajudar os necessitados tem de ser tratada como um problema utilitarista cujos elementos são estes – e isto quando estamos a considerar tanto o mínimo que lhes deve ser assegurado por lei como a acção suplementar apropriada da caridade privada.

No entanto, a pobreza não é o único caso em que um homem prestar serviços graciosos a outro é algo conducente à felicidade geral. Em qualquer condição ou posição, um homem pode ver-se incapaz de se defender de algum mal, ou de realizar algum fim legítimo e valioso, sem um auxílio que não se pode comprar nos termos comerciais comuns – um auxílio que não terá um mau efeito no beneficiário, dada a natureza excepcional da emergência, ao mesmo tempo

que poderá não ser penoso para aquele que o presta. Também aqui alguns juristas pensaram que, quando o serviço a prestar é grande e o custo de o prestar é muito reduzido, poderá ser apropriado torná-lo uma questão de obrigação legal, pelo que (*e.g.*), se eu puder evitar que um homem se afogue simplesmente esticando-lhe uma mão, devo ser juridicamente punível se omitir a acção. Mas, seja como for, a regra moral que condena a recusa de auxílio nestas emergências é obviamente conducente à felicidade geral.

E além destes serviços *acidentalmente* gratuitos – por assim dizer –, há alguns para os quais não existe normalmente um preço de mercado, como o aconselhamento e o apoio nas dificuldades íntimas da vida, que só estamos dispostos a receber de amigos genuínos. Promove muito a felicidade geral que esses serviços sejam prestados geralmente. Vemos que a amizade, tanto por esta razão como pelos prazeres emocionais que dela decorrem directamente, é um meio importante para o fim utilitarista. Ao mesmo tempo, sentimos que o encanto da amizade se perde se o fluxo da emoção não for espontâneo e livre. A combinação destas duas perspectivas parece ser representada com exactidão na simpatia (que não é bem admiração) com a qual o senso comum vê todos os afectos fortes e íntimos, e na pena (que não é bem reprovação) com a qual este contempla a sua decadência.

Em todos os casos em que é conducente à felicidade geral que se prestem serviços gratuitos, a gratidão (se a entendermos como uma disposição firme para retribuir o benefício da forma que pudermos quando surgir uma boa oportunidade) não é menos ordenada pelo utilitarismo do que pelo senso comum, já que a experiência nos leva a esperar que nenhum género de serviço oneroso será prestado adequadamente na ausência de uma disposição geral para a retribuição. Se é conveniente que *A* preste um serviço a *B*, entende-se que *B* deve retribuir esse serviço de alguma

forma – e, de facto, podemos dizer que este entendimento geral é um complemento natural dos contratos mais definidos pelos quais se estrutura a parte principal do grande intercâmbio social de serviços. Na verdade, uma espécie de retribuição funde-se com a outra, e não se pode traçar uma linha rigorosa entre ambas: nem sempre podemos dizer distintamente se a retribuição de um benefício é um acto puro de gratidão ou o cumprimento de um entendimento tácito.<sup>1</sup> Porém, há uma certa dificuldade nesta perspectiva da gratidão como algo análogo ao cumprimento de um acordo. Pois pode dizer-se que o desinteresse é uma característica indispensável dos serviços peculiares da amizade; e que, em todos os casos, os benefícios dados sem expectativa de recompensa têm uma excelência peculiar, estando, de facto, peculiarmente adaptados para suscitar gratidão. Mas, se forem dados na expectativa dessa gratidão, perdem esta excelência – e, no entanto, seria muito difícil tratar como amigo alguém de quem não esperássemos gratidão. À primeira vista, isto parece uma confusão inextricável, mas aqui, como noutros casos, descobre-se que uma aparente contradição ética se reduz a uma complexidade psicológica. Pois as nossas acções, na sua maior parte, são realizadas por diversos motivos diferentes que coexistem ou se sucedem, alternando-se rapidamente. Assim, um homem pode ter um desejo perfeitamente desinteressado de beneficiar outro, que poderia prevalecer sobre todos os motivos rivais se desaparecesse toda a esperança de recompensa, mas pode ser verdade que este impulso generoso se sustenta numa vaga confiança em que a recompensa não será negada. E, na verdade, este enigma aparente proporciona realmente outra ilustração do utilitarismo latente do senso comum.

---

<sup>1</sup> Por vezes, esta retribuição não acordada é mesmo legalmente obrigatória, como quando os filhos são obrigados a retribuir os cuidados que lhes foram dados ajudando os pais na velhice.

Pois, por um lado, o utilitarismo prescreve que prestemos serviços sempre que fazê-lo seja conducente à felicidade geral, o que pode ocorrer muitas vezes sem que tenhamos em conta o ganho pessoal que resultaria da sua retribuição; e, por outro lado, dado que podemos inferir do egoísmo real do homem médio que esses serviços não seriam prestados adequadamente sem a expectativa de retribuição, também é conducente à felicidade geral que os homens reconheçam uma obrigação moral de os retribuir.

Discutimos apenas os deveres do afecto mais conspícuos, mas provavelmente é óbvio que, no caso dos outros, se aplicariam raciocínios semelhantes.

Em todos estes casos, há três linhas de raciocínio distintas que tendem a mostrar que a perspectiva normalmente aceite sobre as exigências e os deveres especiais decorrentes de relações especiais, ainda que se oponha *prima facie* à universalidade imparcial do princípio utilitarista, na verdade é sustentada por uma aplicação ponderada deste princípio. Antes de mais, a moralidade é aqui uma maneira de proteger os canais e os cursos normais dos afectos benevolentes naturais – e o desenvolvimento desses afectos tem a maior importância para a felicidade humana, tanto enquanto fonte directa de prazer como enquanto preparação indispensável para um «altruísmo» mais alargado. Além disso, o simples facto de esses afectos serem normais causa uma expectativa nos serviços que são a sua expressão natural – e a frustração dessas expectativas é inevitavelmente dolorosa. Por fim, independentemente destas considerações, podemos apontar em cada caso fortes razões utilitaristas para que, em termos gerais, sejam prestados serviços às pessoas normalmente reconhecidas como aquelas que têm essas exigências, e não a outras.

Temos de observar, em conclusão, que as dificuldades encontradas no modo de determinar, pelo método intuitionista, os limites e a importância relativa destes deveres

se reduzem, no sistema utilitarista, a dificuldades na comparação hedonista<sup>1</sup>. Pois cada um dos argumentos precedentes mostrou-nos diversas espécies de prazeres obtidos e de dores evitadas mediante a satisfação das exigências em questão. Em primeiro lugar, há aqueles que o serviço exigido promoveria ou evitaria directamente. Em segundo lugar, há a dor e o dano secundário da expectativa frustrada, caso o serviço não seja prestado. Em terceiro lugar, temos de ponderar os diversos prazeres ligados ao exercício dos afectos benevolentes naturais, especialmente quando há reciprocidade, incluindo os efeitos indirectos no carácter do agente que respeitam à manutenção desses afectos. Todos estes prazeres e dores diferentes combinam-se de forma diferente e, em função das circunstâncias, com uma variação quase infinita, resultando daí razões utilitaristas para cada uma das exigências em questão. Nenhuma dessas razões é absoluta e conclusiva, mas cada uma delas tem o seu próprio peso, ainda que possa ser suplantada por outras.

#### §4

Vou considerar agora outro grupo de deveres, frequentemente contrastados com os da benevolência, sob a noção abrangente de justiça.

«Seria supérfluo», diz Hume, «incumbirmo-nos de provar que a justiça é útil à sociedade». Ele esforça-se antes por mostrar, com certa profundidade, «que a utilidade pública é a *única* origem da justiça». E a mesma questão da origem ocupou a maior atenção de J. S. Mill<sup>2</sup>. Contudo, aqui estamos interessados não tanto no crescimento do sentimento de justiça a partir de experiências de utilidade, mas no fundamento utilitarista da noção madura. E se a

---

<sup>1</sup> Nos dois capítulos seguintes, discutiremos o método de lidar com estas dificuldades na sua forma utilitarista.

<sup>2</sup> *Utilitarianism*, Capítulo 5.

análise previamente apresentada estiver correcta, a justiça normalmente exigida e inculcada é algo mais complexo do que estes autores sugeriram. O que Hume (*e.g.*) entende por «justiça» é aquilo que eu designaria por «ordem» no sentido mais amplo do termo: o cumprimento do sistema actual de regras, estritamente jurídicas ou assentes no costume, que liga os diversos membros de uma sociedade num todo orgânico, controlando impulsos que sejam malevolentes ou injuriosos de outra forma, distribuindo os diversos objectos dos desejos rivais dos homens e exigindo os serviços positivos, decorrentes do costume ou de contratos, normalmente reconhecidos como questões de dívida. E embora raramente tenham faltado argumentos empíricos plausíveis a favor do paradoxo, citado por Platão, segundo o qual «as leis são impostas no interesse dos governantes», continua a ser verdade que a condutividade geral à felicidade social do hábito da ordem ou do cumprimento da lei é, como diz Hume, demasiado óbvia para precisar de prova. Na verdade, tem uma importância tão grande para uma comunidade que, mesmo quando certas leis são claramente prejudiciais, geralmente é conveniente observá-las, independentemente de qualquer pena que o seu incumprimento possa implicar para o indivíduo. Todavia, vimos que o senso comum por vezes nos manda recusar a obediência a más leis, já que «devemos obedecer a Deus, e não aos homens» (ainda que não pareça haver uma intuição clara quanto ao género ou ao grau de mal que justifica a resistência). Além disso, permite que, em emergências especiais, violemos regras geralmente boas, pois «a necessidade não tem lei» e «*salus populi suprema lex*».

Estas opiniões comuns e outras similares parecem, pelo menos, sugerir que os limites do dever do cumprimento da lei têm de ser determinados por considerações utilitaristas. Além disso, a perspectiva utilitarista livra-nos das dificuldades em que nos envolvemos na tentativa de definir

intuitivamente a fonte verdadeiramente legítima da autoridade legislativa<sup>1</sup>, ao mesmo tempo que justifica, em certa medida, cada uma das diversas perspectivas correntes sobre a legitimidade intrínseca dos governos. Pois, por um lado, encontra o fundamento moral de qualquer ordem política estabelecida nos seus efeitos, e não nas suas causas, pelo que, em termos gerais, parece que deveremos obediência a qualquer governo *de facto* que não esteja a governar muito mal. Por outro lado, na medida em que as leis que se originam de um modo particular tendem a ser (1) melhores ou (2) cumpridas com maior prontidão, visar a introdução desse modo de origem é um dever utilitarista. E assim, numa certa fase do desenvolvimento social, pode ser correcto que (*e.g.*) um «sistema representativo» seja popularmente exigido ou, possivelmente (em casos extremos), mesmo introduzido pela força. Ao mesmo tempo, há conveniência em manter um modo antigo de legislação, dado que os homens lhe obedecem prontamente. E a lealdade a um governo desapaosado pode ser globalmente conveniente, mesmo à custa de alguma desordem e de algum sofrimento temporários, para que os homens ambiciosos não possam julgar a usurpação demasiado fácil. Aqui, como noutras questões, o utilitarismo apoia as diversas razões normalmente avançadas como absolutas e, ao mesmo tempo, coloca-as teoricamente sob uma medida comum, de tal forma que, em qualquer caso particular, teremos um princípio para decidir entre argumentos políticos rivais.

Como já se afirmou, este cumprimento da lei, pelo menos na medida em que afecta os interesses de outros indivíduos, é aquilo que entendemos frequentemente por «justiça». No entanto,<sup>2</sup> parece que a noção de justiça, analisada exaustivamente, inclui vários elementos distintos

---

<sup>1</sup> Cf. Livro III, Capítulo 6, §§ 2, 3.

<sup>2</sup> Cf. Livro III, Capítulo 5.

combinados de uma maneira um tanto complexa. Temos de investigar, portanto, que utilidades latentes são representadas por cada um desses elementos.

Ora, antes de mais, uma parte constante da noção, que surge nela até quando não se distingue o justo do legal, é a imparcialidade ou negação da desigualdade arbitrária. Esta imparcialidade<sup>1</sup>, como vimos (independentemente de se manifestar na instituição das leis ou na sua administração), não passa de uma aplicação especial da máxima mais ampla segundo a qual não pode ser correcto tratar duas pessoas de forma diferente se os seus casos forem similares em todas as circunstâncias materiais. E o utilitarismo, como vimos, não admite menos esta máxima do que os outros sistemas de ética. Ao mesmo tempo, este critério negativo é claramente inadequado para a determinação completa do que é justo nas leis ou na conduta em geral. Quando o admitimos, falta ainda perguntar: quais são as desigualdades nas leis, e na distribuição dos prazeres e das dores fora da esfera da lei, que não são arbitrárias e irrazoáveis? E a que princípios gerais se podem reduzir?

Aqui, para começar, temos de explicar segundo princípios utilitaristas por que razão a desigualdade aparentemente arbitrária numa certa parte da conduta dos indivíduos<sup>2</sup> não é considerada uma injustiça, nem mesmo – em alguns casos – censurável de algum modo. A liberdade de acção é uma fonte importante de felicidade para os agentes e um estímulo socialmente útil para as suas energias. Por isso, é obviamente conveniente que a livre escolha de um homem na distribuição da riqueza ou de serviços bondosos não seja restringida pelo medo de sanções jurídicas ou mesmo da reprovação social, para lá daquilo que os interesses dos outros requerem claramente. E, por esta

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 13, §3.

<sup>2</sup> Cf. *ante*, p. 389, nota.

razão, quando as exigências distintamente reconhecidas estão satisfeitas, é conveniente *pro tanto* que as simples preferências de um indivíduo sejam tratadas pelos outros como fontes legítimas para a desigualdade na distribuição da sua propriedade ou dos seus serviços. Além disso, como vimos, dentro de certos limites é conveniente que, na prática, cada indivíduo veja os seus próprios impulsos irreflectidos como fundamentos razoáveis para a acção, o que acontece, por exemplo, na prestação de serviços desencadeados pelos afectos que, normal e apropriadamente, são espontâneos e livres.

Considerando agora os princípios gerais nos quais as «exigências justas», como costumam ser reconhecidas, parecem basear-se, constatamos que os fundamentos para diversas dessas exigências podem colocar-se na categoria geral das «expectativas normais», mas que o rigor dessas obrigações varia muito no seu grau, o que depende de as expectativas se basearem em compromissos definidos, num vago entendimento mútuo ou serem apenas aquelas que um homem típico formaria a partir da experiência passada da conduta de outros homens. Nestes últimos casos, o senso comum pareceu-nos um tanto desorientado quanto à validade das exigências. Mas, para o utilitarista, a dificuldade deixou de existir. Ele defenderá que qualquer frustração de expectativas será *pro tanto* um mal, mas um mal maior em proporção à segurança prévia do indivíduo expectante, dado o maior choque que sofre a sua confiança na conduta dos seus semelhantes em geral. E será muitas vezes maior na medida em que a expectativa seja geralmente reconhecida como normal e razoável, já que nesse caso o choque estender-se-á a todos os que conheçam de alguma forma a sua frustração. Para os seres humanos é tão importante poderem confiar nas acções dos outros que, nos casos comuns de compromissos absolutamente definidos, dificilmente haverá alguma vantagem que possa contrabalançar o mal rea-

lizado com a sua violação. Ainda assim, descobrimos<sup>1</sup> que o senso comum reconhece, de forma mais ou menos distinta, diversas excepções e qualificações à regra da boa-fé – e não é preciso muita perspicácia para discernir o fundamento utilitarista da maior parte delas. Para começar, podemos observar que a perspectiva superficial sobre a obrigação de cumprir uma promessa – que a torna dependente de uma asserção do promitente, e não, como defendem os utilitaristas, das expectativas produzidas no promissário – não é razoavelmente atribuível ao senso comum. Este, sem dúvida, condena o incumprimento de uma promessa muito mais veementemente quando outros agiram confiando que seria cumprida do que quando o seu cumprimento não importava directamente a outras pessoas, de tal forma que o incumprimento envolve, para elas, apenas o mal indirecto de um mau precedente – o que acontece, por exemplo, quando um homem quebra um juramento de abstinência total. Vemos também como as razões utilitaristas para cumprir uma promessa são enfraquecidas por uma mudança substancial nas circunstâncias<sup>2</sup>, pois, nesse caso, as expectativas frustradas com o seu incumprimento pelo menos não são aquelas que a promessa criou originalmente. Também é óbvio que é desvantajoso para a comunidade que os homens possam confiar no cumprimento de promessas obtidas por fraude ou por força ilegítima, na medida em que assim se encoraja o uso da fraude ou da força para este fim.<sup>3</sup> Vimos ainda<sup>4</sup> que, quando o cumprimento for prejudicial para o promissário, o senso comum está disposto a admitir que a obrigação de a cumprir foi ultrapassada – e tem pelo menos

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 6.

<sup>2</sup> Cf. *ante*, Livro III, Capítulo 6, §8.

<sup>3</sup> No caso da força, no entanto, há uma consideração que pesa no sentido oposto: o agressor ilegítimo pode ser levado a infligir uma injúria pior à sua vítima, se não puder confiar na sua promessa.

<sup>4</sup> Cf. Livro III, Capítulo 6, §8.

reservas a respeito de saber se a promessa deve ser cumprida mesmo quando só o promitente seria prejudicado, se o dano for extremo. Ambas as qualificações harmonizam-se com o utilitarismo. E podemos dizer algo de similar sobre todas as outras qualificações e excepções: revelam-se todas claramente utilitaristas, do mesmo modo que a utilidade geral de manter a nossa palavra é óbvia e manifesta.

Além disso, a conveniência de satisfazer expectativas normais é inegável, mesmo quando estas não se baseiam num contrato definido: frustrar essas expectativas tão pouco quanto possível conduzirá claramente à tranquilidade da existência social e à actividade estável e bem ajustada da qual a felicidade social depende em grande medida. E aqui o utilitarismo alivia-nos das dificuldades que afectam a perspectiva comum da conduta justa, que nos diz que esta é algo absolutamente preciso e definido. Pois nesta região mais vaga não podemos traçar uma linha rigorosa entre as exigências válidas e as inválidas: a «injustiça» dá lugar gradualmente à mera «adversidade». Deste modo, o senso comum, na prática, é forçado a aceitar a perspectiva utilitarista segundo a qual a frustração de expectativas naturais é um mal, mas um mal que por vezes tem de ser cometido em função de um bem maior, ainda que seja difícil reconciliar esta perspectiva com o carácter teoricamente absoluto da justiça na concepção intuicionista da moralidade.

Sentimos ainda mais o ganho de reconhecer a relatividade desta obrigação quando consideramos aquilo que identifiquei como justiça ideal, e examinamos as suas concepções gerais que encontramos, explícita ou implicitamente, nas críticas correntes à ordem social existente.

Vimos que há duas perspectivas rivais acerca da ordem social idealmente justa, que designei por «individualista» e «socialista» – ou talvez elas sejam dois tipos extremos entre os quais as noções mais vagas dos homens comuns parecem flutuar. De acordo com a primeira perspectiva,

um sistema jurídico ideal deve visar a liberdade (a perfeita não-interferência mútua de todos os membros da comunidade) como fim absoluto. Ora, as razões utilitaristas gerais para deixar que cada adulto racional seja livre de procurar a felicidade à sua própria maneira são óbvias e notáveis: em termos gerais, cada pessoa está melhor qualificada para tratar dos seus próprios interesses, dado que, mesmo quando não sabe perfeitamente quais são e como os satisfazer, preocupa-se com eles da forma mais intensa; além disso, a consciência da liberdade e da responsabilidade concomitante aumenta a eficácia média da actividade dos homens; além do mais, o desconforto da restrição é directamente um mal e, *pro tanto*, há que evitá-lo. Ainda assim, vimos<sup>1</sup> que a tentativa de construir um código consistente de leis, tomando a máxima liberdade (em vez da felicidade) como fim absoluto, tem de levar a paradoxos surpreendentes e a enigmas insolúveis. E, de facto, a interpretação prática da noção de «liberdade» e os limites dentro dos quais se procurou efectivamente a sua realização foram sempre determinados – mesmo nas sociedades mais livres – de forma mais ou menos consciente por considerações de conveniência. Por isso, podemos dizer razoavelmente que o senso comum, na medida em que adoptou o ideal individualista na política, subordinou-o sempre ao primeiro princípio utilitarista e limitou-o em função dele.<sup>2</sup>

Todavia, parece que aquilo que normalmente exigimos ou ambicionamos sob o nome «justiça ideal» é não tanto a realização da liberdade, mas a distribuição do bem e do mal de acordo com o mérito. Na verdade, é como meio para este último fim que muitas vezes se advoga a liber-

---

<sup>1</sup> Livro III, Capítulo 5, §4.

<sup>2</sup> Noutro livro (*Principles of Political Economy*, Livro III, Capítulo 2), tentei mostrar que um completo *laissez faire* na organização da indústria tende, de várias formas, a ficar aquém da máxima produção económica de riqueza.

dade, pois diz-se que se protegemos completamente os homens da interferência mútua, cada um colherá as boas e as más consequências da sua própria conduta, e assim será feliz ou infeliz em proporção ao que merece. Em particular, defendeu-se muitas vezes que se permitirmos a livre troca de bens e serviços, cada indivíduo obterá da sociedade, em dinheiro ou noutros bens, aquilo que os seus serviços valem realmente. No entanto, vimos que o preço que um indivíduo obtém, num sistema comercial perfeitamente livre, pelos bens ou serviços trocados pode, por várias razões, não ser proporcional à sua utilidade social. E o senso comum ponderado parece admitir que esta desproporção é legítima em certa medida, sob a influência de considerações utilitaristas que corrigem as declarações irreflectidas dos sentimentos morais.

Para considerar um caso particular: se perguntássemos a um homem moral em que medida é aceitável tirar partido, numa negociação, da ignorância de outrem, provavelmente o seu primeiro impulso seria condenar completamente esse procedimento. Contudo, penso que a reflexão lhe mostraria que essa censura seria demasiado radical: que seria contrário ao senso comum

censurar *A* por, ao negociar com um estranho, *B*, ter tirado partido da ignorância de *B* a respeito de factos que ele mesmo conhecia, desde que o conhecimento superior de *A* tivesse sido obtido através de um uso legítimo da diligência e da capacidade de previsão, uso esse que *B* poderia ter feito com igual sucesso. [...] Penso que aquilo que nos impede de censurar, neste caso e em casos similares, é uma apreensão mais ou menos consciente da perda indefinida de riqueza na comunidade que tende a resultar de quaisquer restrições sociais efectivas à livre procura e exercício

do conhecimento económico. E, por razões de conveniência geral um pouco semelhantes, caso se coloque a questão

de saber se será justo uma classe de pessoas lucrar com a situação económica desfavorável de qualquer outra classe com a qual esteja a lidar, o senso comum no mínimo hesita em censurar esses ganhos – pelo menos quando essa situação desfavorável se deve «à acção gradual de causas gerais, pelas quais as pessoas que lucram não são especialmente responsáveis»<sup>1</sup>.

O princípio geral de «recompensar o mérito», na medida em que o senso comum o aceita de facto como praticamente aplicável às relações dos homens na sociedade, harmoniza-se amplamente com o utilitarismo, já que, como é óbvio, encorajamos a produção da felicidade geral recompensando os homens pela conduta que contribui para a felicidade – simplesmente a escala utilitarista de recompensas será determinada não só pela magnitude dos serviços realizados, mas também pela dificuldade de induzir os homens a realizá-los. Porém, o senso comum (embora, talvez, inconscientemente) parece atender sempre a este último elemento, pois, como fomos levados a observar<sup>2</sup>, normalmente não reconhecemos mérito naquelas acções correctas que os homens estão naturalmente inclinados a realizar em excesso. Além disso, nos casos em que o princípio intuicionista segundo o qual o demérito reside na intenção incorrecta está em conflito com a perspectiva utilitarista do castigo como algo puramente preventivo, o senso comum é forçado, ainda que relutantemente, a um acordo prático com o utilitarismo. Deste modo, depois de uma guerra civil, exige a execução dos rebeldes mais puramente patrióticos; e, depois de um acidente ferroviário, reclama um castigo severo por negligências não-intencionais que, não fossem as suas consequências, teriam sido consideradas facilmente desculpáveis.

---

<sup>1</sup> As citações são de *Principles of Political Economy*, Livro III, Capítulo 9, onde discuto estas questões com um desenvolvimento um pouco maior.

<sup>2</sup> Cf. *ante*, §2 e Livro III, Capítulo 2, §1.

Se, no entanto, em qualquer distribuição de prazeres e privilégios ou de dores e encargos, as considerações de mérito não se colocam apropriadamente (*i.e.*, se o bem ou o mal a distribuir não têm nenhuma relação com a conduta das pessoas que vão recebê-los), ou se na prática é impossível atender a essas considerações, então o senso comum parece tomar a simples igualdade como princípio de distribuição justa.<sup>1</sup> E vimos que o utilitarista, no caso suposto, aceitará razoavelmente a igualdade como o único modo de distribuição que não é arbitrário; e pode observar-se que este modo de repartir os meios para a felicidade tenderá a produzir globalmente uma maior felicidade, não só porque os homens têm uma aversão desinteressada à falta de razões, mas sobretudo porque têm uma aversão a qualquer inferioridade aos outros (que se intensifica muito quando a inferioridade parece irrazoável). Este último sentimento é tão forte que prevalece frequentemente apesar das exigências óbvias do mérito, e por vezes pode até ser conveniente que prevaleça.

Por fim, temos de observar que o utilitarismo fornece um padrão comum ao qual podemos reduzir os diversos elementos incluídos na noção de justiça. Este padrão é imperiosamente necessário, já que esses elementos diferentes estão constantemente sujeitos a entrar em conflito. A discussão, por exemplo, entre conservadores e reformistas na política prática representa frequentemente este conflito: o problema é saber se deveremos exercer uma certa violência nas expectativas que decorrem naturalmente da ordem social existente de modo a produzir uma distribuição dos meios para a felicidade mais ajustada à justiça ideal. Aqui, se a minha análise da noção comum de justiça estiver

---

<sup>1</sup> Já observámos que o princípio utilitarista se harmoniza perfeitamente com o reconhecimento de uma esfera de conduta privada na qual cada indivíduo pode distribuir a sua riqueza e os seus serviços bondosos tão desigualmente quanto quiser, sem incorrer numa censura de injustiça.

correcta, a tentativa de extrair dela uma resolução clara para essa discussão não pode deixar de fracassar, já que o conflito está, por assim dizer, permanentemente latente no próprio núcleo do senso comum. Mas o utilitarista limitar-se-á a usar esta noção de justiça como guia para espécies diferentes de utilidades. Na medida em que estas forem incompatíveis, irá comparar um conjunto de vantagens com o outro e decidirá de acordo com a preponderância.

## §5

Por vezes, toma-se o dever da veracidade como um exemplo notável de uma regra moral destituída de fundamento utilitarista. Contudo, um estudo cuidadoso das qualificações com as quais a opinião comum da humanidade inculca efectivamente este dever parece levar-nos a um resultado oposto: além de a utilidade geral da veracidade ser tão manifesta que dispensa uma prova, sempre que esta utilidade está ausente ou é suplantada por consequências particularmente más, constatamos que o senso comum pelo menos hesita em fazer aplicar a regra. Por exemplo, se um homem estiver a promover fins criminosos, *prima facie* é prejudicial para a comunidade que ele seja ajudado na sua actividade em virtude de poder confiar nas afirmações dos outros. Aqui, então, o engano é legítimo *prima facie* enquanto protecção contra o crime. No entanto, quando consideramos os maus efeitos no hábito e o mau exemplo até de um único acto de falta de veracidade, vê-se que o caso, segundo princípios utilitaristas, é duvidoso – e esta é precisamente a perspectiva do senso comum. E embora conhecer a verdade geralmente seja do interesse de um homem, há casos excepcionais em que conhecê-la lhe é prejudicial – como quando um doente ouve más notícias –, e aqui, também, o senso comum está disposto a suspender a regra. Além disso, descobrimos ser difícil definir exac-

tamente a veracidade, pois podemos exigir a verdade ou nas palavras proferidas, ou nas inferências que, segundo as previsões do locutor, se farão a partir delas, ou em ambas as coisas. A candura perfeita, sem dúvida, exigiria a verdade em ambas as coisas, mas, nas diversas circunstâncias em que isso parece inconveniente, vemos muitas vezes que o senso comum está pelo menos parcialmente disposto a dispensar uma ou outra parte da obrigação dupla. Assim, encontramos uma escola respeitável de pensadores que sustentam que se pode comunicar apropriadamente uma verdade religiosa através de uma ficção histórica. E, por outro lado, a inadequação da franqueza perfeita às nossas relações sociais existentes é reconhecida nas regras comuns da delicadeza, que nos impõem com alguma frequência a necessidade de suprimir verdades e de sugerir falsidades. Não diria que, nestes casos, o senso comum se pronuncia de forma inteiramente decidida a favor da falta de veracidade, mas podemos dizer o mesmo do utilitarismo, já que a utilidade de manter um hábito geral de veracidade é tão grande que não é fácil provar que esta seja suplantada claramente mesmo por fortes razões especiais para violar a regra.

Pode ainda valer a pena sublinhar como as diversas perspectivas sobre a legitimidade dos impulsos malevolentes, a partir das quais vimos ser difícil formular uma doutrina consistente para o senso comum, correspondem exactamente a previsões diferentes das consequências da gratificação desses impulsos. *Prima facie*, o desejo de maltratar alguém em particular é inconsistente com um propósito deliberado de beneficiar tanto quanto possível as pessoas em geral. Assim, constatamos que o senso comum superficial – como podemos chamar-lhe – condena totalmente esses desejos. Porém, um estudo dos factos reais da sociedade mostra que o ressentimento desempenha um papel importante nessa repressão das ofensas que é necessária para o bem-estar social, pelo que o moralista reflexivo

abstém-se de o excluir totalmente. No entanto, é evidente que a malevolência pessoal é um meio muito perigoso para a felicidade geral, já que o seu fim directo é o oposto exacto da felicidade – e, ainda que a realização deste fim possa ser, em certos casos, o menor de dois males, o impulso, se for encorajado, tenderá a suscitar a inflicção de dor para além dos limites do castigo justo e a provocar uma reacção prejudicial no carácter da pessoa irada. Por isso, o moralista está disposto a prescrever que a indignação se dirija sempre a actos, e não a pessoas. E se a indignação assim restringida for eficaz na repressão de ofensas, este parece ser o estado de espírito mais conducente à felicidade geral. Mas é duvidoso que a natureza humana média seja capaz de manter esta distinção e, mesmo que o seja, também é duvidoso que a aversão mais refinada seja suficientemente eficaz por si. Por isso, o senso comum hesita em condenar a malevolência pessoal para com malfeitores – mesmo que esta inclua um desejo de satisfação malévola.

Por fim, é fácil mostrar que a temperança, o autodomínio e, em geral, as chamadas «virtudes respeitantes ao próprio» são úteis ao indivíduo que as possui: e se, na perspectiva do senso comum, não é inteiramente claro para que fim há que dirigir essa regulação e governo dos apetites e paixões que os moralistas tanto inculcaram e admiraram, pelo menos parece não haver obstáculo para definir este fim como a felicidade. E mesmo no extremo ascético do autodomínio, que por vezes fez repudiar os prazeres sensuais como radicalmente maus, podemos discernir um utilitarismo inconsciente. Pois a condenação ascética sempre se dirigiu sobretudo aos prazeres a respeito dos quais os homens estão especialmente sujeitos a cometer excessos perigosos para a saúde: prazeres cuja livre satisfação, mesmo quando não afecta a saúde, se julga interferir no desenvolvimento de outras faculdades e sensibilidades que são fontes importantes de felicidade.

## §6

Uma excepção aparente a esta afirmação pode parecer constituir-se, no caso do apetite sexual, pela regulação prescrita sob a noção de pureza ou castidade. E, sem dúvida, nesta categoria vemos que se condenam, com especial veemência e severidade, actos cujo efeito imediato é um prazer que não é obviamente suplantado por dor subsequente. Mas um exame mais atento a esta excepção transforma-a numa contribuição importante para o presente argumento, já que revela uma correspondência especialmente complexa e delicada entre os sentimentos morais e as utilidades sociais.

Antes de mais, a intensidade e delicadeza peculiares dos sentimentos morais que governam as relações entre os sexos são inteiramente justificadas pela vasta importância social do fim para o qual, obviamente, estes são um meio: a manutenção de uniões permanentes consideradas necessárias para criar e treinar apropriadamente as crianças. Por isso, a regra primeira e fundamental nesta área é a que assegura directamente a fidelidade conjugal. E as razões utilitaristas para proteger indirectamente o casamento, condenando todas as relações extraconjugais, são óbvias: pois a remoção da censura moral dessas relações diminuiria seriamente os motivos dos homens para aceitar as restrições e encargos que o casamento implica; e a juventude de ambos os sexos formaria hábitos de sentimento e de conduta que tenderiam a torná-los inadequados para o casamento; e, se essas relações fossem férteis, seriam acompanhadas por esse cuidado imperfeito da geração sucessora cuja prevenção parece ser o objecto das uniões permanentes, ao passo que, se fossem estéreis, o futuro da espécie humana ficaria, tanto quanto conseguimos prever, ainda mais profundamente ameaçado.

Além disso, só os princípios utilitaristas nos permitem explicar a diferença anómala que a moralidade do senso comum estabeleceu sempre entre os dois sexos a respeito

da simples ofensa da falta de castidade. Afinal, a ofensa normalmente é mais deliberada no homem, que tem a culpa adicional de seduzir e persuadir a mulher; nesta última, a ofensa resulta mais frequentemente de um motivo que consideramos superior à mera luxúria. Por isso, segundo os cânones comuns da moralidade intuicionista, deveríamos condená-la com maior severidade nos homens. A real inversão deste resultado só pode justificar-se se atendermos ao maior interesse da sociedade em manter um padrão elevado de castidade feminina. Pois a degradação deste padrão não pode deixar de atingir a raiz da vida familiar, afectando a segurança dos homens no exercício dos seus afectos paternais. Mas não há uma consequência correspondente da falta de castidade masculina, pelo que esta pode ocorrer num grau considerável sem ameaçar a própria existência da família, ainda que afecte o seu bem-estar.

Ao mesmo tempo, a condenação da falta de castidade nos homens pelo sentido moral comum dos países cristãos de hoje é suficientemente clara e explícita, ainda que reconheçamos a existência de um código moral mais flexível – a moralidade, por assim dizer, «mundana» – que a trata como indiferente ou facilmente desculpável. Mas a própria diferença entre os dois códigos dá uma espécie de apoio ao presente argumento, já que corresponde a diferenças facilmente explicáveis na avaliação das consequências da manutenção de certas sanções morais. Pois, em parte, os «homens mundanos» pensam que, na prática, não se pode impedir a satisfação sexual dos homens, pelo menos no período de vida em que as paixões são mais fortes, e, por isso, é conveniente tolerar relações sexuais ilícitas de um género e grau que não afectem directamente o bem-estar das famílias. Também em parte, alguns sustentam, em oposição ousada ao senso comum, que a existência de uma certa quantidade limitada dessas relações (com uma classe especial de mulheres, cuidadosamente separadas, como hoje, do

resto da sociedade) dificilmente será um verdadeiro mal, e poderá constituir mesmo um ganho positivo de felicidade geral, já que a continência talvez seja um tanto perigosa para a saúde e, seja como for, envolve uma perda de prazer de intensidade considerável. Além disso, a manutenção de uma população tão numerosa quanto é desejável numa velha sociedade exige apenas que, em cada geração, uma certa proporção de mulheres se tornem mães de família. E se algumas das excedentes escolherem a profissão de ter relações temporárias e casuais com homens, não há necessidade de as suas vidas se compararem desvantajosamente, a respeito da felicidade, com as das outras mulheres das classes sociais menos favorecidas.

Esta perspectiva talvez tenha uma plausibilidade superficial, mas ignora o facto essencial de ser só pela presente aplicação severa, às mulheres que não são castas, das penas do desprezo e da exclusão social, assentes na reprovação moral, que a classe das cortesãs se mantém suficientemente separada do resto da sociedade feminina para que a falta de castidade não alastre; e as relações ilícitas entre os sexos ficam circunscritas a esses limites de modo a que não interfiram substancialmente no devido desenvolvimento da espécie. Esta consideração é suficiente para levar um utilitarista a apoiar geralmente a regra estabelecida contra este género de conduta e, portanto, a condenar as violações da regra por serem globalmente adversas à felicidade, ainda que talvez pareçam ter esta qualidade apenas como consequência da censura moral que lhe está ligada.<sup>1</sup> Além disso, o «homem mundano» ignora a vasta importância para a

---

<sup>1</sup> É óbvio que, enquanto a sanção social for aplicada, as vidas das mulheres às quais a sociedade declara a exclusão tenderão necessariamente a ser infelizes devido à confusão e à vergonha, bem como fonte de infelicidade para outros; e também é óbvio que a violação, por parte dos homens, de uma regra moral necessária e reconhecida não poderá deixar de ter efeitos prejudiciais nos seus hábitos morais em geral.

espécie humana da manutenção desse género superior de relação sexual que, em termos gerais, só é possível onde se atribui um grande valor à castidade de ambos os sexos. Deste ponto de vista, podemos considerar que a virtude da pureza proporciona um abrigo necessário sob o qual esse afecto intenso e elevado entre os sexos – que é muitíssimo conducente à felicidade do indivíduo e ao bem-estar da família – pode crescer e florescer.

E, desta forma, somos capazes de explicar aquilo que deve ter confundido muitas mentes reflexivas ao contemplar as regras do senso comum nesta categoria: por um lado, o sentimento que apoia estas regras é muito intenso, pelo que, nesta área, a diferença subjectiva entre o correcto e o incorrecto é assinalada com uma força peculiar; mas, por outro, considera-se impossível dar uma definição clara da conduta condenada sob esta noção. Afinal, o impulso a restringir é tão poderoso e tão sensível a estímulos de todos os géneros que o sentimento de pureza, para poder desempenhar adequadamente a sua função protectora, tem de ser muito intenso e vívido; e a aversão à impureza tem de ir para além dos actos que têm de ser primariamente proibidos, e de incluir no seu âmbito tudo (no vestuário, na linguagem, nos costumes sociais, etc.) o que possa tender para a excitação de ideias lascivas. Ao mesmo tempo, não é necessário que, nestas matérias, a linha entre o correcto e o incorrecto seja traçada com uma precisão teórica: para efeitos práticos, basta que a principal porção central da região do dever esteja fortemente iluminada, enquanto a margem permanece um tanto obscura. E, de facto, as regulamentações pormenorizadas cuja manutenção é importante para a sociedade dependem tanto do hábito e da associação de ideias que não podem deixar de variar em grande medida de época para época e de país para país.

## §7

O exame precedente ofereceu-nos várias ilustrações do modo como normalmente se introduz o utilitarismo como método para decidir entre exigências diferentes em conflito nos casos em que o senso comum não esclarece a sua importância relativa – (*e.g.*) entre os diversos deveres dos afectos e os diversos princípios que, como a análise nos mostra, estão envolvidos na concepção comum de justiça. E vimos também que, quando surge uma disputa sobre a definição e o âmbito precisos de uma regra moral corrente, os efeitos das diversas acepções da regra na felicidade geral ou no bem-estar social costumam ser vistos como fundamentos últimos com os quais há que resolver a disputa. Na verdade, estes dois argumentos coincidem na prática, pois geralmente um conflito entre máximas é aquilo que faz os homens sentir a necessidade de dar uma definição precisa a cada uma delas. Pode alegar-se que as consequências às quais normalmente se faz referência nesses casos são os efeitos no «bem-estar social», e não na «felicidade geral» como os utilitaristas a entendem – e que não devemos identificar as duas noções. Admito isto, mas no último capítulo do Livro precedente tentei mostrar que o senso comum é inconscientemente utilitarista na sua determinação prática daqueles elementos da noção de bem ou bem-estar último que, à primeira vista, não admitem qualquer interpretação hedonista. Podemos observar agora que esta hipótese do «utilitarismo inconsciente» explica a diferente importância relativa que diferentes classes de seres humanos atribuem a virtudes específicas, bem como a ênfase diferente com a qual a humanidade em geral inculca a mesma virtude nessas classes diferentes. Pois essas diferenças correspondem normalmente a variações – reais ou aparentes – na importância utilitarista das virtudes em circunstâncias diferentes. Assim, vimos que se insiste mais na castidade das mulheres

do que na dos homens; a coragem, pelo contrário, é mais valorizada nos homens, pois estes são chamados mais vezes a lidar energeticamente com perigos súbitos e graves. E, por razões semelhantes, espera-se que um militar mostre um grau de coragem superior (*e.g.*) ao de um sacerdote. E embora estimemos a candura e a sinceridade escrupulosa na maior parte das pessoas, dificilmente as procuraremos num diplomata que tem de esconder segredos. Tão-pouco esperamos que um negociante, ao descrever os seus bens, aponte francamente os seus defeitos aos seus clientes.

Por fim, quando comparamos os códigos morais diferentes de épocas e de países diferentes, vemos que as suas discrepâncias correspondem, pelo menos em grande medida, a diferenças nos efeitos reais das acções na felicidade, ou ao grau em que esses efeitos geralmente são previstos – ou considerados importantes – pelos homens entre os quais os códigos se mantêm. Apontámos já vários exemplos disto, e o facto geral, muito abordado pelos autores utilitaristas, é também admitido e mesmo enfatizado pelos seus adversários. Assim, Dugald Stewart<sup>1</sup> sublinha o grau em que os juízos morais dos seres humanos foram modificados pela «diversidade das suas circunstâncias físicas», pelos «graus desiguais de civilização que atingiram» e pelas suas «quantidades desiguais de conhecimento ou de capacidade». Ele faz notar, por exemplo, que o roubo é considerado uma ofensa desculpável entre os habitantes das ilhas do Pacífico, dado que aí pouco ou nenhum trabalho é necessário para sustentar a vida; que o empréstimo de dinheiro a juros costuma ser repreendido nas sociedades em que o comércio está imperfeitamente desenvolvido, já que, nessas comunidades, o «agiota» está normalmente na posição odiosa de quem fica a lucrar com as difíceis necessidades dos seus semelhantes; e que, onde as estruturas jurídicas

---

<sup>1</sup> *Active and Moral Powers*, Livro II, Capítulo 3.

para punir o crime são imperfeitas, o assassinio privado é justificado ou visto de forma muito indulgente. Poderíamos acrescentar muitos outros exemplos se isso fosse necessário. Porém, julgo que poucas pessoas que estudaram o assunto negarão a existência de uma certa correlação entre as variações no código moral de época para época e as variações nos efeitos, reais ou presumidos, na felicidade geral das acções prescritas ou proibidas pelo código. E na medida em que a apreensão das consequências se torna mais abrangente e exacta, podemos encontrar não só mudanças no código moral transmitido de época para época, mas um progresso na direcção de uma maior aproximação a um utilitarismo perfeitamente esclarecido. Temos só de apontar distintamente um factor importante no progresso, que Stewart não mencionou: a extensão da capacidade da simpatia num membro típico da comunidade. A imperfeição dos códigos morais anteriores deve-se pelo menos tanto à falta de simpatia como à falta de inteligência. Muitas vezes, sem dúvida, o homem mais rude não percebeu os efeitos da sua conduta nos outros; mas, também com frequência, ele percebeu-os mais ou menos, mas sentiu pouca ou nenhuma preocupação a seu respeito. Verifica-se assim que as mudanças na consciência moral de uma comunidade correspondem frequentemente a mudanças no alcance e no grau da sensibilidade de um seu membro típico aos sentimentos dos outros. O desenvolvimento moral que, historicamente, se realizou sob a influência do cristianismo oferece-nos exemplos familiares disto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Entre as mudanças definidas na moralidade corrente do mundo greco-romano civilizado que são atribuíveis sobretudo, ou mesmo inteiramente, à extensão e intensificação da simpatia que se devem ao cristianismo, podemos assinalar especialmente as seguintes: (1) a condenação severa e a supressão final da prática do abandono de bebés; (2) a forte repulsa pelo barbarismo dos combates de gladiadores; (3) a mitigação moral imediata da escravatura e um forte incitamento à emancipação; (4) a grande extensão do apoio caritativo aos pobres e aos doentes.

Não estou a defender que esta correlação entre o desenvolvimento da moralidade corrente e as mudanças nas consequências da conduta previstas simpaticamente é perfeita e exacta. Pelo contrário, como terei oportunidade de frisar no próximo capítulo, a história da moralidade revela-nos muitos dados que, de um ponto de vista utilitarista, parecem aberrações parciais do sentido moral. Todavia, mesmo nesses casos podemos descobrir frequentemente um germe de utilitarismo inconsciente: a aberração, muitas vezes, é só um exagero de um sentimento obviamente útil; ou uma extensão desse sentimento através de uma analogia errada com casos aos quais este não se aplica apropriadamente; ou, talvez, a sobrevivência de um sentimento que já foi útil, mas que deixou de o ser.

Além disso, importa observar que me absteve cuidadosamente de afirmar que a percepção da correcção num género de conduta derivou sempre – ou mesmo geralmente – de uma inferência consciente baseada numa percepção das vantagens consequentes. Um exame como o precedente sugere naturalmente esta hipótese, mas parece-me que a evidência histórica dificilmente a apoia, já que, à medida que recuamos no desenvolvimento do pensamento ético, o fundamento utilitarista da moralidade corrente (que me esforcei por exhibir no presente capítulo) parece ser apreendido menos distintamente pela consciência moral comum. Assim, (*e.g.*) Aristóteles vê que a esfera da virtude da coragem (*ἀνδρεία*), como reconhecida pelo senso comum da Grécia, se restringe aos perigos na guerra – e podemos explicar agora esta limitação referindo a importância utilitarista deste género de coragem num período da história em que a felicidade do indivíduo estava mais ligada do que hoje ao bem-estar do seu estado, ao mesmo tempo que a própria existência deste último estava ameaçada muito mais frequentemente pela invasão hostil. Mas esta explicação ultrapassa muito o alcance da reflexão do próprio Aristóteles.

A origem das nossas noções e sentimentos morais permanece escondida nestas regiões obscuras da história hipotética, onde a conjectura tem rédea solta. Contudo, enquanto a nossa retrospectiva se aproxima dos limites deste domínio, não descobrimos que se pode discernir com maior clareza a conexão consciente, nas mentes dos homens, entre as regras morais aceites e os efeitos previstos na felicidade geral. A admiração que os primeiros homens sentiam por belezas ou excelências do carácter parece ter sido tão directa e irreflectida como a sua admiração por qualquer outra beleza; e o rigor da lei e do costume apresenta-se sancionado pelos males que o desagrado divino infligiria sobrenaturalmente aos seus infractores, e não pela previsão, mesmo rude e vaga, das más consequências naturais do incumprimento. Logo, o utilitarismo pode reclamar mais razoavelmente a aceitação do senso comum não como o modo de regular a conduta com o qual a humanidade começou, mas como o modo de regular a conduta para o qual, podemos ver agora, o desenvolvimento humano sempre se tem inclinado – como a forma adulta, e não germinal, da moralidade.

<sup>1</sup>Se considerarmos a relação da Ética com a Política de um ponto de vista utilitarista, a questão de saber que regras de conduta para os governados devem ser estabelecidas pelos legisladores, e aplicadas pelos juizes, será determinada pelo mesmo género de previsão das consequências que se usará na resolução de todas as questões de moralidade privada: esforçar-nos-emos por avaliar e comparar os efeitos dessas regras na felicidade geral. No entanto, na medida

---

<sup>1</sup> Esta passagem, que na segunda e nas seguintes edições ocorreu no Capítulo 2 do Livro I, foi omitida desse capítulo pelo Professor Sidgwick na sexta edição. Tinha a intenção de a incorporar no Livro IV, mas morreu antes de a rever.

em que dividimos a teoria utilitarista distinguindo a parte que respeita à conduta privada da parte que respeita à legislação, e perguntamos que parte é prioritária, a resposta parecerá diferente a respeito de partes diferentes do código jurídico.

1. Em grande medida, as regras avançadas num código jurídico utilitarista serão aquelas que qualquer homem que deseje sinceramente promover a felicidade geral se esforçaria geralmente por observar, mesmo que não estivesse legalmente obrigado a fazê-lo. São deste género a regra de não infligir a ninguém qualquer dano corporal ou incómodo gratuito, excepto em autodefesa ou como retribuição pelo mal; a regra de não interferir na procura de outra pessoa dos meios para a felicidade, ou na sua fruição da riqueza obtida com o seu próprio trabalho ou o livre consentimento dos outros; a regra de cumprir todos os compromissos celebrados livremente com qualquer um (pelo menos se o cumprimento não for prejudicial para os outros ou muito mais prejudicial para nós do que benéfico para a outra parte, ou se não existirem boas razões para supor que a outra parte não fará o que lhe cabe no contrato bilateral); e a regra de sustentar os filhos enquanto não são autónomos e os pais se ficarem débeis com a idade, bem como de educar os filhos de forma ajustada à sua vida futura. Quanto a regras como esta, a ética utilitarista parece independente da política, sendo-lhe naturalmente anterior: consideramos primeiro que conduta é correcta para indivíduos privados, e depois quanta dessa conduta pode ser imposta vantajosamente através de sanções jurídicas.

2. Há também outras regras cuja observância é claramente favorável à felicidade geral, desde que a sua observância seja imposta aos outros: *e.g.*, a abstinência da retaliação pessoal de ofensas, e um cumprimento de contratos mais geral e resolutivo do que, talvez, seria conveniente se estes não fossem impostos por lei.

3. Todavia, na determinação completa das exigências mútuas dos membros da sociedade em relação a serviços e a abstenções, a teoria utilitarista da conduta privada (ignorando a lei) levaria, em muitos casos, a uma variedade considerável de conclusões, dada a grande diferença na força das considerações relevantes em circunstâncias diferentes. Ao mesmo tempo, a uniformidade é indispensável, de modo a que se previnam disputas e decepções, ou, pelo menos, extremamente desejável, para que se mantenham eficazmente regras de conduta que são *geralmente* – ainda que não *universalmente* – convenientes. Nesta categoria surgiriam a definição mais exacta dos limites da apropriação – *e.g.*, quanto à propriedade de composições literárias e de invenções técnicas – e uma grande parte do direito sucessório e da lei que regula as relações familiares. Nestes casos, na medida em que admitem uma resolução teórica, a ética utilitarista parece misturar-se com a política utilitarista de uma forma bastante complicada, já que não podemos identificar a conduta correcta para um indivíduo privado em qualquer caso particular sem considerar antes que regra (se alguma) seria globalmente conveniente manter, na sociedade da qual ele faz parte, através de sanções jurídicas, bem como das sanções mais fracas e menos definidas da opinião moral. Em qualquer caso concreto, além disso, este problema torna-se necessariamente mais complicado quando consideramos as delicadas relações mútuas entre a lei positiva e a moralidade positiva – como podemos chamar às opiniões morais efectivamente aceites numa dada sociedade num dado momento. Pois, por um lado, é perigoso ir além da moralidade positiva na legislação, proibindo acções (ou inacções) geralmente aprovadas ou toleradas; por outro, até ao ponto em que este perigo se torna sério, a legislação é um instrumento muito eficaz para modificar ou intensificar a opinião pública na direcção em que é desejável que esta progreda. Pondo de parte esta questão difícil de dinâmica

social, podemos dizer que normalmente, numa sociedade bem organizada, as regras de comportamento social mais importantes e indispensáveis são impostas por lei, ao passo que à moralidade positiva cabe manter as menos importantes. A lei constituirá, por assim dizer, o esqueleto da ordem social, coberto pela carne e pelo sangue da moralidade.



## Capítulo 4

### *O Método do Utilitarismo*

#### §1

Caso se possa considerar que a perspectiva defendida no capítulo precedente sobre o fundamento geral utilitarista da moralidade do senso comum está suficientemente estabelecida, estamos agora em condições de discutir com mais rigor a que método de identificar a conduta correcta a aceitação do utilitarismo conduzirá na prática. Evidentemente, o método mais óbvio é o do hedonismo empírico, discutido no Capítulo 3 do Livro II, segundo o qual temos de comparar, em cada caso, todos os prazeres e dores que podem ser previstos como resultados prováveis das diversas alternativas de conduta que se nos apresentam, e adoptar a alternativa que pareça que, provavelmente, conduzirá à maior felicidade global.

No Livro II, no entanto, afigurou-se que até a aplicação mais restrita deste método, que aí tivemos de considerar, envolve muita confusão e incerteza. Mesmo quando um indivíduo só está interessado em prever os seus próprios prazeres, parece-lhe difícil ou impossível evitar erros de magnitude considerável – e isto quer na comparação rigorosa da apazibilidade das suas próprias sensações passadas, representadas na memória, quer na apropriação das experiências dos outros, quer nas inferências do passado para o futuro. E é óbvio que estas dificuldades aumentam muito quando temos de atender a todos os efeitos das nossas acções em todos os seres sencientes que por elas poderão ser afectados. Ao mesmo tempo, no Livro II, não encontramos um substituto satisfatório para este método de comparação empírica. Não pareceu razoável refugiarmo-nos nas crenças acríticas dos homens em geral sobre as fontes da felicidade.

Na verdade, pareceu-nos impossível extrair qualquer *consenso* de opinião adequadamente claro e definido a partir das declarações confusas e díspares que o senso comum nos oferece sobre este assunto. Tão-pouco se pôde mostrar que o indivíduo teria maior probabilidade de alcançar a máxima felicidade ao seu alcance confinando os seus esforços, na prática, à realização de quaisquer condições da felicidade, físicas ou psíquicas, cientificamente identificáveis. Também não nos pareceu possível inferir, com fundamentos empíricos, que o resultado desejado seria assegurado pela conformidade com os princípios morais aceites. Contudo, quando consideramos estes últimos em relação não com a felicidade do indivíduo, mas com a felicidade dos seres humanos (ou sencientes) em geral, torna-se claro, à luz do capítulo precedente, que a questão da harmonia entre o hedonismo e o intuicionismo apresenta *prima facie* um aspecto inteiramente diferente. Na verdade, a partir das considerações que acabámos de reunir, basta um passo curto e simples para se concluir que, na moralidade do senso comum, dispomos já de um corpo de doutrina utilitarista; que «as regras morais para a multidão» devem ser vistas como «crenças positivas dos seres humanos sobre os efeitos das acções na sua felicidade»<sup>1</sup>, pelo que os aparentes primeiros princípios do senso comum podem ser aceites como «axiomas médios» do método utilitarista – faz-se referência directa a considerações utilitaristas apenas para resolver questões acerca das quais se constata que o veredicto do senso comum é obscuro e inconsistente. De acordo com esta perspectiva, a controvérsia tradicional entre os defensores da virtude e os defensores da felicidade pareceria ficar, por fim, harmoniosamente resolvida.

---

<sup>1</sup> Cf. J. S. Mill, *Utilitarianism*, Capítulo 2. Mill, no entanto, afirma apenas que o filósofo deve aceitar as «regras morais para a multidão» provisoriamente, até encontrar algo melhor.

E os argumentos já propostos a favor desta perspectiva seguramente são apoiados pela hipótese, agora amplamente aceite, de que os sentimentos morais derivam em última análise, através de um processo complexo e gradual, de experiências de prazer e de dor. A hipótese, numa forma resumida, parece ser esta: (1) na experiência de cada membro da comunidade humana, a dor ou o alarme que lhe são causados por acções suas ou de outros tendem, por associação, a suscitar em si uma aversão a essas acções; e um efeito similar, ainda que mais fraco, é produzido pela sua percepção da dor ou do perigo causados a outros aos quais ele está ligado pelo sangue, pela comunhão de interesses ou por qualquer laço especial de simpatia; (2) a experiência tende também, mais indirectamente, a produzir em si sentimentos que o inibem de praticar acções dolorosas ou alarmantes para os outros, o que ocorre mediante o medo do seu ressentimento e das suas consequências – especialmente do medo da ira do seu líder, e, onde a influência religiosa se tornou forte, da ira de seres sobrenaturais; (3) a estes últimos sentimentos mistura-se uma aversão simpática à dor dos outros homens em geral, que, sendo de início comparativamente fraca, tende a ficar mais forte à medida que a moralidade se desenvolve. Da mesma forma, as experiências de prazer e de gratidão, bem como o desejo da boa vontade dos outros e das suas consequências, tendem a produzir um agrado por acções que são percebidas como causas de prazer para si mesmo ou para outros. As aversões e as atracções que assim são produzidas na maioria dos membros de qualquer sociedade tendem, graças à semelhança geral das suas naturezas e condições, a tornar-se mais semelhantes através da comunicação e da imitação – o desejo que cada um tem de preservar a boa vontade dos outros actua no sentido de reprimir as divergências individuais. Deste modo, desenvolvem-se gradualmente atracções comuns pela conduta que afecta apazivel-

mente a comunidade em geral ou uma parte dela, bem como aversões comuns à conduta que causa dor e alarme – estas são transmitidas de geração em geração, em parte talvez por herança física, mas sobretudo pela tradição transmitida dos pais aos filhos e da imitação dos adultos pelos jovens. Desta forma a sua origem obscurece-se e, por fim, aparecem enquanto sentimentos morais, como lhes chamamos. Na minha opinião, esta teoria não explica adequadamente os resultados reais da faculdade dos juízos e dos raciocínios morais, na medida em que posso examiná-los reflectindo na minha própria consciência moral: pois esta, como disse, não gera quaisquer intuições aparentes que passem o teste do exame rigoroso além daquelas que, devido ao seu carácter abstracto e geral, não têm nenhuma relação cognoscível com experiências particulares de qualquer género.<sup>1</sup> Porém, não encontro nenhuma razão para duvidar que a teoria dá uma explicação parcialmente verdadeira da origem histórica de sentimentos e de hábitos morais específicos e de regras normalmente aceites – e, vista assim, parece complementar os argumentos do capítulo precedente que tendem a apresentar a moralidade do senso comum como inconsciente ou «instintivamente» utilitarista.

Mas uma coisa é sustentar que a moralidade corrente exprime, em parte conscientemente mas em grande medida inconscientemente, os resultados da experiência humana sobre os efeitos das acções; uma coisa bastante diferente é aceitar esta moralidade *en bloc*, na medida em que é clara e definida, como o melhor guia que podemos ter para alcançar a máxima felicidade geral. Penso que esta reconciliação simples entre os métodos intuicionista e utilitarista, por muito atraente que possa ser, não está realmente justificada pela evidência. Antes de mais, defendo que, numa

---

<sup>1</sup> Refiro-me aos princípios abstractos da prudência, da justiça e da benevolência racional, como os defini no Capítulo 13 do Livro precedente.

perspectiva completa sobre o desenvolvimento do sentido moral, se deve dar um lugar mais preeminente ao efeito da simpatia em relação aos impulsos que produzem as acções e aos sentimentos que deles resultam. Podemos observar que Adam Smith<sup>1</sup> atribui a esta operação da simpatia – ao eco (por assim dizer) da paixão de cada agente no peito dos espectadores desinteressados – o primeiro lugar na determinação da nossa aprovação e reprovação de acções.<sup>2</sup> Ele trata a simpatia relativamente ao efeito da conduta nos outros como um factor meramente secundário, que corrige e qualifica o primeiro. Sem ir tão longe, penso que há seguramente muitos casos em que a consciência moral resultante parece indicar um equilíbrio ou compromisso entre os dois géneros de simpatia, e o compromisso pode facilmente estar muito afastado da regra que o utilitarismo prescreveria. Pois embora, sem dúvida, as paixões e outros impulsos activos sejam eles mesmos influenciados (não menos do que os sentimentos morais) por experiências de prazer e de dor, esta influência não é suficiente para torná-los guias minimamente fiáveis para a felicidade geral – como alguns dos nossos sentimentos anunciam eles mesmos enfaticamente. Mas mesmo se pensarmos que os nossos sentimentos morais comuns se devem inteiramente – directa ou indirectamente – às experiências

---

<sup>1</sup> *Theory of Moral Sentiments*, Livro I.

<sup>2</sup> Os códigos penais das comunidades primitivas ilustram notavelmente esta operação da simpatia, tanto pela brandura dos castigos infligidos pelo homicídio como pelas diferenças surpreendentes entre as penas atribuídas ao mesmo crime, que variavam em função de o criminoso ter sido capturado na realização do acto. «É curioso observar», diz o Sr. H. Maine (*Ancient Law*, Capítulo 10), «como os homens dos tempos primitivos estavam completamente convencidos de que os impulsos da pessoa injuriada eram a medida apropriada da vingança que ela estava autorizada a exigir, e como imitavam literalmente a provável ascensão e queda das suas paixões ao fixar a escala dos castigos.» E, mesmo em sociedades mais civilizadas, há um sentimento muito comum de incerteza quanto a saber se será apropriado infligir castigos por crimes cometidos há muito tempo, que parece poder ser reconduzido à mesma fonte.

acumuladas e transmitidas de dores e de prazeres primários e simpáticos, é óbvio que o grau de precisão com o qual os sentimentos assim produzidos nos guiarão para a promoção da felicidade geral tem de depender, em grande medida, do grau de precisão com o qual toda a soma de consequências aprazíveis e dolorosas, resultantes de qualquer curso de acção, foi representada na consciência de um membro típico da comunidade. E vê-se de imediato que esta representação esteve sempre sujeita a erros de grande magnitude, decorrentes de causas parcialmente indicadas no capítulo anterior, quando discutimos o progresso da moralidade. Para começar, temos de atender à limitação da simpatia, já que, em qualquer época e país, a simpatia do homem típico relativamente a outros seres sencientes, e mesmo a sua preocupação egoísta com as suas atracções e aversões, foi muito mais limitada do que a influência das suas acções nos sentimentos dos outros. Temos de atender também à limitação de inteligência, já que, em todas as épocas, os homens comuns tiveram um conhecimento muito inadequado das sequências naturais, pelo que as consequências indirectas da conduta reconhecidas foram frequentemente atribuídas a causas erradas e enfrentadas com remédios morais errados, devido à apreensão imperfeita da relação dos meios com os fins. Além disso, onde o hábito da obediência à autoridade e do respeito pelo estatuto se tornou forte, temos de atender à influência possivelmente perversa do desejo de conquistar as boas graças ou de evitar a ira dos superiores. E, similarmente, temos de atender ainda às influências das falsas religiões, e também à possibilidade de as sensibilidades dos educadores religiosos terem influenciado o código do dever aceite pelos seus seguidores em aspectos nos quais essas sensibilidades não eram normais e representativas, mas excepcionais e idiossincráticas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta influência, sem dúvida, está confinada a estreitos limites: nenhuma autoridade pode impor permanentemente aos homens regras flagrante-

Por outro lado, temos de supor que estas influências desviantes foram mais ou menos limitadas e contrariadas pela luta pela existência, em épocas passadas, entre diversas raças e comunidades humanas. Pois qualquer hábito ou sentimento moral, na medida em que fosse desfavorável à preservação do organismo social, seria uma desvantagem na luta pela existência e, portanto, tenderia a perecer com a comunidade que lhe tivesse aderido. Mas não temos nenhuma razão para supor que esta força foi adequada para manter a moralidade positiva sempre em conformidade com um ideal utilitarista. Pois (1) a moralidade imperfeita seria apenas uma desvantagem entre muitas, e não penso que fosse a mais importante, a não ser que a imperfeição fosse extrema – especialmente nas fases iniciais do desenvolvimento social e moral, quando a luta pela existência era mais actuante; e (2) uma moralidade perfeitamente preservadora de uma comunidade humana poderia ser, ainda assim, imperfeitamente favorável à felicidade, exigindo, portanto, um melhoramento considerável de um ponto de vista utilitarista.<sup>1</sup> Além disso, a analogia levar-nos-ia a esperar que, por muito completa que fosse a adaptação dos instintos morais de uma comunidade, num momento específico, às suas condições de existência, qualquer mudança rápida de circunstâncias tenderia a perturbar a adaptação, devido à sobrevivência de instintos previamente úteis que, com a mudança, se tornariam inúteis ou perniciosos. Na verdade, independentemente de quaisquer mudanças aparentes nas

---

mente adversas à felicidade, e os educadores religiosos mais inventivos na prática produziram o seu efeito sobretudo ao dar nova força e vivacidade a sentimentos já existentes (e reconhecidos como dotados de uma autoridade apropriada) na sociedade em que agiram. Ainda assim, se (e.g.) Maomé tivesse gostado de vinho e sido indiferente às mulheres, isso poderia ter feito uma grande diferença para a espécie humana.

<sup>1</sup> Na próxima secção, terei oportunidade de dizer mais sobre este assunto.

circunstâncias externas, da actuação de alguma lei do desenvolvimento humano poderá resultar que a experiência mais completamente organizada da felicidade humana no passado só imperfeitamente nos levará aos meios correctos para a sua maximização no futuro. Por exemplo, uma ligeira diminuição da força média de um impulso comum pode fazer que os sentimentos e as regras tradicionais que o regulam se tornem globalmente adversos à felicidade. E quando passamos destas considerações abstractas à história, e examinamos a moralidade real de outras épocas e países, podemos descobrir indubitavelmente que, considerada como instrumento para produzir a felicidade geral, esta parece exhibir constantemente imperfeições manifestas — sendo assim, há seguramente uma forte presunção da existência de imperfeições similares a descobrir no nosso próprio código moral, ainda que o hábito e a familiaridade impeçam que sejam óbvias.

Por fim, não podemos ignorar o facto de que as divergências que encontramos ao comparar as moralidades de épocas e de países diferentes coexistem, em certa medida, na moralidade de qualquer sociedade em qualquer momento. Já observei que, quando opiniões divergentes são mantidas por uma minoria tão grande que não podemos tomar razoavelmente o dogma da maioria como a expressão clara do senso comum, apela-se necessariamente a um princípio superior — com grande frequência, ao utilitarismo. Mas uma minoria mais reduzida, sobretudo se for constituída por pessoas esclarecidas e com um conhecimento especial dos efeitos da conduta avaliada, pode inspirar-nos razoavelmente a desconfiar do senso comum: também nas partes mais técnicas da prática, preferimos os juízos de alguns especialistas treinados aos instintos do vulgo. Além disso, uma contemplação destes códigos divergentes, bem como da sua relação com as circunstâncias diferentes em que os homens vivem, sugere que a

moralidade do senso comum, na verdade, só está adaptada aos homens comuns em circunstâncias comuns – ainda que possa permanecer conveniente que essas pessoas comuns a considerem absoluta e universalmente prescrita, dado que qualquer outra perspectiva poderá enfraquecer perigosamente a sua influência nas suas mentes. Na medida em que isto é verdade, temos de usar o método utilitarista para determinar até que ponto as pessoas, em circunstâncias especiais, precisam de uma moralidade que lhes esteja adaptada mais especialmente do que aquilo que o senso comum está disposto a conceder; e também para determinar até que ponto os homens de peculiar constituição física ou mental devem ser dispensados das regras comuns, como se defendeu por vezes a respeito dos homens de génio, dos homens com uma natureza intensamente emotiva ou dos homens dotados de uma prudência ou autodomínio acima do vulgar.

Além disso, importa observar que, além da grande divergência que existe nos instintos morais de classes e de indivíduos diferentes, há frequentemente uma discrepância palpável entre os instintos morais de qualquer classe ou indivíduo e os raciocínios utilitaristas que os seus intelectos imprevistos têm o hábito de realizar. Há muitas coisas na conduta que muitas pessoas consideram correctas, mas não convenientes – ou, pelo menos, que não considerariam convenientes se primeiro não as tivessem julgado correctas. Na medida em que raciocinam apenas a partir da experiência, as suas conclusões sobre o que conduz à felicidade geral opõem-se às suas intuições morais. Pode dizer-se que isto resulta geralmente de uma apreciação apressada e superficial da conveniência, e que a discrepância desapareceria após um exame mais profundo e completo das consequências das acções. E não nego que isto ocorreria com frequência. Mas, como não podemos determinar *a priori* em que medida isso seria assim, isto constitui apenas um

argumento suplementar para uma aplicação abrangente e sistemática de um método puramente utilitarista.

Temos de concluir, então, que não podemos tomar as regras morais do senso comum como a expressão do *consenso* dos juízos competentes até ao presente sobre o género de conduta que, provavelmente, produz globalmente a quantidade máxima de felicidade. Parece antes que um utilitarista sistemático tem o dever de fazer uma revisão completa dessas regras, de modo a determinar a medida em que as causas previamente enumeradas (e talvez outras) actuaram efectivamente na produção de uma divergência entre o senso comum e um código moral perfeitamente utilitarista.

## §2

Porém, ao colocar assim o problema, estamos a presumir que se pode definir satisfatoriamente e desenvolver suficientemente o segundo termo desta comparação; que podemos conceber, com precisão adequada, um sistema de regras que constitua o verdadeiro código moral para os seres humanos, deduzido de princípios utilitaristas. E a escola cujo método estamos agora a examinar geralmente parece ter presumido isto. Contudo, quando nos ocupamos seriamente da construção de tal sistema, deparamo-nos com grandes dificuldades. Ignorando as incertezas envolvidas na comparação hedonista em geral, suponhamos que, para efeitos práticos, se pode determinar com exactidão suficiente o *quantum* de felicidade que resultará da implementação de qualquer plano de comportamento entre os seres humanos — mesmo quando o plano é concebido apenas na imaginação. Temos ainda de perguntar: qual é a natureza do ser humano para o qual estamos a conceber este esquema de conduta hipotético? Pois a humanidade não é algo que exhiba as mesmas propriedades sempre e em todos os lugares: quer

consideremos o intelecto do homem ou os seus sentimentos, quer consideremos a sua condição e as suas circunstâncias físicas, vemos que são tão diferentes em épocas e em países diferentes que, *prima facie*, parece absurdo estabelecer um conjunto de regras utilitaristas ideais para a humanidade em geral. Pode dizer-se que estas diferenças, afinal, respeitam sobretudo a pormenores, e que há, em qualquer caso, uniformidade suficiente na natureza e nas circunstâncias da vida humana, sempre e em todos os lugares, para que seja possível delinear um esquema de comportamento ideal para a humanidade em geral. Todavia, temos de responder que agora nos importam principalmente os pormenores, já que a discussão precedente mostrou suficientemente bem que a conduta aprovada pelo senso comum tem uma semelhança *geral* com aquela que o utilitarismo prescreveria – mas desejamos determinar com mais exactidão o alcance da semelhança, bem como o grau de delicadeza e de precisão da adaptação das regras morais comuns às necessidades e condições reais da vida humana.

Suponha-se, então, que restringimos o alcance da investigação e nos esforçamos apenas por determinar as regras apropriadas para os homens como os conhecemos, na nossa época e no nosso país. Ficamos imediatamente perante um dilema. Os homens que conhecemos são seres que aceitam, mais ou menos definidamente, um certo código moral. Se os considerarmos como são neste aspecto, dificilmente poderemos, ao mesmo tempo, concebê-los como seres para os quais há ainda que conceber um código *de novo*. Se, pelo contrário, considerarmos o homem real – um inglês típico, digamos – e abstrairmos a sua moralidade, sobrará uma entidade tão puramente hipotética que não é claro que propósito prático se poderá servir com a concepção de um sistema de regras morais para a comunidade desses seres. Se pudéssemos presumir realmente que a dedução científica desse sistema asseguraria a sua aceitação geral;

se pudéssemos ter a expectativa razoável de converter a princípios utilitaristas toda a humanidade de uma só vez, ou pelo menos todos os seres humanos educados e reflexivos, de tal forma que todos os pregadores e professores considerassem a felicidade universal como o objectivo dos seus esforços tão inquestionavelmente como os médicos consideram a saúde do corpo individual; e se pudéssemos estar certos de que os sentimentos e os hábitos morais dos homens se ajustariam de imediato, e sem qualquer desperdício de força, a essas regras novas – então, ao conceber o código utilitarista, talvez pudéssemos razoavelmente deixar de fora a moralidade existente. Porém, não posso pensar que estejamos autorizados a fazer estas suposições. Penso que temos de tomar os hábitos, os impulsos e os gostos morais dos homens como um material que, à semelhança do resto da sua natureza, nos é dado para trabalhar – e como algo que, em virtude de resultar só parcialmente do raciocínio efectuado no passado, só parcialmente pode ser modificado por qualquer raciocínio que agora possamos aplicar-lhe. Deste modo, parece claro que a solução do hipotético problema utilitarista de construir uma moralidade ideal para os homens concebidos sem a sua moralidade real, mas como a experiência nos mostra que são noutros aspectos, não nos dará o resultado de que precisamos na prática.

Talvez alguém diga o seguinte: «Essa moralidade utilitarista ideal, sem dúvida, só pode ser introduzida gradualmente, e talvez sempre imperfeitamente; mas, ainda assim, será proveitoso desenvolvê-la como um padrão do qual poderemos aproximar-nos.» Mas, em primeiro lugar, pode não ser realmente possível aproximarmo-nos desse padrão, já que qualquer regra moral específica existente, apesar de não ser a ideal mesmo para seres como os homens existentes nas circunstâncias existentes, poderá ser a melhor que pode colher a sua obediência, pelo que poderia ser fútil (ou até pernicioso) propor qualquer outra regra, na medida

em que esta tenderia a afectar velhos hábitos morais sem os substituir eficazmente por novos. E, em segundo lugar, o esforço de nos aproximarmos gradualmente de uma moralidade concebida na suposição de que a parte não-moral da natureza humana existente permanece imutável pode induzir-nos em erro. Pois o estado do conhecimento e das faculdades intelectuais dos homens, o alcance da sua simpatia, a direcção e a força dos seus impulsos prevaletentes e as relações que mantêm com o mundo exterior e entre si estão constantemente a mudar – e essa mudança está, em certa medida, sob o nosso controlo e pode ser favorável à felicidade num grau elevado. E quaisquer modificações substanciais em elementos e condições importantes da vida humana podem exigir mudanças correspondentes nos sentimentos e regras morais estabelecidas, de modo a que a máxima felicidade possível possa ser alcançada pelo ser humano cuja vida é assim modificada. Em suma, a concepção de um código utilitarista, visto como um ideal para o qual há que progredir, enfrenta um segundo dilema: não se pode presumir proveitosamente que a natureza do homem e as condições da sua vida são constantes, a não ser que estejamos a confinar a nossa atenção ao presente ou ao futuro próximo; mas, se estamos a considerar os homens no presente ou no futuro próximo, temos de atender aos seus hábitos e sentimentos morais actuais, vendo-os como uma parte da sua natureza que não é substancialmente mais modificável do que o resto.

Além disso, não posso concordar com o Sr. Spencer<sup>1</sup>, que julga ser possível resolver os problemas da ética prática concebendo a perfeita forma final da sociedade, para a qual o processo da história humana se encaminha, e identificando as regras de comportamento mútuo que devem ser, e

---

<sup>1</sup> Refiro-me especialmente às perspectivas que o Sr. Spencer apresenta nos capítulos finais de *Data of Ethics*.

serão, observadas pelos membros dessa sociedade perfeita. Pois, em primeiro lugar, admitindo que podemos conceber a possibilidade de uma comunidade perfeita de um ponto de vista utilitarista, e admitindo também que a definição que o Sr. Spencer nos dá desta perfeição – que as acções voluntárias de todos os membros causam «prazer nunca misturado com a dor» a todos aqueles que estas afectam<sup>1</sup> –, parece-me ainda totalmente impossível prever as naturezas e as relações das pessoas que comporiam essa comunidade com clareza e certeza suficientes para definirmos, mesmo em esboço, o seu código moral. Em segundo lugar, mesmo que isto não fosse verdade e pudéssemos conceber cientificamente a moralidade ideal do Sr. Spencer, não penso que essa concepção servisse de muito na resolução dos problemas práticos da humanidade actual. Pois uma sociedade em que – para considerar apenas um aspecto – não houvesse castigo seria necessariamente uma sociedade tão diferente da nossa na sua estrutura essencial que seria vão tentar seguir de perto as suas regras de comportamento. Possivelmente, para nós seria melhor observar aproximadamente algumas dessas regras, mas só poderemos saber se isso é assim examinando cada regra específica de forma pormenorizada. Não podemos ter fundamentos gerais para concluir que, para nós, seria melhor observarmo-las tanto quanto possível. Pois, mesmo supondo que esta sociedade ideal acabe por se realizar, não poderá deixar de estar separada de nós por um considerável intervalo evolutivo. Por isso, não é improvável que a melhor forma de progredir na sua direcção não seja pelo caminho aparentemente mais directo,

---

<sup>1</sup> No entanto, esta definição não me parece admissível de um ponto de vista utilitarista, já que uma sociedade que fosse perfeita neste sentido poderia não realizar a máxima felicidade possível; poderia ainda ser capaz de aumentar substancialmente a felicidade através de prazeres que envolvessem uma ligeira mistura com a dor – e esses prazeres seriam excluídos pela perspectiva da perfeição do Sr. Spencer.

e que a alcançaremos mais facilmente se começarmos por nos afastar dela. Se e em que medida isto é verdade, é algo que só poderemos saber examinando cuidadosamente os efeitos da conduta nos seres humanos actuais, e inferindo os seus efeitos prováveis nos seres humanos que, expectavelmente, existirão num futuro próximo.

### §3

Outros pensadores da escola evolucionista sugerem que podemos evitar as dificuldades do método utilitarista de uma forma mais simples do que a do Sr. Spencer, adoptando como fim último e critério da moralidade *na prática* não a felicidade, mas a «saúde» ou a «eficiência» do organismo social. Esta perspectiva é defendida, por exemplo, em *Science of Ethics*, do Sr. Leslie Stephen<sup>1</sup>, e merece um exame cuidado. O Sr. Stephen, como o percebo, entende por «saúde» aquele estado do organismo social que contribui para a sua preservação nas condições da sua existência, como são conhecidas ou susceptíveis de previsão. E entende o mesmo por «eficiência», já que a actividade para a qual, na sua perspectiva, organismo social tem de ser eficiente é simplesmente a actividade de viver, a função de «continuar a existir». Digo isto porque se pode pensar que a «eficiência» implica alguma «tarefa da humanidade» que o organismo social tem de executar, além da tarefa de simplesmente viver. E, similarmente, podemos pensar que «saúde» significa um estado que contribui para a preservação não da mera existência, mas da existência *desejável* – interpretando-se a desejabilidade de uma maneira não-hedonista. E, nesse caso, um exame de qualquer um destes termos far-nos-ia regressar ao terreno percorrido na discussão do bem último (no Capítulo 14 do Livro

---

<sup>1</sup> Ver especialmente o Capítulo 9, parágrafos 12-15.

precedente).<sup>1</sup> Porém, não penso que o Sr. Stephen tivesse em mente essas ideias, que seguramente não estariam em harmonia com a direcção geral da sua discussão. Portanto, a questão é saber se, caso se admita a felicidade geral como o fim realmente último num sistema moral, será razoável, ainda assim, tomar a preservação do organismo social, na prática, como o «critério científico» último das regras morais.

As minhas razões para responder negativamente a esta questão são de duas ordens. Em primeiro lugar, não conheço fundamentos adequados para supor que, se visarmos exclusivamente a preservação do organismo social, asseguraremos a máxima felicidade alcançável aos seus membros individuais. Pelo que sei, na verdade, dados dois estados sociais que tendam igualmente para a preservação, um deles pode ser indefinidamente mais feliz do que o outro. Como já se observou<sup>2</sup>, uma grande parte dos prazeres que as pessoas cultas mais valorizam – os prazeres estéticos – derivam de actos e de processos que não têm nenhuma tendência substancial para preservar a vida do indivíduo:<sup>3</sup> e esta afirmação permanecerá verdadeira se colocarmos o organismo social no lugar do indivíduo. E posso acrescentar que muita da moralidade refinada se ocupa da prevenção de dores que

---

<sup>1</sup> Obviamente, se, na definição indicada, interpretássemos «desejabilidade» de uma maneira hedonista, o termo «saúde» dar-nos-ia apenas um novo nome para o problema geral da moralidade utilitarista, e não uma nova sugestão para a sua solução. Devo dizer que, noutras ocasiões, o Sr. Stephen usa as noções de «satisfação social» ou «bem estar» em vez das aqui indicadas, mas não penso que entenda por elas mais do que aquilo que, na minha interpretação, entende por «saúde» ou «eficiência»: *i.e.*, aquele estado do organismo social que contribui para a sua preservação nas condições da sua existência.

<sup>2</sup> Livro II, Capítulo 6, §3.

<sup>3</sup> Não pretendo afirmar que o «jogo», em alguma forma, não seja necessário para a saúde física, mas há um grande salto do encorajamento do jogo, na medida em que é salutar, para a promoção da cultura social.

não têm nenhuma tendência demonstrável para a destruição do indivíduo ou da sociedade. Por isso, embora admita inteiramente que a manutenção de hábitos e de sentimentos preservadores é a função mais indispensável da moralidade utilitarista – e, talvez, quase a sua única função nos estádios iniciais do desenvolvimento moral, quando pura e simplesmente viver era uma tarefa difícil para as comunidades humanas –, isso não me faz considerar razoável que fiquemos contentes por simplesmente se assegurar a existência da humanidade em geral, e que confinemos os nossos esforços a promover o aumento desta segurança em vez de procurarmos tornar a existência segura mais desejável.

Em segundo lugar, não vejo com que fundamentos o Sr. Stephen sustenta que o critério da «tendência para a preservação do organismo social» é necessariamente aplicável com maior precisão do que o critério da «tendência para a felicidade geral», mesmo na medida em que os dois fins coincidem – e que o primeiro «satisfaz as condições de um critério científico». Tenho de admitir que isto provavelmente seria verdade se a Sociologia que conhecemos fosse uma ciência efectivamente desenvolvida, e não um simples esboço de uma possível ciência futura. Mas o próprio Sr. Stephen diz-nos que hoje a Sociologia «consiste em nada mais que uma colecção de palpites por verificar e generalizações vagas, disfarçados num aparato mais ou menos pretensioso de terminologia com aparência científica». Estes termos são mais fortes do que aqueles que eu ousaria utilizar, mas concordo, de um modo geral, com a perspectiva que exprimem. E parece-me difícil que um autor que defende esta perspectiva sustente que a concepção de «saúde social», vista como critério e padrão da conduta correcta, seja mais «científica», num grau importante, do que a concepção de «felicidade geral».

Mantendo esta apreciação da condição actual da Sociologia, considero que, de um ponto de vista utilitarista, há

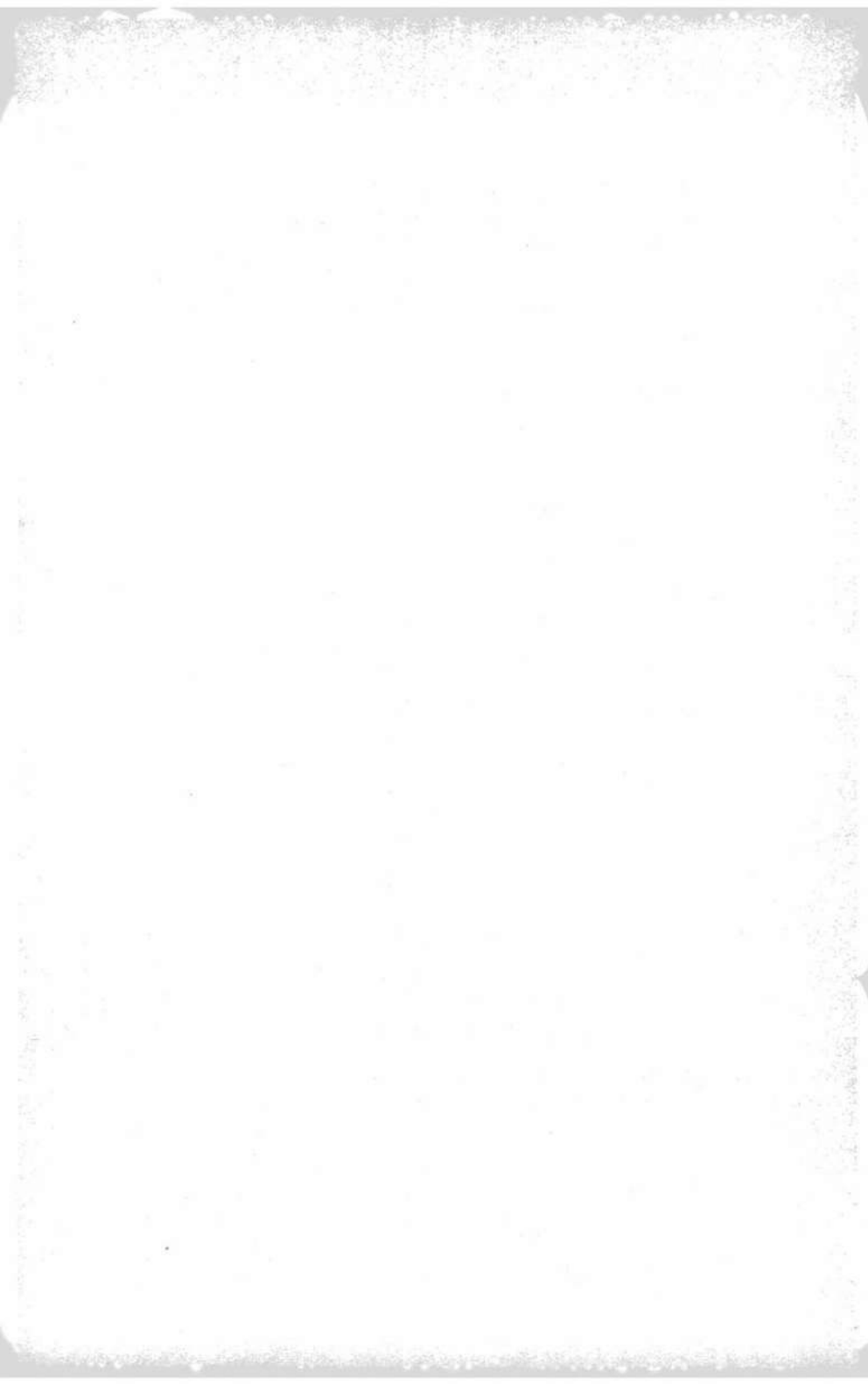
razões igualmente decisivas contra a adopção de qualquer noção como a de «desenvolvimento» do organismo – em vez da mera preservação – como fim e critério último da moralidade na prática. Por um lado, se entendermos por «desenvolvimento» um aumento na «eficiência» ou em qualidades preservadoras, esta noção será apenas uma especificação optimista daquela que acabámos de discutir (envolvendo, receio, o pressuposto injustificado de que o organismo social tende continuamente a tornar-se mais eficiente), e assim não será preciso opor-lhe novos argumentos. No entanto, caso se entenda algo diferente por «desenvolvimento» – um discípulo do Sr. Spencer (*e.g.*) poderá entender por esta noção um aumento na «heterogeneidade coerente definida», independentemente de esse aumento ser preservador –, então não conheço fundamentos científicos para concluir que promoveremos melhor a felicidade geral se concentrarmos os nossos esforços na obtenção desse aumento. Não afirmo que seja impossível que todo o aumento na heterogeneidade coerente definida de uma sociedade de seres humanos seja seguido ou acompanhado de um aumento na felicidade agregada dos membros da sociedade, mas não vejo que o Sr. Spencer, ou qualquer outra pessoa, tenha sequer tentado oferecer o tipo de prova que esta proposição exige.<sup>1</sup>

Em suma, defendo que o utilitarista, no estado existente do nosso conhecimento, não pode construir uma moralidade *de novo* para o homem como ele é (abstraindo a sua

---

<sup>1</sup> Podemos observar que a maior heterogeneidade que o desenvolvimento da indústria moderna trouxe consigo, na forma de uma especialização de funções industriais que contribui para tornar estreitas e monótonas as vidas dos trabalhadores individuais, geralmente foi vista pelos filantropos como seriamente adversa à felicidade, precisando de ser contrabalançada por uma difusão geral da cultura intelectual hoje fruída por poucos – a qual, caso se realizasse, contribuiria *pro tanto* para tornar as vidas das diversas classes da comunidade *menos* heterogéneas.

moralidade) ou para o homem como ele deve ser e será. Em termos gerais, tem de partir da ordem social existente e da moralidade existente como parte dessa ordem – e, ao decidir a questão de saber se uma divergência deste código é recomendável, tem de considerar sobretudo as consequências imediatas dessa divergência numa sociedade em que, supõe-se, esse código subsiste geralmente. Um utilitarista perspicaz e bem instruído, sem dúvida, pode ver indistintamente um certo caminho à sua frente, e aquilo que ele vê pode modificar, em certa medida, a sua atitude em relação à moralidade existente. Ele pode discernir no futuro certos males iminentes que só poderão ser evitados eficazmente através da adopção de perspectivas novas e mais rigorosas sobre o dever em certas áreas; ao mesmo tempo, por outro lado, ele pode prever mudanças sociais que tornarão conveniente ou inevitável uma flexibilização de outras partes do código moral. Mas, caso se mantenha dentro dos limites que separam a previsão científica da conjectura utópica fantasiosa, a forma de sociedade à qual as suas conclusões práticas dirão respeito diferirá pouco da real, com o seu código de regras morais efectivamente estabelecido e os seus juízos habituais sobre a virtude e o vício.



## Capítulo 5

### *O Método do Utilitarismo – Continuação*

#### §1

Deste modo, se devemos ver a moralidade do senso comum como uma maquinaria de regras, hábitos e sentimentos adaptada (de forma aproximada e geral, mas não precisa e completa) à produção da máxima felicidade possível para todos os seres sencientes em geral, e se, por outro lado, temos de a aceitar como a maquinaria efectivamente estabelecida para a realização deste fim, e podemos apenas modificá-la gradualmente, mas não substituí-la subitamente por qualquer outra, então falta discutir os efeitos práticos da relação complexa e equilibrada que um utilitarista científico parece manter assim com a moralidade positiva da sua época e país.

Em termos gerais, ele observá-la-á claramente e esforçar-se-á por promover o seu desenvolvimento nos outros. Pois ainda que a imperfeição que descobrimos em todas as condições reais da vida humana – ou mesmo, podemos dizer, no universo no seu todo, avaliado de um ponto de vista humano – se encontre, em última análise, até na própria moralidade quando a vemos como positiva, na prática estamos muito menos interessados em corrigi-la e melhorá-la do que em realizá-la e fazê-la aplicar. O utilitarista tem de repudiar completamente esse temperamento de rebelião contra a moralidade estabelecida, vista como algo puramente externo e convencional, no qual a mente reflexiva tende sempre a cair no momento em que se convence de que as regras estabelecidas não são intrinsecamente razoáveis. Obviamente, tem também de repudiar esse temor a ela, vista como um código absoluto ou divino, considerando-o supersticioso – um temor que os moralistas intuicionistas

inculcam.<sup>1</sup> Ainda assim, ele contemplá-la-á naturalmente com reverência e deslumbramento, como um maravilhoso produto da natureza, como o resultado de longos séculos de crescimento, que revela em muitas partes a mesma fina adaptação de meios a exigências complexas apresentada pelas estruturas mais elaboradas dos organismos físicos; ele tratá-la-á com uma delicadeza respeitosa, vendo-a como um mecanismo feito a partir do elemento fluido das opiniões e disposições, que presta uma ajuda indispensável na produção contínua do *quantum* real da felicidade humana; um mecanismo que nenhuns «políticos ou filósofos» poderiam criar, sem o qual, no entanto, a maquinaria mais dura e rude da lei positiva não se poderia manter permanentemente e a vida dos homens se tornaria – na expressão veemente de Hobbes – «solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta».

Ainda assim, dado que esta ordem moral real é reconhecidamente imperfeita, o utilitarista terá o dever de ajudar a melhorá-la – tal como o membro mais ordeiro e cumpridor de uma sociedade civilizada moderna inclui a reforma das leis na sua concepção do dever político. Temos de estudar, portanto, o método pelo qual ele identificará as modificações específicas da moralidade positiva que, na prática, seria conveniente tentar introduzir num dado tempo e lugar. Aqui a nossa investigação parece, afinal, deixar o hedonismo empírico como o único método normalmente aplicável na resolução última desses problemas – pelo menos até que a ciência da Sociologia se tenha desenvolvido realmente. Não quero dizer que os rudimentos de conhecimento sociológico que possuímos agora não tenham valor prático, pois, sem dúvida, poder-se-iam sugerir mudanças na moralidade

---

<sup>1</sup> Não quero dizer que, na minha perspectiva, este sentimento seja incompatível com o utilitarismo; quero dizer que este deve ligar-se não a quaisquer regras de conduta subordinadas, mas apenas ao princípio supremo de agir com uma preocupação imparcial com todos os elementos da felicidade geral.

– mudanças que, de facto, foram propostas por pessoas seriamente interessadas em beneficiar os seus semelhantes – que mesmo o nosso actual conhecimento imperfeito nos levaria a considerar perigosas para a própria existência do organismo social. Mas essas mudanças, na sua maior parte, envolveriam também mudanças na lei positiva, dado que as regras cuja observância é fundamentalmente importante para a preservação de uma comunidade organizada socializada são, na sua maioria, directa ou indirectamente sustentadas por sanções jurídicas – e discutir, no presente livro, as mudanças deste género seria ultrapassar demasiado a linha que, a meu ver, separa a Ética da Política. Ao considerar o método utilitarista de determinar o dever privado, temos de nos ocupar primariamente das regras apoiadas por sanções meramente morais, e a questão de manter ou modificar essas regras respeita sobretudo ao bem-estar da sociedade humana, e não à sua própria existência. De um ponto de vista utilitarista, portanto, a consideração desta questão reduz-se a uma comparação entre as quantidades totais de prazer e de dor que podemos esperar que resultem, respectivamente, da manutenção de uma dada regra como se encontra estabelecida e do esforço de introduzir a regra proposta em seu lugar. Vimos já que, geralmente, esta comparação terá de ser incerta e imprecisa – e é extremamente importante não esquecer isto, mas, ainda assim, fomos incapazes de encontrar algo que a substitua. Obviamente, não se quer dizer que cada indivíduo fique entregue ao seu discernimento desapoiado ao lidar com essas questões: há uma ampla experiência tradicional, que cada indivíduo absorve oralmente ou através de livros, sobre os efeitos da conduta na felicidade. Mas, na sua maioria, as grandes fórmulas em que esta experiência se transmite são tão indefinidas, o domínio apropriado da sua aplicação é tão incerto, e a observação e a indução em que se baseiam são tão acríicas que elas precisam constantemente

de novas verificações empíricas, especialmente quanto à sua aplicabilidade a qualquer caso particular.

Talvez não seja surpreendente que alguns pensadores<sup>1</sup> da escola utilitarista considerem que a tarefa de cálculo hedonista assim colocada ao moralista utilitarista é demasiado ampla, e proponham simplificá-la demarcando uma «grande esfera de opção individual e de auto-orientação» à qual o «ditame ético» não se aplica. Tenho de admitir totalmente que é claramente conveniente traçar uma linha separadora deste género, mas parece-me que não há um método geral simples para a traçar, que só podemos traçá-la através de um cuidadoso cálculo utilitarista aplicado, com resultados variáveis, às várias relações e circunstâncias da vida humana. Tentar efectuar a divisão exigida através de uma fórmula geral, como «o indivíduo não é responsável perante a sociedade por aquela parte da sua conduta que só respeita a ele mesmo e aos outros apenas com o seu consentimento livre e informado»<sup>2</sup>, parece-me fútil na prática, já que, devido aos complexos entrelaçamentos de interesse e simpatia que conectam os membros de uma comunidade civilizada, quase todas as perdas substanciais na felicidade de um indivíduo afectarão provavelmente outros indivíduos, sem o seu consentimento, num grau que não será insignificante. E não vejo como, de um ponto de vista utilitarista, será justificável fazer a afirmação geral, como J. S. Mill, de que os danos secundários aos outros, se forem meramente «concebíveis ou presumíveis», devem ser ignorados em função das vantagens de se permitir o livre desenvolvimento da individualidade. Pois penso que, se o dano temido for grande e se, de acordo com a experiência, a presunção de que ocorrerá for forte, então o risco do mal

---

<sup>1</sup> Por exemplo, o Sr. Bain na *Mind* (Janeiro de 1883, pp. 48-9).

<sup>2</sup> Esta frase não é uma citação exacta, mas um resumo da doutrina proposta por J. S. Mill no seu tratado *On Liberty* (Introdução).

decorrente do cancelamento da sanção moral terá de suplantat a possibilidade indefinida de perda mediante a repressão da individualidade numa direcção específica.<sup>1</sup> Além disso, mesmo supondo a possibilidade de demarcar a «esfera de opção individual e de auto-orientação» através de uma fórmula simples e abrangente, o indivíduo, dentro desta esfera, se desejar orientar-se razoavelmente por princípios utilitaristas, terá de atender a todos os efeitos importantes das suas acções na felicidade dos outros – e creio que, se fizer isto metodicamente, terá de usar o método empírico examinado no Livro II. E – para impedir qualquer sobresalto indevido face a esta perspectiva – podemos observar que normalmente se supõe que um homem razoável determina pelo menos uma grande parte da sua conduta segundo algo que se identifica substancialmente com este método; supõe-se que, dentro dos limites que a moralidade estabelece, ele tentará obter toda a felicidade que conseguir para si mesmo ou para outros seres humanos, em função das relações que eles mantêm consigo, combinando de alguma forma a sua própria experiência com a dos outros homens no que respeita aos efeitos das acções que são favoráveis e adversos à felicidade. E é efectivamente desta forma que cada homem geralmente delibera (*e.g.*) sobre a escolha de profissão, do modo de educar os seus filhos, de visar o casamento ou permanecer solteiro, de residir na cidade ou no campo, em Inglaterra ou no estrangeiro, etc. Há sem dúvida, como vimos<sup>2</sup>, outros fins além da felicidade – como o conhecimento, a beleza, etc. – que costumam ser reconhecidos como inquestionavelmente desejáveis, sendo, por isso, amplamente procurados sem atenção a consequências

---

<sup>1</sup> Veja-se Mill, *On Liberty*, Capítulo 4. Podemos observar que a doutrina de Mill se opõe seguramente ao senso comum, já que (*e.g.*) excluiria da censura quase todas as formas de imoralidade sexual cometidas por adultos não casados ou independentes.

<sup>2</sup> Cf. Livro III, Capítulo 14.

ulteriores. Mas quando a busca de um desses fins envolve um aparente sacrifício de felicidade de outras formas, parece que se decide sempre a questão prática de saber se, nessas circunstâncias, se deve manter ou abandonar essa busca através de uma aplicação, por muito imprecisa que seja, do método do puro hedonismo empírico.

E ao afirmar que este tem de ser o método do moralista utilitarista, quero dizer apenas que, normalmente, nenhum outro é aplicável na redução a uma medida comum dos diversos elementos dos problemas com os quais ele tem de lidar. Obviamente, ao determinar a natureza e a importância de cada uma dessas considerações diversas, a arte utilitarista da moralidade colocará várias ciências à sua disposição. Assim, por exemplo, aprenderá com a Economia Política que efeitos na riqueza da comunidade terão a censura geral dos agiotas ou a recomendação comum da liberalidade na ajuda aos pobres; aprenderá com o fisiologista as consequências prováveis para a saúde da abstinência geral de bebidas alcoólicas ou de qualquer outra restrição ao apetite proposta em nome da temperança; aprenderá com os especialistas de qualquer ciência em que medida o conhecimento tenderá a ser promovido por investigações ofensivas a qualquer sentimento moral ou religioso prevalente. Todavia, para saber em que medida o aumento de riqueza ou de conhecimento, ou mesmo a melhoria da saúde, devem estar subordinados, em quaisquer circunstâncias, a outras considerações, não conheço outro método científico além do hedonismo empírico. Tão-pouco me parece, como disse, que algum outro método tenha sido alguma vez aplicado ou procurado, pelo senso comum da humanidade, para regular a busca daquilo que os nossos moralistas mais antigos designaram por «bem natural»: *i.e.*, de tudo o que é intrinsecamente desejável *excepto* a virtude ou moralidade, dentro dos limites estabelecidos por esta última. Aqui o utilitarista limita-se a efectuar um pouco

mais consistente e sistematicamente do que os homens comuns aqueles processos de raciocínio que costumam ser considerados apropriados para as questões que esta procura coloca. A sua característica distintiva, enquanto utilitarista, é ter de aplicar o mesmo método à crítica e correção da própria moralidade limitadora. Obviamente, os aspectos específicos dessa crítica variarão, quase indefinidamente, com as variações na natureza e nas circunstâncias humanas. Aqui proponho-me apenas discutir os pontos de vista gerais que um crítico utilitarista tem de adoptar, de modo a que nenhuma classe importante de considerações relevantes possa ser omitida.

## §2

Começemos por recordar a distinção, já indicada<sup>1</sup>, entre o dever na sua concepção comum – aquilo que um homem está obrigado a fazer – e a conduta excelente ou louvável, já que, ao considerarmos a relação do utilitarismo com os juízos morais do senso comum, será conveniente começar com o primeiro elemento da moralidade corrente, que é mais importante e indispensável: *i.e.*, com o *conjunto* de regras impostas pela opinião comum em qualquer sociedade. Este conjunto forma uma espécie de legislação não-escrita que complementa a lei propriamente dita, fazendo-se aplicar por penas de desfavor e desprezo social. Esta legislação, como não emana de um corpo definido de pessoas que ajam enquanto membros de uma corporação, não pode ser alterada por deliberações e resoluções formais das pessoas em cujo *consenso* assenta. Qualquer mudança terá de resultar, portanto, da acção privada de indivíduos, determinados por considerações utilitaristas ou de outra forma. Como veremos agora, o problema utilitarista prático

---

<sup>1</sup> Cf. especialmente Livro III, Capítulo 2.

está sujeito a complicar-se em virtude do conflito e da divergência que encontramos, até certo ponto, em todas as sociedades entre as opiniões morais de diversas secções da comunidade. Porém, será conveniente confinar a nossa atenção, antes de mais, aos casos das regras do dever que o «consentimento comum» apoia claramente. Suponhamos então que um utilitarista, depois de considerar as consequências de uma dessas regras, chega à conclusão de que uma regra diferente seria mais conducente à felicidade geral, se fosse estabelecida de forma semelhante numa sociedade que, nos outros aspectos, permanecesse como no presente – ou numa sociedade ligeiramente diferente (na medida em que a nossa previsão das mudanças sociais pudesse ficar suficientemente clara para fornecer qualquer fundamento para a prática). E, para começar, vamos supor que esta nova regra difere da velha não só positivamente, mas também negativamente: que, em vez de se limitar a ultrapassá-la e a incluí-la, está efectivamente em conflito com ela. Antes de podermos decidir que, para o utilitarista, é correcto (*i.e.*, conducente à felicidade geral) apoiar a nova regra contra a velha, pelo exemplo e com preceitos, deve-se avaliar a força de certas desvantagens que acompanharão necessariamente essas inovações, que podemos colocar convenientemente nas categorias que se seguem.

Antes de mais, dado que a sua própria felicidade e a dos que lhe estão ligados fazem parte do fim universal em vista, o utilitarista tem de considerar a importância, para si e para essas pessoas, das penas da reprovação social em que irá incorrer, atendendo, além da dor imediata dessa reprovação, ao seu efeito indirecto na diminuição do seu poder de servir a sociedade e de promover a felicidade geral de outras maneiras. Obviamente, a perspectiva dessa dor e perda não será decisiva para a oposição à inovação, já que tem de ser vista, até certo ponto, como o preço normal a pagar pelo benefício deste género de reforma da

moralidade corrente. Mas aqui, como em muitos cálculos utilitaristas, tudo depende da quantidade dos efeitos produzidos, os quais, no caso suposto, podem variar muito, desde o ligeiro desgosto e desconfiança até à condenação severa e à exclusão social. Parece com frequência que o inovador, ao tentar introduzir prematuramente a mudança, pode incorrer na forma mais grave de sanção moral, ao passo que, se tivesse esperado alguns anos, teria sofrido apenas a mais suave. Pois o domínio que uma regra moral exerce sobre a mente geral normalmente começa a decair desde que se vê que esta se opõe aos cálculos da conveniência – e pode ser melhor para a comunidade, bem como para o indivíduo, que esta não seja atacada abertamente antes de esse processo de decadência ter atingido um certo ponto.

No entanto, é mais importante apontar certas razões gerais para duvidar que uma aparente melhoria tenha realmente um efeito benéfico nos outros. É possível que a nova regra, mesmo que fosse mais favorável à felicidade se ficasse igualmente instituída, possa não ter uma probabilidade tão grande de ser adoptada (ou, se for adoptada, de ser cumprida) pela grande maioria da comunidade na qual se propõe a inovação. A regra pode ser demasiado subtil e refinada, ou demasiado complexa e elaborada; pode exigir um desenvolvimento intelectual ou um grau de autodomínio maiores do que os do membro típico da comunidade, ou uma qualidade ou um equilíbrio de sentimentos excepcionais. Tão-pouco se pode responder que, dada a hipótese, o exemplo do inovador tem de ser bom seja qual for a medida em que actue, já que, *pro tanto*, contribui para substituir uma regra pior por uma melhor. Pois a experiência parece mostrar que um exemplo deste género provavelmente será mais potente pela negativa do que pela positiva; que aqui, como noutros aspectos dos assuntos humanos, é mais fácil demolir do que construir; que é mais fácil enfraquecer ou destruir a força restritiva que uma regra moral, habitual e

geralmente observada, exerce na mente dos homens do que substituí-la por um novo hábito restritivo que não esteja similarmemente sustentado pela tradição e pelo costume. Por isso, o efeito de um exemplo intrinsecamente bom pode ser globalmente mau, dado que a sua força destrutiva se mostra mais vigorosa do que a construtiva. Além disso, temos de considerar esse efeito destrutivo a respeito não só da regra específica violada, mas de todas as outras regras. Pois tal como a violação de uma lei positiva tem uma tendência inevitável para encorajar o desrespeito pela lei em geral, também a violação de uma regra moral geralmente reconhecida parece dar uma certa ajuda às forças que tendem sempre para a anarquia moral em qualquer sociedade.

Tão-pouco podemos menosprezar a reacção na mente do próprio agente a qualquer violação da moralidade habitual. Pois os hábitos e os sentimentos reguladores que cada homem recebeu por herança ou treino constituem uma força importante que impele a sua vontade: são um auxiliar natural, por assim dizer, da razão no seu conflito com as paixões e os apetites sedutores, e pode ser perigoso, na prática, diminuir a força desses auxiliares. Por outro lado, parece que o hábito de agir racionalmente é o melhor de todos os hábitos, e que o objectivo de um ser razoável deve ser colocar todos os seus impulsos e sentimentos numa harmonia cada vez mais perfeita com a razão. Na verdade, quando um homem aceitou seriamente um princípio moral, aqueles seus hábitos e sentimentos reguladores preexistentes que não estejam em harmonia com este princípio tendem naturalmente a enfraquecer e desaparecer. E talvez dificilmente valesse a pena tê-los em conta, a não ser pelo apoio que obtêm da simpatia dos outros.

Mas esta última consideração tem uma grande importância, pois os impulsos morais de cada indivíduo tiram uma grande parte da sua força efectiva da simpatia dos outros seres humanos. Não quero dizer apenas que os prazeres e

as dores que cada um obtém, por simpatia, das atracções e aversões morais dos outros são importantes como motivos para a conduta favorável à felicidade, não menos do que como elementos da felicidade do indivíduo: quero dizer também que o eco simpático directo, em cada homem, dos juízos e dos sentimentos dos outros sobre a conduta sustenta os seus próprios juízos e sentimentos similares. Através desta dupla actuação da simpatia, para os homens, na sua maioria, a conformidade com uma regra moral instituída na sociedade a que pertencem torna-se, na prática, muito mais fácil do que a conformidade com uma regra que eles mesmos fizeram. E qualquer acto com o qual um homem enfraquece o efeito que esta simpatia moral geral tem em si mesmo contribui *pro tanto* para lhe dificultar o cumprimento do dever. Por outro lado, temos de ter em conta – além do ganho intrínseco da mudança específica – a vantagem geral de se oferecer à humanidade um exemplo notável de utilitarismo consistente, já que, tanto neste caso como noutros, é através da conduta oposta à opinião pública, e não da conformidade, que um homem dá uma prova mais forte de convicção genuína. No entanto, para que este efeito se possa produzir, é quase necessário que a inconformidade não promova a conveniência pessoal do inovador, pois, nesse caso, esta será atribuída quase de certeza a motivos egoístas, por muito plausível que possa parecer que esta seja correcta segundo uma dedução utilitarista.

A força exacta destas diversas considerações diferirá indefinidamente em casos diferentes, e não parece proveitoso tentar fazer uma apreciação geral a seu respeito. Mas, globalmente, parece que os argumentos gerais indicados constituem um importante teste racional para as inovações à moralidade do senso comum que são de um género negativo ou destrutivo.

Se considerarmos agora as inovações que são meramente positivas e complementares, e que consistem em

acrescentar uma nova regra àquelas que o senso comum já estabeleceu, parecerá não haver realmente nenhuma colisão de métodos, na medida em que atendemos à observância da nova regra por parte do utilitarista. Pois como ele acredita, *ex hypothesi*, que qualquer regra dessas é conducente ao bem comum, está simplesmente a dar uma interpretação especial e mais estrita ao dever geral da benevolência universal onde o senso comum o deixa vago e indeterminado. Por isso, as considerações restritivas acima enumeradas não se aplicam a este caso. E se é correcto ele mesmo fazer algo, seja o que for, obviamente também é correcto que ele aprove e recomende que outras pessoas o façam em circunstâncias semelhantes. Mas uma questão diferente é saber se ele deve impor a sua nova regra aos outros, exprimindo a condenação de todos os que não estejam dispostos a adoptá-la, já que isto envolve não só o mal imediato do incómodo que os outros sofrem, mas também o perigo adicional de enfraquecer o bom efeito geral do seu exemplo moral através da reacção provocada por essa atitude agressiva. Aqui a decisão dependerá em grande medida da perspectiva, tanto quanto ele pode avaliá-la, de a sua inovação colher o apoio e a simpatia dos outros.

Importa observar, no entanto, que uma grande parte da reforma da moralidade popular que um utilitarista consistente tentará introduzir residirá, provavelmente, não tanto em instituir novas regras (independentemente de estarem em conflito com as velhas ou de apenas as complementarem), mas em fazer aplicar as velhas regras. Pois há sempre uma parte considerável destas que recebe um respeito e uma aceitação formais, mas que não é realmente sustentada por uma força eficaz da opinião pública – e, muitas vezes, a diferença entre as moralidades de quaisquer duas sociedades revela-se mais nitidamente na ênfase diferente atribuída a várias porções do código moral do que no desacordo quanto às regras que o código

deve incluir. No caso em consideração, é sobretudo à conduta que mostra falta de simpatia abrangente ou de espírito público que o utilitarista desejará atribuir uma condenação mais severa do que aquela que lhe é dirigida no presente. Há muita conduta deste género: o seu efeito imediato é dar um prazer óbvio a indivíduos, enquanto o senso comum só reconhece vagamente o dano muito maior que esta causa de forma mais remota e indirecta. Mesmo quando se admite que esta conduta é incorrecta, portanto, a opinião comum trata-a com muita brandura, especialmente quando não é produzida por um impulso respeitante ao próprio. Ainda assim, em todos esses casos exigimos não a promulgação de uma nova doutrina moral, mas simplesmente que se reforcem e agucem os sentimentos morais da sociedade, que estes sejam harmonizados com a visão mais abrangente e com a preocupação mais imparcial com a felicidade características do sistema utilitarista.

### §3

Supusemos até agora que o inovador se esforça por introduzir uma nova regra de conduta não só para si mesmo, mas também para os outros, por esta ser mais conducente à felicidade geral do que a regra reconhecida pelo senso comum. Talvez se possa pensar que a questão mais frequente entre o utilitarismo e o senso comum não é esta, mas a de saber se devemos admitir excepções às regras que ambas as partes aceitam como geralmente válidas. Pois ninguém contesta que, *de um modo geral*, é conducente à felicidade comum que os homens sejam verazes, fiéis às promessas, obedientes à lei, que estejam dispostos a satisfazer as expectativas normais dos outros, que tenham os seus impulsos malevolentes e os seus apetites sensíveis sob controlo estrito. Contudo, pensa-se que uma atenção exclusiva às consequências apazíveis e dolorosas admitiria frequente-

mente excepções a regras que o senso comum impõe como absolutas. Importa observar, no entanto, que a admissão de uma excepção por razões gerais consiste apenas em colocar uma regra mais complexa e delicada no lugar de uma mais ampla e simples, já que, se é conducente ao bem geral que se admita essa excepção num certo caso, poderemos dizer o mesmo de todos os casos similares. Suponha-se (*e.g.*) que um utilitarista pensa, por razões gerais, que é correcto responder uma falsidade quando lhe perguntam como votou numa eleição política com voto secreto. Provavelmente, as suas razões serão que a proibição utilitarista da falsidade se baseia (1) no dano realizado ao enganar-se indivíduos específicos, e (2) na tendência das afirmações falsas para diminuir a confiança mútua que cada homem deve ter nas asserções dos outros; e que, neste caso excepcional, (1) é conveniente que o questionador seja enganado, ao mesmo tempo que (2) a falsidade, na medida em que tende a produzir uma desconfiança geral em todas as asserções sobre o modo como um homem votou, só promove o fim para o qual se tornou o voto secreto. É evidente que, se estas razões são válidas para alguma pessoa, são válidas para todas as pessoas; que, na verdade, estabelecem a conveniência de uma nova regra geral a respeito da verdade e falsidade, mais complicada do que a velha, uma regra cuja observância universal o utilitarista, enquanto tal, deve desejar.

Obviamente, há géneros de inovação moral que, dada a natureza do caso, não tendem a ocorrer com frequência, como quando o raciocínio utilitarista leva um homem a participar numa revolução política ou a apoiar uma medida pública em oposição aquilo que o senso comum vê como justiça ou boa-fé. Ainda assim, um utilitarista racional, nesses casos, procederá normalmente segundo princípios gerais – princípios que ele desejaria que todas as pessoas em circunstâncias similares pusessem em prática.

Todavia, temos de discutir excepções de outro género, fundamentalmente diferentes, que o utilitarista parece admitir: aquelas em que o agente não considera conveniente que a regra segundo a qual ele próprio age seja adoptada universalmente, mas defende que o seu acto individual é correcto em virtude de produzir um saldo de prazer, ponderada a dor, maior do que aquele que seria produzido por qualquer outra linha de conduta à sua disposição.

Agora não podemos sustentar razoavelmente que, como um grande agregado de actos causaria mais mal do que bem, qualquer acto singular desse género produzirá esse efeito. Poderemos mesmo estar a forçar a linguagem se dissermos que o acto tem uma *tendência* para o produzir: por exemplo, ninguém diria que, dado que um exército faria ruir uma ponte se a atravessasse, o acto de um único viajante a atravessar tem uma tendência para a destruir. E do mesmo modo que um médico prudente, ao dar regras dietéticas, recomenda que nos desviemos ocasionalmente delas em virtude de isso ser mais conducente à saúde do corpo do que a regularidade absoluta, também podem existir regras de comportamento social cuja observância geral seja necessária para o bem-estar da comunidade, ainda que uma certa quantidade de inobservância seja mais vantajosa do que perniciosa.

Aqui, no entanto, parece que entramos em conflito com o princípio fundamental de Kant, que nos diz que uma acção correcta tem de ser aquela em que o agente possa «querer a máxima como lei universal»<sup>1</sup>. Mas, como já observámos<sup>2</sup> no caso particular da veracidade, temos de admitir uma aplicação deste princípio que modifica a sua força prática de uma forma importante: temos de admitir o caso em que a crença de que a acção em questão não

---

<sup>1</sup> Cf. Livro III, Capítulo 1 e Capítulo 13.

<sup>2</sup> Livro III, Capítulo 7, §3.

será amplamente imitada é uma qualificação essencial da máxima testada pelo princípio kantiano. Pois este princípio – pelo menos na medida em que o aceitei como auto-evidente – significa que um acto, se for correcto para um indivíduo, tem de ser correcto com fundamentos gerais, e assim tem de ser correcto para alguma *classe* de pessoas, pelo que não pode impedir-nos de definir esta classe através da característica indicada, que consiste em acreditar que o acto permanecerá excepcional. Obviamente, se esta crença se revelar errónea, poderá resultar daí um dano grave, mas pode dizer-se o mesmo de muitas outras deduções utilitaristas. Além disso, não é difícil encontrar exemplos de conduta que o senso comum considera legítima apenas porque não receamos que seja imitada com excessiva frequência. Considere-se, por exemplo, o caso do celibato. De um ponto de vista utilitarista, a recusa universal de propagar a espécie humana seria o maior dos crimes concebíveis – isto segundo a crença normalmente aceite na superioridade da felicidade humana em relação à dos animais –, pelo que o princípio em questão, aplicado sem a qualificação indicada, tornaria criminoso qualquer um escolher o celibato por ser o estado mais conducente à sua própria felicidade. Mas o senso comum (pelo menos na presente época) considera que essa preferência está dentro dos limites da conduta correcta, pois não se receia que a população não se mantenha suficientemente numerosa, dado que, na verdade, pensa-se que a tendência para propagar existe em excesso.

Neste caso, temos um impulso não-moral cuja força média julgamos poder calcular, mas não parece haver nenhuma razão formal ou universal para os utilitaristas não poderem aplicar o mesmo procedimento a um sentimento moral efectivamente existente. O resultado seria uma discrepância de um género peculiar entre o utilitarismo e a moralidade do senso comum, já que a própria firmeza com

a qual a última está instituída seria o fundamento utilitarista para livrar o indivíduo das suas obrigações. Supõe-se que vemos que a felicidade geral aumentará (como a excelência de uma composição métrica) se misturarmos um pouco de irregularidade à observância geral das regras aceites, e que assim justificamos a conduta irregular de alguns indivíduos, dado que se pode esperar razoavelmente que a oferta de conduta regular por parte dos outros membros da comunidade seja adequada.

Não me parece que se possa mostrar que este raciocínio é necessariamente destituído de solidez na sua aplicação à sociedade humana como hoje se encontra constituída. Porém, os casos em que alguém sinceramente desejoso de promover a felicidade geral poderia considerá-lo realmente aplicável não podem deixar de ser raros. Pois importa observar que faz uma diferença fundamental se o sentimento na humanidade em geral, no qual confiamos para sustentar suficientemente uma regra geral ao mesmo tempo que se lhe admitem excepções, é moral ou não-moral: um sentimento moral, dado que é inseparável da convicção de que a conduta que este induz é objectivamente correcta – *i.e.*, correcta independentemente de se pensar ou sentir que é correcta – para nós mesmos e para todas as pessoas similares em circunstâncias similares, não pode coexistir com a aprovação da conduta contrária em algum caso, a não ser que esse caso se distinga por alguma diferença substancial que não a mera inexistência, no agente, do sentimento moral comum de aversão à sua conduta. Deste modo, presumindo que tanto a falta geral de veracidade como o celibato geral seriam males do pior género, todos podemos, ainda assim, considerar legítimo que os homens em geral permaneçam celibatários se o desejarem, atendendo à força dos sentimentos naturais que induzem ao casamento, já que a existência desses sentimentos nos seres humanos comuns não é afectada pelo reconhecimento uni-

versal da legitimidade do celibato. Todavia, não é verdade que, similarmemente, todos possamos considerar legítimo que os homens mintam se o desejarem, e isto por muito forte que seja o sentimento efectivamente existente de aversão à mentira, pois, logo que essa legitimidade colhesse o reconhecimento geral, só poderíamos esperar que o sentimento enfraquecesse e desaparecesse. Portanto, se todos fôssemos utilitaristas esclarecidos, seria impossível qualquer um de nós justificar a afirmação de falsidades ao mesmo tempo que admitisse ser inconveniente que pessoas similarmemente condicionadas procedessem assim, já que não teria nenhum fundamento para crer que as pessoas similarmemente condicionadas agiriam de forma diferente. O caso, sem dúvida, é diferente na sociedade na sua constituição actual: é concebível que, numa sociedade assim, a moralidade com eficácia prática, assentando numa base independente do utilitarismo ou de quaisquer outros raciocínios, possa não ser afectada significativamente pelo acto ou opinião expressa específicos de um indivíduo específico. Mas penso que são muito raras as circunstâncias em que uma pessoa realmente conscienciosa poderá sentir-se tão certa disto que concluirá que, aprovando uma violação específica de uma regra cuja observância *geral* (ainda que não *universal*) é claramente conveniente, provavelmente, ponderadas todas as coisas, não provocará danos – especialmente porque todas as objecções à inovação, indicadas na secção anterior, se aplicam com força acrescida caso o inovador nem sequer alegue estar a introduzir uma regra geral nova e melhor.

Parece-me, portanto, que os casos em que tenderão a surgir dúvidas práticas sobre a permissividade de excepções às regras comuns segundo princípios utilitaristas serão sobretudo aqueles que discuti no primeiro parágrafo desta secção: os casos em que se reclamam as excepções não apenas para raros indivíduos, invocando-se a sua provável

raridade, mas ou para as pessoas em geral em circunstâncias excepcionais, ou para uma classe de pessoas definida por qualidades excepcionais de intelecto, temperamento ou carácter. Nesses casos, o utilitarista pode não ter nenhuma dúvida de que, numa comunidade que consistisse sobretudo em utilitaristas esclarecidos, estas razões para o tratamento ético excepcional seriam consideradas válidas. Ainda assim, como disse, ele pode duvidar que a regra mais refinada e complicada que reconhece essas excepções esteja adaptada à comunidade em que vive efectivamente, e que a tentativa de a introduzir não tenda a produzir mais prejuízos do que benefícios, enfraquecendo a moralidade corrente em vez de melhorar a sua qualidade. Supondo que a dúvida se coloca num caso deste género ou num dos casos raros discutidos no parágrafo anterior, torna-se necessário que o utilitarista pondere cuidadosamente o grau em que o seu conselho ou o seu exemplo tenderão a influenciar pessoas para as quais sejam perigosos. E é evidente que o resultado desta ponderação pode depender, em grande medida, do grau de publicidade que ele der ao conselho ou ao exemplo. Assim, segundo princípios utilitaristas, pode ser correcto praticar e recomendar em privado, em certas circunstâncias, aquilo que seria incorrecto advogar abertamente; pode ser correcto ensinar abertamente a um conjunto pessoas aquilo que seria incorrecto ensinar a outras; é concebível que seja correcto fazer algo, se pudermos fazê-lo de forma comparativamente secreta, que seria incorrecto fazer à vista de todos – e que até, caso se possa esperar razoavelmente um perfeito segredo, seria incorrecto recomendar por conselho privado ou pelo exemplo. Todas estas conclusões têm um carácter paradoxal<sup>1</sup>: a consciência moral de um homem comum,

---

<sup>1</sup> Em casos particulares, no entanto, o senso comum parece admiti-las em certa medida. Por exemplo, normalmente considerar-se-ia incorrecto exprimir, em discursos públicos, opiniões religiosas ou políticas perturbantes que podem ser publicadas legitimamente em livros.

sem dúvida, repudia completamente a noção geral de uma moralidade esotérica, diferente da ensinada popularmente; e normalmente concordar-se-ia que o segredo não torna boa uma acção que seria má se realizada abertamente. Podemos observar, no entanto, que há fortes razões utilitaristas para defender geralmente esta última opinião comum. Pois é obviamente vantajoso, de um modo geral, que os actos que convém reprimir pela reprovação social se tornem conhecidos, já que, de outra forma, a reprovação não poderá actuar, pelo que parece inconveniente apoiar, com qualquer encorajamento moral, a disposição natural dos homens em geral para encobrir os seus actos incorrectos. Além disso, o encobrimento teria, na maior parte dos casos, efeitos significativamente prejudiciais nos hábitos de veracidade do agente. Deste modo, a conclusão utilitarista, cuidadosamente formulada, parece ser a seguinte: a opinião de que o segredo pode tornar correcta uma acção que de outra forma seria incorrecta deve ela mesma manter-se comparativamente secreta; similarmente, parece conveniente que a doutrina de que a moralidade esotérica é conveniente se mantenha ela mesma esotérica. Ou, se este encobrimento for difícil de manter, pode ser desejável que o senso comum repudie as doutrinas que convém confinar a uma minoria esclarecida. E assim um utilitarista pode desejar razoavelmente, segundo princípios utilitaristas, que algumas das suas conclusões sejam rejeitadas pela humanidade em geral, ou mesmo que o vulgo se mantenha afastado do seu sistema como um todo, pois a inevitável indefinição e complexidade dos cálculos tornam provável que, nas suas mãos, leve a maus resultados.

Obviamente, como disse, este enxame de confusões e de paradoxos desapareceria numa comunidade ideal de utilitaristas esclarecidos, pois, numa sociedade dessas, nenhuma pessoa poderia ter algum fundamento para crer que outros agiriam segundo princípios morais diferentes

daqueles que ela adoptasse. E, como é evidente, qualquer utilitarista esclarecido tem de desejar esta consumação, já que todo o conflito de opiniões morais tem de ser visto, *pro tanto*, como um mal, na medida em que tende a afectar a força da moralidade em geral na sua resistência a impulsos sedutores. Ainda assim, esse conflito pode ser um mal necessário na actual condição das comunidades civilizadas, onde existem tantos graus diferentes de desenvolvimento intelectual e moral.

Fomos conduzidos assim à discussão da questão que pusemos de parte na última secção: saber como o utilitarismo deve lidar com o facto de opiniões morais divergentes serem defendidas simultaneamente por membros diferentes da mesma sociedade. Pois tornou-se claro que, apesar de dois géneros diferentes de conduta não poderem ser ambos correctos nas mesmas circunstâncias, duas opiniões contraditórias sobre a conduta correcta podem ser ambas convenientes; que *A* realize um certo acto, e que ao mesmo tempo *B*, *C* e *D* o censurem, é algo que pode conduzir melhor à felicidade geral. O utilitarista, obviamente, não pode associar-se realmente à reprovação, mas pode julgar conveniente deixá-la como está – e, ao mesmo tempo, pode pensar que, se estivesse nas circunstâncias supostas, seria correcto ele mesmo a realizar o acto geralmente reprovado. E assim, em termos gerais, pode ser globalmente melhor que existam códigos morais em conflito numa dada sociedade num certo estágio do seu desenvolvimento. E, como já sugeri, o mesmo raciocínio geral – sobre a origem provável do sentido moral e o seu ajustamento flexível às condições variáveis da vida humana, que faz presumir que a moralidade do senso comum coincida aproximadamente com o código utilitarista apropriado para os homens na sua actual constituição – pode ser aplicado a favor destes códigos divergentes: pode dizer-se que também estes fazem parte de um ajustamento complexo do homem às suas

circunstâncias, e que são necessários para complementar e qualificar a moralidade do senso comum.

Por muito paradoxal que esta doutrina possa parecer, podemos encontrar casos em que o senso comum parece aceitá-la implicitamente, ou, pelo menos, em que é necessária para que o senso comum seja consistente consigo mesmo. Consideremos, por exemplo, os juízos morais comuns sobre as rebeliões. Pensa-se normalmente, por um lado, que essas rupturas abruptas da ordem por vezes são moralmente necessárias; e, por outro, que devem sempre enfrentar uma resistência vigorosa e que, em caso de fracasso, pelo menos os líderes devem ser castigados com penas extremas, já que, de outro modo, tentar-se-ia fazê-las em circunstâncias que não as justificassem suficientemente. Mas parece evidente que, na condição actual dos sentimentos morais dos homens, esta repressão vigorosa exige o apoio de um forte corpo de opinião que condene os rebeldes por agirem incorrectamente, e não apenas por se enganarem no cálculo das hipóteses de sucesso. Por razões semelhantes, poderá ser globalmente conveniente que certas flexibilizações especiais de certas regras morais continuem a existir em certas profissões e secções da sociedade, ao mesmo tempo que continuam a ser reprovadas pelo resto da sociedade. No entanto, os males que têm de decorrer deste conflito permanente de opinião são tão graves que um utilitarista esclarecido, provavelmente, tentará eliminá-lo na maior parte dos casos: ou defenderá abertamente a necessidade de flexibilizar a regra moral comum nas circunstâncias em questão, ou, pelo contrário, esforçar-se-á por fazer que a regra comum seja reconhecida e aplicada por todas as pessoas conscienciosas nessa secção da sociedade em que a sua violação se tornou habitual. E parece provável que, destes dois cursos de acção, ele adopte o segundo na maioria dos casos, já que o exame mostra com maior frequência que essas regras foram

flexibilizadas para conveniência dos indivíduos, e não para o interesse da comunidade no seu todo.

#### §4

Por fim, consideremos a relação geral do utilitarismo com a parte da moralidade comum que ultrapassa o domínio do dever estrito, isto é, com o ideal de carácter e de conduta que, em qualquer comunidade de qualquer época considerada, costuma ser admirado como a soma das excelências ou perfeições. Antes de mais, temos de admitir que esta distinção entre excelência e dever estrito não parece propriamente admissível no utilitarismo – excepto na medida em que algumas excelências só parcial e indirectamente estão sob o controlo da vontade, e precisamos de distinguir a sua realização na conduta do cumprimento do dever propriamente dito, que é algo que *podemos* fazer em qualquer momento. Pois um utilitarista tem de defender que é sempre incorrecto um homem fazer deliberadamente algo diferente daquilo que ele acredita ser mais conducente à felicidade geral. Ainda assim, parece praticamente conveniente – e, portanto, indirectamente razoável segundo princípios utilitaristas – preservar, na avaliação até da conduta estritamente voluntária dos outros, a distinção entre uma parte que é louvável e admirável e uma parte que é meramente correcta. E isto porque, para nós, é natural comparar o carácter ou a conduta de um indivíduo não com o nosso ideal mais elevado (utilitarista ou de outro género), mas com um certo padrão médio, e admirar o que ultrapassa esse padrão – e, em última análise, encorajar e desenvolver esses sentimentos naturais de admiração parece promover a felicidade geral. Para o melhor cumprimento do dever que hoje pode alcançar, a natureza humana parece precisar do duplo estímulo do louvor e da censura dos outros, de tal forma que a «sanção social» seria menos eficaz caso se

tornasse puramente penal. Na verdade, como há que evitar as próprias dores do remorso e da reprovação, é óbvio que a construção utilitarista de uma moralidade jurídica é essencialmente autolimitadora, isto é, prescreve que ela mesma seja evitada em qualquer área da conduta em que aquilo que se pode acrescentar à felicidade através da imposição de regras sustentadas por penas sociais parece duvidoso ou insignificante. Nessas áreas, no entanto, o lado estético da moralidade pode ainda encontrar razoavelmente um lugar: podemos admirar e louvar apropriadamente quando seria inconveniente julgar e condenar. Podemos concluir, então, que é razoável um utilitarista louvar qualquer conduta com uma tendência mais favorável à felicidade do que aquela que um homem típico teria nas circunstâncias em causa – estando consciente, claro, de que o limite a partir do qual o louvor é apropriado tem de ser relativo ao estado de progresso moral atingido pelos seres humanos em geral na sua época e país, e de que é desejável fazer esforços constantes para elevar este padrão. Similarmente, o utilitarista louvará as disposições ou qualidades permanentes do carácter que se julga resultarem numa conduta favorável à felicidade, bem como os motivos que se julga produzirem essa conduta quando, se estes fossem mais frequentes, haveria um ganho claro para a felicidade geral. E, como vimos<sup>1</sup>, ele pode admirar, sem inconsistência, o género de disposição ou de motivo que geralmente seja desejável encorajar, mesmo quando reprova a conduta a que essa disposição ou motivo conduziu num caso particular.

Passando agora à comparação dos conteúdos do ideal utilitarista do carácter com as virtudes e outras excelências reconhecidas pelo senso comum, podemos observar, antes de mais, essa coincidência geral entre ambos na qual Hume e outros insistiram. A humanidade em geral nunca

---

<sup>1</sup> Cf. Capítulo 3, §2 deste Livro.

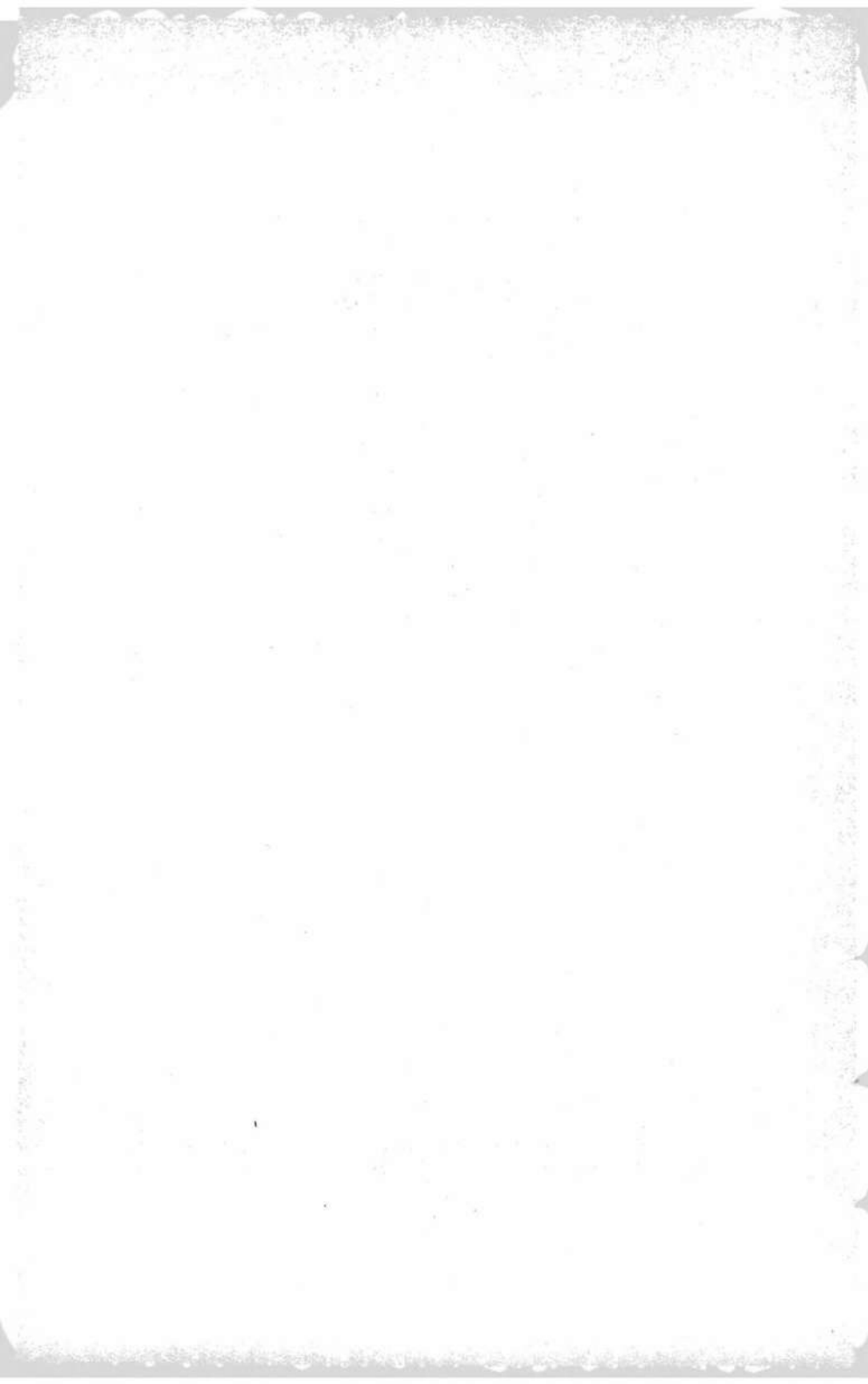
louvou uma qualidade, considerando-a excelente, a respeito da qual não se possa mostrar que tem um efeito marcante favorável à felicidade e que, dentro de limites apropriados, é obviamente conducente à felicidade geral. Porém, não se segue daqui que essas qualidades sejam sempre promovidas e encorajadas pela sociedade na proporção que um utilitarista desejaria. Na verdade, uma observação comum a fazer quando se contempla a moralidade de sociedades diferentes da nossa é que algumas qualidades úteis são indevidamente menosprezadas, ao passo que outras são sobrevalorizadas e mesmo admiradas quando existem tão excessivamente que, ponderadas todas as coisas, se tornaram adversas à felicidade. O utilitarista consistente, portanto, pode considerar necessário rectificar o ideal moral prevalecente em aspectos particulares importantes. E aqui dificilmente parece que ele encontrará restrições utilitaristas à inovação como as que parecem existir no caso das regras do dever normalmente aceites. Pois as noções do senso comum sobre as diversas excelências da conduta (consideradas como algo que ultrapassa o domínio do dever estrito) são geralmente tão vagas que, pelo menos, não oferecem nenhuma resistência definida a uma interpretação utilitarista do seu âmbito: ao ensinar e adoptar essa interpretação, um homem não corre o risco de ficar num desacordo desfavorável à felicidade com o senso comum, especialmente porque o ideal de excelência moral parece variar, dentro dos limites da mesma comunidade, num grau muito maior do que o código do dever estrito. Por exemplo, um homem que, numa época em que se louve o ascetismo excessivo, seja um exemplo de alguém que aprecia prazeres físicos inofensivos, ou que, em círculos em que se admire a audácia inútil, prefira mostrar e recomendar cuidado e discrição, na pior das hipóteses perde o louvor que poderia ter conseguido e é considerado um pouco frouxo ou destituído de ambição, mas não entra em nenhum conflito patente com a opinião comum. Talvez possamos dizer que, de um modo geral, um

utilitarista esclarecido provavelmente dará menos ênfase ao desenvolvimento dessas virtudes negativas (tendências para restringir e refrear) que são preeminentes no ideal de carácter do senso comum, e a valorizar mais, comparativamente, aquelas qualidades da mente que são fonte directa de prazer positivo para o agente ou para os outros, algumas das quais o senso comum mal reconhece como excelências. Ainda assim, ele não levará esta inovação ao ponto de incorrer na condenação geral. Pois nenhum utilitarista esclarecido pode ignorar a importância fundamental das virtudes restritivas e repressivas, ou pensar que hoje elas estão suficientemente desenvolvidas nos homens comuns, de tal forma que seja apropriado excluí-las da admiração moral. Contudo, ele pode defender que, na concepção comum da perfeição moral, estas virtudes têm sido demasiado preeminentes, descurando-se assim outras qualidades valiosas. E podemos mesmo arriscar dizer que, na maioria das circunstâncias, um homem que se empenhe, com determinação e sucesso, na realização do ideal utilitarista, tenderá a conseguir do senso comum reconhecimento e louvor suficientes por muito que se desvie do modelo de carácter perfeito normalmente aceite. Pois, independentemente de ser verdade que toda a moralidade brotou da raiz da simpatia, é certo que, combinados, o amor-próprio e a simpatia são suficientemente fortes nos homens típicos para os predispor para uma admiração grata de quaisquer esforços excepcionais para promover o bem comum, mesmo que esses esforços possam assumir uma forma um pouco diferente. O senso comum raramente é insensível a provas de uma simpatia mais alargada ou de um espírito público mais fervoroso do que normalmente se vê, bem como às tentativas de desenvolver estas qualidades nos outros – desde que, obviamente, esses impulsos sejam acompanhados de um conhecimento adequado das circunstâncias reais e de uma compreensão da relação dos meios com os

fins, e não vão contra alguma das regras do dever reconhecidas.<sup>1</sup> E parece ser sobretudo nesta direcção que a recente difusão do utilitarismo modificou positivamente o ideal da nossa sociedade e tenderá a modificá-lo ainda mais no futuro – daí a ênfase que os utilitaristas se inclinam a dar a todo o género de actividade social e política, e também a tendência que a ética utilitarista sempre teve para se transpor para a política. Pois quem valoriza a conduta na medida em que esta tem consequências favoráveis à felicidade dará naturalmente mais importância à beneficência eficaz em matérias públicas do que à manifestação mais pura da virtude nos pormenores da vida privada. Pelo contrário, um intuitionista (ainda que, sem dúvida, reconheça vagamente que um homem deve fazer todo o bem que puder em matérias públicas) sustenta normalmente que a virtude se pode apresentar a uma escala reduzida tão plena e admiravelmente como a uma grande escala. Um utilitarista sincero, portanto, tenderá a ser um político enérgico, mas a investigação dos princípios que devem determinar a sua acção política é algo que não se enquadra muito no âmbito deste tratado.

---

<sup>1</sup> Vimos que, por vezes, um utilitarista pode ter de passar por cima destas regras, mas aí o caso enquadra-se na categoria discutida na secção anterior.



## *Capítulo Final*

### *As Relações Mútuas entre os Três Métodos*

#### §1

Na maior parte do tratado cujo capítulo final começa agora, estivemos ocupados com o exame de três métodos para identificar a conduta correcta. Na maioria dos casos, descobrimos que estes se combinam, de forma mais ou menos vaga, nos raciocínios práticos dos homens comuns, mas o meu objectivo foi desenvolvê-los tão separadamente quanto possível. Ainda que, no presente trabalho, não se tente efectuar uma síntese completa destes três métodos diferentes, dificilmente seria satisfatório concluir a sua análise sem discutir as suas relações mútuas. Na verdade, já considerámos conveniente fazê-lo, com um desenvolvimento considerável, ao longo do nosso exame dos métodos distintos. Assim, tanto no presente Livro como no precedente, realizámos directa ou indirectamente um exame bastante completo das relações mútuas entre os métodos intuicionista e utilitarista. Descobrimos que a antítese comum entre os intuicionistas e os utilitaristas tem de ser inteiramente descartada, já que os princípios morais abstractos que podemos admitir como realmente auto-evidentes, além de não serem incompatíveis com um sistema utilitarista, parecem mesmo necessários para oferecer um fundamento racional a esse sistema. Deste modo, vimos que a essência da justiça ou equidade (na medida em que é clara e certa) é que indivíduos diferentes não sejam tratados de forma diferente, excepto por razões de aplicação universal — e que essas razões são oferecidas pelo princípio da benevolência universal, o qual põe diante de cada homem a felicidade de todos os outros como um objectivo a perseguir que não é menos digno do que a sua própria felicidade. Ao mesmo tempo, outras vir-

tudes consagradas parecem ser adequadamente explicadas como manifestações específicas da benevolência imparcial em várias circunstâncias da vida humana, ou como hábitos e disposições indispensáveis à manutenção do comportamento prudente ou beneficente perante a força sedutora de vários impulsos não-rationais. E embora existam regras que o nosso senso comum, quando começa a interrogar-se a seu respeito, parece considerar absolutamente obrigantes, vimos que uma reflexão cuidada e sistemática sobre este mesmo senso comum, como se exprime nos juízos morais habituais dos homens comuns, acaba por exhibir a verdadeira subordinação destas regras aos princípios fundamentais acima indicados. Além disso, este método de sistematizar virtudes e deveres específicos recebe um apoio muito forte de um estudo comparativo da história da moralidade, pois as variações nos códigos morais de sociedades diferentes em fases diferentes correspondem, em grande medida, a diferenças nas tendências, reais ou presumidas, de certos géneros de conduta para promover a felicidade geral de porções diferentes da espécie humana – e as conjecturas mais prováveis sobre a condição pré-histórica e a derivação original da faculdade moral parecem harmonizar-se inteiramente com esta perspectiva. Mesmo que se aceite completamente esta síntese dos métodos, subsistirá, sem dúvida, alguma discrepância nos pormenores entre, por um lado, os nossos sentimentos morais particulares e os nossos juízos irreflectidos, e, por outro, os aparentes resultados de cálculos utilitaristas específicos. E muitas vezes podemos ter alguma dificuldade prática a ponderar estes últimos, confrontando-os com as razões utilitaristas mais gerais para obedecer aos primeiros. Parece já não haver, no entanto, nenhuma dificuldade teórica quanto aos princípios para determinar o dever social.

Falta-nos considerar a relação entre as duas espécies de hedonismo que distinguimos: a universalista e a egoísta. No

Capítulo 2 deste Livro, discutimos o processo racional (a que chamámos «prova», forçando um pouco a linguagem) pelo qual uma pessoa que considera razoável maximizar a sua própria felicidade pode ser levada a adoptar antes a felicidade universal como padrão último da conduta correcta. No entanto, vimos que a aplicação deste processo requer que o egoísta afirme, implícita ou explicitamente, que a sua máxima felicidade não é apenas o fim último racional para si mesmo, sendo antes uma parte do bem universal. E ele pode evitar a prova do utilitarismo recusando-se a afirmar isto. Seria contrário ao senso comum negar que a distinção entre um indivíduo e qualquer outro é real e fundamental e que, conseqüentemente, «eu» preocupo-me com a qualidade da minha existência como indivíduo num sentido, fundamentalmente importante, no qual não me preocupo com a qualidade da existência de outros indivíduos. Sendo assim, não vejo como se possa provar que não devemos tomar esta distinção como fundamental na determinação do fim último da acção racional para um indivíduo. E pode observar-se que os utilitaristas, na sua maior parte, por muito que tenham ansiado convencer os homens da razoabilidade de visar a felicidade em geral, normalmente não pretenderam atingir este resultado mediante uma transição lógica do princípio egoísta para o universalista. Confiaram quase inteiramente nas sanções das regras utilitaristas, isto é, nos prazeres obtidos e nas dores evitadas em virtude de o indivíduo lhes obedecer. De facto, se um egoísta permanecer insensível ao que eu designei por «prova», a única forma de o induzir racionalmente a visar a felicidade de todos é mostrar-lhe que, desse modo, ele poderá realizar melhor a sua própria felicidade máxima. E um homem, mesmo que admita a auto-evidência do princípio da benevolência racional, pode continuar a defender que a sua própria felicidade é um fim que, para si, é irracional sacrificar a qualquer outro fim, pelo que, se queremos tornar a

moralidade completamente racional, temos de demonstrar de algum modo uma harmonia entre a máxima da prudência e a máxima da benevolência racional. Na verdade, (como já disse) esta última perspectiva parece-me, globalmente, a do senso comum – e é a perspectiva que eu mesmo adopto. Deste modo, torna-se necessário discutir até que ponto e de que forma se poderá efectuar a demonstração necessária.

## §2

Ora, na medida em que a moralidade utilitarista coincide com a do senso comum – e, como vimos, coincide no essencial –, esta investigação foi já parcialmente realizada no Capítulo 5 do Livro II. Vimos aí que, em qualquer estado tolerável da sociedade, o cumprimento dos deveres para com os outros e o exercício das virtudes sociais parecem, *de um modo geral*, coincidir provavelmente com a obtenção da máxima felicidade possível, a longo prazo, para o agente virtuoso. Ainda assim, a *universalidade* e a *completude* desta coincidência são, pelo menos, insusceptíveis de prova empírica. E, na verdade, quanto maior é o cuidado que temos na análise e na avaliação das diversas sanções (jurídicas, sociais e da consciência), consideradas na sua actuação nas condições reais da vida humana, mais parece difícil acreditar que elas possam ser sempre adequadas para produzir esta coincidência. O efeito natural deste argumento num utilitarista convicto é simplesmente fazê-lo ansiar pela alteração das condições actuais da vida humana. E seria seguramente uma contribuição muito valiosa para a efectiva felicidade da humanidade poder melhorar o ajustamento da máquina jurídica em qualquer sociedade, estimular e dirigir as atribuições comuns de louvor e de censura, e desenvolver e treinar o sentido moral dos membros da comunidade, de modo a que, para qualquer indivíduo, fosse claramente prudente promover tanto possível o bem geral. No entanto, agora estamos a considerar não o que um utilitarista con-

sistente tentará realizar no futuro, mas o que um egoísta consistente há-de fazer no presente. E temos de admitir que, como as coisas são, qualquer diferença que exista entre a moralidade utilitarista e a do senso comum terá de tornar a coincidência com o egoísmo ainda mais improvável no caso da primeira. Pois vimos que o utilitarismo é mais rígido do que o senso comum ao exigir o sacrifício dos interesses privados do agente quando estes são incompatíveis com a maior felicidade do maior número. E é óbvio que, na medida em que os princípios do utilitarista o levam a um conflito com alguma das regras morais normalmente aceites, toda a força da sanção social actua no sentido de o dissuadir de fazer aquilo que julga ser o seu dever.

### §3

Contudo, há autores da escola utilitarista<sup>1</sup> que parecem defender ou sugerir que, pela devida contemplação da importância suprema da simpatia enquanto elemento da feli-

---

<sup>1</sup> Veja-se *Utilitarianism*, o tratado de J. S. Mill (Capítulo 3 *passim*), onde, no entanto, não é fácil seguir a discussão, devido a uma confusão entre três objectos de investigação diferentes: (1) o efeito real da simpatia em induzir a conformidade com as regras da ética utilitarista; (2) o efeito nesta direcção que esta terá provavelmente no futuro; (3) o valor das dores e dos prazeres simpáticos, avaliados por um egoísta esclarecido. Mill não separa claramente a primeira questão da terceira, devido à sua doutrina psicológica segundo a qual o único objecto dos desejos de cada um é o seu próprio prazer. Mas se a minha refutação desta doutrina (Livro I, Capítulo 4, §3) é válida, temos de distinguir duas formas de a simpatia actuar: esta gera dores e prazeres simpáticos, que têm de ser levados em conta nos cálculos do hedonismo egoísta, mas também causa impulsos para a acção altruísta, cuja força é bastante desproporcional ao prazer simpático (ou ao alívio da dor simpática) que, aparentemente, essa acção tenderá a assegurar ao agente. Assim, mesmo que o homem médio atinja alguma vez esse pico no desenvolvimento da simpatia, de tal modo que nunca se sinta disposto a sacrificar o bem geral ao seu próprio bem, isso não provará que seria egoisticamente razoável ele comportar-se dessa forma.

cidade humana, seremos levados a ver a coincidência do bem de cada um com o bem de todos. Ao opor-me a esta perspectiva, estou tão longe quanto possível do desejo de depreciar o valor da simpatia enquanto fonte de felicidade mesmo para os seres humanos na sua presente constituição. Na verdade, sou da opinião – que apresentei um tanto vagamente no Capítulo 5 do Livro II – de que os seus prazeres e dores constituem realmente uma grande parte da recompensa interna pela virtude social e do castigo pela má conduta social, como efeitos dos sentimentos morais. Pois, de facto, ainda que até certo ponto consiga distinguir as sensações simpáticas das estritamente morais na análise introspectiva da minha consciência, não consigo dizer com precisão em que proporção estes dois elementos se combinam. Por exemplo, pareço capaz de distinguir o já referido «sentido da ignobilidade do egoísmo» – o qual, na minha perspectiva, é o concomitante ou a expressão emocional normal da intuição moral de que o bem do todo é razoavelmente preferível ao bem de uma parte – do abalo do desconforto simpático que acompanha a escolha consciente do meu próprio prazer à custa da dor ou de uma perda para os outros. Porém, julgo ser impossível determinar que força teria o primeiro sentimento se o separássemos efectivamente do segundo, e inclino-me a pensar que os dois géneros de sensações se combinam de forma diversa em indivíduos diferentes. Na verdade, talvez possamos traçar uma lei geral da variação na proporção relativa destes dois elementos, tal como se manifestam no desenvolvimento da consciência moral tanto na espécie como nos indivíduos. Pois parece que a mente, numa certa fase do seu desenvolvimento, é mais propensa a emoções conectadas a ideias e a regras morais abstractas apresentadas como absolutas, ao passo que, tanto depois de emergir deste estádio como antes de entrar nele, os sentimentos respeitantes às relações pessoais

são mais fortes.<sup>1</sup> Na mente de um utilitarista, sem dúvida, a simpatia tende a tornar-se um elemento preeminente dos sentimentos morais instintivos que se referem à conduta social, já que, de acordo com a sua perspectiva, a base racional do impulso moral tem de residir, em última análise, em ganhar algum prazer ou em evitar alguma dor para si ou para os outros, pelo que ele tem de se sacrificar nunca por uma lei impessoal, mas sempre por um ser ou por vários seres pelos quais tem algum sentimento de solidariedade.

Mas, além de admitir a importância real dos prazeres simpáticos para a maioria dos seres humanos, tenho de ir mais longe e de sustentar, apenas com fundamentos empíricos, que o interesse próprio esclarecido levaria a maior parte dos homens a cultivar e a desenvolver as suas susceptibilidades simpáticas num grau maior do que aquele que hoje normalmente se atinge. A eficácia do famoso argumento de Butler contra a antítese vulgar entre o amor-próprio e a benevolência é inegável. E dificilmente parecerá extravagante dizer que, no abundante desperdício dos meios para a felicidade que os homens cometem, nenhuma imprudência é mais flagrante do que a do egoísmo no sentido comum do termo: essa excessiva concentração de um indivíduo na sua própria felicidade, que o impossibilita de sentir qualquer interesse forte pelos prazeres e pelas dores dos outros. A perpétua preeminência do eu que daí resulta tende a privar todas as alegrias da sua vivacidade e encanto, bem como a produzir depressa a saciedade e o enfado: ao homem egoísta escapa o sentido de elevação e de alargamento dado por interesses amplos; escapa-lhe a satisfação mais segura e serena que acompanha continuamente actividades dirigidas para fins expectavelmente mais estáveis do

---

<sup>1</sup> Não pretendo sugerir que o processo de mudança é meramente circular. No primeiro período, a simpatia é mais estreita, simples e apresentada; no último, é mais ampla, complexa e representativa.

que poderá ser a felicidade de um indivíduo; escapa-lhe a doçura rica e peculiar que depende de uma espécie de reverberação complexa da simpatia, que se encontra sempre nos serviços prestados àqueles que amamos e que estão gratos. Ele será levado a sentir de mil maneiras diferentes, de acordo com grau de refinamento que a sua natureza atingiu, a discordância entre os ritmos da sua própria vida e dessa vida mais ampla, na qual a sua não passa de uma fracção insignificante.

Mesmo admitindo<sup>1</sup> tudo isto, parece-me tão certo quanto poderá ser qualquer conclusão alcançada pela comparação hedonista que o máximo desenvolvimento da simpatia, intensivo e extensivo, que hoje só é possível a raras pessoas excepcionais, não causaria uma coincidência perfeita entre o dever utilitarista e o interesse pessoal. Aqui parece-me que aquilo que já foi dito (no Livro II, Capítulo 5, §4) para mostrar a insuficiência da sanção da consciência aplica-se igualmente, *mutatis mutandis*, à simpatia. Suponha-se que um homem descobre que a consideração pelo bem geral – o dever utilitarista – lhe exige que sacrifique, ou que ponha em risco extremo, a sua vida. Existirão talvez um ou dois seres humanos que lhe são tão queridos que, de uma perspectiva egoísta, não valeria a pena continuar a viver salvando a vida através do sacrifício da sua felicidade. Mas é duvidoso que muitos homens, «sentando-se numa hora tranquila» para fazer a avaliação, afirmassem sequer isto. E, como é óbvio, aquela porção específica da felicidade geral pela qual é chamado a sacrificar a sua felicidade pode, facilmente, ser a felicidade de pessoas que não lhe

---

<sup>1</sup> No entanto, não penso que tenhamos uma justificação para dizer que aquilo que admitimos no parágrafo precedente é *universalmente* verdadeiro. Algumas pessoas completamente egoístas pelo menos parecem mais felizes do que a maior parte das que não são egoístas; e há outras naturezas excepcionais cuja maior felicidade parece derivar de uma actividade que, embora seja desinteressada, se dirige para fins que não a felicidade humana.

são especialmente queridas. Além disso, desta limitação normal da nossa simpatia mais viva e forte a um círculo muito reduzido de seres humanos resulta que o próprio desenvolvimento da simpatia pode actuar fazendo pender a balança contra o dever utilitarista. Por muito forte e ampla que seja a simpatia de algumas pessoas, são muito poucas aquelas que estão constituídas de forma a sentir pelos prazeres e dores da humanidade em geral um grau de simpatia minimamente comparável com a preocupação que têm pela sua mulher e pelos seus filhos, por alguém que amam ou por um amigo íntimo. E se hoje for possível um treino dos afectos que alterasse substancialmente esta proporção na distribuição geral da nossa simpatia, dificilmente parece que esse treino seja recomendável como algo que, globalmente, promove a felicidade<sup>1</sup>. E assim, quando o dever utilitarista nos diz para sacrificar ao bem geral não só os nossos prazeres, mas também a felicidade daqueles que amamos, a própria sanção em que o utilitarismo mais confia tem de agir poderosamente em oposição aos seus preceitos.

Mas, mesmo ignorando estes casos excepcionais – que não deixam de ser suficientes para decidir a questão abstracta –, parece que o curso de conduta pelo qual um homem poderia colher plenamente as recompensas da simpatia (na medida em que as pudermos determinar por meios empíricos) será frequentemente muito diferente daquele ao qual um desejo sincero de promover a felicidade geral o levaria. Pois o alívio da aflição e da calamidade é uma parte importante do dever utilitarista, mas, como o estado da pessoa aliviada é globalmente doloroso, parece que a simpatia, nessas circunstâncias, tem de ser uma fonte de dor, e não de prazer, em proporção à sua intensidade. Provavelmente é verdade, como regra geral, que, no alívio da aflição, outros elementos do prazer complexo da bene-

---

<sup>1</sup> Ver Capítulo 3, §3 deste Livro, pp. 587-8.

volência suplantam decisivamente esta dor por simpatia, já que a efusão de piedade é aprazível em si e, além disso, costumamos sentir aquela melhoria no estado do sofredor que se deve aos nossos esforços mais vividamente do que a sua dor, que foi causada de outro modo. E há ainda o prazer que obtemos da sua gratidão, bem como o prazer que é o reflexo normal da actividade que se dirige, sob um forte impulso, a um fim permanentemente valorizado. Ainda assim, quando a aflicção é amarga e prolongada, de tal forma que com todos os nossos esforços só podemos mitigá-la parcialmente, o desconforto por simpatia do filantropo não pode deixar de ser considerável. E o trabalho de combater a miséria, apesar de não ser destituído de felicidade elevada, será globalmente muito menos feliz do que muitas outras formas de actividade – e, no entanto, pode ser precisamente para este trabalho que o dever nos parece convocar. Além disso, um homem pode descobrir que consegue promover melhor a felicidade geral trabalhando em solidão comparativa por fins que nunca espera ver realizados, ou trabalhando sobretudo entre e por pessoas pelas quais não consegue sentir muito afecto, ou fazendo algo que tem de alienar ou afligir aqueles que mais ama, ou que lhe impõe a necessidade de dispensar os laços humanos mais íntimos. Em suma, parecem existir inúmeras maneiras de as injunções dessa benevolência racional – às quais ele, enquanto utilitarista, está absolutamente obrigado a obedecer – entrarem em conflito com essa satisfação dos afectos bondosos que Shaftesbury e os seus seguidores apresentam tão persuasivamente como sua recompensa.

#### §4

Deste modo, parece que temos de concluir, a partir dos argumentos oferecidos no Capítulo 5 do Livro II complementados com a discussão da secção precedente, que a

conexão inseparável entre o dever utilitarista e a máxima felicidade do indivíduo não pode ser demonstrada satisfatoriamente por meios empíricos. Por isso, outra secção da escola utilitarista preferiu apoiar o dever com a sanção religiosa, e este procedimento foi adoptado em parte por alguns dos que insistiram sobretudo na simpatia como motivo. Deste ponto de vista, concebe-se o código utilitarista como a lei de Deus, que deve ser visto como alguém que ordenou aos homens que promovessem a felicidade geral, e que anunciou uma intenção de recompensar os que obedecerem às suas ordens e de punir os desobedientes. É claro que se nos sentimos convencidos de que um ser onnipotente de algum modo exprimiu essas ordens e as anunciou, um egoísta racional não poderá querer outro estímulo para estruturar a sua vida segundo princípios utilitaristas. Falta apenas discutir como se obtém esta convicção. Normalmente pensa-se que isso acontece por revelação sobrenatural, pelo exercício natural da razão ou de ambas as formas. Quanto à primeira, importa observar que – com poucas excepções – os moralistas que defendem que Deus expôs a sua lei ou a indivíduos específicos em épocas passadas (que deixaram um registo escrito do que lhes foi revelado), ou a uma permanente sucessão de pessoas designadas de uma maneira específica, ou ainda às pessoas religiosas em geral de uma forma sobrenatural, não consideram que o código assim revelado seja o utilitarista; identificam-no antes com regras da moralidade do senso comum, com alguns aditamentos e modificações especiais. Ainda assim, como Mill sublinhou, o utilitarismo, na medida em que é mais rigoroso do que o senso comum na exigência de que o indivíduo sacrifique a sua felicidade pela da humanidade em geral, está estritamente de acordo com o ensinamento mais característico do cristianismo. No entanto, parece desnecessário discutir a relação precisa dos diversos códigos revelados com o utilitarismo, já que investigar os fundamentos com

os quais lhes foram atribuídos uma origem divina seria ultrapassar o nosso domínio.

Porém, na medida em que se julga que a razão pode alcançar o conhecimento da lei de Deus, a Ética e a Teologia parecem ficar tão estreitamente ligadas que não podemos separar nitidamente as suas províncias. Pois, como vimos<sup>1</sup>, tem-se defendido com muita frequência que a relação das regras morais com um legislador divino é conhecida implicitamente no acto de pensamento pelo qual discernimos que essas regras são obrigantes. E, sem dúvida, os termos (como «obrigação moral») que usamos normalmente ao falar destas regras sugerem naturalmente sanções jurídicas e, deste modo, um soberano que as anuncia e impõe. Na verdade, muitos pensadores, desde Locke, recusaram-se a admitir outro sentido nos termos «correcto», «dever», etc. que não o de uma regra imposta por um legislador. No entanto, esta perspectiva parece opor-se ao senso comum, o que, talvez, se pode mostrar da forma mais fácil<sup>2</sup> observando que o legislador divino é ele mesmo concebido como um agente moral, isto é, como alguém que prescreve o que está correcto e que concebe o que é bom. É claro que, nesta concepção, pelo menos as noções de «correcto» e de «bom» são usadas absolutamente, sem nenhuma referência a um legislador superior – e que aqui são usadas num sentido que não é essencialmente diferente daquele que têm normalmente é algo que parece ser afirmado pelo *consenso* das pessoas religiosas. Ainda assim, o senso comum, embora não veja as regras morais *meramente* como os mandamentos de um ser onipotente que recompensará ou punirá os homens consoante eles lhes obedeçam ou as violem, sustenta seguramente que esta é uma perspectiva verdadeira, apesar de parcial, a seu respeito, e talvez que podemos apreendê-la intuitivamente. Deste modo, se a re-

---

<sup>1</sup> Cf. Livro III, Capítulo 1, §2; e também Livro III, Capítulo 2, §1.

<sup>2</sup> Cf. Livro I, Capítulo 3, §2.

flexão nos leva a concluir que há que sistematizar os princípios morais específicos do senso comum subordinando-os à intuição, preeminentemente certa e irrefragável, que vale como primeiro princípio do utilitarismo, então é óbvio que acreditaremos que será ao código utilitarista que as sanções divinas estarão ligadas.

Podemos argumentar também como se segue. Se – como todos os teólogos concordam – há que conceber Deus como alguém que age em função de um fim, temos de conceber esse fim como o bem universal, e, se os utilitaristas tiverem razão, como a felicidade universal. E não podemos supor que, num mundo governado moralmente, pode ser prudente agir em oposição consciente àquilo que acreditamos ser o desígnio divino. Portanto, se em qualquer caso, depois de termos calculado as consequências de duas linhas de conduta alternativas, escolhermos aquela que provavelmente é a que conduz menos à felicidade geral, estaremos a agir de uma maneira da qual só podemos esperar sofrimento.

A isto objectou-se que a observação do mundo real nos mostra que a felicidade dos seres sencientes é nele alcançada de uma forma tão imperfeita, e numa mistura tão grande com a dor e a miséria, que não podemos realmente julgar que a felicidade universal é o fim de Deus, a não ser que admitamos que Ele não é onnipotente. E, sem dúvida, a asserção de que Deus é onnipotente terá de ser entendida com alguma limitação, mas talvez com uma limitação que não será maior do que aquela que os teólogos perspicazes sempre admitiram implicitamente. Pois estes parecem ter admitido sempre que algumas coisas são impossíveis para Deus, como, por exemplo, mudar o passado. E talvez, se o nosso conhecimento do universo fosse completo, pudessemos discernir que o *quantum* de felicidade por fim nele alcançado é tão grande quanto o que poderia ser alcançado sem se efectuar algo que, como veríamos então, seria tão inconcebível e absurdo como mudar o passado. No entanto,

o desenvolvimento desta perspectiva é algo que compete ao teólogo. Realço antes que não parece haver nenhuma outra interpretação comum do bem de acordo com a qual este parecesse estar mais completamente realizado no universo real. Pois as maravilhosas perfeições de labor que admiramos no mundo físico não deixam de estar misturadas com a imperfeição por todo o lado, e estão sujeitas à destruição e à decadência. E no mundo da conduta humana, similarmen-te, a virtude encontra-se pelo menos tão contrabalançada pelo vício como a felicidade pela miséria.<sup>1</sup> Por isso, se o raciocínio ético que nos levou a conceber o bem último como a felicidade for sólido, parece que a teologia natural não terá nenhum argumento a opor-lhe.

## §5

Assim, se pudermos presumir a existência de um ser como esse – e, pelo *consenso* dos teólogos, Deus é concebido desta forma –, parecerá que os utilitaristas podem inferir legitimamente a existência de sanções divinas para o código do dever social erigido com um fundamento utilitarista. E, obviamente, essas sanções seriam suficientes para fazer que fosse do interesse de cada um promover a felicidade universal o melhor que souber. Antes de concluirmos, no entanto, é desejável examinar cuidadosamente a validade deste pressuposto, na medida em que seja apoiado

---

<sup>1</sup> Talvez se possa dizer que esta comparação não tem nenhuma força para os libertistas, que consideram que a essência da virtude reside na escolha livre. Mas dizer que *qualquer* escolha livre é virtuosa seria um paradoxo que a maior parte dos libertistas repudiaria – admitindo que o mal, não menos do que o bem, pode ser escolhido livremente. Portanto, é a escolha livre do bem que tem de ser concebida como a realização do fim divino. Deste modo, os argumentos a favor da interpretação utilitarista do bem – assim livremente escolhido – permaneceriam aplicáveis *mutatis mutandis*. E, sendo assim, os argumentos para considerar que as regras do dever utilitarista estão divinamente sancionadas seriam similarmen-te aplicáveis.

apenas por fundamentos éticos. Pois, como vemos agora, pelo resultado deste exame resolver-se-á a questão muito importante de saber se é possível erigir a ciência ética numa base independente ou se, pelo contrário, esta é forçada a ir buscar uma premissa fundamental e indispensável à Teologia ou a outra fonte semelhante.<sup>1</sup> De modo a empreender convenientemente este exame, reflectamos na mais clara e certa das nossas intuições morais. Constatado que, inquestionavelmente, pareço ver – tão clara e seguramente como vejo qualquer axioma na Aritmética ou na Geometria – que é «correcto» e «razoável» tratar os outros como penso que eu mesmo deveria ser tratado em condições semelhantes, e fazer aquilo que julgo que, em última análise, conduzirá ao bem ou à felicidade universais. Mas não consigo encontrar, ligada inseparavelmente a esta convicção e similantemente alcançável pela simples intuição reflexiva, nenhuma cognição de que haja realmente um ser supremo que me recompensará adequadamente<sup>2</sup> pela obediência a essas regras do dever ou que me punirá por tê-las violado.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Se estamos simplesmente a considerar a Ética como uma possível ciência independente, não é necessário colocar numa forma teísta a premissa fundamental cuja validade estamos a examinar agora. E esta nem sempre parece ter assumido essa forma no apoio que a religião positiva deu à moralidade. No credo budista, esta noção das recompensas inseparavelmente ligadas à conduta correcta parece ter sido desenvolvida de uma maneira muito mais elaborada e sistemática do que em qualquer fase do cristianismo. Mas estas recompensas, como os budistas esclarecidos as concebem, são distribuídas não pela volição de uma pessoa suprema, mas pela operação natural de uma lei impessoal.

<sup>2</sup> Pode valer a pena recordar o leitor que «adequado» significa aqui «suficiente para fazer que a promoção do bem universal seja do interesse do agente», e não necessariamente «proporcional ao mérito».

<sup>3</sup> Não posso ceder ao expediente de me pensar sob uma necessidade moral de ver todos os meus deveres *como se fossem* mandamentos de Deus, ainda que não esteja autorizado a sustentar especulativamente que um ser supremo como esse existe realmente. Estou tão longe de me sentir forçado a acreditar, para efeitos práticos, no que não vejo nenhuma razão para aceitar como verdade especulativa que não posso sequer conceber o estado mental

Ou posso dizer, omitindo o elemento estritamente teológico da proposição, que não encontro na minha consciência moral nenhuma intuição, que se apresente como clara e certa, de que o cumprimento do dever será adequadamente recompensado e a sua violação será punida. Na verdade, sinto um desejo, aparentemente inseparável dos sentimentos morais, de que este resultado se possa realizar não só no meu caso, mas universalmente. Porém, a mera existência do desejo não adianta muito para estabelecer a probabilidade da sua realização, atendendo à grande proporção de desejos humanos que, como a experiência mostra, estão condenados à frustração. Também julgo que, num certo sentido, este resultado *deve* ser realizado. Neste juízo, no entanto, o termo «deve» não é usado num sentido estritamente ético: exprime apenas a necessidade vital que a nossa razão prática sente, para que seja consistente consigo mesma, de provar ou de postular esta conexão entre a virtude e o interesse pessoal. Pois a negação da conexão tem de nos forçar a admitir uma contradição última e fundamental nas nossas aparentes intuições acerca do que é razoável na conduta. E desta admissão parece seguir-se que a operação aparentemente intuitiva da razão prática, que se manifesta nestes juízos contraditórios, é afinal ilusória.

Não quero dizer que, se abdicássemos da esperança de alcançar uma solução prática para esta contradição fundamental (através de uma conclusão obtida legitimamente ou de um postulado sobre a ordem moral do mundo), se tornaria razoável abandonarmos totalmente a moralidade — mas seria necessário abandonar a ideia de a racionalizar completamente. Não só por interesse pessoal, mas também pela simpatia e por outros sentimentos protectores do bem-estar social, transmitidos pela educação e sustentados pela comunicação com os outros homens, deveríamos ainda,

---

que estas palavras parecem descrever, a não ser como uma irracionalidade momentânea, parcialmente involuntária, cometida num acesso violento de desespero filosófico.

sem dúvida, desejar a observância geral das regras conducentes à felicidade geral. E a razão prática continuaria a impelir-nos decisivamente para o cumprimento do dever nos casos mais comuns, nos quais aquilo que se reconhece como dever está em harmonia com o interesse pessoal devidamente entendido. Naqueles casos mais raros de um conflito reconhecido entre o interesse pessoal e o dever, no entanto, a razão prática, estando dividida numa oposição a si mesma, deixaria de ser um motivo favorável a um deles: o conflito teria de ser resolvido pela preponderância comparativa de um dos dois grupos de impulsos não-rationais.

Assim, se há que ver a reconciliação do dever com o interesse pessoal como uma hipótese logicamente necessária para evitar uma contradição fundamental num dos ramos principais do nosso pensamento, falta perguntar em que medida esta necessidade constitui uma razão suficiente para aceitar esta hipótese. No entanto, esta é uma questão profundamente difícil e controversa. A sua discussão caberia antes num tratado de filosofia geral, e não num estudo sobre o método da ética, já que não poderíamos responder-lhe satisfatoriamente sem um exame geral dos critérios da verdade e da falsidade de crenças. Aqueles que defendem que o edifício da ciência física se constrói realmente através de conclusões inferidas a partir de premissas auto-evidentes podem exigir, razoavelmente, que quaisquer juízos práticos aos quais se pretenda atribuir certeza filosófica se baseiem num fundamento igualmente firme. Pelo contrário, se descobrirmos, no que supomos ser o nosso conhecimento do mundo da natureza, proposições que costumam ser consideradas universalmente verdadeiras, mas que não parecem ter outro fundamento além da nossa forte disposição para as aceitarmos e de serem indispensáveis para a coerência sistemática das nossas crenças, então será mais difícil rejeitar, na Ética, um pressuposto com um apoio semelhante sem abrir as portas ao ceticismo universal.



## Apêndice

### *A Concepção Kantiana de Liberdade*

[Reimpresso, com algumas omissões, a partir de *Mind*, 1988,  
Vol. XIII, N.º 51]

O meu objectivo é mostrar que, em partes diferentes da exposição que Kant nos dá da sua doutrina, a mesma palavra, «liberdade», exprime dois conceitos essencialmente diferentes. Todavia, Kant não parece estar consciente de uma variação no significado do termo.

[Num sentido, a liberdade é igual à racionalidade, pelo que um homem é livre na medida em que age de acordo com a razão.] Não objecto minimamente a este uso do termo «liberdade» por se desviar do uso comum. Pelo contrário, penso que obtém muito apoio no modo como os homens exprimem naturalmente, no discurso, a experiência moral comum. No conflito que decorre continuamente em todos nós entre os impulsos não-rationais e o que reconhecemos como injunções da razão prática, temos o hábito de nos identificar com as últimas, e não com os primeiros. Como afirma Whewell, «dizemos que o desejo, o amor e a ira nos dominam e que nós os controlamos», falamos constantemente de homens que são «escravos» do apetite ou da paixão, mas nunca se chamou a ninguém escravo da razão. Portanto, se os moralistas não se tivessem apropriado do termo «liberdade» dando-lhe outro sentido – se isto fosse simplesmente uma questão de o retirar do discurso comum e de lhe conferir uma maior precisão para efeitos de discussão ética –, não faria nenhuma objecção à afirmação de que «um homem é um agente livre na medida em que age racionalmente». Porém, aquilo que os defensores ingleses da agência livre do homem geralmente procuraram defender é que «o homem tem a liberdade de *escolher*

entre o bem e o mal», que se realiza ou manifesta tanto quando ele escolhe deliberadamente o mal como quando escolhe deliberadamente o bem. E é evidente que, se dizemos que um homem é um agente livre na medida em que age racionalmente, não podemos dizer também, no mesmo sentido do termo, que é por escolha livre que ele age irracionalmente quando age dessa maneira. Temos de admitir que, nas duas afirmações, as duas noções de liberdade são fundamentalmente diferentes. E embora o uso possa admitir razoavelmente que a palavra «liberdade» represente qualquer uma das noções no caso de se fazer apenas uma das afirmações indicadas, usá-lo para representar ambas as noções, afirmando as duas proposições, é obviamente inconveniente – e usá-lo assim, sem apontar a diferença de significado, implica uma confusão de pensamento.

Se admitirmos isto, o próximo passo será mostrar que Kant usa o termo com esta duplicidade. Na defesa de que isto acontece, será conveniente ter nomes para o que admitimos serem duas ideias distintas. Assim, o género de liberdade que mencionei em primeiro lugar – dizemos que um homem manifesta essa liberdade na medida em que age sob a orientação da razão – será designado por «liberdade boa» ou «racional»; e a liberdade que se manifesta na escolha entre o bem e o mal será designada por «liberdade neutra» ou «moral»<sup>1</sup>.

Mas, antes de avançarmos para as diversas passagens da exposição de Kant em que a «liberdade boa» e «liberdade neutra» ocorrem respectivamente, parece desejável distinguir esta última de uma noção mais ampla com a qual pode ser confundida e cuja atribuição a Kant seria claramente errada. Refiro-me ao «poder de agir sem mo-

---

<sup>1</sup> Os termos «racional» e «moral» parecem-me mais apropriados quando desejo sugerir a afinidade entre as duas noções; os termos «boa» e «neutra» parecem-me preferíveis quando desejo sublinhar a diferença.

tivo», que Reid e outros autores (aos quais se costumava chamar «libertistas») julgaram necessário defender. «Se um homem não puder agir sem motivo», diz Reid, «não poderá ter nenhum poder» – ou seja, no sentido que Reid dá ao termo, nenhuma capacidade de agir livremente. Como disse, esta concepção de liberdade – que podemos designar convenientemente por «liberdade caprichosa» – seguramente não é kantiana: Kant não só a repudia explicitamente como, tanto quanto sei, nunca a introduz inconscientemente. Na verdade, ela é incompatível como toda e qualquer parte da sua explicação da volição humana: a originalidade e o interesse da sua defesa da liberdade neutra – o poder de escolher entre o bem e o mal – reside na sua fuga completa à liberdade caprichosa ou poder de agir sem motivo *em qualquer volição particular*.

[Esta] distinção ajuda-me a entender como [é que] muitos leitores inteligentes não conseguiram ver, na exposição de Kant, as duas liberdades – a liberdade boa ou racional e a liberdade neutra ou moral – que encontro em Kant. Fixam-se na diferença entre a liberdade racional ou moral, que Kant defende, e a liberdade do capricho, que ele indubitavelmente repudia: e assim são levados a negligenciar, como ele, a distinção entre a liberdade que realizamos ou manifestamos na medida em que fazemos o que é correcto e a liberdade que se realiza ou manifesta tanto ao escolhermos o que é correcto como ao escolhermos o que é incorrecto. Atrevo-me a pensar que quando afastamos completamente a liberdade do capricho (o poder de agir sem um motivo, ou contra o motivo mais forte quando a competição ocorre entre desejos ou aversões meramente naturais ou não-rationais), quando concordamos em excluí-la e concentrar a atenção na diferença entre a liberdade boa e a liberdade neutra, ninguém poderá evitar ver em Kant cada membro desta última antítese. Perceber-se-á facilmente que, como ele mesmo não distingue as duas

concepções, é naturalmente impossível, mesmo para o leitor mais atento, determinar sempre qual delas está em questão, mas há muitas passagens em que o seu argumento exige inequivocamente uma delas e muitas passagens em que exige inequivocamente a outra. Em termos gerais, posso dizer que, sempre que tem de ligar a noção de liberdade às de responsabilidade moral ou imputação moral, Kant, como todos os moralistas que defenderam o livre-arbítrio nesta ligação, refere-se (sobretudo, mas não unicamente) à liberdade neutra: a liberdade que se manifesta tanto na escolha do que é incorrecto como na escolha do que é correcto. Nessas passagens, na verdade, é a liberdade de quem faz uma escolha incorrecta que lhe interessa primariamente, já que Kant deseja especialmente impedir quem escolhe assim de deslocar a sua responsabilidade para causas que ultrapassam o seu controlo. Pelo contrário, quando Kant tem de provar a possibilidade da obediência desinteressada à lei enquanto tal, sem intervenção de impulsos sensíveis, quando procura exhibir a independência da razão face à influência da escolha, em muitas das suas afirmações – mas não todas – identifica explicitamente a liberdade com esta independência da razão, o que implica claramente a proposição de que um homem é livre na medida em que age racionalmente.

Como exemplo do primeiro género, usarei a passagem que ocorre perto do fim do Capítulo 3 da «Analítica da Razão Prática»<sup>1</sup>, quando Kant se ocupa, na sua relação com a responsabilidade moral, da sua peculiar doutrina metafísica da dupla causalidade nas acções humanas. Segundo Kant, cada acção humana, vista como um fenómeno determinado no tempo, tem de ser concebida com um resultado necessário de causas determinantes no tempo anterior – de outra forma a sua existência seria inconcebível. Mas

---

<sup>1</sup> *Werke*, v. pp. 100–104 (Hartenstein).

também pode ser vista em relação com o agente considerado como uma coisa em si, como o «númeno» do qual a acção é um fenómeno – e a concepção de liberdade pode ser aplicada ao agente assim considerado em relação com os seus fenómenos. Pois, como a sua existência enquanto númeno não está sujeita a condições temporais, nada na sua existência numérica fica sob o princípio da determinação por causas antecedentes. Por isso, como diz Kant, «na sua existência nada é anterior à determinação da sua vontade; toda a acção, [...] mesmo toda a sequência da sua existência enquanto ser sensível, é, na consciência da sua existência suprassensível, nada mais que o resultado da sua causalidade enquanto númeno». Esta é a célebre solução metafísica para a dificuldade de reconciliar o livre-arbítrio com a universalidade da causalidade física. Agora não estou interessado em criticá-la. O que defendo é que, se aceitarmos esta perspectiva da liberdade, a liberdade em questão obviamente tem de ser a neutra: tem de exprimir tanto a relação de um númeno que se manifesta como patife, numa sequência de más volições em que a lei moral é violada, como a relação de um númeno que se manifesta como santo em volições boas ou racionais, nas quais se obedece à lei moral ou imperativo categórico. E nesta passagem, como disse, Kant – estando especialmente interessado em explicar a possibilidade da imputação moral e em justificar as sentenças da consciência moral – toma especialmente como exemplos númenos que exibem maus fenómenos. A questão que coloca explicitamente é: «De que modo um homem que comete um furto» poderá «ser considerado totalmente livre» no momento em que o comete? E responde que é em virtude da sua «liberdade transcendental» que «o ser racional pode dizer justamente, de *qualquer acção contrária à lei* que realize, que poderia muito bem não a ter realizado», ainda que, como fenómeno, esteja determinada por antecedentes e assim seja necessária: «pois esta,

com todo o passado que a determina, pertence a um único fenómeno do seu carácter, que ele fez para si mesmo, em consequência do qual ele imputa a si mesmo» as más acções que resultam necessariamente do seu mau carácter em conjunção com outras causas. Por isso, não importa como ele explica o seu erro em termos de maus hábitos que deixou que se desenvolvessem em si, não importa que arte ele usa para retratar para si mesmo um acto contrário à lei, do qual se recorda, como algo que a corrente da necessidade física o levou a praticar: nada disto pode impedir que se reprove a si mesmo, nem no caso de ter revelado depravação tão cedo que possa pensar razoavelmente ter nascido numa condição moralmente desesperada. Ainda assim será correcto julgá-lo, e ele julgar-se-á a si mesmo, «tão responsável como qualquer outro homem», dado que, em relação com o seu eu numérico, a sua vida como um todo, do princípio ao fim, tem de ser vista como um único fenómeno resultante de uma escolha absolutamente livre.

Não preciso de desenvolver esta questão: é evidente que as necessidades da explicação metafísica que Kant nos dá para a responsabilidade moral o fazem exprimir, com ênfase e vivacidade peculiares, a noção da liberdade que designei por «neutra», um tipo de causalidade que se manifesta tanto nas volições más e irracionais como nas boas e racionais.

Por outro lado, não é mais difícil encontrar passagens em que o termo «liberdade» me parece exprimir, da forma mais distinta, a liberdade boa ou racional. Na verdade, penso que estas passagens são mais frequentes do que aquelas que exigem claramente o outro sentido do termo. Assim, Kant diz-nos que «uma vontade livre tem de encontrar o seu princípio de determinação na “lei” [moral]»,<sup>1</sup> e que «a liberdade, cuja causalidade pode ser determinada apenas pela lei, consiste apenas nisto: restringe todas as

---

<sup>1</sup> *Werke*, v. p. 30.

inclinações com a condição da obediência à pura lei»<sup>1</sup>. Ao passo que, no argumento previamente examinado, todo o seu esforço era no sentido de provar que o númeno ou ser suprassensível, do qual cada volição é um fenómeno, exerce uma «causalidade livre» em actos contrários à lei, Kant diz-nos, noutras passagens do mesmo tratado, que a «natureza suprassensível» dos seres racionais, que têm também uma «natureza sensível», é a sua «existência de acordo com leis independentes de toda a condição empírica, e, portanto, pertence à autonomia da razão pura [prática]»<sup>2</sup>. Similarmente, numa obra anterior, Kant explica o seguinte: «como a concepção de causalidade envolve a de leis, [...] ainda que a liberdade não seja uma propriedade da vontade dependente de leis físicas, não é por isso destituída de leis; pelo contrário, tem de ser uma causalidade de acordo com leis imutáveis, mas de um género peculiar; de outra forma, a liberdade seria uma quimera (*Unding*)»<sup>3</sup>. E esta lei imutável da vontade «livre» ou «autónoma», acrescenta, é o princípio fundamental da moralidade, «pelo que uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e a mesma coisa».

Fiz esta última citação não porque ela apresente claramente a noção de liberdade racional – pelo contrário, mostra antes como é fácil confundir esta noção com a outra. Uma vontade sujeita às suas próprias leis morais *pode* significar uma vontade que, na medida em que é livre, se conforma com essas leis, mas também se *pode* concebê-la como capaz de desobedecer livremente a essas leis – exercendo a liberdade neutra. Porém, quando se diz que a liberdade é uma «causalidade de acordo com leis imutáveis», a ambiguidade desaparece, pois por isto, evidentemente,

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>3</sup> *Werke*, iv. p. 294.

não se pode entender apenas uma faculdade de estabelecer regras que podem ou não ser obedecidas: isto tem de significar que a vontade, enquanto livre, age de acordo com essas leis. O ser humano, sem dúvida, age frequentemente de uma forma que lhes é contrária. Mas então, segundo esta perspectiva, a sua escolha nessas acções é determinada não «livremente», mas «mecanicamente», por fontes «físicas» e «empíricas» da acção.

Se for necessário outro argumento para mostrar que por vezes temos de entender a «liberdade» kantiana como liberdade racional ou boa, posso citar uma ou duas das numerosas passagens em que Kant, explícita ou implicitamente, identifica a vontade com a razão, já que esta identificação exclui obviamente a possibilidade de a vontade escolher entre a razão e impulsos não-racionais. Assim, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>1</sup>, Kant afirma: «como a razão é necessária para deduzir acções a partir de leis, a vontade é nada mais que razão pura prática». Similarmente, na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant fala da «realidade objectiva de uma vontade pura ou, o que é o mesmo, de uma razão pura prática»<sup>2</sup>. Deste modo, enquanto em algumas passagens<sup>3</sup> a «autonomia» que Kant identifica com a «liberdade» é referida como «autonomia da vontade», noutras passagens ficamos a saber que «a lei moral exprime nada mais que a autonomia da razão pura prática, isto é, a liberdade»<sup>4</sup>.

Penso que agora já demonstrei a ambiguidade verbal que me propus situar na perspectiva de Kant sobre a liberdade: mostrei que, na sua exposição, este termo fundamental

---

<sup>1</sup> *Werke*, iv. p. 260 (Hartenstein).

<sup>2</sup> *Werke*, v. p. 58. Veja-se uma discussão perspicaz do uso desconcertante que Kant faz do termo «vontade» em *Kantian Ethics*, do Prof. Schurman, que me antecipou nestas citações.

<sup>3</sup> E.g. *Werke*, iv. p. 296.

<sup>4</sup> E.g. *Werke*, v. p. 35.

oscila entre significados incompatíveis. Contudo, talvez se possa pensar que é possível remediar o defeito assim apontado através de uma correcção meramente verbal, que ainda se pode preservar a substância da doutrina ética de Kant e que ainda se pode ligá-la à sua doutrina metafísica. É possível continuar a sustentar que a razão prescreve que ajamos sempre segundo uma máxima que possamos querer como lei universal, e que procedamos assim por uma pura consideração pela razão e pela sua lei, admitindo que somos livres de desobedecer a esta lei. E é possível continuar a sustentar que há que reconciliar a realidade desta liberdade moral com a universalidade da causalidade física, concebendo-a como uma relação entre o eu numérico do agente – independente de condições temporais – e o seu carácter como se manifesta no tempo. A única correcção necessária será evitar identificar a liberdade com o bem ou a racionalidade enquanto atributos dos agentes ou das acções.

Tenho de admitir completamente que é possível salvar as partes mais importantes tanto da doutrina moral de Kant como da sua doutrina da liberdade – ou talvez deva dizer antes que podemos deixar que esta última trave uma luta desigual com as noções modernas de hereditariedade e de evolução. Seja como for, admito que essa doutrina não é afectada essencialmente pelo meu presente argumento. Mas penso que, além da mera *palavra* «liberdade» em certas passagens, bastante mais terá de sair numa edição corrigida do kantismo para que a confusão introduzida pela ambiguidade desta palavra seja eliminada da maneira que sugeri. Penso que todo o tópico da «heteronomia» da vontade – da vontade quando cede a impulsos empíricos ou sensíveis – terá de ser abandonado ou profundamente modificado. Receio que a maior parte dos leitores de Kant sinta que a perda é grande, já que nada no que Kant escreveu sobre ética é mais fascinante do que a ideia – expressa repetida-

mente de várias formas – de que um homem realiza o objectivo do seu verdadeiro eu quando obedece à lei moral, ao passo que, quando permite incorrectamente que a sua acção seja determinada por estímulos empíricos ou sensíveis, fica sujeito à causalidade física, às leis de um mundo exterior bruto. Porém, se afastarmos a identificação da liberdade com a racionalidade, e aceitarmos definida e unicamente a outra noção de liberdade de Kant como a expressão da relação da coisa em si humana com o seu fenómeno, receio que este apelo, que excita o espírito, ao sentimento de liberdade tenha de ser repudiado como vã retórica. Pois a vida do santo tem de estar tão sujeita – em qualquer uma das suas porções – às leis necessárias da causalidade física como a vida do patife: e o patife tem de exhibir e exprimir a sua natureza característica na sua escolha transcendental de uma vida má tanto como o santo o faz na sua escolha transcendental de uma vida boa. Por outro lado, se, para evitar este resultado, escolhermos o outro braço do dilema e identificarmos a liberdade interior com a racionalidade, então será necessária uma excisão maior. Pois, a par da liberdade «moral» ou «neutra», toda a perspectiva kantiana sobre a relação do númeno com o carácter empírico terá de ser abandonada, e com ela terá de cair todo o método kantiano de sustentar a responsabilidade moral e a imputação moral: na verdade, tudo o que tornou a doutrina de Kant interessante e impressionante para os defensores ingleses do livre-arbítrio (no sentido comum), mesmo quando não ficaram convencidos da sua solidez.

# TÁBUA DE MATÉRIAS

## LIVRO I

### CAPÍTULO 1

#### Introdução

1. A Ética é um ramo da teoria ou estudo da prática ..... 43
2. É o estudo daquilo que deve ser, na medida em que isso depende de acções voluntárias de indivíduos ..... 45
3. Ao decidir o que devem fazer, os homens baseiam-se em princípios diferentes e seguem métodos diferentes ..... 47
4. Há dois fins que, *prima facie*, são racionais: a excelência ou perfeição e a felicidade. Um indivíduo pode procurar pelo menos este último fim para si mesmo ou universalmente. Também se costuma pensar que certas regras são prescritas sem referência a consequências ulteriores. Os métodos que correspondem a estes princípios diferentes reduzem-se, no essencial, a três: o egoísmo, o intuicionismo e o utilitarismo ..... 50
5. Vamos examinar estes métodos separadamente, abstraindo-os do pensamento comum, onde os encontramos numa combinação confusa, e desenvolvê-los tão precisa e consistentemente quanto possível ..... 57

### CAPÍTULO 2

#### Ética e Política

1. Ao considerar a relação entre a Ética e a Política, temos de distinguir a lei positiva da lei ideal ..... 61

2. Mas, em todo o caso, o objectivo primário da Ética não é determinar o que se deve fazer numa sociedade ideal. Logo, a Ética não exige necessariamente, como preliminar, a construção teórica dessa sociedade..... 64

### CAPÍTULO 3 Juízos Éticos

1. Por conduta «razoável» (seja ela razoável de uma perspectiva moral ou de uma perspectiva prudencial), entendendo aquela que consiste naquilo que julgamos «dever» ser feito. Um juízo deste género não pode ser interpretado legitimamente como um juízo sobre factos, nem como um juízo que refere exclusivamente *meios* para fins ulteriores. Em particular, o verbo «dever», tal como é usado nos juízos morais, não significa apenas que a pessoa que julga sente uma emoção específica. 71
2. E não significa apenas que a conduta em questão é prescrita sob a ameaça de sanções..... 78
3. A noção expressa pelo verbo «dever», no seu uso ético estrito, é demasiado elementar para admitir uma definição formal ou uma resolução em noções mais simples. Presume-se que esta noção é objectivamente válida, e os juízos que a incluem e que dizem respeito à conduta futura de quem os faz são acompanhados de um género especial de impulso para agir ..... 82
4. Esta «injunção da razão» também é exemplificada pelos juízos meramente prudenciais, bem como pelos imperativos meramente hipotéticos..... 86

### CAPÍTULO 4 Prazer e Desejo

1. A doutrina psicológica de que o objecto do desejo é sempre o prazer pode colidir com a perspectiva sobre os juízos éticos apresentada no capítulo anterior. Seja como for, ela merece um exame cuidado ..... 91
2. Se por «prazer» entendermos «sensação agradável», esta doutrina opõe-se à experiência, pois em toda a

escala dos nossos prazeres, dos superiores aos inferiores, podemos distinguir impulsos dirigidos a fins que não as nossas próprias sensações do desejo de prazer	95
3. O conflito ocasional entre os dois géneros de impulso também mostra isto .....	106
4. Além disso, a doutrina não pode obter um verdadeiro apoio de considerações sobre o fim «inconsciente» ou sobre o fim «original» da acção humana .....	108
Nota .....	110

## CAPÍTULO 5

### Livre-Arbítrio

1. Devido a uma ambiguidade no termo «liberdade», a identificação kantiana entre acção «livre» e acção «racional» é enganadora.....	115
2. Quando a definição e a análise da acção voluntária tornam clara a questão da controvérsia do livre-arbítrio, parece que o argumento cumulativo a favor do determinismo é quase esmagador.....	118
3. Ainda assim, ao agir é-me impossível não me considerar livre de fazer aquilo que julgo razoável. No entanto, a solução da questão metafísica do livre-arbítrio não é importante – ignorando a Teologia – para a ética sistemática em geral .....	125
4. Contudo, parece ter uma relação especial com a noção de justiça .....	132
5. A falta de importância prática da questão do livre-arbítrio torna-se mais clara se escrutinarmos atentamente o domínio dos efeitos volitivos .....	135

## CAPÍTULO 6

### Princípios e Métodos Éticos

1. Os métodos indicados no Capítulo 1 têm uma pretensão aparentemente válida a decorrer de princípios razoáveis. Os outros princípios, na medida em que é possível torná-los precisos, parecem reduzir-se a eles.....	141
2. Isto aplica-se especialmente ao princípio de «viver de acordo com a natureza» .....	145

3. Em suma, os diversos métodos podem ser agrupados convenientemente em três categorias: o intuicionismo e os dois tipos de hedonismo, o egoísta e o universalista. A confusão comum entre estes dois últimos é facilmente explicável, mas é preciso ter o cuidado de evitar.....	149
Nota .....	154

## CAPÍTULO 7

### Egoísmo e Amor-Próprio

1. Para obter uma ideia clara daquilo que geralmente se entende por «egoísmo», temos de distinguir e de excluir vários sentidos possíveis do termo.....	157
2. E temos de definir o seu fim como o saldo de prazer mais positivo que o agente possa alcançar para si mesmo: os prazeres são valorizados em proporção à sua apazibilidade .....	162

## CAPÍTULO 8

### Intuicionismo

1. Aplico o termo «intuicionista» – no sentido mais estrito dos dois sentidos legítimos – para distinguir um método em que se presume que se sabe que as acções de alguns géneros são correctas sem que se considerem consequências ulteriores.....	167
2. A antítese comum entre o intuitivo e o indutivo é inexacta, já que este método não avança necessariamente do universal para o particular. Podemos distinguir: o intuicionismo perceptivo, segundo o qual aquilo que se conhece imediatamente é sempre o facto de uma acção particular ser correcta.....	170
3. O intuicionismo dogmático, no qual se aceitam as regras gerais do senso comum como axiomas .....	172
4. O intuicionismo filosófico, que tenta encontrar uma explicação mais profunda para essas regras correntes	174
Nota .....	176

## CAPÍTULO 9

### Bem

1. Outra versão importante de intuicionismo constitui-se pela substituição de «correcto» pelo noção mais ampla de «bem» ..... 179
2. O juízo comum de que uma coisa é «boa» não parece, sob reflexão, equivalente ao juízo de que ela é directa ou indirectamente aprazível ..... 181
3. «Bom» = «desejável» ou «razoavelmente desejado»: aplicado à conduta, o termo não transmite uma injunção tão definida como «correcto» e não se confina àquilo que é estritamente voluntário ..... 184
4. Há muitas outras coisas normalmente consideradas boas, mas a reflexão mostra que só algum modo de existência humana é fundamentalmente bom..... 189

## LIVRO II

### EGOÍSMO

## CAPÍTULO 1

### O Princípio e o Método do Egoísmo

1. O princípio do hedonismo egoísta é a proposição amplamente aceite de que o fim racional da conduta para cada indivíduo é o máximo da sua felicidade ou prazer ..... 195
2. Há vários métodos para promover este fim, mas podemos considerar primário aquele que procede por uma comparação empírico-reflexiva dos prazeres ..... 197

## CAPÍTULO 2

### Hedonismo Empírico

1. Neste método presume-se que todos os prazeres procurados e todas as dores evitadas são comensuráveis e podem ser seriados numa certa escala de preferências. .... 201
  2. Define-se o prazer como «sensação apreendida como desejável pelo indivíduo senciante no momento em que ele a tem»..... 204
- Nota ..... 210

CAPÍTULO 3  
Hedonismo Empírico (Continuação)

1. Para obtermos uma perspectiva mais clara deste método, consideremos objecções que tendem a mostrar a sua impraticabilidade inerente: que, antes de mais, «o prazer como sensação é inconcebível»; que «uma soma de prazeres é algo intrinsecamente absurdo»..... 211
2. Que os prazeres fugazes não podem satisfazer; que o predomínio do amor-próprio tende a trair o seu próprio fim ..... 215
3. Que o hábito de comparar prazeres introspectivamente é desfavorável ao prazer..... 220
4. Que qualquer comparação quantitativa de prazeres e dores é vaga e incerta, mesmo no caso das nossas próprias experiências passadas ..... 222
5. Que tende também a ser diferente em ocasiões diferentes, especialmente mediante variações no estado presente da pessoa que efectua a comparação ..... 227
6. Que, de facto, a alegada comensurabilidade definida dos prazeres é um pressuposto inverificável..... 230
7. Que há um perigo semelhante de erro na apropriação da experiência dos outros e na inferência dos prazeres futuros a partir dos passados..... 231

CAPÍTULO 4  
Hedonismo Objectivo e Senso Comum

1. Pode parecer que os juízos do senso comum a respeito das fontes de felicidade oferecem um refúgio às incertezas do hedonismo empírico. Mas há vários defeitos fundamentais neste refúgio..... 237
2. E quando examinamos estes juízos com atenção, descobrimos que são desconcertantemente inconsistentes ..... 240
3. Ainda assim, podemos derivar deles uma certa orientação prática ..... 246

**CAPÍTULO 5**  
Felicidade e Dever

1. Julgou-se que era possível provar, com fundamentos empíricos, que a nossa felicidade máxima era sempre alcançável através do cumprimento do dever .....	251
2. Mas essa coincidência completa não parece resultar de uma consideração das sanções jurídicas do dever .....	252
3. Nem das sanções sociais .....	256
4. Nem das sanções internas, mesmo que consideremos a vida virtuosa como um todo, e não simplesmente actos isolados de cumprimento do dever .....	261

**CAPÍTULO 6**  
Hedonismo Dedutivo

1. O método hedonista tem de se basear fundamentalmente em factos da observação empírica. Porém, através do conhecimento científico das causas do prazer e da dor, poderá tornar-se dedutivo em grande medida.	269
2. Mas, na prática, não dispomos de nenhuma teoria geral sobre estas causas, sejam elas psicofísicas .....	274
3. ou biológicas .....	287
4. E os princípios de «aumentar a vida», de «visar o desenvolvimento pessoal» ou de «desenvolver livremente os impulsos» não podem ser definidos de modo a facultar-nos alguma orientação prática para o fim do egoísmo sem nos fazerem recuar para a comparação empírica de prazeres e dores .....	290

**LIVRO III**  
INTUICIONISMO

**CAPÍTULO 1**  
Intuicionismo

1. O pressuposto fundamental do intuicionismo é que temos o poder de ver claramente que acções são correctas e razoáveis em si mesmas .....	297
---	-----

2. Embora, a respeito de muitas acções, julguemos normalmente que estas se tornam melhores ou piores devido à presença de certos *motivos*, os nossos juízos comuns sobre o correcto e o incorrecto respeitam, em rigor, a *intenções*. Na verdade, há um motivo – o desejo de fazer o que é correcto enquanto tal – que foi considerado uma condição essencial da conduta correcta, mas devemos abordar o método intuicionista sem lhe atribuir este pressuposto ..... 299
3. Uma condição essencial é, sem dúvida, a de que não devemos acreditar que o acto é incorrecto – e isto implica que não devemos acreditar que é incorrecto para alguma pessoa semelhante em circunstâncias semelhantes. Mas esta implicação, embora possa facultar uma regra prática valiosa, não pode oferecer um critério completo da conduta correcta ..... 307
4. Dificilmente se questionará a *existência* de cognições aparentes da conduta correcta obtidas intuitivamente, o que é diferente de se questionar a sua validade. E para estabelecer a sua validade não é preciso provar a sua «originalidade»..... 312
5. No nosso pensamento moral comum encontramos intuições particulares e universais, mas normalmente é às segundas que os moralistas intuicionistas atribuem uma validade última. Reflectindo no senso comum, temos de tentar ver em que medida podemos formular esses axiomas morais com clareza e precisão..... 317

## CAPÍTULO 2

### Virtude e Dever

1. Os deveres são actos correctos cuja realização adequada exige, pelo menos ocasionalmente, um motivo moral. A conduta virtuosa inclui não só o cumprimento dos deveres, mas também a prática de actos louváveis que se julga estarem para além do dever estrito e cuja realização pode mesmo ultrapassar o poder de alguns ..... 321
2. As virtudes, como costumam ser reconhecidas, manifestam-se primariamente em volições para produ-

zir efeitos particulares correctos (que o agente, no mínimo, não pode considerar incorrectos), mas a completude de algumas virtudes parece exigir a presença de certas emoções.....	327
3. Pode dizer-se que a excelência moral, como a beleza, escapa à definição. Contudo, para constituirmos uma ciência ética, temos de obter axiomas morais definidos .....	335

### CAPÍTULO 3 As Virtudes Intelectuais

1. A noção comum de sabedoria presume uma harmonia dos fins dos diversos métodos éticos: pensa-se normalmente que o homem sábio visa e atinge todos eles – e não um em detrimento de outro – na medida em que as circunstâncias o permitem .....	339
2. A vontade está envolvida até certo ponto na formação de decisões sábias, mas mais claramente em agir segundo essas decisões – seja o que for que chamemos à virtude assim manifestada .....	342
3. Entre as excelências intelectuais menores, algumas não são estritamente virtudes. Outras, como a precaução e a determinação, são-no, sendo em parte voluntárias ..	345
Nota .....	347

### CAPÍTULO 4 Benevolência

1. A máxima da benevolência ordena-nos até certo ponto que <i>cultivemos</i> afectos e confirmamos felicidade .....	349
2. aos seres sencientes, sobretudo aos humanos; especialmente em certas circunstâncias e relações nas quais os afectos – que dificilmente são virtudes – nos predis põem a prestar serviços bondosos. Precisamos de regras para a distribuição da bondade.....	353
3. porque as exigências podem entrar em conflito. Mas não podemos obter do senso comum regras claramente obrigantes numa forma definida.....	359

4. Tão-pouco podemos obter princípios claros a partir dos quais possamos deduzir as regras, como constatamos ao examinar: os deveres para com os parentes, como costumam ser concebidos.....	361
5. Os deveres mais amplos da vizinhança, da cidadania e da benevolência universal; os deveres de cultivar a reverência e a lealdade.....	365
6. E os que decorrem da relação conjugal.....	370
7. E os da amizade.....	373
8. E os da gratidão; e os que são induzidos pela piedade	376
Nota.....	381

## CAPÍTULO 5

### Justiça

1. A justiça é especialmente difícil de definir. O justo não pode ser identificado com o legal, dado que as leis podem ser injustas. Além disso, a justiça das leis não consiste simplesmente na ausência de desigualdades arbitrárias na sua concepção e administração.....	383
2. Um elemento da justiça parece consistir (1) no cumprimento de contratos e de entendimentos definidos e (2) na satisfação de expectativas naturalmente decorrentes da ordem social estabelecida. Mas o dever de satisfazer estas expectativas é um tanto indefinido.....	388
3. E, de outro ponto de vista, a própria ordem social pode ser condenada como injusta, ou seja, segundo uma avaliação pelo padrão da justiça ideal. Qual será então este padrão? Parece que o encontramos em vários graus e formas.....	392
4. Uma perspectiva da lei ideal afirma que a liberdade é o seu fim absoluto. Mas a tentativa de conceber um sistema jurídico segundo este princípio envolve-nos em dificuldades insuperáveis.....	396
5. Além disso, a realização da liberdade não satisfaz a nossa concepção comum da justiça ideal. O princípio desta é antes «que o mérito seja recompensado».....	402
6. Mas a aplicação deste princípio também é muito confusa, quer queiramos determinar o mérito (ou valor dos serviços).....	408

7. ...ou o demérito (de modo a realizar a justiça criminal). Subsiste ainda a dificuldade de reconciliar a justiça conservadora com a ideal..... 417

## CAPÍTULO 6

### Leis e Promessas

1. O dever de obedecer à lei, embora possa ser incluído em grande medida na categoria da justiça, não deixa de exigir um tratamento separado. Não podemos, no entanto, obter nenhum *consenso* quanto a uma definição precisa deste dever..... 423
2. Pois não concordamos quanto ao género de governo idealmente legítimo..... 425
3. Nem quanto ao critério de governo tradicionalmente legítimo..... 428
4. Nem quanto aos limites apropriados da autoridade governamental..... 431
5. Considera-se que o dever de cumprir uma promessa no sentido em que esta foi entendida tanto pelo promitente como pelo promissário é peculiarmente rigoroso e certo. 433
6. (Admite-se que esta obrigação é relativa ao promissário, pode ser anulada por ele e não pode suplantar obrigações estritas prévias.)..... 435
7. Mas o senso comum parece ter dúvidas quanto à questão de saber em que medida uma promessa é obrigante quando esta foi obtida pela força ou por fraude..... 437
8. ou quando as circunstâncias se alteraram substancialmente desde que foi feita – especialmente se for uma promessa aos mortos ou aos ausentes, dos quais não se pode obter uma anulação, ou se o cumprimento da promessa for prejudicial para o promissário ou infligir um sacrifício desproporcionado ao promitente.. 438
9. Surgem outras dúvidas quando uma promessa não foi bem entendida e também no caso peculiar em que se usou uma fórmula verbal prescrita..... 441

## CAPÍTULO 7

### A Classificação dos Deveres – Verdade

1. Não adoptei a classificação dos deveres que os divide em sociais e respeitantes ao próprio, já que esta não me parece apropriada ao método intuicionista, cuja característica é enunciar certas regras absolutas e independentes, como a regra da verdade ..... 445
  2. Mas o senso comum, afinal, dificilmente parece prescrever a veracidade em todas as circunstâncias. Tão-pouco determina claramente se as crenças que têm de ser verdadeiras são as produzidas directamente pelas nossas palavras ou as que se inferem imediatamente delas..... 448
  3. Diz-se que a admissão geral da falta de veracidade seria suicida, já que ninguém acreditaria na falsidade. Mas este argumento, embora tenha força, não é decisivo, pois (1) este resultado pode ser desejável em algumas circunstâncias ou (2) podemos ter razões para esperar que não ocorra ..... 452
- Nota ..... 454

## CAPÍTULO 8

### Outros Deveres e Virtudes Sociais

1. A opinião comum por vezes condena sem reservas as volições e os sentimentos malevolentes, mas o senso comum ponderado parece admitir alguns como legítimos, determinando os limites desta admissão segundo considerações utilitaristas..... 457
2. Outras máximas do dever social parecem claramente subordinadas às já discutidas, sendo isto ilustrado pelo exame da liberalidade e de outras noções cognatas.... 462

## CAPÍTULO 9

### Virtudes Respeitantes ao Próprio

1. O dever geral de procurar a nossa própria felicidade costuma ser reconhecido sob a noção de prudência ... 467

2. Esta, na sua aplicação específica ao controlo dos apetites corporais, chama-se temperança. Mas por vezes pensa-se que uma restrição mais rígida é prescrita sob esta noção, embora não pareça haver acordo quando ao seu princípio..... 468
3. Tão-pouco é fácil oferecer uma definição clara da máxima de pureza – mas, na verdade, o senso comum parece ter uma aversão à tentativa de o fazer. Temos de observar, no entanto, que o suicídio costuma ser considerado absolutamente incorrecto..... 470

## CAPÍTULO 10

### Coragem, Humildade, Etc.

1. O dever da coragem está subordinado aos já discutidos e, ao traçar a fronteira entre a excelência da coragem e a falta da temeridade, parecemos forçados a recorrer a considerações de conveniência..... 475
2. Similarmente, a máxima da humildade parece estar ou claramente subordinada ou não claramente determinada. 478

## CAPÍTULO 11

### Revisão da Moralidade do Senso Comum

1. Temos de examinar agora as máximas morais definidas, de modo a determinar se possuem as características das intuições científicas ..... 483
2. Exigimos que um axioma (1) esteja formulado em termos claros e precisos, (2) seja realmente auto-evidente, (3) não esteja em conflito com alguma outra verdade, (4) esteja apoiado por um «consenso dos especialistas» adequado. Não encontramos estas características nas máximas morais do senso comum ..... 485
3. As máximas da sabedoria e do autodomínio só são auto-evidentes na medida em que são tautológicas .... 491
4. Tão-pouco podemos enunciar quaisquer axiomas claros, absolutos e universalmente aceites para determinar os deveres dos afectos..... 494

5. Quanto ao grupo dos princípios que extraímos da noção comum de justiça, não podemos definir cada um deles de uma maneira satisfatória, e ainda menos reconciliá-los.....	498
6. E mesmo o dever da boa-fé, quando consideramos as suas numerosas qualificações que o senso comum admite mais ou menos duvidosamente, parece mais uma regra subordinada do que um primeiro princípio independente. Isto aplica-se ainda mais ao caso da veracidade .....	503
7. Podemos dizer algo similar das outras virtudes. Mesmo a proibição do suicídio, na medida em que é racional, parece ter uma justificação fundamentalmente utilitarista.....	506
8. Até a pureza, quando nos forçamos a examiná-la rigorosamente, não gera nenhum princípio claro e independente .....	509
9. As máximas morais comuns são adequadas para uma orientação prática, mas não admitem uma elevação a axiomas científicos .....	512

## CAPÍTULO 12

### Os Motivos ou Fontes da Acção Tomados como Objectos de Avaliação Moral

1. Diversos moralistas sustentaram que a «consciência moral universal» julga primariamente não a correcção dos actos, mas o estatuto dos motivos.....	515
2. No entanto, se incluirmos os sentimentos morais entre estes motivos, esta segunda perspectiva envolverá todas as dificuldades e confusões da primeira. Contudo, seria paradoxal omitir estes sentimentos .....	519
3. Mas mesmo que os deixemos de fora, encontramos um acordo muito escasso quanto ao estatuto dos diversos motivos. E a complexidade do motivo suscita uma dificuldade especial. Além disso, o senso comum não parece sustentar que um motivo «superior» – abaixo do mais importante de todos – seja sempre preferível a um «inferior».....	521

CAPÍTULO 13  
Intuicionismo Filosófico

1. O filósofo, enquanto tal, tenta ir além da superfície do senso comum em busca de princípios mais profundos.....	531
2. Mas muitas vezes apresentou ao mundo, como resultado da sua investigação, proposições tautológicas e círculos viciosos .....	533
3. Ainda assim, há certos princípios morais abstractos com verdadeira importância que são conhecidos intuitivamente, embora não sejam suficientes para uma orientação prática completa. Podemos, então, exhibir um elemento auto-evidente nos princípios normalmente reconhecidos da prudência, da justiça e da benevolência..	538
4. Os sistemas de Clarke e de Kant confirmam isto .....	545
5. E o utilitarismo também. Este precisa de se basear num princípio auto-evidente de benevolência racional, como se mostra através de uma crítica à «prova» de Mill...	548
Nota .....	551

CAPÍTULO 14  
Bem Último

1. A noção de virtude, como costuma ser concebida, não pode ser identificada, sem um círculo lógico, com a noção de bem último.....	555
2. Tão-pouco está de acordo com o senso comum ver a correcção subjectiva da vontade, ou outros elementos da perfeição, como aquilo que constitui o bem último	558
3. Aquilo que é ultimamente bom ou desejável tem de ser a vida consciente desejável .....	561
4. Isto é, ou simplesmente a felicidade ou certas relações objectivas da mente consciente .....	564
5. Quando estas alternativas são apresentadas razoavelmente, o senso comum parece disposto a escolher a primeira, especialmente porque agora podemos explicar a sua aversão instintiva a admitir o prazer como fim último. A outra alternativa deixa-nos sem um critério	

para determinar o valor comparativo dos diversos elementos do «bem» .....	567
---	-----

## LIVRO IV UTILITARISMO

### CAPÍTULO 1 O Significado do Utilitarismo

1. Há que distinguir cuidadosamente a teoria ética designada por «utilitarismo» ou «hedonismo universalista» não só do hedonismo egoísta, mas também de qualquer teoria psicológica sobre a natureza e a origem dos sentimentos morais ..... 579
2. A noção de «máxima felicidade» foi definida no Capítulo 1 do Livro II, mas é preciso definir melhor o alcance e o modo da sua aplicação. Deveremos incluir todos os seres sencientes? E deveremos tentar maximizar a felicidade total ou a felicidade média? Precisamos também de um princípio complementar de *distribuição* da felicidade: o princípio da igualdade é razoável *prima facie* ..... 581

### CAPÍTULO 2 A Prova do Utilitarismo

O senso comum exige uma prova do primeiro princípio deste método mais claramente do que nos casos do egoísmo e do intuicionismo. Essa prova, dirigida ao hedonista egoísta, foi dada no Livro III, Capítulo 13, §3: revelou a essência do princípio utilitarista como intuição moral certa e clara. Mas também é importante examinar a sua relação com outras máximas aceites ..... 587

### CAPÍTULO 3 A Relação do Utilitarismo com a Moralidade do Senso Comum

1. Partindo da perspectiva de Hume sobre as virtudes como qualidades do carácter favoráveis à felicidade, podemos descobrir uma coincidência complexa entre o

utilitarismo e o senso comum. Não é necessário – nem sequer contribui para o argumento – mostrar que esta coincidência é perfeita e exacta .....	593
2. Podemos observar, antes de mais, que muitas vezes pode-se admirar as disposições (como geralmente favoráveis à felicidade) quando os actos específicos que delas resultaram são adversos à felicidade. Além disso, constata-se que as máximas de muitas virtudes contêm uma referência, explícita ou implícita, ao dever concebido como algo já determinado. Passemos destas ao exame das noções comuns do dever mais definidas .....	597
3. Observamos, antes de mais, como as regras que prescrevem a distribuição da bondade de acordo com as inclinações normais dos afectos familiares, da amizade, da gratidão e da piedade têm um firme fundamento utilitarista; e como se apela naturalmente ao utilitarismo para explicar as dificuldades que surgem na tentativa de definir essas regras .....	602
4. Chega-se a um resultado semelhante quando examinamos, separada e conjuntamente, os diversos elementos resultantes da nossa análise da noção comum de justiça .....	614
5. E também no caso de outras virtudes .....	625
6. Pensou-se que pureza seria uma excepção. Mas um exame cuidado das opiniões comuns sobre a regulação das relações sexuais revela uma correspondência peculiarmente complexa e delicada entre os sentimentos morais e as utilidades sociais.....	628
7. A hipótese de que o sentido moral é «inconscientemente utilitarista» também explica as diferenças reais nos diversos códigos do dever e apreciações da virtude, e isto tanto no mesmo país e na mesma época como quando comparamos países e épocas diferentes. Não se defende que a percepção da correcção derivou sempre conscientemente da percepção da utilidade – uma perspectiva que os dados históricos não confirmam. Na perspectiva utilitarista, a relação entre a Ética e a Política é diferente para partes diferentes do código jurídico .....	632

CAPÍTULO 4  
O Método do Utilitarismo

1. Deverá um utilitarista, então, aceitar a moralidade do senso comum provisoriamente como um corpo de doutrina utilitarista? Não exactamente, pois, mesmo aceitando a teoria de que o sentido moral deriva da simpatia, podemos discernir várias causas que não podem deixar de ter actuado no sentido de produzir uma divergência entre o senso comum e um código moral perfeitamente utilitarista..... 641
2. Ao mesmo tempo, parece vão tentar conceber esse código de qualquer outra forma que não a de tomar a moralidade positiva como base ..... 650
3. Se a felicidade geral é o fim último, não é razoável adoptar a «eficácia» ou a «saúde social» como o critério moral último na prática ..... 655

CAPÍTULO 5  
O Método do Utilitarismo – Continuação

1. Deste modo, o utilitarista tem o dever tanto de apoiar geralmente a moralidade do senso comum como de a rectificar em pormenores. E o método do puro hedonismo empírico parece ser o único que, actualmente, podemos usar nos raciocínios que acabam por determinar a natureza e o alcance dessa rectificação..... 661
2. As suas inovações serão negativas e destrutivas ou positivas e complementares. Há certas razões gerais importantes contra o primeiro género de inovação. Em qualquer caso, estas podem suplantar facilmente os argumentos específicos a seu favor..... 667
3. De um modo geral, quando um utilitarista recomenda, através do exemplo ou de preceitos, um desvio de uma regra de conduta estabelecida, deseja que a sua inovação seja imitada geralmente. Mas, em alguns casos, pode não esperar nem desejar essa imitação, ainda que estes casos sejam raros e difíceis de identificar..... 673

4. Não se colocam dificuldades semelhantes à modificação do ideal de excelência moral – distinto das injunções do dever moral – no sentido de o tornar favorável à felicidade mais perfeitamente..... 683

## CAPÍTULO FINAL

### As Relações Mútuas entre os Três Métodos

1. Não é difícil combinar o método intuicionista com o utilitarista. Mas poderemos reconciliar o hedonismo egoísta com o universalista? ..... 689
2. Como vimos no Capítulo 5 do Livro II, na medida em que este último coincide com o senso comum, nenhuma reconciliação completa é possível a partir da experiência ..... 692
3. Um exame mais profundo da simpatia, como sanção especialmente utilitarista, não nos leva a modificar esta conclusão, apesar da importância que, sem dúvida, há que atribuir aos prazeres simpáticos ..... 693
4. A sanção religiosa, se pudermos mostrar que está efetivamente vinculada ao código utilitarista, será obviamente adequada ..... 698
5. Mas a sua existência não é demonstrável apenas com argumentos éticos. Ainda assim, sem este pressuposto ou outro semelhante, uma contradição fundamental na Ética é inevitável..... 702
- APÊNDICE sobre a Concepção de Liberdade de Kant... 707



## OBRAS REFERIDAS

Apresenta-se aqui uma lista das obras de outros autores referidas por Sidgwick ao longo de *Os Métodos da Ética*. Sempre que possível, indicam-se edições actuais das mesmas, preferencialmente em língua portuguesa.

- Allen, Grant. 1877. *Physiological Aesthetics*.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. de António de Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal, 2009.
- Bain, Alexander. 1859. *The Emotions and the Will*.
- Bain, Alexander. 1883. *Mental and Moral Science*.
- Bentham, Jeremy. 1781. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, NY: Dover, 2009.
- Bentham, Jeremy. 1822-32. *Constitutional Code: Volume I*, F. Rosen e J. H. Burns (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Bentham, Jeremy. *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*. Amon Goldworth (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Bentham, Jeremy. 1843. *The Works of Jeremy Bentham: Published under the Superintendence of His Executor, John Bowring. Volume 10*.
- Blackstone, Sir William. 1766. *Commentaries on the Laws of England*.
- Bouillier, Francisque. 1865. *Du Plaisir et de la Douleur*.
- Butler, Joseph. 1726. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*.
- Butler, Joseph. 1792. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*.
- Cícero. *De Finibus Bonorum et Malorum*.

- Clarke, Samuel. 1705. *Boyle Lectures*.
- Dumont, Léon. 1875. *Théorie Scientifique de la Sensibilité*.
- Fowler, Thomas. 1886-7. *Principles of Morals*.
- Green, T. H. 1883. *Prolegomena to Ethics*.
- Grote, John. 1870. *An Examination of the Utilitarian Philosophy*.
- Gurney, Edmund. 1880. *The Power of Sound*.
- Gurney, Edmund. 1887. *Tertium Quid*.
- Hamilton, Sir William. 1858. *Lectures on Metaphysics and Logic*.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1999.
- Holmes, Oliver Wendell. 1881. *The Common Law*.
- Hume, David. 1751. *Investigação sobre os Princípios da Moral. Tratados Filosóficos II*. Trad. de João Paulo Monteiro e Pedro Galvão, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.
- Hutcheson, Francis. 1755. *System of Moral Philosophy*.
- Jones, Emily. 1890. *Elements of Logic as a Science of Propositions*.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- Kant, Immanuel. 1785. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2009.
- Kant, Immanuel. 1788. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.
- Kant, Immanuel. 1797. *Metafísica dos Costumes*. Trad. de José Lamego, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Lecky, William. 1869. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*.
- Locke, John. 1690. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. 2 volumes. Trad. de Eduardo Soveral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- Mackenzie, John S. 1893. *A Manual of Ethics*.
- Macmillan, Michael. 1890. *Promotion of General Happiness*.
- Maine, Sir Henry. 1861. *Ancient Law*.
- Martineau, James. 1885. *Types of Ethical Theory*.
- Mill, John Stuart. 1859. *Sobre a Liberdade*. Trad. de Pedro Madeira, Lisboa: Edições 70, 2006.

- Mill, John Stuart. 1863. *Utilitarismo*. Trad. de Pedro Galvão, Porto: Porto Editora, 2005.
- Platão. *Górgias*. Trad. de Manuel Oliveira Pulquério, Lisboa: Edições 70, 2006.
- Platão. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Schiller, Friedrich von. 1799. *Wallenstein*. Trad. de Maria Al. Brandão, Porto: Campo das Letras, 2008.
- Schurman, Jacob Gould. 1881. *Kantian Ethics and the Ethics of Evolution: A Critical Study*.
- Smith, Adam. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. Londres: Penguin Classics, 2010.
- Smith, Adam. 1776. *Riqueza das Nações*. 2 volumes. Trad. de Teodora Cardoso e Luís Cristóvão de Aguiar, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- Spencer, Herbert. 1851. *Social Statics*.
- Spencer, Herbert. 1870, 1880. *Principles of Psychology*. 2 volumes.
- Spencer, Herbert. 1879. *Data of Ethics*.
- Stephen, Leslie. 1882. *The Science of Ethics*.
- Stewart, Dugald. 1828. *The Philosophy of the Active and Moral Powers*.
- Stout, George Frederick. 1886. *Analytic Psychology*.
- Sully, James. 1877. *Pessimism*.
- Sully, James. 1892. *The Human Mind*.
- Wayland, Francis. 1835. *Elements of Moral Science*.
- Whewell, William. 1845. *The Elements of Morality, Including Polity*.
- Wundt, Wilhelm. 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (ver Tr. Edward Titchenen, 1904)

Esta tradução portuguesa  
de OS MÉTODOS DA ÉTICA  
foi impressa e encadernada  
na Tipografia Lousanense, Lda.  
para a Fundação Calouste Gulbenkian.  
A tiragem é de 750 exemplares encadernados.  
Dezembro de 2013









EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO  
CALOUSTE GULBENKIAN

---

**Textos Clássicos**

Próxima publicação:

*Princípios de Política Económica*

– Walter Eucken

**Manuais Universitários**

Próxima publicação:

*Teoria Geral do Estado, 4ª Edição Atualizada*

– Reinhold Zippelius

**Cultura Portuguesa**

Próxima publicação:

*Escritores Portugueses e Leitores Ingleses*

– Thomas Earl

*Capa de Sebastião Rodrigues*

EDIÇÕES  
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

---

TEXTOS CLÁSSICOS - As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ HENRY SIDGWICK (1838-1900). A vida de Sidgwick é indissociável da Universidade de Cambridge. Foi aí que estudou, frequentou o grupo de discussão secreto “Apóstolos” e desenvolveu a sua carreira académica, tendo acabado por se tornar, em 1883, Knightbridge Professor of Moral Philosophy. Antes disso, em 1876, Sidgwick casou-se com Eleanor Mildred Balfour. Com ela, ajudou a criar o Newnham College, que em Cambridge foi o primeiro estabelecimento de ensino superior destinado às mulheres. Também em estreita colaboração com Eleanor, envolveu-se em investigações do paranormal, tendo sido o primeiro presidente da Society for Psychical Research. Sidgwick é o autor de *The Principles of Political Economy* (1883), *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (1886), *The Elements of Politics* (1891) e ainda da colecção de ensaios *Practical Ethics* (1898). Mas a sua obra filosófica mais importante é, sem dúvida, *Os Métodos da Ética*, que foi revista ao longo de décadas após a sua primeira edição, publicada em 1874. Embora Sidgwick seja um utilitarista, não está empenhado em efectuar uma defesa do utilitarismo. O seu objectivo é antes expor e criticar os métodos éticos mais salientes — sendo o utilitarista um deles — “a partir de uma posição neutra e tão imparcialmente quanto possível”. Assumindo esta posição e desenvolvendo a sua reflexão a partir de um conhecimento profundo da história do pensamento ocidental, Sidgwick empreende uma investigação rigorosa e desapaixonada sobre as diversas formas do raciocínio ético, os seus limites e as relações que mantêm entre si. Desde as últimas décadas do século passado, o reconhecimento de *Os Métodos da Ética* como uma das obras-primas incontornáveis da ética filosófica tem partido dos melhores especialistas da área. ■ PEDRO GALVÃO é Professor Auxiliar no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e membro do Grupo LanCog do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Integra a direcção da Sociedade Portuguesa de Filosofia. É autor do livro *Do Ponto de Vista do Universo* (2008), que consiste numa investigação da ética consequentialista. Organizou vários livros, como *Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas* (2012), *Os Animais Têm Direitos?* (2010) e *A Ética do Aborto* (2005). Publicou diversos artigos de ética filosófica e, entre os livros que traduziu, incluem-se obras de David Hume, J. S. Mill e Peter Singer.