

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANSELMO CARVALHO DE OLIVEIRA

**FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA MORAL DE
PETER SINGER**

**NATAL-RN
2013**

ANSELMO CARVALHO DE OLIVEIRA

**FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA MORAL DE
PETER SINGER**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Metafísica.

Orientadora: Prof^a. Cinara Maria Leite Naha, Ph. D.

**NATAL-RN
2013**

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Oliveira, Anselmo Carvalho de.

Fundamentos da filosofia moral de Peter Singer / Anselmo Carvalho de Oliveira. – 2013.

192 f. -

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cinara Maria Leite Nahra.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Singer, Peter, 1946-. I. Nahra, Cinara Maria Leite. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 17



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ATA DA 87ª SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

01 Aos onze dias do mês de outubro do ano de dois mil e treze, às dezoito horas, no Auditório “D”
02 do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
03 teve início o trabalho da Banca Examinadora responsável pela avaliação da Dissertação de
04 Mestrado intitulada “FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA MORAL DE PETER SINGER” do
05 mestrando **ANSELMO CARVALHO DE OLIVEIRA** ao Programa de Pós-Graduação em
06 Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para
07 a obtenção do título de **MESTRE EM FILOSOFIA**. A Comissão Examinadora foi presidida
08 pela Orientadora Professora Doutora CINARA MARIA LEITE NAHRA (UFRN) e contou com a
09 participação dos professores doutores MARIA CRISTINA LONGO CARDOSO DIAS (UFRN) e
10 ALCINO EDUARDO BONELLA (UFU), na qualidade de membros examinadores. A sessão
11 teve a duração de 3h:30 e a Comissão Examinadora emitiu o seguinte parecer:

12 SOMOS PELA APROVAÇÃO DA DISSERTAÇÃO DO CANDIDATO
13 ANSELMO CARVALHO DE OLIVEIRA NA ANÁLISE
14 _____
15 _____
16 _____

17 _____
18 Diante do exposto, o candidato foi considerado APROVADO com a nota 9,8 e
19 conceito A.


Prof. Dra. CINARA MARIA LEITE NAHRA
UFRN – PRESIDENTE


Prof. Dra. MARIA CRISTINA LONGO CARDOSO DIAS
UFRN – MEMBRO INTERNO


Prof. Dr. ALCINO EDUARDO BONELLA
UFU – MEMBRO EXTERNO


Anselmo Carvalho de Oliveira
Mestrando

Secretaria do PPGFIL

***Ao meu pai, João Oliveira,
À minha mãe, Maria Salete,
exemplos de altruísmo pela família***

***À tia “Dinda” e ao tio Zé
(in memoriam)
exemplos de luta pela vida e de
perseverança***

***À vó Sinhá e ao vô Nhozinho
(in memoriam)
exemplos de firmeza e de sabedoria***

AGRADECIMENTOS

À Julia, que esteve ao meu lado durante o desenvolvimento deste trabalho, pelo carinho, pela atenção, pelo incentivo para que eu continuasse nos momentos de desânimo e, principalmente, pela paciência que mostrou nos momentos difíceis (foram muitos). Não é fácil dividir o tempo e o espaço com pilhas e pilhas de livros e xerox mal organizados, deixados por todos os cantos... Sem você, essa jornada teria sido muito mais desgastante.

À professora Cinara Nahra, pela orientação cuidadosa, paciente e confiante. Suas críticas, correções, sugestões e discussões enriqueceram significativamente este trabalho.

Aos meus Pais, que são meus primeiros mestres, cuja incansável disponibilidade permitiu-me chegar até aqui.

Ao meu amigo Reinildo, que me auxiliou durante o tempo em que estive em Natal e sem o qual se tornaria muito mais difícil viver aqui.

À minha amiga Liginha e ao professor Geraldo Tibúrcio, pelas sugestões sobre o português. Aprendi muito. Ao Vinícius Minucci, pela ajuda com o abstract.

Aos professores da banca de qualificação, Maria Cristina L. C. Dias e Sérgio Eduardo L. da Silva, pelas críticas e sugestões em relação à finalização do trabalho.

Ao professor Alcino Eduardo Bonella, pelos valiosos comentários durante a sessão de defesa.

Aos Amigos, pelas conversas, ideias e angústias compartilhadas durante esses anos.

À CAPES, pelo apoio financeiro, sem o qual não haveria condições materiais para que o trabalho fosse desenvolvido.

*Não estamos discutindo nenhum
assunto trivial, mas como devemos viver.*

Platão,
A República 352d

RESUMO

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. **Fundamentos da filosofia moral de Peter Singer**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal, 2013. 192 f. Orientadora: Cinara Maria Leite Nahra, Ph.D.

Esta investigação tem como objetivo reconstruir e explicitar o argumento proposto por Peter Singer para justificar o *princípio de igual consideração de interesses* (PICI). O PICI é o princípio normativo básico segundo o qual as pessoas devem considerar igualmente os interesses de todos os seres sencientes afetados ao tomarem uma decisão moral. É o vínculo que Singer estabelece entre a universalizabilidade e o *princípio de igual consideração de interesses* que se constitui em uma razão convincente para justificá-lo. A universalizabilidade consiste na exigência de desconsiderar as diferenças numéricas, de colocar-se no lugar do outro e de consideração igual pelas preferências, interesses, desejos e ideais dos afetados. Singer ao vincular a universalizabilidade e o princípio normativo estabelece a forma e o conteúdo da sua teoria. No primeiro capítulo, introduzimos a discussão que será desenvolvida nesta dissertação. No segundo capítulo, apresentamos o panorama histórico-filosófico no qual Singer inicia suas investigações. No terceiro capítulo, apresentamos a sua crítica ao naturalismo, intuicionismo, relativismo e subjetivismo simples e, por fim, ao emotivismo. No quarto capítulo, expomos a concepção do prescritivismo universal proposta por R. M. Hare. O prescritivismo universal indica, para Singer, uma forma consistente para estabelecer o vínculo entre a universalizabilidade e o PICI. Apontamos, também, as críticas feitas por J. L. Mackie e pelo próprio Singer ao prescritivismo universal. Na segunda parte do capítulo, apresentamos resumidamente alguns pontos centrais da concepção clássica do utilitarismo e uma possível relação com a teoria de Singer. No quinto capítulo, apresentamos a tese de Singer sobre a origem da ética e sobre a universalizabilidade como uma característica necessária do ponto de vista da ética, bem como o argumento que é desenvolvido para estabelecer o PICI. No sexto capítulo, expomos as principais distinções que caracterizam o PICI. Encerramos no sétimo capítulo com uma discussão sobre as razões apresentadas por Singer para que uma pessoa oriente a sua vida de acordo com o ponto de vista da ética. Essa estrutura permite-nos explicitar as principais ideias do autor naquilo que concerne aos fundamentos teóricos da sua filosofia moral.

PALAVRAS-CHAVE: Ponto de vista da ética, universalizabilidade, utilitarismo de preferências, princípio de igual consideração de interesses (PICI), Peter Singer.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. **Peter Singer Foundations of Moral Philosophy**. Thesis (Master's Degree). Graduate Program in Philosophy. The Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN). Natal (Brazil), 2013. 192 pp. Supervisor: Cinara Maria Leite Nahra, Ph.D.

This research aims to reconstruct and explain the argument proposed by Peter Singer to justify the *principle of equal consideration of interests* (PECI). The PECI is the basic normative principle according to people should consider the interests of all sentient beings affected when somebody taking a moral decision. It is the join that Singer proposes between universalizability and the principle of equal consideration of interests that constitutes a compelling reason to justify it. The universalizability requires to disregard the numerical differences, putting yourself in other people's shoes, and to consider preferences, interests, desires and ideals of those affected. Singer joins universalizability to normative principle and molds the form and content of his theory. The first chapter introduces the discussion will be developed in this essay. The second chapter deals the historical and philosophical viewpoint from which Singer starts his studies. The third chapter is about the Singer's critiques of naturalism, intuitionism, relativism, simple subjectivism and emotivism. The fourth chapter exposes the design of universal prescriptivism proposed by R. M. Hare. The universal prescriptivism indicates, in the Singer's viewpoint, a consistent way to create the join between the universalizability and PECI. It highlights also the criticism designed by J. L. Mackie and Singer himself to universal prescriptivism. The second part of this chapter shows briefly some of the main points of the classical conception of utilitarianism and its possible relationship with the theory of Singer. The fifth chapter introduces the Singer's thesis about the origin of ethics and the universalizability as a feature necessary to the point of view of ethic, and the way which this argument is developed to form the PECI. The sixth chapter exposes the main distinctions that characterize the PECI. Finally the seventh chapter provides a discussion about the reasons highlighted by Singer for one who wants orient his life according to the standpoint of ethics. This structure allows explaining the main ideas of the author concerning the theoretical foundations of his moral philosophy.

KEY-WORDS: point of view of the ethics, universalizability, preference's utilitarianism, the principle of equal consideration of interests (PECI), Peter Singer.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 2 - PETER SINGER E A REORIENTAÇÃO NA FILOSOFIA MORAL DE LÍNGUA INGLESA NA DÉCADA DE 1970	16
CAPÍTULO 3 - O QUE A ÉTICA NÃO É NA CONCEPÇÃO DE PETER SINGER	25
3.1 NATURALISMO.....	25
3.2 INTUICIONISMO	32
3.3 RELATIVISMO E SUBJETIVISMO SIMPLES	44
3.4 EMOTIVISMO.....	48
CAPÍTULO 4 – O QUE A ÉTICA É NA CONCEPÇÃO DE PETER SINGER: A INFLUÊNCIA DO PRESCRITIVISMO UNIVERSAL E DO UTILITARISMO CLÁSSICO	54
4.1 O PRESCRITIVISMO UNIVERSAL DE R. M. HARE	54
4.1.2 <i>A crítica de John Mackie à universalizabilidade</i>	64
4.1.3 <i>A crítica de Peter Singer ao prescritivismo universal</i>	68
4.2 O UTILITARISMO CLÁSSICO: J. BENTHAM E J. S. MILL.....	71
CAPÍTULO 5 – A ORIGEM DA ÉTICA E A UNIVERSALIZABILIDADE NA FILOSOFIA MORAL DE PETER SINGER	81
5.1 DA ORIGEM NATURAL DO COMPORTAMENTO SOCIAL ENTRE OS ANIMAIS SOCIAIS À ÉTICA E À UNIVERSALIZABILIDADE	81
5.1.1 <i>A natureza do altruísmo</i>	89
5.1.2 <i>A escada rolante da razão</i>	101
5.2 UNIVERSALIZABILIDADE	109
CAPÍTULO 6 – O PRINCÍPIO DE IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES (PICI) NA FILOSOFIA MORAL DE PETER SINGER	121
6.1 INTERESSES E SENCIÊNCIA	125
6.2 SERES SENCIENTES	131
6.3 PESSOAS E SERES SENCIENTES (CONSCIENTES) QUE NÃO SÃO PESSOAS	135
6.4 CARACTERÍSTICAS INDIVIDUAIS, CAPACIDADES MENTAIS SUPERIORES E INTERESSES.....	138
6.5 VALOR DA VIDA DE UMA PESSOA.....	146
CAPÍTULO 7 – RAZÕES PARA AGIR MORALMENTE	156
7.1 RAZÕES QUE APELAM AO INTERESSE PRÓPRIO	162
7.2 VIDA ÉTICA E SENTIDO DA VIDA	170
CAPITULO 8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	186

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO

Para Peter Singer, cuja filosofia moral será o objeto principal de estudos da presente dissertação, a discussão, a argumentação e a análise sobre questões de ética têm como tarefa orientar as pessoas sobre como devem agir. Se uma teoria ética não propõe um princípio moral normativo, ela não é capaz de ajudar as pessoas a decidirem o que devem fazer em cada circunstância particular que envolve questões morais.

A teoria normativa que orienta a conduta é distinta de uma teoria descritiva sobre a moralidade. Uma teoria descritiva é constituída por enunciados não normativos que descrevem os princípios e normas morais aceitos por determinados grupos sociais. Consistiria em uma investigação empírica e científica da moralidade através da observação e descrição de fatos e da formulação de hipóteses para explicá-los (MERINO, 1991, p. 8). Os princípios seriam formulações de leis gerais que explicariam os comportamentos e os motivos considerados como constitutivos dos diferentes códigos morais adotados por cada grupo social particular. Muitos filósofos pretendiam que a sua teoria fosse um guia normativo para a conduta, mas acabaram caindo em uma atividade puramente descritiva muito semelhante à tarefa das investigações científicas

Não é possível extrair nenhuma conclusão válida sobre o que devemos fazer partindo de uma descrição do que a maioria das pessoas em nossa atual sociedade pensa que devemos fazer. Se nossa teoria moral está apoiada sobre bases consistentes, temos que estar dispostos a aceitar suas implicações inclusive quando estas nos obrigam a mudar nossas ideias morais sobre questões importantes. Quando se esquece desta exigência, a filosofia moral perde sua capacidade de produzir uma crítica radical dos padrões morais existentes e somente serve para preservar o *statu quo*. (SINGER, 2003c, p. 86-87).

Para Singer, a filosofia moral procura estabelecer um princípio moral básico - que não possui uma relação de implicação¹ e de redução aos fatos no

¹ Implicação significa que, se as premissas forem válidas, necessariamente a conclusão tem que ser válida. A implicação (consequência) não diz nada se as premissas ou a conclusão são verdadeiras, mas apenas que: se as premissas válidas, a conclusão não pode ser inválida. Implicação: “Se A e B, então necessariamente C”, o que quer dizer o mesmo que “É necessariamente verdadeiro que, se A e B, então C (ou mesmo: “É impossível que, se A e B, então não C”) É com base nisso que se pode deduzir o conceito de implicação ao de verdade necessária.” (TUGENDHAT; WOLF, 1996, p. 29).

mundo. O princípio moral é um padrão que enquadra as regras e as normas de conduta que servem para orientar as ações particulares que cada pessoa deveria praticar. Um enunciado moral sobre casos particulares estará justificado somente se estiver em conformidade com o princípio. Ao proferir um enunciado moral, o agente tem que levar em consideração os fatos relevantes no caso, isto é, a circunstância na qual o enunciado é proferido e as suas consequências sobre os afetados por ele. Os inúmeros casos práticos são avaliados se estão ou não de acordo com o princípio moral. Se estiverem de acordo são aprovados do ponto de vista da ética.

O princípio moral precisa ser justificado. Se não for justificado é considerado apenas como uma preferência arbitrária. Justificar um princípio moral é apresentar argumentos consistentes para sustentar a adoção desse princípio como guia para a ação em detrimento de outros princípios que levam a consequências diferentes. Um argumento consistente precisa estar de acordo com as evidências fatuais e não extrapolar os limites da lógica da linguagem da moral; se não interpreta corretamente ou simplesmente desconsidera os fatos ou extrapola as limitações formais impostas pela lógica da linguagem da moral é considerado um argumento inconsistente². Uma argumentação consistente em filosofia moral, nessa perspectiva, carregaria em si a noção de que algo é uma razão para outra coisa. E uma razão convincente, segundo Singer, para justificar um princípio moral seria a universalizabilidade (*universalizability*). A universalizabilidade é análoga ao “aspecto universal da ética” (*universal aspect of ethics*)³.

Uma vez que tantos foram incapazes de superar esse obstáculo, em suas tentativas de *deduzir* do aspecto universal da ética uma teoria ética, seria imprudente tentar fazê-lo aqui [...]. Não obstante, farei uma proposta só um pouco menos ambiciosa. Sugiro que o aspecto universal da ética oferece, de fato, *uma razão convincente, ainda que não conclusiva, para que se possa assumir uma posição francamente utilitarista*. (SINGER, 2006b, p. 20. Itálico nosso).

Na concepção de Singer, qualquer princípio que pretenda ser considerado como um princípio moral normativo precisa ser necessariamente universalizável e

² Segundo Singer (2003c, p. 83), “se bem que alguns filósofos morais diferem em relação ao papel da razão na argumentação moral, existe agora um consenso geral com respeito a uma concepção de ética que – sem significar em absoluto um retorno às ideias tradicionais sobre as leis morais absolutas inscritas no céu e à vista de todos – introduz uma distinção entre argumentos consistentes e inconsistentes, a qual nos permite sustentar que na discussão sobre questões morais fazemos mais do que expressar preferências arbitrárias.”

³ Em outras passagens, Singer utiliza a expressão “ponto de vista do universo” (*the point of view of the universe*).

imparcial. Desse modo, existe uma restrição sobre o princípio (ou princípios) que podem ser justificados do ponto de vista da ética. O princípio normativo, entretanto, não é deduzido da universalizabilidade, ou seja, não é através da análise lógica do significado dos conceitos morais que é possível estabelecer o *princípio de igual consideração de interesses*. Singer argumenta que, ao universalizar uma posição mínima de preocupação com o interesse próprio, chaga-se a uma posição utilitarista como posição normativa básica.

O que isso mostra? *Não mostra que o utilitarismo pode ser deduzido [deduced] do aspecto universal da ética [...].* Mostra que chegamos, com grande rapidez, a uma postura inicialmente utilitária tão logo aplicamos o aspecto universal da ética a uma tomada de decisão simples e pré-ética. Isso, acredito, faz incidir o ônus da prova sobre aqueles que procuram extrapolar o utilitarismo. *A postura utilitarista é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio.* Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo. (SINGER, 2006b, p. 22. Itálico nosso).

O objetivo principal que propomos para esta investigação é reconstruir e explicitar os argumentos apresentados por Singer para justificar o *princípio de igual consideração de interesses*. A universalizabilidade (*universalizability*) - que caracterizaria o ponto de vista da ética -, seria uma razão convincente que justificaria o *princípio de igual consideração de interesses* - PICI - (*the principle of equal consideration of interests*) - o princípio normativo que é aplicado para decidir o que deve ser feito nas situações práticas. Singer, ao estabelecer um vínculo entre a universalizabilidade e o PICI, estabelece a forma e o conteúdo da sua teoria. Ao reconstruir e explicitar os argumentos de Singer procura-se compreender as principais ideias do autor naquilo que concerne aos fundamentos teóricos da sua filosofia moral.

Para concretizar o objetivo proposto, no capítulo segundo, *Peter Singer e a reorientação na filosofia moral de língua inglesa na década de 1970*, abordamos o panorama histórico-filosófico no qual ele iniciou a sua carreira. Os filósofos morais de língua inglesa, entre as décadas de 1930-1960, estavam preocupados quase que exclusivamente com problemas de metaética. No início da década de 1970, no entanto, a filosofia moral passou a se preocupar prioritariamente com questões normativas e aplicadas.

No capítulo terceiro, *O que a ética não é na concepção de Peter Singer*, discutimos, de forma sintética, quais são os equívocos que Singer aponta nas concepções tradicionais da ética que predominavam no panorama filosófico no início da sua carreira. As críticas que ele faz ao naturalismo, intuicionismo, relativismo, subjetivismo simples e emotivismo ajudam a entender as questões teóricas em relação às quais ele se posiciona e permitem mostrar os pontos em que a sua posição se afasta das concepções de ética propostas por essas correntes.

A partir da discussão sobre quais concepções sobre a ética Singer rejeita, é possível, no capítulo quarto, *O que a ética é na concepção de Peter Singer: a influência do prescritivismo universal e do utilitarismo clássico*, analisar o prescritivismo universal proposto por Richard M. Hare como uma teoria que procura evitar os erros e incorporar as verdades das teorias que foram apresentadas no capítulo terceiro. A filosofia de Hare foi, na concepção que defendemos aqui, a principal influência na construção teórica da filosofia moral de Singer (principalmente, nos livros centrais que serão analisados neste trabalho). Em seguida (nos subcapítulos 4.1.1 e 4.1.2), apresentamos as críticas que John L. Mackie e o próprio Singer fazem ao prescritivismo universal. Na parte final do capítulo (4.2), descrevemos a tradição clássica do utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill por serem os principais expoentes da teoria normativa a qual Singer afirma expressamente se filiar. Apresentar o utilitarismo clássico também permite que, ao longo do texto, apontemos as semelhanças e as diferenças da concepção de Singer em relação aos autores clássicos dessa tradição.

No capítulo quinto, *A origem da ética e a universalizabilidade na filosofia moral de Peter Singer*, apresentamos o argumento de Singer para a origem da ética, em especial atenção, para a questão da importância que a razão e a reflexão têm na origem e desenvolvimento da ética. A razão e a reflexão levaram, na concepção de Singer, à exigência de universalização e de imparcialidade, que caracterizam o ponto de vista da ética. E desenvolvemos o seu argumento cujo objetivo é estabelecer um vínculo entre a universalizabilidade e a imparcialidade com o *princípio de igual consideração de interesses*.

No capítulo sexto, *O princípio de igual consideração de interesses (PICI) na filosofia moral de Peter Singer*, discutimos o PICI como o critério normativo para pesar preferências, interesses, desejos, ideais, gostos e valores próprios dos agentes e dos pacientes afetados em uma deliberação moral. Destaca-se que o

princípio normativo mantém-se coerente com as pressuposições metaéticas que Singer assume (a universalizabilidade, a imparcialidade e a negação da existência de fatos morais no mundo).

No sétimo capítulo, *Razões para agir moralmente*, apresentamos as razões avançadas por Singer para uma pessoa agir moralmente. Estas razões podem ser consideradas como razões que apelam ao interesse próprio. E razões que são baseadas na busca de significado para uma vida.

Observe-se que a discussão que faremos neste trabalho é próxima ao modelo adotado no livro *Ética Prática (Practical Ethics)*, no qual o primeiro capítulo intitulado *Sobre a Ética* é dividido em duas seções: *O que a ética não é* e *O que é a ética: uma concepção*. Na primeira seção é feita uma breve análise sobre as insuficiências teóricas de algumas concepções sobre a ética, como o relativismo, o descritivismo, o emotivismo; entretanto, por ser apenas uma introdução a uma obra de escopo muito mais abrangente, não são discutidas detalhadamente essas concepções, e os argumentos são apresentados sumariamente. O que pretendemos é apresentar e desenvolver alguns desses pontos, pois eles ajudam a esclarecer o objeto da nossa pesquisa. Na segunda seção do primeiro capítulo, é apresentada a sua concepção sobre o que é a ética. Novamente seus argumentos são apenas breves comentários sobre problemas importantes da filosofia moral. Esses comentários deixam entrever o que está no cerne da sua concepção de filosofia moral: a universalização, a imparcialidade, o utilitarismo de preferências e os dois níveis do raciocínio moral. E no último capítulo do livro, Singer discute as razões para agir moralmente, como também faremos aqui no último capítulo.

Gostaríamos apenas de fazer uma observação em relação ao fato de Singer ainda estar em plena atividade, o que dificulta a seleção do material bibliográfico e a construção textual, já que sempre pode aparecer um artigo ou livro com ideias originais ou uma revisão de ideias construídas no passado. Em razão dessa dificuldade, a nossa análise centra-se em três livros e uma coletânea de artigos que consideramos centrais para entender o pensamento do autor: *Practical Ethics*, publicado pela primeira vez em 1979. O texto que usamos é a tradução feita no Brasil da segunda edição revista publicada nos Estados Unidos em 1993. *The Expanding Circle*, publicado originalmente em 1981 e reimpresso em 2011. E também *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*, publicado originalmente em 1993. Utilizamos a versão de Portugal (*Como havemos de viver? A ética numa*

época de individualismo). Além desses três livros, utilizamos a coletânea *Unsanctifying Human Life*, organizada por Helga Kuhse e publicada em 2001. Velemo-nos, para essa coletânea, da sua versão em espanhol (*Desacralizar la vida humana*).

CAPÍTULO 2 - PETER SINGER E A REORIENTAÇÃO NA FILOSOFIA MORAL DE LÍNGUA INGLESA NA DÉCADA DE 1970

Quando Singer iniciou a sua carreira no início da década de 1970, a filosofia moral de língua inglesa trabalhava quase que exclusivamente nos problemas da metaética. A partir desse período, a filosofia moral passou a se reorientar para os problemas de ética normativa e aplicada. Neste capítulo, procuraremos mostrar o papel de Singer nessa reorientação.

A ética normativa investiga questões de “primeira ordem” sobre o que é “certo” ou “errado”, “bom” ou “mau”, “obrigatório” ou não (“Que é moralmente bom?”, “O que devemos fazer?”). A metaética, por sua vez, investiga questões de “segunda ordem” sobre o *status*, a “natureza” e a estrutura dos conceitos e visões morais de primeira ordem. Questões de segunda ordem podem ser ontológicas (“Existem fatos morais no mundo?”, “Se existem, que tipo de entidade é ‘errado’ ou ‘bondade’?”); epistemológicas (“Enunciados morais encerram conteúdo cognitivo?”, “O que permite conhecer o que é o ‘certo’, ou o ‘bom’?”); semânticas (“Qual o significado de um enunciado moral?”, “Enunciados morais são descrições de propriedades naturais?”); lógicas (“Qual a estrutura lógica, se existir, de uma inferência prática?”, “É possível deduzir enunciados morais de fatos?”), psicológicas (“Proferir um enunciado moral implica estar motivado em realizá-lo?”, “Enunciados morais fornecem necessariamente razões para a ação?”) (DeLAPP, 2011⁴; BRINK, 2003, p. 465-466; MERINO, 1991, p. 1-2; FRANKENA, 1981, p. 17;).

A metaética contemporânea insere-se no panorama geral da filosofia da linguagem da primeira metade do século XX, que foi marcada por “duas revoluções” metodológicas: a primeira, o positivismo lógico; a segunda, a análise da linguagem ordinária. Os dois movimentos compartilhavam a tese de que os problemas filosóficos relevantes estavam relacionados com a lógica da linguagem e com o modo como a linguagem é usada (SINGER, 2003c, p. 77).

O projeto filosófico do positivismo lógico consistia na construção de uma linguagem ideal que permitiria o conhecimento científico claro e fundamentado. O problema principal que se propunha resolver era definir as regras lógico-linguísticas

⁴ O textos disponíveis na internet exclusivamente em arquivos formato *html* (página web) ou que não tiverem suas páginas numeradas no arquivo original serão citadas no modelo nome, ano, sem referência ao número da página.

e científicas que permitiriam decidir quais afirmações podem ser consideradas proposições significativas, isto é, podem ser consideradas verdadeiras ou falsas; e quais são não significativas, isto é, não são nem verdadeiras e nem falsas. Os positivistas lógicos consideravam as afirmações dos filósofos metafísicos obscuras e não científicas. Defenderam também que os conceitos da linguagem ordinária teriam que passar pelo “critério de verificação” ou seriam eliminados (SINGER, 2003c, p. 77).

Na concepção dos positivistas lógicos, as proposições significativas são as proposições analíticas ou sintéticas. As proposições analíticas são verdadeiras ou falsas segundo uma análise do significado dos seus termos, por exemplo, “todos os solteiros são não casados”. A sua validade é conceitual. As proposições sintéticas expressam conteúdo empírico sobre o mundo, por exemplo, “Daniel era professor de filosofia na UFRN durante o ano de 2012”. Para verificar se uma proposição possui significado empírico foi proposto o “critério de verificação”: (em uma formulação bastante simples) um enunciado possui significado empírico se for possível, em princípio pelo menos, ser verificado completamente por meio da observação tal que, se realmente acontecer a observação, fica estabelecida a sua verdade (HEMPEL, 1965, p. 118). Enunciados que não são nem analíticos nem sintéticos não seriam verdadeiros ou falsos.

A linguagem na qual os enunciados morais são expressos não transmite nenhum conhecimento nessa concepção. Para Rudolf Carnap (1935, p. 22-26), as observações empíricas são capazes de revelar somente as qualidades sensíveis dos objetos, mas as palavras com significado moral como “bom” não parecem ser um predicado observacional, de modo que enunciados do tipo “X é bom” não podem ser verificados empiricamente. As sentenças com conteúdo moral seriam comandos (imperativos) que não passam pelo “critério de verificação”.

Segundo Singer (2003c, p. 77), o “critério de verificação” não eliminou os problemas da filosofia. O próprio “critério de verificação” passou a ser criticado, porque era inverificável. Com as críticas, muitos filósofos passaram a admitir que podem existir enunciados significativos mesmo que não passassem pelo “critério de verificação”.

O movimento filosófico de análise da linguagem ordinária surgiu como uma tentativa de superar as limitações do positivismo lógico. Responder a seguinte questão tornara-se muito importante: Qual é o significado de um enunciado, se não

se encontra somente nos objetos verificáveis empiricamente, que poderiam falseá-lo ou verificá-lo? (SINGER, 2003c, p. 78). A linguagem ordinária passou a ser o objeto da reflexão filosófica⁵. Para solucionar os problemas da filosofia era necessária uma análise minuciosa dos usos ordinários da linguagem para revelar as sutis diferenças na utilização dos conceitos.

Uma vez que tenhamos entendido como funciona a linguagem ordinária, diziam alguns filósofos, podemos comprovar que, sem necessitar da drástica reforma do positivismo lógico, a linguagem ordinária é perfeitamente correta tal como está. Tudo o que se requer é uma análise minuciosa que revele os sutis matizes de conceitos tais como os de conhecimento, verdade, bondade, liberdade, Deus, e outros dessa classe. O que os filósofos anteriores haviam considerado como um problema filosófico não era agora para a nova escola mais que uma confusão provocada por um mau uso da linguagem ordinária. (SINGER, 2003c, p. 78).

A concepção da filosofia moral centralizada na análise lógica da linguagem e da argumentação levou a uma dissociação entre a ética filosófica ou metaética desenvolvida por especialistas e a ética na prática (SINGER, 2003c, p. 79). Uma ideia recorrente nesse contexto era a de que os filósofos não poderiam contribuir - não mais do que o orador religioso, o romancista e o indivíduo comum suficientemente consciencioso das questões de conduta -, para a construção de teorias normativas. Argumentava-se que existia uma distinção entre um formalismo conceitual preliminar considerado como o limite da investigação filosófica e os princípios normativos que deveriam orientar escolhas na prática e que não seriam objetos da filosofia moral⁶ (SINGER, 2002, p. 20-21; SINGER, 2003c, p. 82).

⁵ Cláudio Ferreira Costa esclarece o que é a filosofia analítica da linguagem ordinária: “A filosofia não deve, de maneira alguma, modificar o uso natural ou ordinário de nossas expressões, forçando-o a adaptar-se a pressupostos metafísicos sugeridos pela lógica matemática. O filósofo analítico não deve deixar-se orientar excessivamente pelos métodos formais da lógica, pois isso cega para o significado ou uso efetivo de nossas expressões, o único em que elas fazem verdadeiramente sentido. Ele deve orientar-se essencialmente por uma investigação esclarecedora dos modos de uso, dos significados concretos das expressões em nossa linguagem ordinária, a qual serve como instância última de decisão.” (COSTA, 1992, p. 28-29).

⁶ Charlie Dunbar Broad (1887-1971) expressa essa posição de maneira exemplar: “Não faz parte da atividade profissional dos filósofos morais dizer aos indivíduos o que devem ou não devem fazer... na qualidade de filósofos morais, eles não dispõem, quanto ao certo e ao errado, de nenhuma informação especial que não esteja ao alcance do grande público; tampouco trazem a vocação para assumir aquelas funções exortatórias realizadas de maneira tão adequada pelos clérigos, políticos, escritores-líderes.” (BROAD *apud* SINGER, 2002, p. 20). Referência original: BROAD, C. D. **Ethics and the History of Philosophy**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952.

A partir do final da década de 1960 e durante a década de 1970 surgiu um novo interesse pelas questões normativas e práticas que diziam respeito à política e à moral e provocaram uma série de mudanças na concepção de filosofia moral.

Para aqueles [filósofos] que desejam que a sua disciplina tenha algo a dizer às pessoas que estão de fora da vida acadêmica, a inacessibilidade de algumas áreas é compensada com a renovação do interesse por um tipo de filosofia que está muito estreitamente conectada com os problemas que afetam também os não filósofos: a filosofia moral ou ética e a filosofia política. Ao reanimar estas matérias, os filósofos se guardaram de dar ao seu trabalho uma aparência de profundidade revestindo-o com uma terminologia esotérica ou incorporando fórmulas lógicas supérfluas. (SINGER, 2003c, p. 81).

Dale Jamieson aponta alguns fatores que foram relevantes para a retomada do interesse dos filósofos pelas questões de ética normativa e prática. Na década de 1960, estavam acontecendo a Guerra do Vietnã, as lutas do movimento feminista, os protestos dos estudantes, a militância pelo reconhecimento dos direitos dos negros e dos direitos civis. Embora Jamieson não faça referência, podemos indicar também como relevante para esse momento histórico as questões da área médica, como a possibilidade do transplante de coração (1967), os problemas referentes à experimentação clínica com seres humanos⁷, o caso “Roe x Wade” (1973), que colocou em evidência, sobretudo nos Estados Unidos, a questão sobre a

⁷ Um exemplo muito famoso é o caso de Tuskegge (1932-1972). Estudo desenvolvido pelo U.S. Public Health Service (PHS) (Departamento de Saúde Pública dos E.U.A.) entre 1932 e 1972, na cidade de Macon, no centro de pesquisas Tuskegge (hoje é Universidade de Tuskegge), Alabama, com 600 homens negros, dos quais 399 possuíam sífilis e 201 saudáveis, para comparação. Nenhum dos participantes da pesquisa foi informado sobre as suas condições reais de saúde e de que a doença poderia ser transmitida por relações sexuais. Foi-lhes dito que tinham “bad blood” (sangue ruim), expressão local para se referir a vários tipos de doenças. No início das pesquisas, alguns doentes receberam tratamento com mercúrio, arsênico e bismutos, mas nessa primeira fase os resultados foram inexpressivos. Os pesquisadores decidiram, então, por suspender todo o tratamento e acompanhar os pacientes até a morte. Após 40 anos de acompanhamento, ao término do projeto, havia apenas 74 sobreviventes, sendo que 28 morreram diretamente de sífilis e 100 pessoas, de complicações decorrentes da doença. Ao longo do estudo, 40 esposas e 19 recém-nascidos se contaminaram (GORDON, 2012; SINGER & KUHSE, 2009, p. 9).

legalização do aborto⁸ e o caso de Karen Ann Quinlan (1975)⁹, que trouxe ao público a discussão da possibilidade de suspensão de tratamentos em pacientes com quadro irreversível de graves lesões neurológicas.

A preocupação com essas questões mudou o foco dos problemas que interessavam aos alunos e aos professores mais jovens nas universidades anglófonas, principalmente, nas americanas. Segundo Jamieson (1999, p. 3), havia uma dissociação entre os problemas teóricos de metaética que eram a preocupação dos professores, sobretudo os mais antigos, e os problemas práticos que interessavam aos alunos. Parecia inevitável que a preocupação sobre os problemas práticos presentes na vida cotidiana das pessoas fosse levada para a sala de aula, e isso era particularmente relevante em ética, uma disciplina que historicamente se preocupava com questões sobre o que as pessoas deveriam fazer.

Jamieson aponta que, no final dos anos 1960, um grupo de filósofos - incluindo nomes hoje consagrados como Thomas Nagel, John Rawls e Jarvis J. Thomson -, começou a discutir temas como o racismo, o aborto, as políticas de ações afirmativas e a moralidade da guerra. Em 1971, passou a ser editado o importante periódico *Philosophy and Public Affairs*, que fomentou discussões filosóficas sobre questões como a moralidade da guerra, a obrigação de ajudar a acabar com a desnutrição, a desobediência civil, a discriminação em relação aos grupos marginais, a liberdade de expressão, o aborto, entre outros temas de interesse público (SINGER, 2003c, p. 84; JAMIESON, 1999, p. 3-4). E os avanços na área médica levaram ao surgimento e à rápida evidência da Bioética ou da Ética Médica como disciplina proeminente com o artigo *Bioethics: the science of survival* (1970) e o livro *Bioethics. Bridge to the Future* (1971) de Van Rensselaer Potter.

⁸ Norma L. McCorvey (Jane Roe) ingressou em 1970 com uma ação no distrito de Dalas solicitando a interrupção de sua gravidez, que ela alegava ser consequência de um estupro. O tribunal do distrito decidiu a favor de Roe, mas não estabeleceu uma restrição em relação à legislação sobre o aborto. O caso chegou a Suprema Corte de Justiça dos Estados Unidos, que decidiu em 1973, baseando-se no direito à privacidade, de que uma mulher poderia escolher se continuaria ou não com uma gravidez. Como o direito à privacidade é amparado, segundo a decisão, na Constituição Americana, nenhum estado poderia legislar contra ele. A consequência da decisão foi que todos os estados americanos tiveram que adequar as suas legislações à decisão (GORDON, 2012).

⁹ Em 1975, os pais de Karen Ann Quinlan (1954-1985) - que apresentava um quadro de coma irreversível -, solicitaram que o respirador utilizado por ela fosse retirado. Após a negação do médico responsável, houve uma disputa judicial. Em 1976, a Suprema Corte de New Jersey decidiu pelo desligamento dos equipamentos de suporte à vida. Quinlan, sem o uso de respirador, viveu por mais nove anos sem apresentar nenhuma melhora em seu quadro clínico (GORDON, 2012; SINGER & KUHSE, 2009, p. 9).

Durante a década de 1970, a filosofia política ressurgiu em importantes obras, entre as quais se destacam os livros *A Theory of Justice* de John Rawls de 1971, *Anarchy, State, and Utopia* de Robert Nozick de 1974 e *Karl Marx's Theory of History: a Defense* de Karl Gerald Cohen de 1978, que representavam as tendências predominantes na filosofia política de língua inglesa, a saber, o liberalismo, o libertarianismo e o marxismo. Essas obras, entretanto, possuem caráter bastante teórico e abstrato, sendo difícil aplicá-las diretamente aos problemas práticos que encontramos em nosso cotidiano (JAMIESON, 1999, p. 4). Um dos filósofos que se preocupou em desenvolver uma teoria normativa e passou a aplicá-la diretamente aos problemas práticos foi Singer.

Singer apresenta, inicialmente, a sua concepção utilitarista da filosofia moral ao longo da década de 1970. Entre as suas várias obras no período, podemos citar como muito relevantes: o artigo *Famine, Affluence, and Morality* (*Fome, Riqueza e Moralidade*), publicado em 1972 no periódico *Philosophy and Public Affairs*, a primeira edição dos livros *Democracy and Disobedience* (*Democracia e Desobediência*) em 1973, *Animal Liberation* (*Libertação Animal*) em 1975 e *Practical Ethics* (*Ética Prática*) em 1979. Essas obras, no entanto, não apresentavam apenas uma versão teórica do utilitarismo, mas aplicava a teoria aos problemas práticos como a fome no mundo, os limites da democracia, a consideração ética pelos animais, o aborto, a eutanásia, entre outros. Singer é considerado um dos mais importantes filósofos morais da atualidade, não só no desenvolvimento da disciplina de ética aplicada, mas também porque ajudou a chamar a atenção do público geral para essas questões¹⁰.

Singer procura desenvolver uma filosofia moral cujo princípio normativo (a saber, o *princípio de igual consideração de interesses*) é um guia para orientar como as pessoas devem agir. E, na maior parte de sua obra, procura analisar as consequências da aplicação desse princípio nas situações práticas que podem acontecer na vida das pessoas.

Jamieson (1999, p. 6-7) identifica as seguintes características na obra de Singer: (1) é uma filosofia revisionista, isto é, não procura simplesmente entender o mundo, mas mudá-lo. A tarefa da ética de mudar as concepções ordinárias sobre o

¹⁰ A influente revista inglesa *Time* considerou, em 2005, Singer como um dos 100 mais influentes cientistas e pensadores (CAPLAN, 2005).

que se deve fazer levou Singer a uma posição cética em relação às teorias éticas que dependem da intuição e às crenças morais do senso comum.

(2) As circunstâncias nas quais os problemas morais ocorrem são fundamentais para a deliberação moral. A filosofia começa da observação de como são as coisas e recomenda como as pessoas deveriam agir nessas circunstâncias. Muitos dos seus livros ou artigos começam como uma descrição de como o mundo é. Em seguida, apresenta os problemas morais a que a situação leva e propõe uma recomendação ética mínima de como as pessoas deveriam agir nestas situações. Por exemplo, no artigo *Famine, Affluence, and Morality* (Fome, Riqueza e Moralidade) começa descrevendo a situação dos refugiados bengaleses em 1972. Mais da metade de *Animal Liberation* (Libertação Animal) descreve as experiências e o tratamento que é dispensado aos animais.

(3) Para Singer, as ações de cada indivíduo podem fazer a diferença. A doação de parte dos nossos rendimentos para ajudar os pobres faz parte do que devemos fazer, porque, desse modo, podemos salvar, pelo menos, algumas vidas. Se os animais sofrem quando são criados para os prazeres da nossa alimentação, então devemos parar de comê-los para acabar com esse sofrimento. O seu principal objetivo, segundo Jamieson (1999, p. 7), é “mudar nossas atitudes e comportamentos, porque é assim que você muda o mundo.”

A filosofia de Singer pode ser considerada uma reação à estagnação da filosofia prática de língua inglesa. A principal diferença da filosofia moral de Singer em relação à tradição analítica na filosofia moral anterior à década de 1970 é a importância atribuída à discussão filosófica sobre questões de ética normativa e prática. Singer defende que os filósofos desempenham um papel muito importante nas discussões morais. O filósofo possui o papel de promover e desenvolver o raciocínio e a argumentação defendendo posições morais consistentes que possam ajudar na escolha sobre o que se deve fazer nas situações práticas. Para Singer, o “filósofo profissional” possui vantagens em relação ao “homem comum” e aos técnicos especializados (como, por exemplo, os médicos, enfermeiros, administradores etc.), porque seus anos de estudo e treinamento podem levá-lo a ser mais competente na construção de argumentos, na compreensão de conceitos morais e na detecção de falácias, além de possuir a disponibilidade de tempo necessária para discutir questões éticas. E como profissional especializado na área

tem a obrigação de permanecer sempre atento aos problemas mais relevantes e às novas questões que são levantadas regularmente.

Os filósofos morais têm, por conseguinte, certas vantagens que, diante de quem não as tem, poderiam transformá-los em especialistas em matéria de moral. Evidentemente, para serem especialistas em moral, seria necessário aos filósofos morais fazer alguma coleta de dados sobre a questão de que estivessem cogitando. Em vista de sua prontidão a lidar com questões normativas, e a examinar fatos relevantes, seria de espantar que os filósofos morais não fossem, em geral, mais aptos que os não-filósofos a chegarem às conclusões morais corretas, ou firmemente fundamentadas. De fato, se assim não fosse, caberia perguntar se a filosofia moral valeria a pena. (SINGER, 2002, p. 23-24).

Isso não significa, contudo, que os filósofos são doutores inquestionáveis que, do alto de uma torre de marfim - como pretende ser o orador religioso -, decidem pelos outros como devem guiar as suas vidas, porque “todos temos o direito de pensar na ética por nós próprios.” (SINGER, 2006a, p. 304). As pessoas não podem simplesmente aceitar a autoridade de um pregador religioso ou de um professor gabaritado em relação aos problemas morais, o que se precisa é raciocinar corretamente para decidir que escolhas são prescritas do ponto de vista da ética.

Segundo James Griffin, nos últimos trinta e cinco anos, o movimento de forte preocupação com a aplicação prática da ética que, inclusive, “dá conselhos” aos médicos, pacientes, empresários e governantes, tem ganho bastante força. Griffin acusa os filósofos que fazem parte desse movimento de não estarem preocupados em justificar adequadamente as teorias normativas que defendem.

Os filósofos, como tais, não desenvolvem somente visões sobre princípios bastante abstratos, mas eles se põem igualmente a dar conselhos aos hospitais a propósito do que eles podem ou não fazer com os pacientes, aos governos a propósito do que eles podem ou não fazer ao ambiente, e às empresas a propósito do que elas podem ou não fazer dentro de sua sociedade. Nós passamos da mais extrema modéstia a uma extrema confiança no papel normativo da filosofia. Os filósofos da época precedente tentavam justificar de uma certa maneira sua extrema modéstia. Mas o que caracteriza a extrema confiança atual é que ninguém pensa em se dar ao trabalho de justificá-la. Ela é uma espécie de confiança doentia. (GRIFFIN, 2003, p. 174).

Singer é um dos percussores do movimento filosófico que se preocupa principalmente com a ética normativa e prática e um dos seus mais importantes representantes. Mas, ao contrário da generalização feita por Griffin, ele pretende justificar sua teoria normativa e apresentar argumentos consistentes a favor da sua aplicação na prática. Singer, a nosso ver, não se ocupa apenas com questões práticas, mas se ocupa também com questões sobre a possibilidade de justificação dos princípios morais, sobre a metodologia e as formas de argumentação em filosofia moral, como mostraremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 3 - O QUE A ÉTICA NÃO É NA CONCEPÇÃO DE PETER SINGER

Na concepção de Singer, a ética não é naturalista, intuicionista, subjetivista, relativista e emotivista¹¹, porque essas teorias não identificam corretamente o papel da razão, da argumentação e da possibilidade de justificação na ética. O objetivo deste capítulo é mostrar de modo sintético as críticas de Singer em relação a cada uma dessas teorias.

3.1 NATURALISMO

No naturalismo, seria possível fazer uma redução do que é “bom”, “correto”, “justo” etc. a um fato, ou seja, é possível derivar enunciados morais de fatos. Segundo William Frankena (1981, p. 116-117),

[...] o Deve pode definir-se em termos de É, e o Valor, em termos de Fato. Sendo tais definições aceitáveis, por força delas, poder-se-á passar logicamente do É ao Deve ou do Fato ao Valor. [...] os juízos éticos e de valor são, sob disfarce, um tipo qualquer de asserção de fato.

Charles Pigden (2004, p. 567) afirma que no naturalismo os enunciados morais são considerados proposições suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas, que dizem como as coisas são. E que alguns enunciados morais são verdadeiros. Os enunciados morais podem ser analisados e explicados sendo reduzidos às propriedades não-morais. Não existem, nesse sentido, propriedades morais irreduzíveis.

O naturalismo objetivista pode ser teológico, sociológico ou biológico (MERINO, 1991, p. 19-22).

No naturalismo teológico, Deus é o fundamento último da moralidade e o dever do homem é realizar a Sua vontade. As ações “boas” ou “corretas” são aquelas ordenadas por “Deus”. O naturalismo teológico é aceito somente pelos teístas e pode ser provado exclusivamente no caso de Deus existir. Para Singer

¹¹ A taxinomia proposta por Hare é o modelo interpretativo em que nos baseamos para classificar as teorias metaéticas neste trabalho. A taxinomia é uma classificação formal das possibilidades das teorias metaéticas que poderíamos encontrar no mundo (HARE, 2003, p. 67ss).

(2006b, p. 11; 2006a, p. 43), por outro lado, a ética não depende em nenhum aspecto da religião e da crença em Deus¹².

Singer (2006b, p. 11-12) utiliza-se de três argumentos construídos a partir do famoso “Dilema de Eutífron”¹³ para tentar refutar o naturalismo teológico.

O primeiro argumento diz: se Deus aprova uma ação *X* é porque a ação *X* é moralmente “boa”. Nesse sentido, as razões de Deus para aprovar a ação *X* é que ela possui a propriedade de ser boa. Se for assim, a bondade das ações é independente da aprovação de Deus.

Uma saída para essa crítica seria afirmar que uma ação *X* é moralmente “boa”, porque Deus aprova *X*. Essa afirmação pressupõe que Deus possui alguns atributos como o de ser totalmente livre. Mas se Deus for totalmente livre, então, ele poderia ter aprovado ações diferentes daquelas que ele de fato aprovou, como, por exemplo, a tortura (considerada “má”) e reprovado as ações que são comumente consideradas “boas” (por exemplo, não matar). A aprovação de Deus seria, nesse caso, arbitrária.

Para resolver esse problema, os naturalistas teológicos podem continuar defendendo que uma ação *X* é moralmente “boa”, porque Deus aprova *X*. Mas agora a característica essencial de Deus é a de ser “bom”; portanto, Deus não pode aprovar ações que não sejam boas. A existência da relação entre Deus e a ordenação moral está na suposição de que Deus é “bom”. Para Singer, esse argumento é uma tautologia vazia de conteúdo, porque afirmar que “Deus é bom” seria o mesmo que afirmar que “Deus aprova Deus”. Que “Deus é bom” e que aprova somente o que é “bom” não são “trivialidades analíticas” (MERINO, 1991, p. 22).

¹² Singer também não está preocupado com as questões sobre a proibição de práticas sexuais que são uma preocupação central nas éticas religiosas. Para Singer (2006b, p. 10), “[...] a primeira coisa que a ética não é pode ser definida como uma série de proibições ligadas ao sexo. [...] Desta maneira, o presente livro [*Ética Prática*] passa ao largo da discussão da moral sexual. Há problemas éticos mais importantes a serem considerados.”

¹³ No diálogo *Eutífron* (10a) existe uma discussão sobre se o “correto” pode ser definido como “aquilo que os deuses mandam”. Sócrates então pergunta: “É a conduta correta porque os deuses assim a ordenam, ou a ordenam os deuses porque é a correta?” (RACHELS, 2006, p. 90). Segundo Mulgan (2012, p. 68), “estamos de acordo que os deuses amam o que é bom. Mas será que eles amam *porque* é bom, ou o fato de eles amarem o *torna* bom? A primeira opção requer alguns padrões de bondade que são independentes dos deuses, enquanto a segunda opção faz a bondade parecer arbitrária.” As possíveis respostas a essa questão levam aos problemas apontados por Singer.

No naturalismo sociológico, os princípios morais são descrições gerais e objetivas sobre as normas que são adotadas em uma sociedade particular e sobre a motivação que leva a considerar como moral tais normas e não outras. Para cada sociedade particular existe um conjunto de princípios gerais que servem para orientar a conduta dos indivíduos que vivem nesta sociedade. E este conjunto de princípios é considerado como os princípios morais válidos *nesta* sociedade. Se o naturalismo sociológico for verdadeiro, ou seja, se cada sociedade determinar o que é correto ou errado para ela independentemente de qualquer outro critério, tornar-se-ia impossível colocar em causa a validade dos princípios morais adotados em uma sociedade. Segundo Merino (1991, p. 20), “uma teoria ética baseada na ideia do naturalismo sociológico não serviria para julgar qual dos sistemas sociais é moralmente melhor.” Por exemplo, se o naturalismo sociológico é correto, não é possível criticar, do ponto de vista da ética, as leis que legitimavam a escravidão no Brasil até o final do século XIX, simplesmente porque essas leis eram validadas e aprovadas pela sociedade brasileira do período. O naturalismo sociológico levaria ao relativismo cultural, porque não seria possível estabelecer critérios que permitam avaliar os princípios e normas adotados em uma sociedade, como discutiremos abaixo no ponto sobre o relativismo¹⁴.

Para Singer, entretanto, uma teoria ética precisa estabelecer critérios para decidir entre os divergentes códigos morais que são aceitos em cada sociedade particular. Além disso, apesar de os códigos exercerem uma forte influência sobre os indivíduos que vivem em uma sociedade, é possível refletir e discordar deles. Inclusive, os códigos que defendem a escravidão e a subserviência de alguns grupos de seres humanos são, geralmente, rejeitados com base em princípios morais mais amplos.

O naturalismo sociológico é rejeitado como uma teoria normativa, mas isso não descarta a importância das investigações empíricas sobre os sistemas morais concretos que são adotadas em cada sociedade particular. Estas investigações podem explicar as relações entre o sistema moral e a realidade social que contribui para o seu desenvolvimento. No entanto, a descrição dos códigos morais adotados em cada sociedade particular não implica a sua validade normativa.

¹⁴ Aprofundamos as críticas de Singer ao relativismo no ponto 3.3.

O naturalismo biológico pode ser considerado como uma descrição acerca da origem da moralidade ou como princípio normativo. A teoria da evolução por seleção natural apresentou uma concepção científica da origem das espécies, inclusive a dos seres humanos. O problema é que, da descrição naturalista da psicologia e do comportamento social dos seres humanos, muitas vezes passa-se à afirmação sobre o valor normativo dessas descrições com afirmações do tipo: a direção da evolução é “boa” (ou “má”) intrinsecamente, as ações “corretas” são apenas aquelas que maximizariam a “evolução” e a “conservação” da espécie; ou, ao contrário, as ações “corretas” são as que modificam a “evolução”. Qual dessas alternativas é a escolhida depende do valor normativo que é atribuído à teoria. Um argumento clássico baseado no naturalismo biológico afirma que as políticas sociais (por exemplo, a ajuda médica e psíquica) favorecem “os menos aptos”, o que interferiria negativamente com o processo de evolução (SINGER, 2000, p. 26; MERINO, 1991, p. 20).

Singer é contrário à tese de que princípios morais possam ser inferidos a partir de uma descrição naturalista da psicologia e do comportamento social dos seres humanos. Quando filósofos e cientistas argumentam que os princípios morais devem ser inferidos a partir de descrições naturalistas fornecidas pela teoria da evolução estão cometendo a falácia naturalista. Tampouco o processo de seleção natural implica uma direção para o “melhor” de um ponto de vista normativo: “mais evoluído” não significa o mesmo que “bom” (SINGER, 2005, p. 342-343). A seleção natural não acontece segundo uma necessidade teleológica inerente ao curso da natureza e não implica nenhum processo progressivo cuja direção é orientada para o crescimento do valor moral entre os seres vivos (SINGER, 2006b, 349; SINGER, 2011, p. 61-62; RUSE, 1993, p. 39). Segundo Singer (2006b, p. 349), “de acordo com as melhores teorias de que dispomos [...]. Tudo isso [a origem da vida] simplesmente aconteceu; não aconteceu em decorrência de nenhuma finalidade geral.” É, portanto, impossível descobrir “premissas éticas inerentes à natureza biológica dos seres humanos” (WILSON¹⁵ *apud* SINGER, 2000, p. 23), como, por exemplo, pretendiam os sociobiólogos.

As explicações naturalistas da psicologia e do comportamento dos seres humanos não são recomendações normativas sobre o que se deve fazer. Os tipos

¹⁵ Referência original: WILSON, E. O. **On Human Nature**. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978. p. 5, 198-199.

de comportamento surgidos com a seleção natural não são moralmente justificados, *porque* surgiram da seleção natural:

A direção da evolução não segue, nem tem qualquer ligação necessária com o caminho do progresso moral. "Mais evoluído" não significa "melhor." Não importa quantas vezes a falácia da leitura de um sentido moral na evolução tem sido apontada, as pessoas ainda a cometem, e não é difícil a encontrar em escritores contemporâneos que são de outra forma excelentes na teoria da evolução, mas ainda continuam a cometer esse erro. No entanto, isso é um erro. Então, enquanto eu tenho afirmado que a teoria evolucionária explica muito da moralidade comum, incluindo o papel central dos deveres para com nossos parentes e de tarefas relacionadas com a reciprocidade, eu não afirmo que isso justifica estes elementos comuns da moralidade. *Sou um defensor de uma abordagem evolutiva para o comportamento humano e estou interessado em ética, mas eu não sou um defensor de uma "ética evolucionária" (evolutionary ethic).* (SINGER, 2005, p. 342-343. Itálico nosso).

Singer não rejeita a teoria da evolução na construção de uma filosofia moral consistente. Sendo assim, é importante esclarecer qual o papel da teoria da evolução na ética para evitar o erro de acusá-lo de tentar derivar princípios morais dessa teoria cometendo o mesmo erro que ele acusa alguns sociobiólogos de cometerem. Nesse sentido, qual é o papel da teoria da evolução por seleção natural na construção da teoria moral? Singer evoca a teoria da seleção natural como uma explicação para diversos aspectos do comportamento humano, que, muitas vezes, influenciam a moralidade. Essa explicação pode ajudar a avaliar e compreender os fatos relevantes para as decisões morais que são tomadas. E, também, mostra que explicações alternativas para a origem da ética estão equivocadas. Se uma teoria normativa é implicada pela explicação da origem da ética, uma refutação dessa explicação enfraqueceria as justificativas para as reivindicações normativas dessas teorias¹⁶.

Para Singer, o naturalismo é atrativo porque tenta estabelecer uma conexão necessária entre os enunciados morais e os fatos. De acordo com o naturalismo, os enunciados morais que são verdadeiros e os que são falsos podem ser conhecidos sem se apoiar em intuições *sui generis*, mas apenas no método científico.

¹⁶ Aprofundamos a discussão dessa questão em 5.1.

A força da concepção descritivista reside em que uma vez que se tenha aceitado a definição de moralidade, o passo desde os enunciados de fato às conclusões morais é possível. [...] porque a conclusão se segue dedutivamente da definição de moralidade e dos fatos no caso. [...] na medida em que o descritivista da forma e conteúdo definidos a sua definição de moralidade, ele encontra-se capacitado para mostrar que a razão tem um papel fundamental nos argumentos morais e que esses argumentos são objetivos. (SINGER, 2003a, p. 36).

Apesar do forte apelo à racionalidade, o naturalismo apresenta problemas. Os naturalistas, ao reduzirem os enunciados morais às propriedades não-morais, eliminam a verdadeira função da moral (HARE, 2003, p. 99 ss, § 4.2). Para Singer, que neste aspecto segue a interpretação de Hare, a função dos enunciados morais não é descrever quais são as classes de ações e de pessoas que são condenadas ou aprovadas em uma sociedade, mas *condenar* ou *aprovar* classes de ações e de pessoas. Os enunciados morais possuem a característica de serem usados para fazer avaliações (aprovar ou condenar) e não podem ser restringidos ou reduzidos a descrições sobre os fatos. Isso não significa que enunciados morais são proferidos sem levar em consideração os fatos. Enunciados morais são proferidos *em razão* das propriedades não-morais no caso, mas propriedades não-morais *não implicam* determinados enunciados morais sobre circunstâncias específicas¹⁷. Ao contrário, para os naturalistas, os enunciados morais não possuem nenhuma característica independente que não seja redutível às suas propriedades não-morais, porque os enunciados sobre o que devemos fazer são *implicados* a partir, unicamente, de propriedades não-morais.

Para Singer, os naturalistas cometem a falácia naturalista, isto é, reduzem os valores morais a descrições sobre os fatos. O problema é que fazer inferências do “é” para o “deve” não é logicamente possível, de acordo com a célebre “Lei de Hume” (SINGER, 2011, p. 73; SINGER, 2000, p. 23).

Em uma famosa passagem na qual identifica o deslize das teorias morais por ele examinadas, David Hume defende a tese de que é um erro fazer inferências sobre o “dever” a partir do “ser”. Nessas teorias, geralmente se começa com certas afirmações sobre o que é o caso, como, por exemplo, a existência de Deus, ou sobre a natureza humana e, então, sub-repticiamente, passa-se a fazer alegações sobre o que deve ou não ser no caso. Mas essas novas afirmações sobre o que

¹⁷ Discutiremos essa questão em 4.1.

deve ser no caso estabelece, segundo Hume, uma relação de âmbito inteiramente diferente. Essa passagem, portanto, não se justifica, sem que se apresentem novas razões¹⁸.

Baseado na “Lei de Hume”, Hare (1996, p. 30) sustenta a regra formal de que “nenhuma conclusão imperativa pode ser extraída validamente de um conjunto de premissas que não contenha pelo menos um imperativo.”¹⁹

Singer aceita a posição assumida por Hume e por Hare e defende a separação de âmbito entre ser e dever. Uma conclusão moral não pode ser implicada somente por premissas não-morais, porque os enunciados morais prescrevem como o mundo deve ser, são prescrições, e os enunciados sobre fatos descrevem como o mundo é, são indicativos. Não é possível derivar um conjunto de conclusões prescritivas de um conjunto de premissas exclusivamente indicativas.

¹⁸ Hume (2009, p. 509, 3.1.2) afirma: “Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.” Citado por Singer (2011, p. 73)

¹⁹ Sautter (2006, p. 244) define os princípios de barreiras lógicas que incidem sobre a separação entre enunciados morais de não morais: “As quatro formulações seguintes [...] são formulações condicionais de barreiras lógicas [...] relacionando restrições sobre um conjunto de premissas face à possibilidade ou impossibilidade de uma conclusão pertencente ao âmbito do *dever ser*. Se uma conclusão pertence ao âmbito do *dever ser*, então nenhum conjunto relevante de premissas para essa conclusão tem elementos pertencentes exclusivamente ao âmbito do *ser* (1). Se há um conjunto relevante de premissas para uma conclusão cujos elementos pertençam exclusivamente ao âmbito do *ser*, então essa conclusão não pertence ao âmbito do *dever ser* (2). Se uma conclusão pertence ao âmbito do *dever ser*, então todos os conjuntos relevantes de premissas para essa conclusão têm ao menos um elemento pertencente ao âmbito do *dever ser* (3). Se há um conjunto relevante de premissas para uma conclusão que não tem elementos pertencentes ao âmbito do *dever ser*, então essa conclusão não pertence ao âmbito do *dever ser* (4).”

3.2 INTUICIONISMO

Teorias intuicionistas afirmam, principalmente, que (a) existe uma realidade moral objetiva independente da realidade natural; (b) os fatos morais objetivos são conhecidos por meio de uma faculdade especial: a intuição ou consciência moral (MERINO, 1991, p. 33). O intuicionismo difere do naturalismo, porque afirma que existem propriedades morais objetivas que não podem ser reduzidas às propriedades não-morais. A intuição moral sugere um conhecimento imediato e direto sobre a verdade moral de um modo muito semelhante a como os olhos revelam verdades sobre o que está à nossa volta (APPIAH, 2008, p. 171). Os enunciados morais são justificados por crenças morais que são evidentes por si mesmas.

1. Nenhum enunciado moral pode ser derivado de enunciados puramente não morais.
2. Onde: para que um enunciado moral possa ser derivado de outras afirmações, essas devem compreender enunciados morais.
3. Onde: para que uma crença moral seja justificada inferencialmente, sua justificação deve invocar outras crenças inferenciais.
4. Mas, sob pena de regressão infinita ou de circularidade, o processo de justificação inferencial deve ter um fim.
5. Onde: deve haver algumas crenças morais evidentes por elas mesmas. (BRINK, 2003, p. 469).

Segundo Hare (2003, p. 124, § 5.3), um intuicionista pode defender que, ao conhecer o que é errado, ele emprega *a sua própria faculdade* de intuição moral. Se duas pessoas não concordarem sobre usar a palavra “errado” para um mesmo tipo de norma ou ação, então uma delas estará usando equivocadamente a sua intuição. Para decidir como resolver esse problema seria preciso alcançar um consenso: os atos “corretos” e “errados” são percebidos *por cada* indivíduo, mas o *que é* percebido se altera para ficar mais parecido com o que outras pessoas percebem como “certo” ou “errado”. Esse processo ocorreria, por exemplo, na educação moral das crianças: uma criança começa sem assumir nenhuma opinião moral e as adquire, em um primeiro momento, das pessoas mais velhas que elas respeitam (pais, professores etc.) e, depois, dos seus contemporâneos. A construção do consenso dependeria de uma educação moral comum.

O ponto principal é que o consenso geral sobre questões morais que provavelmente existe em dada cultura é o resultado de uma educação moral comum. Em culturas fechadas e moralmente homogêneas é provável que o consenso abranja todas ou quase todas as questões morais. Contudo, mesmo numa sociedade pluralista como a nossa, é provável que abranja muitas questões, algumas das quais fundamentais. (HARE, 2003, p. 128, § 5.4).

O consenso compartilhado na educação comum descreve quais tipos de crenças são promovidos em uma determinada sociedade, mas essa descrição não consistiria em uma boa razão para justificar princípios e normas morais. Para Singer (2003b, p. 72), “[...] nenhum grupo ou comunidade pode conferir peso normativo a seus próprios juízos.” Os intuicionistas precisariam desenvolver uma metodologia para adequar as intuições a uma teoria moral²⁰. Nesse sentido, uma teoria moral deve satisfazer um requisito de adequacidade segundo o qual uma teoria é adequada se, e somente se, ela for consistente com algumas de nossas intuições morais ordinárias que estão mais profundamente arraigadas em nossa consciência moral comum (CARVALHO, 1998, p. 228). A principal metodologia que se propõe a adequar princípios morais com intuições morais comuns é o “equilíbrio reflexivo” proposto por John Rawls (SINGER, 2005, p. 332).

A partir da exigência de adequacidade, uma das objeções mais recorrentes contra o utilitarismo consiste na acusação de que as diferentes versões dessa teoria não lidariam adequadamente com as intuições morais comuns (*common moral intuitions*) aceitas em um consenso compartilhado entre a maioria das pessoas (pelo menos entre as que vivem na cultural liberal ocidental). A objeção pode ser formulada da seguinte maneira: se uma teoria *U* é verdadeira, decorre que em uma situação *X* deve-se fazer *Y*. Mas *sabemos* que é errado fazer *Y* na situação *X*. Por essa razão, a teoria *U* está errada. *Sabemos* que fazer *Y* na situação *X* é errado, porque temos uma intuição moral (SINGER, 2005, p. 344).

É importante para Singer rejeitar as intuições morais como critérios de avaliação de uma teoria moral, em primeiro lugar porque isso enfraquece a objeção

²⁰ Segundo Alcino Bonella (2000), “[...] o caminho intuicionista pensou que o melhor modo de encontrar tal conhecimento consistiria em olhar para os princípios que nós já possuímos e buscar modelar as questões e conceitos de um modo consistente com a aceitabilidade destes princípios. Tratar-se-ia de construir um arcabouço teórico que articula princípios gerais e juízos particulares tentando atingir um conjunto de juízos bem ponderados ou convicções bem estabelecidas que seja tão ou mais crível que um conjunto inicial marcado pelas nossas intuições morais mais fortes.”

segundo a qual as intuições morais são critérios morais, e o utilitarismo seria uma teoria que não as considera adequadamente. Em segundo lugar, levaria também à rejeição do “equilíbrio reflexivo”. E definir a metodologia moral é importante, porque a teoria normativa pode ser decidida pelo método usado. O “equilíbrio reflexivo” rawlsiano leva ao contratualismo; contudo, Singer rejeita o contratualismo para propor uma teoria utilitarista²¹.

A crítica de Singer ao intuicionismo é desenvolvida em duas partes: (a) mostrar que a metodologia moral do “equilíbrio reflexivo” tem como consequência o subjetivismo²²; (b) rejeitar que as intuições morais - que são formadas no consenso social ou que têm a sua origem em rápidas respostas emocionais naturais – possam ser critérios para decidir acerca da validade de uma teoria moral.

Singer interpreta o “equilíbrio reflexivo” como um método geral que permite derivar princípios morais do consenso compartilhado, que é formado pelas intuições morais comuns²³. O “equilíbrio reflexivo” levaria a princípios normativos ao apelar às intuições morais compartilhadas, no caso de Rawls, na “cultura política liberal”. Singer, entretanto, rechaça essa metodologia em filosofia moral.

Uma objeção mais séria é que a sua tese sobre a natureza da filosofia moral é uma doutrina questionável. *Rawls concebe, ao menos em parte, o objetivo da filosofia moral como uma sistematização de nossas intuições morais.* Todos nós temos, afirma Rawls, a capacidade de formar juízos morais sobre uma série de

²¹ Segundo Singer (2003b, p. 44), “o critério por meio do qual decidimos rechaçar, digamos, o utilitarismo em favor de uma teoria contratualista da justiça (ou vice-versa) é, em todo caso, mais fundamental, inclusive, que a eleição da teoria mesma, posto que nossa eleição da teoria pode muito bem estar determinada pelo critério que utilizamos.”

²² Em seguida, apresentaremos as críticas de Singer ao método do “equilíbrio reflexivo” como uma forma de crítica ao intuicionismo. Nosso objetivo é mostrar quais são os problemas que Singer entende existirem nas teorias intuicionistas, entre as quais a teoria de Rawls é classificada e ocuparia um lugar destacado. Não é escopo deste trabalho discutir os méritos ou limitações dessa interpretação sobre Rawls. É importante observar que as críticas de Singer (em 2003b e 2003c) remetem aos argumentos apresentados na primeira edição de *A Theory of Justice* publicada em 1971 e não considera os desenvolvimentos e reformulações posteriores feitos por Rawls.

²³ Segundo Bonella (2000), alguns filósofos utilitaristas (Richard Brandt e R. M. Hare) interpretam o “equilíbrio reflexivo” rawlsiano como uma forma de “intuicionismo mitigado” e afirmam que ele está sujeito às mesmas críticas que são feitas ao intuicionismo em geral, a saber, levaria a uma forma de subjetivismo. Rawls, entretanto, afirma explicitamente que não é um intuicionista. Rawls concebe o intuicionismo como um tipo de pluralismo de princípios, o que é explicitamente rejeitado por ele. Mas “em todos os pontos cruciais do seu argumento” Rawls parece apelar às intuições morais entendidas como os juízos ponderados presentes na cultura liberal ocidental. Nesse sentido, Rawls não seria um intuicionista na concepção não usual de pluralismo de princípios, mas na concepção usual segundo a qual o critério de verdade seria o apelo às intuições morais, Rawls seria um intuicionista.

questões particulares – todos podemos dizer: “Isto seria justo... Isso seria injusto...” em situações particulares. Segundo Rawls, a filosofia moral deveria tomar como dados os mais firmes juízos particulares e procurar elaborar com eles uma teoria geral plausível que produz esses mesmos juízos em circunstâncias particulares. Desse modo, a teoria da justiça de Rawls busca unificar nossas intuições particulares sobre a justiça da mesma maneira que uma teoria científica busca unificar os dados coletados por observações particulares. *Esse enfoque obrigou Rawls a se basear fundamentalmente nas intuições morais que fossem aceitáveis para o leitor e salvaguarda as intuições comuns de uma crítica rigorosa.* (SINGER, 2003c, p. 85-86. Itálico nosso).

Segundo Singer (2006b, p. 27; 2003c, p. 86), Rawls parte da análise da “capacidade moral” dos seres humanos, isto é, a habilidade que as pessoas adquirem de julgar em circunstâncias normais as ações como “justas” ou “injustas”, “certas” ou “erradas”, “boas” ou “más”. A teoria moral é concebida como uma descrição dessa capacidade moral. Essa descrição consiste especificamente na formulação de princípios que se conjugam com as crenças e os conhecimentos que as pessoas já possuem sobre as suas circunstâncias. A aplicação dos princípios de uma maneira consciente e refletida leva a formular enunciados morais e as razões que os justificam. Os enunciados morais precisam ser emitidos em condições favoráveis nas quais a capacidade moral tem “maior probabilidade” de não estar distorcida por pressões ou por considerações indevidas em relação aos interesses próprios (SINGER, 2003b, p. 46). O “equilíbrio reflexivo” é alcançado depois de pesar diversas concepções de justiça proposta ou depois de revisar os próprios enunciados de acordo com uma dessas concepções ou simplesmente manter as concepções iniciais.

Para Rawls, onde não existe nenhuma teoria plausível que combine perfeitamente com o nosso juízo moral inicial, devemos modificar a teoria ou o juízo inicial até que se tenha um equilíbrio entre os dois (SINGER, 2005, p. 344). O objetivo da filosofia moral seria, assim, identificar e sistematizar nossas intuições morais comuns (os dados morais) revisadas. E a concepção normativa a ser adotada é a que melhor se enquadrar com essas intuições.

Assim, [na concepção de Rawls] temos que começar concebendo a filosofia moral como uma tentativa de descrever a nossa capacidade moral - sem que exista sentido algum no qual uma descrição pode ser correta independentemente do modo em que se ajusta com o descrito. [...] Segue sem existir nada que pode sugerir uma noção de validade que não seja a de uma conjunção de teoria e de capacidade

moral revisada. [...] Tampouco neste modelo não faz sentido a ideia de uma teoria correta que não seja a teoria que melhor se enquadre com os dados, uma vez que esses dados tenham sido expostos a uma possível revisão à luz de outras teorias plausíveis. (SINGER, 2003b, p. 48).

Se essa concepção for aceita, uma teoria moral não é validada pela sua coerência interna e consistência, mas é validada, em grande medida, pela sua concordância com as intuições morais comuns que o agente não está disposto a revisar ou abandonar (SINGER, 2005, p. 345).

Rawls pretende que sua teoria seja um guia normativo para a conduta, mas o método do “equilíbrio reflexivo” leva a uma atividade “absolutamente” diferente: “a sistematização dos juízos morais fundados em algum tipo de consenso moral não especificado.” (SINGER, 2003b, p. 70). Essa seria uma teoria descritiva que sistematiza os enunciados morais e não levaria a nenhuma consequência normativa. O modelo adotado por Rawls é semelhante ao modelo da ciência no qual a teoria correta é a que melhor se enquadra com os dados revistos por outras teorias também plausíveis. Um modelo científico serve apenas como uma teoria descritiva dos enunciados morais e não pode ser uma teoria prescritiva, isto é, uma teoria que funcione como guia para as ações²⁴.

Para Singer, o “equilíbrio reflexivo” leva ao subjetivismo, porque a teoria moral irá variar de acordo com os enunciados morais particulares em relação aos quais ela será contrastada²⁵. De acordo com o “equilíbrio reflexivo”, se duas pessoas vivem em “mundos” (sociedades, culturas, grupos etc.) diferentes, e os enunciados morais que fazem sobre casos particulares são diferentes, não existe nenhum modo

²⁴ Segundo Singer (2003b, p. 47), “assim, a ideia de Rawls é que uma teoria moral normativa é uma teoria científica. Igual na ciência, o objetivo da teoria é explicar todos os dados; mas, também como na ciência, se uma teoria promissora contradiz somente a uma ou duas observações, cabe desprezar essas observações e seguir conservando a teoria, no lugar de tomar o caminho oposto.”

²⁵ Segundo Bonella (2000), “este tipo de subjetivismo está presente na filosofia política do liberalismo rawlsiano. As idéias intuitivas seriam parte da cultura política pública das democracias constitucionais, inscritas por exemplo, nos textos legais mais importantes e na sua interpretação. Para conseguirmos uma concepção de justiça política independente de controvérsias doutrinárias apela-se para a congruência desta concepção com as idéias intuitivas “inscritas” na cultura política consolidada. Com tal consenso de base poder-se-ia formular uma concepção aceitável para todos os grupos que divergem, e tal concepção seria então um tipo de aplicação do princípio da tolerância à própria filosofia. Com tal cultura política partilhada, pode-se falar de bases públicas de justificação. Isto é uma manutenção do tipo de intucionismo como o que Brandt e Hare definiram, agora, porém, numa versão política.”

válido para decidir qual é o correto, o que é uma negação da possibilidade de resolver racionalmente controvérsias morais entre “mundos” diferentes. Assim, se eu vivo em uma sociedade e compartilho das intuições morais comuns dessa sociedade, enquanto você vive em outra e compartilha o conjunto de intuições morais comuns bem diferentes dessa sociedade, duas teorias morais diferentes podem ser válidas para cada um de nós, e não existe qualquer sentido no qual um de nós esteja correto.

Se estou certo em atribuir a Rawls esta exposição da ideia de equilíbrio reflexivo, então Rawls é um subjetivista a respeito da moralidade no sentido mais importante desse termo, muitas vezes mal utilizado. Ou seja, de suas concepções se segue que a validade de uma teoria moral variará de acordo com os juízos considerados morais com os quais a teoria seja contrastada. Não existe um sentido no qual se pode decidir que uma teoria é objetivamente válida sem ter em conta os juízos morais que as pessoas geralmente mantêm. Se eu vivo em uma sociedade e aceito um conjunto de juízos considerados morais, enquanto que você vive em outra e mantém um conjunto bastante diferente, teorias morais muito diferentes podem ser “válidas” para cada um de nós. Não há nenhum sentido no qual um está equivocado e o outro certo. (SINGER, 2003b, p. 48-49).

A crítica de Singer ao intuicionismo, no entanto, é mais profunda porque rejeita não só o “equilíbrio reflexivo” como o método capaz de adequar as intuições morais, mas também a própria validade das intuições morais como critérios morais. O ponto defendido por Singer é que as intuições que são identificadas como resultados da história evolutiva ou da história cultural não seriam critérios adequados para avaliar um princípio ou enunciado moral.

Singer parte de evidências empíricas sobre a psicologia moral para mostrar que muitas intuições morais sobre o “certo” e o “errado” podem ser respostas quase automáticas dependentes das emoções e que teriam surgido ao longo da evolução. A primeira evidência empírica relevante foi obtida por Jonathan Haidt. Os estudos de Haidt mostraram, segundo Singer, que os juízos morais são uma resposta rápida, quase automática, baseada em intuições²⁶. A reflexão vem depois da resposta

²⁶ A posição de Singer (2005, p. 337-338; 2011, p. 189-190) é baseada na pesquisa de Jonathan Haidt e outros. Pediu-se, nesta pesquisa, que diversas pessoas respondessem a uma história sobre um casal de irmãos que mantiveram relações sexuais com pleno consentimento e de forma segura tanto para evitar a contaminação por doenças como para evitar a reprodução. Os dois jovens decidiram não voltar a manter relações sexuais, embora as relações afetivas entre eles tenham se aprofundado ainda mais. Haidt pergunta se foi

intuitiva, e a tendência é que seja a sua racionalização. Ao serem questionadas sobre os seus juízos, as pessoas tentam oferecer razões para justificá-los, mas, ao mostrar-lhes que as suas razões não são suficientes, elas tendem a não abandonar o juízo inicial mesmo que não tenham nenhuma razão consistente para justificá-lo.

Sua explicação [de Haidt, autor da pesquisa] é que o juízo não é o resultado de qualquer processo de raciocínio, mas de uma imediata experiência intuitiva [*experienced intuition*] - em outras palavras, o que chamamos de uma “reação instintiva” [*gut reaction*]. Mesmo depois que as pessoas eram forçadas a aceitar que as razões inicialmente oferecidas para o seu juízo não se aplicavam ao caso que estavam julgando e elas eram incapazes de chegar a quaisquer razões melhores, elas ficavam com o seu juízo intuitivo. Esse exemplo é parte de um corpo de evidências que Haidt reuniu em apoio à visão de que os juízos morais em uma variedade de áreas são tipicamente o resultado de rápidas, quase automáticas, respostas intuitivas. Embora Haidt reconheça que o raciocínio consciente possa desempenhar um papel no juízo moral, ele acha que muitas vezes, isso acontece após a resposta intuitiva, é uma racionalização dessa resposta, em vez de ser a base para o juízo. (SINGER, 2011, p. 188-189).

Outra evidência empírica relevante para entender a formulação dos juízos morais foi obtida por Joshua Greene através da análise das imagens de ressonância magnética funcional do cérebro [*functional magnetic resonance imaging - fMRI*]²⁷

certo os dois terem feito amor. A maioria das pessoas respondeu rapidamente que foi errado. Quando eram solicitados a justificarem a sua resposta mencionavam os perigos da consanguinidade, mas então eram alertadas sobre o uso de formas de controle de natalidade. Sugeriam também que eles poderiam se machucar sentimentalmente, embora tenha sido deixado claro que as relações afetivas entre eles se aprofundaram. Segundo Singer (2005, p. 338), “[...] muitas pessoas dizem algo como: ‘eu não sei, não posso explicar; eu só sei que é errado.’. Evidentemente é a resposta intuitiva que é responsável pelo juízo a que essas pessoas chegaram, não há razões que possam oferecer, pois ficam com o seu juízo imediato, intuitivo, mesmo depois de terem retirado as razões oferecidas inicialmente para esse juízo e são incapazes de encontrar outras melhores.” As referências utilizadas por Singer são: Jonathan Haidt, Fredrik Björklund and Scott Murphy. **Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason**. Department of Psychology, University of Virginia, 2000 (unpublished manuscript). Jonathan Haidt. ‘The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment’, **Psychological Review**, 108 (2001), pp. 814–834.

²⁷ Técnica de mapeamento da atividade cerebral não invasiva e que não envolve radiação. Funciona através da detecção das mudanças de oxigenação do sangue e do fluxo de sangue que ocorrem no cérebro em resposta à atividade neural. Quando uma determinada área cerebral está mais ativa ela consome mais oxigênio e, para atender a demanda maior de consumo de oxigênio, o fluxo de sangue na área aumenta. Um dos usos para técnica em neurociência é a produção de mapas para mostrar quais as partes do cérebro estão envolvidas em um processo mental particular (DEVLIN, 2007).

de pessoas que foram confrontadas com o “problema do vagão” (*trolley problems*)²⁸.

No caso padrão do “problema do vagão”, uma pessoa está próxima a uma estrada de ferro e percebe que um vagão de trem está indo em direção a cinco pessoas que estão sobre os trilhos dessa estrada. Todas serão mortas se o vagão continuar em sua trajetória. O agente pode simplesmente acionar um interruptor que desviará o vagão para uma estrada lateral. Nesta estrada, entretanto, está outra pessoa que será, inevitavelmente, morta ao se desviar a trajetória inicial do vagão. Quando perguntadas sobre o que fariam nessa situação, a maioria responde que acionaria o interruptor. Para Singer, uma característica importante do caso padrão do “problema do vagão” é que acionar um mecanismo eletrônico (como um interruptor) seria um modo relativamente impessoal de matar uma pessoa (em comparação, por exemplo, com empurrar alguém na frente do vagão para morrer). Essa pode ser considerada uma violação impessoal sobre outras pessoas.

Na versão da passarela do “problema do vagão”, o vagão de trem ainda está indo em direção às cinco pessoas e elas serão mortas se nada for feito para impedi-lo. O agente, contudo, não está mais em condições de acionar o interruptor para alterar a rota do vagão. Ele está em uma passarela sobre os trilhos da estrada por onde o vagão passa. A primeira alternativa que ele considera é se jogar na frente do vagão para desviá-lo e, assim, sacrificar a sua vida para salvar outras cinco. Mas essa alternativa não terá o resultado almejado, porque ele percebe que não é suficientemente grande para alterar a rota do vagão. Mas ao lado, encontrar-se uma pessoa bem grande com uma pesada mochila em suas costas e empurrá-la seria, certamente, suficiente para desviar o vagão. Neste caso, o agente também sacrifica uma pessoa para salvar cinco. Na versão da passarela, ao contrário do que ocorre com a versão-padrão, a maioria responde que não empurraria o estranho na frente do vagão. Nesta versão, empurrar uma pessoa do alto de uma passarela seria uma violação pessoal (em comparação com acionar um interruptor).

²⁸ As referências das pesquisas de Greene usadas por Singer são: Joshua Greene. **The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality, and What to Do About It**. Ph.D. dissertation. Department of Philosophy. Princeton: Princeton University, 2002. Chapter 3. Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley, and Jonathan D. Cohen. ‘An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment’. **Science** 293 (2001): 2105-8. Joshua Greene and Jonathan Haidt, ‘How (and Where) Does Moral Judgment Work?’ **Trends in Cognitive Sciences** 6 (2002): 517-23. Joshua Greene. **The Moral Brain and How to Use It**. New York: Penguin, 2011.

O problema do vagão já foi estudado por vários filósofos. Muitos deles tomaram as diferentes intuições morais das pessoas sobre cada versão do problema e tentaram justificá-las (SINGER, 2005, p. 340). Mas a questão que interessa a Greene em sua pesquisa e que é central no argumento de Singer não é encontrar uma justificativa para essas intuições, mas explicar por que as pessoas têm essas intuições em cada caso.

Greene suspeita que as raízes dos juízos diferentes que fazemos sobre as duas situações podem estar nas nossas diferentes respostas emocionais à ideia de causar a morte de um estranho acionando um interruptor de uma linha férrea em comparação com empurrar alguém para a sua morte. Acionar um interruptor é uma coisa relativamente impessoal de fazer, e não temos emoções fortes sobre isso, então olhamos para o mal que irá resultar de acionar ou não acionar o interruptor e agimos sobre o princípio de minimizar os danos. Empurrar um estranho de uma ponte, no entanto, evoca uma forte e imediata resposta emocional negativa e por isso julgamos estar errada, mesmo sem levar em conta o fato de que ela irá minimizar o prejuízo total. (SINGER, 2011, p. 193).

As análises das imagens fMRI mostraram que as partes do cérebro responsáveis pela atividade emocional apresentaram uma atividade maior nos casos da violação pessoal do que nos casos de violação impessoal. Como as pessoas teriam uma resposta emocional negativa muito forte nos casos de violação pessoal, elas responderiam imediatamente que a violação que acontece na versão da passarela do “problema do vagão” é errada. Essa resposta emocional automática é o juízo intuitivo que as pessoas geralmente fazem em casos semelhantes a esse: causar a morte através de uma violação pessoal.

Por sua vez, as pessoas que responderam que a violação pessoal no caso da versão da passarela era correta demoraram mais para chegar a essa conclusão. As análises das imagens dos cérebros dessas pessoas mostraram que elas apresentavam uma atividade maior das regiões neurológicas associadas à atividade cognitiva do que as pessoas que responderam negativamente à violação pessoal.

Para Singer, embora ainda sejam bastante preliminares, esses resultados consistiriam em evidências de que as respostas intuitivas são explicadas pela diferença na resposta emocional desencadeada quando a morte ocorre de modo pessoal (mais forte) e quando ocorre de modo impessoal (mais fraca).

Singer procura explicar a descoberta de Greene dentro de uma perspectiva evolucionária mais ampla. Os seres humanos e possivelmente os seus ancestrais, como os grandes primatas, viviam em pequenos grupos nos quais a violência somente poderia ser infligida de uma maneira próxima e pessoal. Para lidar com as situações de violência pessoal e regular as interações com os outros é que as respostas fortemente emocionais evoluíram. Por outro lado, acionar um interruptor não seria semelhante a nenhum modo de matar com que os nossos antepassados caçadores-coletores teriam lidado (provavelmente modos semelhantes a acionar um interruptor para matar uma pessoa surgiram apenas após a revolução industrial). Por essa razão, a resposta emocional apresentada é diferente e mais fraca. Mas, para Singer, não existe qualquer diferença normativa entre matar uma pessoa acionando um interruptor ou empurrando-a de uma passarela.

Assim, os recentes avanços científicos em nosso entendimento têm algum significado normativo, e em diferentes níveis. No nível específico da análise dos problemas morais, como aqueles representados pelos casos do vagão, uma melhor compreensão da natureza das nossas respostas intuitivas sugere que não há nenhum ponto na tentativa de encontrar os princípios morais que justificam as intuições diferentes a que os vários casos originam. Muito provavelmente, não há distinção moralmente relevante entre os casos. No nível mais geral do método na ética, este mesmo entendimento de como fazemos juízos morais lança sérias dúvidas sobre o método do equilíbrio reflexivo. [...] Devemos, com nosso poder atual de raciocínio e as nossas circunstâncias em rápida mutação ser capaz de fazer melhor que isso. (SINGER, 2005, p. 348).

Para Singer, a ética não pode limitar-se a construir a melhor metodologia possível para adequar princípios e juízos morais com respostas baseadas em intuições. Isso seria apenas construir uma justificativa posterior para uma decisão tomada de modo não racional. Justificações posteriores de respostas intuitivas não são suficientes para justificar princípios morais. É necessário apelar para a razão. A alternativa, de acordo com Singer, é separar os juízos morais feitos como racionalizações das respostas intuitivas dos juízos que possam ter uma justificativa racional independente²⁹.

²⁹ Talvez ainda fique aberta a possibilidade de determinados tipos de intuições desempenharem um papel relevante no nível crítico do pensamento moral (desde que essas intuições não sejam o resultado do consenso estabelecido e da transmissão desse consenso ao longo das gerações, ou tenham origem em reações emocionais naturais). A

Singer não é um intuicionista no sentido de que para ele o princípio moral básico não é justificado através da sua adequacidade com as intuições morais comuns que são aceitas no consenso compartilhado, mas pode, inclusive, ser contrário a diversas dessas intuições comuns. Nos casos em que houver uma divergência entre um princípio moral justificado e as intuições morais comuns são as intuições que precisam ser abandonadas. Segundo Maria Cecília Maringoni de Carvalho (2009a, p. 111), “um utilitarismo consequente permitiria ou encorajaria ações que colidem frontalmente com nossas intuições ponderadas.” Isso, no entanto, não significa que *todas* as ações que são orientadas pelo princípio normativo sejam contrárias às intuições morais. As intuições morais comuns também não são completamente eliminadas porque, para Singer, elas podem ser adotadas como guias de conduta fiáveis no nível intuitivo do raciocínio moral³⁰.

Até aqui, argumentamos que, na concepção de Singer, a ética não é naturalista ou intuicionista. As razões para a ética não ser naturalista são: os naturalistas consideram que os enunciados morais são descritivos e podem ser reduzidos a propriedades não-morais. Para Singer, no entanto, os enunciados morais não são descritivos, mas prescritivos. Ao tentarem reduzir enunciados morais aos enunciados de fato, os naturalistas cometem a falácia naturalista. As razões para a ética não ser intuicionista são que a metodologia do “equilíbrio reflexivo” é uma forma de adequar um enunciado moral com as intuições morais comuns compartilhadas pelas pessoas com uma mesma visão de “mundo”, o que levaria consequentemente a uma posição subjetivista. E as intuições que são encontradas em quase todas as culturas seriam apenas respostas emocionais que foram favorecidas no processo de seleção natural e, por essa razão, não se constituem em

ideia seria a de que talvez seja possível identificar e separar tanto as intuições morais formadas no consenso compartilhado culturalmente, como as intuições que são respostas emocionais resultantes do processo evolutivo, de outras que talvez pudessem ser aceitas depois de uma cuidadosa reflexão. Essa seria uma possibilidade porque os resultados das pesquisas de Greene mostram que aquelas pessoas que decidiram ser “correto” empurrar uma pessoa para salvar cinco no caso da passarela do “problema do vagão” apresentaram maior atividade nas áreas do cérebro identificadas como responsáveis pelo pensamento racional. Para Singer, do ponto de vista normativo, não parece existir nenhuma diferença relevante entre matar uma pessoa de modo impessoal ou pessoal. Entretanto, se a ideia for de que existem intuições que podem ser critérios para as decisões no nível crítico do pensamento moral ainda seria preciso avançar argumentos consistentes para superar os problemas ontológicos e epistemológicos que o próprio Singer identifica nas teorias intuicionistas tradicionais.

³⁰ Apresentamos a diferença entre os níveis crítico e intuitivo do raciocínio moral no ponto 6.

justificativas para os enunciados morais. As “intuições morais comuns” não podem ser os critérios contra os quais as teorias morais são avaliadas, mas são as intuições que devem ser avaliadas de acordo com princípios morais universalizáveis.

Singer rejeita também a tese asseverada no naturalismo e no intuicionismo de que a ética é “objetiva”. Objetiva no sentido de que a ética procura descrever fatos que existem no mundo.

[...] os conceitos objetivos podem ser ditos *independentes de nossas reações*. Quando uma descrição do mundo que utiliza esses conceitos é verdadeira, ela o é em virtude do fato de ser conforme ao mundo e de representá-lo de maneira adequada, tal como ele é, independente de nós. Segundo essa concepção de objetividade, o realismo moral implica que a fatos morais – relacionados, por exemplo, com as ações obrigatórias e com as ações más – que os sujeitos da avaliação propõem-se a descrever e cuja existência e a natureza são, em grande parte, independentes de suas crenças e de suas atitudes morais [...] (BRINK, 2003, p. 463).

Os fatos morais objetivos seriam independentes das atitudes e das crenças subjetivas dos agentes. Mas, de acordo com Singer (2006b, p. 16), é impossível que existam “fatos éticos objetivos”, que são totalmente independentes dos agentes morais. O *modelo de objetividade tradicional* em ética seria falso, porque princípios morais “não fazem parte da estrutura do universo da forma que os átomos fazem.” (SINGER, 2006a, p. 333). Fatos morais objetivos não possuiriam valor inerentemente prático, ou seja, não seriam prescrições (SINGER, 2011, p. 107). Assim, um princípio moral não pode ser reduzido e não depende da existência de fatos morais objetivos.

Contudo, não estou a defender a objectividade da ética no sentido tradicional. As verdades éticas não estão inscritas no tecido do universo; nesse aspecto o subjetivista tem razão. Se não houvesse seres com desejos ou preferências de qualquer espécie, nada teria valor e a ética seria desprovida de todo o conteúdo. Por outro lado, uma vez que há seres com desejos, há valores que não são apenas os valores subjectivos de cada ser individual. *A possibilidade de ser conduzido, pelo raciocínio, ao ponto de vista do universo fornece toda a “objectividade” que se poderia desejar.* Quando a minha capacidade de raciocínio me mostra que o sofrimento de outro ser é muito semelhante ao meu próprio sofrimento e que (num caso apropriado) importa tanto ao outro ser como o meu sofrimento me importa a mim, então a razão está a mostrar-me algo que é inegavelmente *verdadeiro*. (SINGER, 2006a, p. 400-401. Itálico nosso).

Negar o modelo de objetividade tradicional não tem como consequência assumir a irracionalidade na filosofia moral³¹. Singer defende que um princípio moral é mais do que uma preferência arbitrária ao estabelecer uma forma de argumentação em ética baseada na universalizabilidade e na imparcialidade que seria capaz de dar a razão ao princípio moral básico. Os problemas práticos podem ser resolvidos no sentido da aplicação de métodos racionais bem estabelecidos. O método racional mostra que algumas perspectivas éticas são justificadas e outras não. Assim, uma ação é recomendada na medida em que é conforme a um princípio sustentado com argumentos consistentes e por métodos sólidos de raciocínio. Essa concepção não pressuporia o realismo moral e ambiciona evitar os problemas do descritivismo.

3.3 RELATIVISMO E SUBJETIVISMO SIMPLES

Para Singer, a ética também não é relativista. Defende-se, no relativismo, que princípios e códigos morais não podem ser universalizáveis. Os códigos morais seriam contingentes e dependeriam das perspectivas, ideias, crenças ou valores culturais nos quais foram formulados.

O relativismo cultural, como tem sido chamado, desafia nossa crença comum na objetividade e na universalidade das verdades morais. De fato, nos diz que não existem verdades universais em ética, somente há os diversos códigos culturais. Ademais, nosso próprio código não tem uma categoria especial, é somente um entre muitos. (RACHELS, 2006, p. 41).

A consequência dessa ideia é a de que os princípios morais são válidos somente no interior de uma visão de “mundo” particular (restrita aos limites das sociedades, culturas, grupos etc.) (SINGER, 2006b, p. 13). A estrutura dos enunciados do relativismo é: o grupo *X* aprova a ação *A*, logo *A* é um bem para esse grupo. O bem coincidiria com o que é socialmente aprovado. Na concepção de Singer, o relativismo moral seria análogo ao relativismo cultural.

³¹ Segundo Singer (2006b, p. 16), “a inexistência de uma misteriosa esfera de fatos éticos objetivos não implica a inexistência do raciocínio ético. Pode até mesmo ajudar, uma vez que, se pudéssemos chegar aos juízos éticos somente através da intuição desses estranhos fatos éticos objetivos, o argumento tornar-se-ia mais difícil ainda. Então, o que se deve mostrar para colocar a ética prática em bases sólidas é o fato de que o raciocínio ético é possível.”

A popularização do relativismo cultural aconteceu no século XIX com os relatos antropológicos sobre a diversidade das práticas sexuais das sociedades não europeias³². A partir da constatação de que sociedades diferentes têm normas morais diferentes surge a ideia de que tudo que existe são os costumes de cada sociedade, e que, conseqüentemente, é impossível conceber princípios morais universalizáveis.

Rachels (2006, p. 42) identificou o núcleo do relativismo cultural: (1) sociedades diferentes possuem diferentes códigos morais; (2) o código moral determina o que é correto em determinada sociedade; (3) não existe critério independente para decidir se o código moral de uma sociedade é melhor do que o de outra; (4) o código moral da nossa sociedade não possui um estatuto especial; (5) não existe uma verdade universalizável válida em todas as sociedades; (6) julgar a conduta dos outros povos é simplesmente arrogância de quem julga.

O relativismo cultural apresenta sérios problemas. Ao permitir que tomemos nossas decisões sobre questões morais a partir somente da consulta às crenças e costumes da nossa sociedade impede que cada um possa refletir e decidir sobre quais são as crenças e costumes corretos e importantes. Para determinar se uma ação é “correta” ou “incorreta” bastaria consultar quais são as normas morais aprovadas na sociedade em que se vive. Mas, na realidade, mesmo que nos digam o que devemos fazer somos capazes de refletir sobre essa ordenação moral instituída e discordar ou não dela com argumentos consistentes. A solução das questões éticas difíceis não depende se estão de acordo com as normas aceitas em determinada sociedade, mas do raciocínio e da argumentação sobre elas. Para Singer (2006b, p. 14), “as crenças e os costumes dentro dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, ao refletirmos sobre eles, podemos resolver a agir de acordo com o que nos sugerem, mas também podemos fazer-lhes uma franca oposição.”

³² Segundo Rachels (2006, p. 39-40), o problema da diversidade dos costumes já era colocado desde Heródoto. Ideias diferentes sobre os valores morais podem chocar à primeira vista, uma vez que não coincidem com muitas das normas e costumes que consideramos naturais e corretos. Mas com esses estudos antropológicos tornou-se claro que existe um grande número de normas morais e costumes que variam de acordo com cada sociedade. O crescente acúmulo dessas evidências empíricas constituiu-se em um relevante apoio para o relativismo cultural, que teria ganhado força como uma reação aos problemas morais surgidos com a colonização e a intervenção em outras sociedades que alteravam os valores que antes eram aceitos nelas.

O relativismo pode levar a consequências ainda mais absurdas. Se em uma sociedade a escravidão é aprovada e em outra não é, não se disporia de nenhuma base universalizável a partir da qual seja possível decidir entre essas duas posições contraditórias. Quando uma pessoa afirma “eu aprovo a escravidão”, ela está dizendo apenas que esse regime de trabalho é aprovado na sociedade na qual vive; e quando afirma “eu condeno a escravidão”, está apenas expressando que para a sua sociedade a escravidão é condenada. Essas duas posições se contradizem, pois afirmam que a escravidão é e não é condenável do ponto de vista da ética. Mas, se o relativismo for verdadeiro, a validade dos princípios morais é restrita a cada sociedade particular; assim, as duas afirmações estariam corretas, cada uma delas na sociedade na qual é adotada (SINGER, 2006b, p. 14). Concordar que esse tipo de relativismo seja verdadeiro eliminaria a possibilidade de discordar consistentemente dos valores que são aceitos em outras sociedades, por mais absurdos que possam parecer.

Os reformadores também se encontrariam em uma situação difícil. Se aceitarmos o relativismo, eles estão necessariamente incorrendo em erro quando se propõem a mudar as concepções éticas dos seus concidadãos. As concepções éticas de uma determinada sociedade somente poderiam ser consideradas erradas se os reformadores tornarem válidas as suas concepções. E para os reformadores tornarem válidas suas concepções, eles precisam persuadir a maior parte da sociedade a aceitá-las.

Os candidatos a reformadores acham-se, portanto, numa difícil situação: quando se propõem mudar as concepções éticas de seus concidadãos, estão *necessariamente* incorrendo em erro; só quando conseguem induzir a maior parte da sociedade a aceitar as suas concepções é que elas se tornam corretas. (SINGER, 2006b, p. 14).

Por exemplo, Rita vive em um país onde os judeus, os negros e os homossexuais são levados para campos de trabalho forçado e quando não conseguem cumprir mais suas tarefas são mortos. A esmagadora maioria das pessoas desse país aprova esse regime de trabalho escravo e extermínio das minorias. Rita, porém, é uma dissidente. Ela defende que as práticas desse regime são erradas, a despeito de a maioria aceitá-las. Entretanto, Rita está desamparada ao propor a modificação da concepção de seus concidadãos, pois, se no relativismo o “correto” é definido pelo que a maioria dos indivíduos aprova, discordar do ponto

de vista da maioria é discordar do que é “correto” ou do que é “bom”. Assim, o relativismo favoreceria as majorias e discriminaria o interesse das minorias, mesmo que esses interesses possam ser justificados.

Após criticar o relativismo, Singer passa a discutir os problemas do subjetivismo simples. No subjetivismo simples, quando uma pessoa afirma que uma ação é “correta”, ela está apenas informando que aprova essa ação. E quando ela afirma que uma ação é “má” ou “incorreta”, está apenas informando a sua desaprovação (RACHELS, 2006, p. 65). O enunciado moral seria a descrição de um fato: a atitude que o agente tem em relação ao caso. Essa descrição pode ser verdadeira ou falsa. No caso em que a pessoa que profere o enunciado tiver, de fato, as atitudes relevantes que foram informadas, será uma proposição verdadeira; no caso em que não as tiver, será uma proposição falsa. O subjetivista simples nega que o conteúdo de uma proposição, do ponto de vista moral, possui sua existência independente dos fatos psicológicos de quem o expressa. Assim, uma teoria moral apenas descreveria esses fatos.

O subjetivismo simples leva a uma forma agravada do problema central do relativismo cultural: não consegue explicar satisfatoriamente o desacordo moral.

O que era verdadeiro para o relativismo quanto às divergências entre as pessoas de sociedades diferentes é, para o subjetivista, verdadeiro a respeito das divergências entre duas pessoas quaisquer. Digo que a crueldade com os animais é condenável, e outra pessoa diz que não é condenável. Se isso significa que condeno a crueldade com os animais e que outra pessoa não a condena, as duas afirmações podem ser verdadeiras e, portanto, não há o que discutir. (SINGER, 2006b, p. 15).

Se o subjetivismo simples é verdadeiro, cada um dos envolvidos na disputa moral deve reconhecer que o que o outro está dizendo *também é verdade*, porque é uma descrição sobre a atitude pessoal que mantém em relação ao caso. As descrições sobre as atitudes e estados psicológicos dos indivíduos podem ser, desse modo, consistentes entre si. O subjetivismo simples nega que exista qualquer desacordo moral.

Porém, não parece ser isso o que está realmente acontecendo quando duas pessoas discordam moralmente: uma pessoa que condena a crueldade com os animais está em um profundo desacordo em relação à pessoa que aprova a

crudelidade com os animais sobre o que é a coisa certa a fazer. As duas posições não podem ser consideradas consistentes entre si, porque elas se contradizem.

Se digo que algum ato é errado e você diz que não é errado, então, de acordo com o subjetivismo, estou fazendo um enunciado psicológico factual sobre meu próprio estado ou atitude mental e você está fazendo um enunciado psicológico sobre o seu. Mas esses enunciados são consistentes entre si, enquanto enunciados originais de que o ato é errado e de que o ato não é errado não o são. O subjetivista deve, portanto, estar enganado a respeito daquilo que os enunciados significam. (HARE, 2003, p. 130-131, § 5.5).

O subjetivismo simples também não pode explicar a falibilidade das decisões morais. Muitas vezes, quando descobrimos que estamos equivocados sobre nossas avaliações morais, podemos querer nos corrigir, mas no subjetivismo simples isso é impossível, porque as decisões morais de cada pessoa são infalíveis. Se o enunciado moral é uma descrição das atitudes ou do estado psicológico do agente e se o estado expresso, de fato, é o apresentado, então, ele não pode estar equivocado (RACHELS, 2006, p. 66).

3.4 EMOTIVISMO

Após desenvolver a sua crítica ao relativismo cultural e ao subjetivismo simples no livro *Practical Ethics*, Singer (2006b, p. 15-16) faz um breve esboço sobre três teorias geralmente consideradas como variações do subjetivismo: as teorias de Charles. S. Stevenson (emotivismo), de R. M. Hare (prescritivismo universal) e de John L. Mackie (teoria do erro/ceticismo moral). Elas seriam “concepções plausíveis da ética”, pois não cometeriam o erro central do naturalismo e do intuicionismo. Essas teorias negam a existência de um “misterioso” reino dos fatos éticos, não negam que a razão desempenha um papel nos argumentos éticos, apesar de discordarem sobre qual seja este papel, e o prescritivismo e o emotivismo introduzem uma concepção não-descritivista dos enunciados morais. Singer, no entanto, não desenvolve no livro *Practical Ethics* os méritos e problemas dessas teorias.

No artigo *The Triviality of the Debate over "Is-Ought" and the Definition of "Moral"* (A trivialidade do debate sobre a questão “é-deve” e a definição de “moral”)

de 1973, Singer discute as consequências teóricas do emotivismo³³. O emotivismo foi proposto por Alfred Ayer em seu livro *Language, Truth and Logic* de 1936 como uma consequência no campo da ética das posições gerais assumidas pelos positivistas lógicos sobre a possibilidade do conhecimento significativo. Os positivistas lógicos negaram que os enunciados morais pudessem ser considerados como proposições, eles seriam apenas a expressam das atitudes, desejos, emoções dos indivíduos³⁴.

Posto que os juízos morais não podem ser verificados, não tinha sentido pretender que fossem verdadeiros ou falsos; no máximo, seriam expressões de atitudes emocionais. Essa postura, conhecida como “emotivismo”, tendia a desdenhar do valor do raciocínio sério sobre questões éticas. Apoiando-se em argumentos anteriores de que não era possível derivar juízos morais de fatos, os emotivistas sustentavam que somente era possível raciocinar sobre estes últimos e que uma vez resolvidos os desacordos sobre questões de fato, qualquer diferença ética que surgisse tinham que atribuí-la a atitudes que, como as questões de gosto, são pessoais e não estão baseadas em considerações que podem ser adequadamente fundamentadas ou defendidas com propriedade. [...] Para entrar em outras questões [que não fossem sobre o significado dos termos morais] em ética ou filosofia moral, seria necessário introduzir os juízos de valor emocionais de alguém, e dado que tais juízos eram meramente expressões das próprias atitudes emocionais de alguém, não era admissível que se pretendia introduzi-los em uma disciplina acadêmica respeitável. (SINGER, 2003c, p. 81-82)..

Para os emotivistas, os enunciados morais não descrevem nenhum fato objetivo, mas expressam atitudes ou emoções do falante³⁵. Por exemplo, o agente, ao expressar que aprova o aborto, diria apenas “Aborte!” ou para mostrar a sua desaprovação diria “Aborto, não!” (HARE, 2003, p. 147-151, § 6.2). Além de expressar uma atitude, os enunciados morais possuem a função de despertar ou invocar nos ouvintes desses enunciados as mesmas atitudes de aprovação ou desaprovação do falante. Esse é o elemento “causativo” dos enunciados morais

³³ Singer propõe que o emotivismo seja designado por “neutralismo de forma-conteúdo” ou, abreviadamente, “neutralismo”; entretanto, optamos por usar o termo já consagrado.

³⁴ As teses dos positivistas lógicos foram discutidas no capítulo 2.

³⁵ Rachels (2006, p. 70) explica que: “Segundo o emotivista, a linguagem moral não é uma linguagem que anuncia fatos; normalmente não se utiliza para transmitir informações. Seu propósito é outro. É utilizada, primeiro, como meio para influenciar a conduta das pessoas: se alguém afirma ‘você não deve fazer isso’, está fazendo com *que deixe de fazê-lo*. E, em segundo lugar, a linguagem moral é utilizada para expressar (não para informar sobre) nossa própria atitude. Dizer: ‘Lincoln era um bom homem’ não é o mesmo que dizer: ‘Admiro Lincoln’, mas era como dizer: ‘Viva Lincoln!’.”

(HARE, 2003, p. 151-153, § 6.3). Ao dizer “Aborto, não!”, o agente quer dizer “Não faça um aborto”. A expressão mostra a sua aprovação e procura convencer o ouvinte a alterar a sua conduta para concordar com o seu enunciado moral, fazendo com que pratique a ação prescrita.

Diferentemente do subjetivismo simples, o emotivismo busca explicar o que está acontecendo quando existe um desacordo moral. Stevenson (1965, p. 281-282) explica que os desacordos podem ser desacordos *sobre* crenças quando *A* acredita em *P* e *B* não acredita em *P*; e desacordos *de* interesses, quando *A* possui um interesse favorável em *P*, e *B* possui um interesse desfavorável, e nenhum dos dois se conforma em mudar o seu interesse. Por exemplo, *A*: “Vamos ao cinema está noite”, *B* responde: “Não! Vamos ao concerto”. Os desacordos em ética seriam desacordos de interesses.

Os desacordos de interesses, por sua vez, podem ter sua origem em um desacordo sobre crenças, ou seja, as pessoas que discordam sobre os seus interesses podem fazê-lo, porque não compreendem corretamente a “natureza” e as consequências precisas do objeto de seus interesses. O desacordo de interesses originados em um desacordo sobre crenças pode ser resolvido pelos métodos empíricos na medida em que esclarecem e informam adequadamente sobre os fatos acerca dos interesses, o que poderia levar à resolução do desacordo inicial. A argumentação racional, na concepção emotivista, é relevante somente para a solução desse tipo de desacordo em moral.

Os desacordos de interesses podem surgir não das divergências no conhecimento fatural, mas das diferentes posições sociais que os sujeitos ocupam ou dos interesses próprios que possuem. Mas, para resolver os desacordos que não se originam de um desacordo sobre crenças, o único modo possível seria a persuasão. Segundo Stevenson (1965, p. 284), “o único modo de conseguir o acordo em ética, se é que, na realidade, existe algum modo, é persuasivo, não é empírico nem racional; mas isso não é razão para esquecê-lo.”

Para os emotivistas, não existe um método racional para resolver as disputas sobre questões morais ou para determinar “objetivamente” quais seriam as ações que são “corretas” ou “erradas”.

É claro que nada do que aqui é dito pode ser verdadeiro ou falso. [...] Porque ao dizer que um certo tipo de ação está certo ou errado, não estou a produzir nenhum enunciado factual, nem sequer um

enunciado sobre o meu próprio estado de espírito. Estou simplesmente a exprimir certos pontos de vista morais. E o indivíduo que me está a contradizer ostensivamente está apenas a exprimir os seus pontos de vista morais. Deste modo, é claro que não faz sentido nenhum perguntar qual dos dois está certo. Porque nenhum dos dois está a afirmar uma proposição genuína. [...] em todos os casos em que se poderia considerar estarmos a fazer um juízo ético, a função da palavra ética relevante é puramente “emotiva”. É utilizada para exprimir sentimentos sobre determinados objetos, mas não para produzir qualquer asserção sobre os mesmo. (AYER, 1991, p. 92-93).

A razão na ética apenas informaria, por exemplo, aos parentes de um paciente terminal que “eles terão uma vida mais fácil”; que “se optarem pela eutanásia poderão aliviar o sofrimento do paciente”; “se ele morrer não dependerá mais de cuidados ou sentirá qualquer dor”; que “com o tempo livre poderão ficar mais com os familiares que ainda estão vivos e com saúde” etc. Mas dessa explicação não se pode chegar a nenhuma conclusão sobre a correção ou não de autorizar o procedimento de eutanásia, porque não existem critérios morais justificados racionalmente que sejam capazes de orientar qual a escolha ética no caso.

O agente argumenta contra alguém que discorda da sua posição moral para tentar convencê-lo que o seu ponto de vista é o correto sobre a questão, mas com isso não tenta provar que a outra pessoa tem uma atitude ou emoção “errada” em relação ao caso (AYER, 1991, p. 96). Procura-se persuadi-lo de que ele compreendeu de modo equivocado a situação ou as consequências na circunstância especificada, e com isso se tem a “esperança” de que, se ele concordar com os fatos, possa também adotar a mesma atitude que a do agente. No entanto, caso ele continue discordando da atitude do agente, não é possível apresentar nenhum argumento consistente que seja capaz de provar que a sua atitude seja “errada” do ponto de vista da ética (SINGER, 2003a, p. 35).

Para Singer, a principal característica do emotivismo é uma completa neutralidade em relação à forma e ao conteúdo dos princípios morais. Um princípio moral é neutro em relação ao seu conteúdo, porque qualquer conteúdo é considerado como aceitável desde que não seja autocontraditório. Para um princípio ser considerado como moral basta que esta pessoa determine, subjetivamente, que este princípio é dominante e que ele invalida qualquer outro princípio para ela. O conteúdo normativo não é restringido a um determinado tipo de matéria como o

sofrimento ou a satisfação de interesses de modo que qualquer princípio pode acabar sendo considerado como um princípio moral. Por exemplo, o princípio “bater palmas três vezes a cada hora” não tem nenhuma conexão com nada que as pessoas possam considerar valioso, mas, segundo Singer, ele poderia ser considerado como um princípio moral se o emotivismo for verdadeiro. Os princípios morais também não seriam restringidos formalmente como, por exemplo, pela universalizabilidade (SINGER, 2003a, p. 33).

A força teórica do emotivismo é a explicação que apresenta para o problema da relação entre os princípios morais e a ação, isto é, os princípios morais aceitos por uma pessoa são determinados pelas ações que ela realiza na prática. Se uma pessoa consente com um princípio moral, mas se recusa a agir de modo condizente com esse princípio, ela está se contradizendo. Para saber quais são os princípios morais aceitos verdadeiramente por um indivíduo basta observar suas ações e atitudes nas várias circunstâncias cotidianas.

Diz-se, frequentemente, que podemos saber quais são os princípios morais de um homem observando como atua. [...] se um homem atua sobre a base de um conjunto coerente de princípios, atua de acordo com seus princípios morais. Se um homem reconhece que certa ação está prescrita por seus princípios dominantes, realizará com segurança esta ação se puder fazê-la. [...] Não existe nenhuma etapa intermediária entre aceitar a ideia de que uma ação está de acordo com os próprios princípios morais e a decisão de realizar essa ação. (SINGER, 2003a, p. 34).

Nas situações em que uma pessoa não realiza as ações que estão de acordo com os princípios que expressa busca-se uma explicação externa. Por exemplo, essa pessoa poderia ter sido afetada por algum fator incontrolável como um colapso mental no momento de realizar a ação e que esse colapso seria o motivo que a impediu de realizá-la.

O emotivismo cria um problema crucial para a filosofia moral: a razão não é capaz de decidir sobre a consistência e validade de um princípio do ponto de vista da ética, em outras palavras, se seria um princípio moral justificado racionalmente. Desse modo, mesmo que as pessoas tenham as mesmas crenças sobre os fatos e estejam de acordo sobre a definição dos termos morais, a divergência sobre qual o valor moral atribuído a esses fatos é possível, mas não existiria um método racional capaz de resolvê-la (FRANKENA, 1981, p. 132).

A mudança de perspectiva moral também seria impossível através da argumentação consistente, porque de todos os argumentos e raciocínios aduzidos em favor de determinado princípio não se segue nenhuma conclusão moral. A mudança de perspectiva moral só é possível através da persuasão e do apelo às emoções. A argumentação em ética acaba sendo inconclusiva racionalmente, porque está marcada por uma oposição interminável sobre o que devemos fazer, sustentada teoricamente pela tese de que não é possível resolver os problemas morais pelo uso da razão.

Em sua negação de uma esfera de fatos éticos que faz parte do mundo real, existindo em total independência de nós, não há dúvida de que são certas; mas será que daí se segue que os juízos éticos são imunes à crítica, que não há nenhum papel a ser desempenhado pela razão ou pelo argumento na ética e que, do ponto de vista da razão, um juízo ético é tão bom quanto qualquer outro? [...] Essa questão do papel que a razão pode representar na ética é o ponto crucial colocado pela afirmação de que a ética é subjetiva. (SINGER, 2006b, p. 16).

Singer afasta-se da concepção emotivista, pois defende a tese de que a razão desempenha um papel central na ética, como mostraremos nos próximos capítulos. No próximo capítulo, explicaremos a concepção do prescritivismo universal tal qual formulada originalmente por Hare. Para Singer, é a concepção sobre a ética desenvolvida por Hare que evita os problemas das concepções descritas neste capítulo e que configura a estrutura da sua teoria. Na segunda parte do próximo capítulo, apresentaremos de maneira sintética a versão clássica do utilitarismo, o que fornece subsídios para mostrar pelo menos uma semelhança entre os autores clássicos do utilitarismo e a posição assumida por Singer. É uma versão do utilitarismo que configura o conteúdo normativo da teoria moral de Singer.

CAPÍTULO 4 – O QUE A ÉTICA É NA CONCEPÇÃO DE PETER SINGER: A INFLUÊNCIA DO PRESCRITIVISMO UNIVERSAL E DO UTILITARISMO CLÁSSICO

4.1 O PRESCRITIVISMO UNIVERSAL DE R. M. HARE

A teoria que Singer desenvolve sobre o ponto de vista da ética é, em grande medida, influenciada pelo prescritivismo universal proposto pelo filósofo da linguagem R. M. Hare.

A marca deixada por R. M. Hare, de quem fui aluno em Oxford, é visível no substrato ético que fundamenta as posições assumidas neste livro [*Ética Prática*]. (SINGER, 2006b, p. 6).

[...] foi R. M. Hare [...] que lhe deu [requisito fundamental da ética] a sua forma mais precisa. Como Hare afirma, para que os nossos juízos sejam morais, têm de ser “universalizáveis” [...] temos de estar preparados para os prescrever, independentemente do papel que desempenhamos – e isso inclui prescrevê-los quer ganhemos ou percamos com a sua aplicação [...] A explicação de Hare da natureza do pensamento ético permite-nos levar em linha de conta todos os factos relevantes para o comportamento ético que foram discutidos em capítulos anteriores do presente livro [*Como havemos de viver?*], ao mesmo tempo que mostra por que o pensamento ético limita a medida em que podemos colocar as nossas necessidades e a nossa própria felicidade – ou as da nossa família, mesmo as da nossa raça ou nação – à frente da felicidade destes outros seres. (SINGER, 2006a, p. 308-309).

A influência de Hare não é somente em relação às questões de segunda ordem, mas também em relação ao tipo de utilitarismo adotado.

O argumento especulativo a favor do utilitarismo baseado nos interesses ou nas preferências deve muito a Hare [...] (SINGER, 2006b, p. 380).

[...] uso que fiz da distinção estabelecida por R. M. Hare, em seu livro *Moral Thinking*, entre dois níveis distintos de raciocínio moral – o nível intuitivo, do dia-a-dia, e o nível mais reflexivo e crítico. (SINGER, 2006b, p. 4).

No prescritivismo universal, Hare (2003, p. 173, § 7.1) busca evitar os erros e incorporar as verdades do naturalismo, intuicionismo e emotivismo. Os emotivistas estavam certos ao identificarem a característica dos enunciados morais

que os diferenciam das descrições de fato, isto é, que implicam (*entails*) imperativos que orientam a conduta, mas estavam equivocados ao negarem um papel central para razão na ética. Os naturalistas estavam certos ao defenderem a ideia de que a argumentação racional e o conhecimento sobre os fatos são centrais para a discussão e a solução dos problemas morais fundamentais, mas estavam equivocados ao defenderem que os enunciados morais são implicados pelos fatos. Os intuicionistas estavam equivocados ao postularem que existem fatos ou propriedades morais no mundo e que as “intuições morais” seriam o recurso último para julgar a validade dos enunciados morais, mas estavam certos ao defenderem que entre princípios morais e fatos não existe uma relação de redução (HARE, 2003, p. 174-176, § 7.1).

A investigação ética é concebida por Hare como uma análise lógica da linguagem capaz de esclarecer a argumentação moral sem propor, inicialmente, nenhum princípio normativo. A teoria ética pretende ser normativamente neutra e não confunde a estrutura formal dos enunciados morais com o seu conteúdo normativo. Para Hare, o significado das palavras propriamente valorativas - “bom”, “correto”, “errado”, “ter-que”, “dever” etc.-, são definidos ao serem empregados em uma sentença e podem ser esclarecidos unicamente pela análise de suas características lógicas. Ao entender o significado das palavras morais e a lógica das inferências na qual essas palavras aparecem é possível estabelecer regras para a argumentação moral³⁶. As duas características formais dos enunciados morais são a prescritividade e a universalizabilidade.

As regras da argumentação moral são basicamente duas, correspondendo aos dois aspectos dos juízos morais [...] a prescritividade e a universalizabilidade. Quando tentamos em um caso concreto decidir o que devemos fazer, estamos procurando uma ação [...] com a qual podemos nos comprometer (prescritividade) e que estamos também ao mesmo tempo preparados para aceitar como a instância ou princípio de ação a ser prescrito aos outros em circunstâncias semelhantes (universalizabilidade). Se, confrontados com uma proposta de ação, achamos que não podemos aceitá-la, então rejeitamos esta ação como uma solução para o nosso problema moral – caso não

³⁶ Hare concebia a ética como o estudo da lógica da linguagem da moral, mas também como uma investigação sobre o raciocínio e a argumentação moral. Esses dois campos são interligados na medida em que a análise lógica da linguagem moral revelaria as regras da argumentação moral (ALEXY, 2005, p. 80). Parece-nos, entretanto, que Singer está preocupado com as regras da argumentação moral, mas não desenvolve uma análise lógica da linguagem moral.

possamos universalizar a prescrição ela não pode se converter em um 'deve'. (HARE, 1965, p. 89-90, § 6.2).

Para Hare, um enunciado moral é um ato de fala que pode ser classificado no grande conjunto de expressões que incluem os imperativos e são utilizados para prescreverem um determinado curso de ação. Por exemplo, prescrever que “Maçãs são melhores do que mangas” é o mesmo que dizer “Escolha maçãs ao invés de mangas”. Assentir a determinado princípio moral é obrigar-se a agir segundo o que seja apropriado de acordo com este princípio. Prescrever *sinceramente* um curso de ação ao invés de outro é adotar, de fato, este curso.

Prescrições não são usadas, primariamente, para descrever as características próprias de classes de objetos, mas são usadas para avaliar. Avaliar é *orientar escolhas* entre duas ou mais alternativas diferentes com vistas a *produzir determinados resultados* (HARE, 1996, p. 109, § 6.4; p. 137, § 8.2). Escolher é possível somente quando se é livre (mesmo que as possibilidades sejam restritas) e se tem o poder (físico e psicológico) para realizar a ação escolhida.

As prescrições não podem ser definidas por referência exclusiva a um grupo de características fatuais que seriam a sua condição de verdade ou critérios de uso. A redução dos enunciados morais às propriedades não-morais impediria o agente de dizer algo significativo que pretendia, a saber, fazer uma recomendação ou avaliação sobre o que deve ser escolhido no caso. Apesar de os enunciados prescritivos não serem redutíveis, eles possuem uma característica em comum com os enunciados descritivos, contêm em seu significado um elemento descritivo.

O significado descritivo pode ser explicado do seguinte modo: a definição de um “quadrado” pode ser feita fazendo-se referência às suas características particulares, isto é, a característica de possuir quatro lados iguais e de ter a medida de cada um dos seus ângulos internos de 90 graus. Se alguém afirma que uma moldura é quadrada e que outra moldura não é quadrada, está afirmando que as medidas de seus ângulos são diferentes, porque, por definição, dois “quadrados” *exatamente iguais* não podem diferir em relação à medida dos seus ângulos internos. Se a intenção do falante for afirmar que os ângulos internos das duas molduras não são diferentes ele está se contradizendo, porque afirmar que “P é exatamente igual a Q em todos os aspectos, *inclusive as medidas de seus ângulos,*

salvo este, que *P* é uma moldura quadrada e *Q* não é” é afirmar que os ângulos de *P* são e não são, ao mesmo tempo, diferentes dos de *Q*. A incoerência dessa afirmação é lógica e depende do significado da palavra “quadrado” (HARE, 1996, p. 88-89, § 5.3). Do mesmo modo, a razão para dizer “*A* é vermelho” é que todos os objetos com características semelhantes nos aspectos relevantes também são vermelhos, e se não o faz, não usa a palavra vermelho adequadamente. Aspectos relevantes, nesse caso, são aqueles que permitiram chamar o primeiro objeto de vermelho, a saber, a sua cor vermelha. Uma pessoa, ao afirmar “tudo que possui estes aspectos relevantes é vermelho”, está comprometida com a ideia de que “há uma propriedade tal que tudo que a possui é vermelho”. Assim, dizer que “isto é vermelho” implica que “tudo que possui estes aspectos relevantes é vermelho”, porque “há uma propriedade tal que tudo que é vermelho a possui” (HARE, 1965, p. 11, § 2.2). Afirmar que *A* e *B* são idênticos em suas propriedades relevantes e, em seguida, afirmar que, *ceteris paribus*, *A* é vermelho e *B* não é vermelho é contraditório.

Para Hare, existe um tipo de vínculo não reducionista, mas sobreveniente (*supervenient*) entre as propriedades não-morais e os enunciados morais. A sobreveniência permite que se estabeleça uma relação de dependência entre as propriedades de nível superior com as propriedades correspondentes em nível inferior. As propriedades de nível superior, entretanto, não mantêm relação de identidade ou são redutíveis às propriedades de nível inferior. Que os enunciados morais são sobrevenientes às propriedades não-morais significa que os enunciados morais são proferidos *em razão* de propriedades não-morais, mas não significa que os enunciados morais sejam implicados ou possam ser reduzidos a elas (HARE, 2003, p. 45, § 1.7). Os enunciados morais são proferidos *em razão* das propriedades não-morais: existe uma exigência de que a pessoa que proferiu um enunciado moral em determinado caso profira o mesmo enunciado nos casos em que as propriedades não-morais relevantes sejam as mesmas. Nesse sentido, uma ação, em razão de uma impossibilidade lógica, não pode diferir de outra somente quanto à sua bondade ou correção, mas precisa haver uma diferença nas propriedades não-morais relevantes no caso (HARE, 1996, p. 163, § 10.2).

Mas as propriedades não-morais não implicam nenhum enunciado moral normativo, como defendiam os naturalistas. O erro dos naturalistas seria confundir a sobreveniência dos enunciados morais sobre as propriedades não-morais com a

ideia de que os enunciados morais são implicados pelas propriedades não-morais (HARE, 2003, p. 174, § 7.1).

[...] eles [os juízos morais] têm de ser feitos por causa dos fatos. Isso não significa que o juízo moral *se siga logicamente dos fatos*. Os fatos não *forçam*, logicamente, a fazer um determinado juízo moral em vez de um outro, mas, se fizermos um juízo a respeito de uma situação, não podemos, ao admitir que os fatos são os mesmos em outra situação, fazer simultaneamente um juízo conflitante a respeito da segunda situação. (HARE, 2003, p. 34, § 1.4).

Não se pode afirmar que enunciados morais possuem em seu significado um elemento descritivo e que não são universalizáveis. Comprometer-se com a tese de que enunciados morais não são universalizáveis é comprometer-se com a ideia de que não possuem nenhum elemento descritivo em seu significado *em razão* do qual o enunciado é proferido (HARE, 1965, p. 16-17, § 2.5).

A universalizabilidade, na concepção de Hare, é uma regra relacionada com, ou dependente, apenas, do significado das palavras e não diz nada a respeito do conteúdo normativo do enunciado moral: não diz quais coisas são “certas” ou “erradas”, “boas” ou “ruins” etc.

A universalizabilidade exerce uma *coerção por coerência* que impõe pela força da não contradição³⁷ e da exigência de racionalidade, que o assentimento a um enunciado moral compromete aplicá-lo a todas as circunstâncias que sejam semelhantes em seus aspectos relevantes. Isso significa que, se *A* profere um enunciado moral, que não faz referência a características particulares, sobre uma situação *X* (ação, pessoa, estados de coisas etc.) *em razão* de determinadas propriedades não-morais universais que são relevantes para a decisão; *A* está comprometida a proferir o mesmo enunciado moral em todas as outras situações *Y*, *Z* etc. que compartilhem propriedades não-morais relevantes semelhantes com a situação *X*. Portanto, se uma pessoa diz: “nestas circunstâncias, eu deveria agir desta determinada maneira, mas nenhuma outra pessoa, nas mesmas circunstâncias, deveria agir como eu” se contradiz, porque, *ceteris paribus*, está fazendo dois enunciados morais diferentes sobre situações semelhantes nos

³⁷ A conjunção da afirmação *p* com a sua negação *não-p* é invariavelmente falsa e não podem ser ambas universalizáveis.

aspectos relevantes. A universalizabilidade forçaria a escolher entre enunciados morais que não podem ser ambos afirmados ao mesmo tempo sem contradição.

A universalizabilidade, considerada estritamente como uma regra do raciocínio moral, não prescreve qual é o princípio (ou princípios morais) normativo ao qual a pessoa incumbida deve dar seu assentimento. Mas para responder à questão “Devo ou não devo fazer esta coisa nestas circunstâncias?” é necessário um apelo a princípios morais normativos que não são determinados analiticamente. Para Hare, o apelo a princípios normativos como parte da premissa maior é próprio à regra das inferências práticas. Quando uma pessoa faz um enunciado “A é uma boa pessoa”, o faz *em razão* das características não-morais que a tornam uma boa pessoa. É a premissa menor ou fatural (q) na qual estão especificados as propriedades não-morais juntamente com uma premissa maior (p) na qual está especificado um padrão para julgar moralmente que implica³⁸ um enunciado moral (r) a respeito desta situação (ação, pessoa, estados de coisas etc.)³⁹. Para Hare, (p) não é analiticamente verdadeiro, mas reconhecer que existe uma regra (p) a qual deu seu assentimento conjuntamente a uma premissa (q) a qual também assentiu, implica a conclusão (r). Mas uma pessoa não comete nenhuma falácia se não dá seu assentimento a um enunciado moral particular (r), mesmo que tenha assentido sobre as propriedades não-morais (q) relevantes. A razão para isso é que essa pessoa não deu seu assentimento, implícita ou explicitamente, ao princípio que especifica o padrão moral (p).

A questão que precisa ser respondida é: Se os princípios morais que estão presentes na premissa maior do silogismo prático não são analiticamente verdadeiros, de que forma esses princípios são formulados?

³⁸ Para Hare (1996, p. 27, § 2.4), “uma sentença P implica (*entails*) uma sentença Q se e somente se o fato de uma pessoa assentir a P mas dissentir de Q ser critério suficiente para dizer que ela compreendeu mal uma ou outra das sentenças. ‘Sentenças’, aqui, é uma abreviação de ‘sentença tal como empregada por um falante particular numa ocasião particular’, pois os falantes podem, em ocasiões diferentes, usar palavras com significados diferentes, e isso significa que aquilo que é implicado pelo que dizem diferirá também.”

³⁹ Por exemplo:

(p) Se pudermos impedir que algo de ruim aconteça sem termos de sacrificar algo de importância comparável, devemos impedir que aconteça.

(p’) A pobreza absoluta é algo ruim. [A premissa (p’) é deduzida do seguinte silogismo: (p) O sofrimento é ruim. (q) A pobreza absoluta causa sofrimento. (r) A pobreza absoluta é ruim].

(q) Existe uma parcela de pobreza absoluta que podemos impedir sem que seja preciso sacrificar nada de importância moralmente comparável.

(r) Devemos impedir a existência de uma parcela de pobreza absoluta

Fazer enunciados morais, para Hare, é encontrar as prescrições que o agente pode aceitar e defender consistentemente como solução para o problema de como agir em determinada situação especificada pelos fatos (as circunstâncias). Encontrar uma prescrição para a situação especificada depende de quais são os princípios morais que devem valer para todos os casos semelhantes em suas propriedades universais relevantes, ou seja, os fatos do caso que não fazem referência às suas características particulares.

Quando uma pessoa se encontra em dificuldades para escolher determinada ação considerando apenas o seu interesse pessoal, ela deve olhar para as consequências de cada ação e optar pela que maximiza a satisfação da sua preferência. Em outras palavras, nos casos em que as prescrições expressam duas preferências contraditórias, o agente terá que decidir qual, entre as duas, é a preferência mais forte e procurar maximizá-la. Para decidir qual é a preferência mais forte que se sobreporá à mais fraca, o agente precisa saber as consequências que acontecerá a ele ao escolher cada uma das duas prescrições. Assim, em uma ponderação que precede a decisão é preciso considerar as consequências dessa decisão. O mesmo raciocínio é aplicado nos casos em que a decisão afetará outras pessoas além do agente. Para ser capaz de considerar as preferências dos afetados, o agente deve representar a posição de todos os afetados como se fosse a sua própria, colocando-se na posição de cada um deles. A consideração de todas as preferências dos afetados pela decisão é feita segundo a sua força (intensidade e duração)⁴⁰. Uma prescrição universal, desse modo, supera a referência exclusiva ao bem-estar do agente (apesar dele também ser levado em consideração com um peso igual às outras preferências com a mesma força) ou de qualquer grupo particular. Entretanto, para rejeitar um enunciado moral não basta o “veto” de uma pessoa, porque a preferência do outro pode ser mais intensa do que uma simples rejeição singular. Assim, na moral “teremos, em princípio, de decidir segundo a maior satisfação racional das preferências envolvidas.” (BONELLA, 2007, p. 144). Agir buscando atender ao máximo às preferências dos envolvidos segundo a sua força é o mesmo que dar uma importância maior ao que é urgente e importante *quando comparado* ao supérfluo e irrelevante (BONELLA, 2007, p. 141).

⁴⁰ Para Bonella (2007, p. 140, nota 4), pode-se interpretar que intensidade seja semelhante à importância da preferência. Assim, uma preferência é mais importante porque é mais intensa; é mais intensa porque é mais importante do que outras preferências.

No raciocínio moral, considera-se quais são as máximas passíveis de serem universalizadas pelo agente ao se colocar no lugar de cada um dos afetados e garantir que essas máximas sejam aquelas em que os cursos de ações possíveis levem às melhores consequências para os afetados considerados a partir de um ponto de vista imparcial. Segundo Bonella (2007, p. 145), as três características (consequencialismo, preferencialismo e agregacionismo⁴¹) que distingue o utilitarismo são atestadas neste raciocínio: a escolha racionalmente justificada entre um princípio moral ao invés de outro, quando os dois passaram pelo crivo da lógica da linguagem moral (prescritividade e universalizabilidade) e pelos fatos, justifica-se somente pelas consequências que são produzidas na prática se adotamos um curso de ação e não o outro (componente consequencialista); essas consequências incluem, por definição, o modo como a ação repercutirá nas preferências dos outros que forem afetados por elas (componente preferencialista); e as preferências iniciais e as novas preferências resultantes da repercussão das ações são consideradas segundo a sua força; a prescrição adotada para “*casos desse tipo*” (semelhantes em todas as suas propriedades relevantes) será aquela que satisfará melhor todas as preferências pesadas imparcialmente segundo a sua força (componente agregacionista). A teoria de Hare, assim, não se restringe somente às questões formais do raciocínio moral, mas permite uma transição da concepção metaética do prescritivismo universal para uma concepção normativa utilitarista (APPIAH, 2008, p 187).

Hare pretende que o prescritivismo universal seja uma resposta viável ao problema do relativismo moral. A prescritividade é uma característica formal dos enunciados morais e por essa razão é um elemento neutro em relação aos fatos. O significado permanente neutro é invariável entre as diferentes culturas e sociedades. É a divergência em relação à avaliação que explica a existência do desacordo moral, que não pode ser reduzido a um desacordo sobre os fatos. Por exemplo, se uma

⁴¹ Para Hare, uma teoria utilitarista é constituída pelo consequencialismo (*consequentialism*), pelo bem-estarismo ou “welfarismo” (*welfarism*) e pelo agregacionismo (*aggregationism*). Consequencialismo: a qualidade moral de uma ação (ou seja, se é certa ou errada) é determinada pelo que produz no mundo (em um sentido amplo, Hare considera que a abstenção ou o nada fazer se constitui em uma ação – o ato de omissão). Bem-estarismo: as consequências relevantes para a ética utilitarista são aquelas que aumentam ou diminuem o bem-estar de todos os afetados considerados imparcialmente. Para Hare, o bem-estar de um indivíduo está relacionado com a satisfação ou realização do que esse indivíduo prefere. Agregacionismo: o bem-estar do conjunto dos indivíduos afetados é somado (agregado), e a soma total é maximizada. (BONELLA, 2007, p. 134, nota 2).

pessoa afirma que “esta janela está aberta”, podemos saber se essa é uma afirmação verdadeira olhando cuidadosamente para a janela. Se estivermos de acordo sobre quais são as situações em que se usa a palavra “janela” e sobre quais são as situações em que se usa a palavra “aberta”, não restarão dúvidas de que “esta janela está aberta” é uma afirmação verdadeira ou não. Sendo assim, se duas pessoas concordam sobre o significado com o qual estão usando as palavras e com os resultados da observação, não existem razões que justifiquem a divergência. Em algumas situações práticas, pode ser muito difícil aplicar esse método, mas ainda existe, por princípio, a possibilidade de resolver esse tipo de desacordo através da observação.

Mesmo que o desacordo sobre os fatos e o significado das palavras for resolvido em uma determinada circunstância, ainda assim duas pessoas podem discordar sobre o que devem fazer nessa circunstância. Por exemplo, se uma pessoa afirma “Feche a janela!” e a outra afirmar “Não feche a janela!”, existe um desacordo sobre se se deve ou não fechar a janela. As duas pessoas estão se contradizendo, pois não é possível fechar e não fechar a janela ao mesmo tempo.

Esse tipo de desacordo é semelhante ao desacordo moral: quando uma pessoa afirma “a eutanásia é errada” está afirmando que não se deve praticar a eutanásia, e quando outra pessoa afirma “a eutanásia é correta” está afirmando que se deve praticar a eutanásia (ou, pelo menos, que não é errado praticá-la). O desacordo não pode ser resolvido apenas esclarecendo-se os fatos e o significado das palavras. Para saber se a eutanásia é ou não é correta, não é satisfatório apenas esclarecer o que significa “eutanásia”. A eutanásia pode significar, por exemplo, “provocar a morte de uma pessoa em tais e tais circunstâncias”; assim, afirmar que a “eutanásia não é correta” é dizer que não se deve provocar a morte de uma pessoa quando ela estiver em tais e tais circunstâncias. O problema consiste em que outra pessoa pode afirmar que “a eutanásia é correta” exatamente porque “provoca a morte de uma pessoa em tais e tais circunstâncias”. Desse modo, mesmo que as duas pessoas usassem eutanásia para as mesmas referências descritivas (provocar a morte de uma pessoa em tais e tais circunstâncias; e que também estivessem de acordo sobre quais seriam tais e tais circunstâncias), as duas pessoas ainda podem continuar usando os termos avaliativos diferentes “correto” e “errado”. Elas não estão em desacordo sobre os fatos acerca da eutanásia, mas em desacordo sobre o valor moral dessa prática. Ainda que se concorde em relação aos

fatos, mesmo assim permanece a possibilidade de desacordo em relação à avaliação desses fatos (BONELLA, 2007, p. 147).

O significado prescritivo, assim, seria diferente e independente em relação ao significado descritivo que também está presente quando se faz um enunciado moral. Por ser independente, o significado prescritivo não pode ser reduzido ao significado descritivo. Nesse sentido, o vínculo que existe entre os enunciados morais e os fatos não é de implicação (necessidade lógica) e pode ser modificado. Se o vínculo não é uma implicação lógica não estamos restritos pelos fatos à aceitação necessária de determinadas implicações normativas. Para Hare, é esse elemento neutro e invariável que explica a possibilidade do desacordo moral e permite que a discussão sobre problemas morais entre membros de várias culturas seja possível.

[...] a razão pela qual uma teoria prescritiva pode evitar cair no relativismo é que o elemento prescritivo no sentido dos enunciados morais, e especialmente sua forma, pode ser compartilhado entre culturas com costumes diferentes, enquanto o significado descritivo não pode. É porque todas as diferentes culturas são prescreventes, e prescreventes de forma universal (elas compartilham aquela porção do significado de seus enunciados morais), que elas são todas restringidas em seu raciocínio pelas propriedades lógicas formais do que estão dizendo, que são as mesmas qualquer que seja o conteúdo de suas opiniões morais. (HARE, 2003, p. 144, § 5. 9).

Mas, para resolver o desacordo, as prescrições contraditórias têm que convergir e para isso é preciso avaliar cada uma delas segundo as suas consequências no mundo. Para saber quais são as consequências de uma prescrição deve-se, por definição, considerar as preferências de cada um dos afetados. E a prescrição a ser adotada é a que traz as melhores consequências com vistas à satisfação de todas as preferências envolvidas (BONELLA, 2007, p. 145).

O procedimento adequado para considerar as preferências de outras pessoas é colocar-se imaginariamente em suas posições. Ao representar completamente a si mesmo na posição do outro, o agente deve formar as preferências quanto ao que ele gostaria que acontecesse a si mesmo se estivesse naquela posição. (Os aspectos culturais e sociais que são relevantes para a constituição de uma preferência precisam ser levados em consideração na sua representação). Representar completamente a posição do outro faz com que o agente forme preferências que levem em consideração os fatos culturais, sociais e

subjetivos que têm influência sobre as preferências de cada um dos envolvidos. Se o agente puder universalizar a preferência formada a partir da consideração dos fatos relevantes e da lógica, será um enunciado moral válido para todos os casos semelhantes nos seus aspectos relevantes (HARE, 2003, p. 183, § 7.4).

Nossas aprovações ou preferências serão objetivas quando são aquelas a que qualquer deliberador racional chegaria, de posse dos fatos (das propriedades não-morais presentes numa situação), e usando adequadamente a linguagem dos juízos de valor para dialogar em busca da solução das divergências. Dado que podemos defender racionalmente tais aprovações, podemos chegar em princípio, à solução da divergência. Em todo o caso, pelo menos não tornamos tal solução impossível, nem nossa racionalidade circular. (BONELLA, 2007, p. 150).

Os requisitos da prescritividade e da universalizabilidade seriam capazes de assegurar a consistência na argumentação sobre questões morais. Um agente moral somente pode universalizar a sua prescrição se assentir a ela da posição de cada um dos afetados. E ao universalizá-la, ele compromete-se, por uma imposição lógica, a fazer a mesma prescrição para todos os casos semelhantes nos aspectos relevantes. Se o agente não puder aceitar que a prescrição seja válida para ele ao ocupar a posição de qualquer um dos afetados, então não pode prescrevê-la sinceramente. E se não pode prescrevê-la sinceramente para si mesmo, também não pode universalizá-la.

4.1.2 A crítica de John Mackie à universalizabilidade

John L. Mackie, no livro *Ethics: Inventing Right and Wrong* de 1977, apresentou uma influente crítica à tese da universalizabilidade de Hare. A universalizabilidade é desconstruída por Mackie em três fases que seriam independentes:

- 1) Irrelevância das diferenças numéricas.
- 2) Colocar-se no lugar do outro.
- 3) Considerar (igualmente) os diferentes gostos e ideais opostos.

Na primeira fase, é eliminada, por ser irrelevante, a diferença entre um indivíduo e outro apenas por cada um ser ele mesmo. Segundo Mackie (2000, p. 96), “o que a seus olhos é injusto não pode parecer justo a mim simplesmente porque eu sou eu e você é você.” Nesse sentido, os enunciados morais não podem

fazer referência aos indivíduos concretos. Nomes próprios e outras referências aos indivíduos para serem universalizáveis precisam poder ser substituídos por descrições gerais dos indivíduos, das suas relações, das suas circunstâncias etc. Na primeira fase, no entanto, não se excluíam diferenças genéricas ou qualitativas como moralmente relevantes. Assim, não é capaz de eliminar discriminações baseadas, por exemplo, na raça, no sexo ou no Q.I. (MACKIE, 2000, p. 112). Também não importaria aos agentes a consideração, em alguma medida, das preferências dos outros (MACKIE, 2000, p. 102).

Segundo Mackie, a tese da irrelevância numérica parece ser uma parte da lógica dos usos morais das palavras “bom” e “deve”. Por ser uma característica da linguagem da moral, essa tese é neutra em relação às diferentes teorias morais. Assim, nenhuma teoria que use as palavras “bom” e “deve” em sentido moral é descartada nessa primeira fase. Nessa fase, a universalizabilidade somente impõe limitações formais aos enunciados morais, mas não impõe nenhuma limitação ao que pode ser considerado como seu conteúdo normativo. O conteúdo ainda depende inteiramente de uma decisão particular de uma pessoa ou de um grupo de pessoas (MACKIE, 2000, p. 98).

Mackie aponta que, mesmo que a irrelevância numérica seja parte do significado dos termos morais, ela não obrigaria o agente a utilizar esses termos em seu sentido moral, ou seja, aderir à instituição da moral⁴². A decisão do agente em assentir ao uso dos termos e à metodologia do raciocínio moral seria independente,

⁴² Mackie considera que a moral é uma instituição. Uma instituição possui regras e princípios de atuação que são formulados de maneira mais ou menos explícita, o que permite às pessoas que a integram guiar as suas próprias ações e condenar as possíveis infrações às regras ou aos princípios. Os requisitos de uma instituição não se resumem ao conteúdo normativo das regras e princípios, são formados também pelo pensamento, conduta, sentimentos e atitudes dos indivíduos. Aderir a uma instituição é adotar a sua forma específica de tal modo que a linguagem e as formas de pensar são aquelas usadas dentro da instituição e na sua constituição. Segundo Mackie (2000, p. 91-92. *Itálico nosso*), “toda instituição está composta por muitas pessoas cujo comportamento manifesta certa regularidade e por relações entre elas que transmitem, estimulam e, talvez, reforcem esses modos de conduta. Uma instituição tem regras ou princípios de atuação, ou ambas as coisas, cujos integrantes formulam de maneira razoavelmente explícita, o que lhes permite guiar as suas próprias ações e dissuadir e condenar possíveis infrações. [...] Quando falo dos requisitos de uma instituição, não me refiro somente ao conteúdo normativo das regras e princípios abstratos, mas das várias coisas que de fato se exigem, condenam, reforçam ou estimulam. Esses requisitos, por tanto, são compostos pelo pensamento humano, a conduta, os sentimentos e as atitudes. Falar de dentro de uma instituição é utilizar os seus conceitos característicos, afirmar, apelar, invocar implicitamente as suas regras e princípios. É mais, *de fato consiste em falar destas formas específicas valendo-se da linguagem e da forma de pensar que seus integrantes utilizam para constituir a instituição.*”

bem como considerar a moral como prioritária em relação aos outros sistemas de guias de conduta (MACKIE, 2000, p. 113). Ao aderir à instituição da moral, o agente a diferencia em relação aos outros modos de conduta e atribui-lhe uma condição de prioridade.

Embora isso possa estar implícito no próprio ato pelo qual você se interroga sobre o que *deve* fazer, segue sendo uma decisão. O que está operando aqui não é unicamente a lógica do “deve”, mas a sua aceitação fora do jogo moral. Portanto constitui, desde um ponto de vista lógico, uma decisão que você opte por se manter dentro do jogo, inclusive se, desde uma perspectiva histórica, você tenha crescido no seio de uma tradição moral e jamais tenha pensado em discorrer de outra maneira. (MACKIE, 2000, p. 114).

A adesão à instituição da moral, de tal modo, não é uma necessidade lógica implicada pela universalizabilidade, ou seja, ninguém está *obrigado* pela universalizabilidade a aderir à instituição da moral.

Na segunda fase, o agente deve colocar-se no lugar de cada um dos afetados. Nessa fase, as diferenças qualitativas como, por exemplo, as qualidades genéricas dos indivíduos, a sua condição mental e física, a sua posição social ou seus recursos privados não são considerados como moralmente relevantes. Por exemplo, um senhor de escravos branco provavelmente não iria tornar-se um escravo em uma sociedade na qual a escravidão era imposta somente aos negros. Contudo, uma exigência dessa fase é que o senhor de escravos deveria imaginar-se no lugar de cada um dos negros que seriam afetados por sua prescrição. Assim, seria possível verificar se aceitaria as consequências da sua decisão quando ocupasse a posição de cada um dos afetados.

Mas o agente ainda pode prescrever parcialmente ao atribuir um peso diferenciado para as suas preferências, ideais, valores e gostos particulares. Para Mackie, nessa fase o agente ainda poderia estar prescrevendo em favor de comportamentos que ele queira assumir ou das liberdades que ele considera como as mais importantes sem considerar os comportamentos e liberdades dos outros.

A segunda fase da universalizabilidade (isto é, a exigência de colocar-se no lugar do outro sem considerar igualmente as suas preferências), ainda não é suficiente para assegurar a igual consideração das preferências dos afetados.

Na terceira fase, o agente deve assumir uma posição em que mesmo que não aprecie valores diferentes dos seus ou que as preferências dos outros venham a

ser contrárias às suas, ele os considera com algum peso. Considerar com *igual peso* as preferências de todos os envolvidos é assumir uma posição utilitarista. Segundo Mackie (2000, p. 106), “se levamos isso ao extremo de tratar não só de ter em conta as preferências reais, mas de colocá-las em um plano de igualdade, estaremos adotando um ponto equivalente a algum tipo de ponto de vista utilitarista.”⁴³

Para Mackie, no entanto, a linguagem ou a metodologia da moral não obrigaria ninguém a atribuir um mesmo peso às preferências dos outros. Sendo assim, mesmo que uma pessoa decida pela sua adesão à instituição da moral, isso não implicaria que essa pessoa esteja obrigada a aderir à terceira fase da universalizabilidade. Em outras palavras, ninguém estaria necessariamente *obrigado* pela linguagem ou pela metodologia do pensamento moral a ser um utilitarista de preferências. Portanto, a igual consideração de preferências seria um princípio normativo que precisaria de uma decisão independente de cada pessoa para respaldá-la como o seu princípio de ação.

Mesmo assumindo que as teses referentes à primeira e à segunda fase são parte da instituição da moral, o que para Mackie ainda é uma questão controversa, elas não são suficientes para justificar o princípio moral normativo da igual consideração de preferências. Somente a terceira fase e um compromisso entre as diversas preferências radicalmente diferentes, consideradas a partir de um ponto de vista imparcial e empático, poderiam garantir essa justificativa (MACKIE, 2000, p. 115).

Sua [de Hare] conclusão moral, obtida desse modo [considerando igualmente as preferências, mesmo as radicalmente divergentes], deve agora muito menos a qualquer das suas preferências subjetivas. Mas ao mesmo tempo que deixaram de atuar foram substituídas por outro elemento subjetivo: seu respaldo ao princípio prático substantivo da terceira fase de universalização. Isso não é de fato mais subjetivo do que seu respaldo anterior à primeira e à segunda fase, mas é mais obviamente subjetivo porquanto não esteja incorporado, como poderia estar os anteriores, aos significados dos termos morais ou nas pautas tradicionalmente aceitas do raciocínio moral. (MACKIE, 2000, p. 115-116).

⁴³ A posição utilitarista assumida na terceira fase é uma posição mínima que ainda precisaria ser definida, por exemplo, se é um utilitarismo do ato ou da regra, se considera a maximização pura do utilitarismo ou é compatível com algum tipo de assistencialismo etc. (MACKIE, 2000, p. 106; SINGER, 2009).

As críticas de Mackie à tese da universalizabilidade identificam duas questões centrais que a posição assumida por Hare não parece ter resolvido⁴⁴:

Primeiro: Por que razão um agente livre que vive junto a outros agentes e pacientes haveria de aderir à instituição da moral?

Segundo: Mesmo que haja uma razão que respalde a adesão à instituição da moral, por que um agente livre deve aceitar o princípio normativo da igual consideração de preferências, visto que esse não seria um princípio *implicado* pelo significado dos termos morais ou pela metodologia do raciocínio moral?

4.1.3 A crítica de Peter Singer ao prescritivismo universal

Para Singer, a vantagem do prescritivismo universal sobre o emotivismo é que existe uma restrição que os enunciados morais precisam cumprir: a universalizabilidade. A compreensão dos fatos no caso e a extrapolação para outros casos semelhantes nos aspectos relevantes (mesmo que sejam hipotéticos) permite à universalizabilidade exercer uma força de *coerção por coerência*. Assim, torna-se possível desenvolver um tipo de argumentação moral racional que era impossível para o emotivista, porque exige que os enunciados morais sejam limitados formalmente e desacredita teorias que sejam internamente inconsistentes. Mas esse argumento ainda é mais fraco do que a definição naturalista da moral, porque, logicamente, qualquer conteúdo, que não faça referência a indivíduos, ou seja autocontraditório, pode preencher, a princípio, o requisito da universalizabilidade. A vantagem em relação ao descritivismo seria a possibilidade de explicar os enunciados morais sem reduzi-los aos enunciados naturais. Também evitaria as dificuldades enfrentadas pelas teorias intuicionistas para explicarem o que são fatos morais objetivos, e como esses fatos são conhecidos pela capacidade da intuição.

A restrição da universalizabilidade não permite considerar todos os princípios de conduta de um agente como sendo morais, o que deixa aberta a possibilidade de que uma pessoa possa decidir agir segundo princípios que não

⁴⁴ Hare tenta responder às críticas em uma fase posterior da sua filosofia, mas nesta dissertação focaremos os argumentos de Singer. As respostas de Hare às críticas de Mackie e outros e a forma final da sua teoria desenvolvida a partir da publicação de *Moral Thinking* (1981) merecem uma análise detalhada pela importância que tem para a filosofia moral. Essa é, contudo, uma questão que deixaremos em aberto por não ser o objetivo desta dissertação e nos concentraremos na resposta de Singer, que é baseada no próprio desenvolvimento da teoria de Hare.

esteja disposta a universalizar, isto é, ela pode optar por não aderir à instituição da moral. E Singer é bastante pessimista sobre as soluções para esse problema, como conclui em um de seus trabalhos recentes:

Assim, quando se trata de demonstrar a irracionalidade do amoralismo, Sidgwick e Hare são parecidos. Podemos desejar fervorosamente que fosse possível dizer que o amoralista está cometendo algum tipo de erro, mas esse ponto permanece não conquistado [...]. Nas mais lidas e admiradas seções da Fundamentação da Metafísica dos Costumes – isto é, as duas primeiras seções – Kant não chega mais perto de conseguir isso do que Hare. Ele argumenta apenas que “se o dever não é ter uma ilusão vã e uma noção quimérica”, então, a “simples conformidade à lei moral em geral deve motivar a nossa vontade”. É apenas na terceira seção que Kant oferece um argumento de que a razão deve motivar a nossa vontade, que o imperativo categórico é racionalmente necessário e, portanto, que esse direito não é uma ilusão vã. No entanto, hoje essa é a seção menos lida e discutida da Fundamentação – seja porque os kantianos contemporâneos consideram-na um fracasso, ou porque não querem comprometer-se com seus pressupostos metafísicos – eu não tenho certeza. Escritores recentes de tradição kantiana, como John Rawls e TM Scanlon, enfrentam o mesmo problema de Hare: eles tentam mostrar que suas conclusões normativas servem para aqueles que estão preparados para agir apenas sob princípios que iriam escolher atrás de um “véu de ignorância”, ou aqueles que os outros não podem razoavelmente rejeitar, mas, em minha opinião, eles não conseguem mostrar que seria irracional não optar por limitar assim os princípios sobre os quais agir. (SINGER, 2009).

Segundo Singer, Hare teria que usar de argumentos que apelem para os desejos ou sentimentos para “comover” ou “persuadir” as pessoas a aderirem à instituição da moral. Nesse sentido, o prescritivismo universal ainda depende de uma decisão inteiramente subjetiva para ser respaldado.

Assim, a posição intermediária [de Hare] não parece representar nenhuma vantagem sobre as outras duas posições. A única superioridade que parecia mostrar sobre o descritivismo era que essa posição poderia revelar para algumas pessoas o vínculo lógico entre a ação e a moralidade, coisa que estava vedada ao descritivismo; mas se verifica que são precisamente essas pessoas que são incapazes de detectar o vínculo entre razão, o fato e a moralidade que a posição intermediária poderia revelar. Tampouco representa a posição intermediária uma vantagem real sobre o neutralismo, porque, como vimos, para conseguir que um egoísta atue de acordo com a moral, isto é, segundo princípios universalizáveis, um advogado da posição intermediária teria que utilizar os mesmos argumentos que um neutralista poderia utilizar

para conseguir que um egoísta tenha em conta considerações que não sejam seus próprios interesses. (SINGER, 2003a, p. 41-42).

Desse modo, o problema das razões para aderir à instituição da moral ocupa um lugar destacado na filosofia moral e os argumentos apresentados mostram que é um problema que aparentemente não foi resolvido por Hare, pelo menos Singer entende que não foi satisfatoriamente resolvido. Como a tese da universalizabilidade é central na justificação da ética normativa e prática propostas por Singer, essa questão passa a ter uma importância central, e a desenvolveremos no último capítulo.

Singer (2009), por outro lado, afirma que a crítica de Mackie não consegue colocar em causa um elemento central da universalizabilidade. Para Singer, uma posição minimamente igualitária não dependeria - como havia argumentado Mackie -, do assentimento a uma terceira fase da universalizabilidade completamente independente. A universalizabilidade, portanto, não possui diferentes fases independentes, mas apenas uma progressão na sua aplicação. Sendo assim, ao se aceitar a universalizabilidade, implicitamente chegar-se-ia, *como uma posição mínima*, a alguma versão do utilitarismo (SINGER, 2006b, p. 22; SINGER, 1999, p. 298; SINGER, 1988, p. 148; SINGER, 2009). Se Singer estiver certo e a universalizabilidade levar ao *princípio de igual consideração de interesses* sem a necessidade de uma decisão independente do agente, então a própria forma do raciocínio moral cuja universalizabilidade seja central seria utilitarista, ou pelo menos, a sua definição padrão. Essa seria uma “razão convincente” para ser utilitarista, e que qualquer desvio dessa posição teria que ser justificada, o ônus da prova contra o utilitarismo recairia sobre os seus adversários.

Porque se essa é a única maneira racional de alcançar juízos éticos, a ética tem uma base racional. Teríamos, então, uma compreensão de como proceder para resolver disputas éticas. O que não significa que nós poderíamos chegar a um acordo sobre cada problema ético – há muitas questões fatuais em que não podemos chegar a um acordo, e em prever as consequências de nossas ações, e ao estimar a força das preferências dos afetados por elas, nós estaríamos certamente divergindo – mas, pelo menos, teríamos certos critérios pelos quais poderíamos testar a solidez das nossas escolhas éticas. (SINGER, 2011, p. 101).

Se Singer não apresentar argumentos para defender a tese de que a universalizabilidade é uma *razão convincente* para o utilitarismo, o problema continua sendo: Por que devemos aderir à instituição da moral utilitarista? Mesmo que haja uma *razão convincente* para assumir o *princípio de igual consideração de interesses* como a posição moral mínima, ainda é preciso responder à primeira questão levantada no final do ponto anterior (4.1.2): Por que aderir à instituição da moral? Ou nas palavras do próprio Singer (2006b, p. 332): “Por que devo [*should*] agir moralmente?”.

Reconstruiremos, nos próximos capítulos da dissertação, os argumentos de Singer para estabelecer o vínculo entre a universalizabilidade e o utilitarismo e, depois, as razões para a adesão à instituição da moral. Para isso, entretanto, é preciso apresentar, ainda que resumidamente, alguns aspectos do utilitarismo clássico de Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

4.2 O UTILITARISMO CLÁSSICO: J. BENTHAM E J. S. MILL

Singer faz parte da tradição utilitarista definida na Inglaterra no século XVIII e XIX. Jeremy Bentham (1748-1832) é considerado o seu fundador como corrente filosófica, e John Stuart Mill (1806-1873), o seu principal expoente e reformador⁴⁵. O conteúdo normativo da teoria moral de Singer é uma versão do utilitarismo: o utilitarismo de preferências.

Sendo assim, para entender o panorama filosófico no qual Singer está inserido parece-nos importante apresentar de maneira bastante resumida a tradição utilitarista clássica. Nosso objetivo não é discutir a validade das teorias dos autores clássicos, mas apenas apontar para alguns aspectos gerais.

Para Bentham, os seres humanos naturalmente buscam o prazer e naturalmente buscam evitar a dor. Os motivos das ações humanas individuais são,

⁴⁵ Para Esperanza Guisán (2002, p. 458-459), existem semelhanças mais ou menos profundas entre o utilitarismo de Bentham e aspectos das teorias de autores anteriores como Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776), Helvecio (1715-1771), Priestley (1733-1804), Beccaria (1738-1794) e contemporâneos como Paine (1737-1809), Paley (1743-1805) e Godwin (1756-1836). A precedência da teoria utilitarista remontaria, na realidade, até ao hedonismo epicurista (séc. III-II a. C.). Mas, para Guisán, o utilitarismo como uma corrente filosófica foi fundado por Bentham, porque foi quem redigiu o primeiro projeto de uma teoria utilitarista da moral e da política. Um estudo sobre as origens da teoria utilitarista ou sobre as influências que esses autores exerceram em Bentham excede muito o objetivo deste texto e não será discutido aqui.

portanto, a busca do prazer e a fuga da dor. E a correção de uma ação é avaliada segundo a sua tendência em promover o prazer e evitar a dor.

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo. O *princípio da utilidade* reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz. (BENTHAM, 1979, p. 3).

O *princípio de utilidade* (chamado também de “princípio da maior felicidade”) é o critério normativo proposto para avaliar a correção das ações. O *princípio de utilidade* deve ser observado pelos indivíduos e também pelos legisladores e governantes (na organização da sociedade, na economia e na legislação). É nesse sentido que se pode falar que uma ação deveria ser praticada ou que ela é correta: quando é conforme ao princípio. O *princípio de utilidade* é formulado nos seguintes termos:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo. (BENTHAM, 1979, p. 4).

O *princípio de utilidade*, segundo Carvalho (2007, p. 75), é constituído pelos seguintes subprincípios: *consequencialismo*: a qualidade moral das ações é avaliada conforme os efeitos que produzem no mundo. As ações que produzem boas consequências são corretas; as que produzem más consequências são incorretas. *Hedonismo*: as consequências boas são aquelas que produzem mais prazer; as consequências más são aquelas que produzem mais dor. O hedonismo consiste na identificação do bem-estar com o prazer. *Agregacionismo*: o bem-estar é

medido pela diferença entre a soma das unidades de prazer e de dor. A ação correta é aquela que promove um saldo líquido do prazer sobre a dor. *Maximacionismo*: deve-se realizar aquela ação que produz o maior saldo líquido de bem-estar considerados todos os seres capazes de sentir prazer ou dor que serão afetados pela ação. Outro subprincípio seria a *imparcialidade*: o bem-estar de todos os indivíduos capazes de sentir prazer ou dor conta do mesmo modo que o bem-estar de quaisquer outros indivíduos capazes de sentir prazer ou dor.

Para Bentham, todas as coisas possuem uma propriedade em razão da qual têm a tendência de produzir prazer ou dor. Para saber qual a tendência de um objeto ou ação é preciso fazer o cálculo hedonista (*hedonic calculation*). O cálculo foi proposto para quantificar objetivamente essa tendência e medir a diferença do total de prazeres subtraído o total de dores.

O cálculo é feito através da aplicação de sete medidas instrumentais de quantidade. Para tentar quantificar um determinado prazer somente para um indivíduo considerado em si aplicar-se-iam as quatro circunstâncias seguintes: *intensidade* (a força com a qual o prazer ou a dor é experimentado), *duração* (extensão de tempo do início até o término do prazer ou da dor), *certeza* ou *incerteza* (probabilidade do prazer ou da dor se efetivar), *proximidade* ou *longinquidade* (intervalo de tempo que decorre até a satisfação efetiva do prazer ou da dor). Para avaliar a tendência de um ato de produzir prazer ou dor é preciso considerar também outras duas circunstâncias: a *fecundidade* (probabilidade que o prazer ou a dor têm de serem seguidos por sensações de mesma espécie) e a *pureza* (probabilidade que o prazer ou a dor têm de não serem seguidos por sensações do tipo contrário). Nas situações em que o ato afetar vários indivíduos, considera-se também a *extensão* (o número de seres afetados) (BENTHAM, 1979, p. 16-17).

Na decisão, procede-se ao balanço considerando estas circunstâncias. Primeiro, considera-se o prazer produzido pelo ato segundo a sua intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou longinquidade. O mesmo é feito em relação à dor. Em seguida, verifica-se a sua fecundidade: se o ato tem uma maior probabilidade de produzir, após o primeiro prazer, outro prazer e qual é o valor desse prazer. O mesmo é feito em relação à dor. O prazer e a dor produzidos como consequência secundária de um ato são também avaliados segundo essas circunstâncias. Depois, soma-se o valor total do prazer e o valor total da dor. Se a

soma do prazer for maior do que a soma da dor, a tendência do ato é boa. Se for favorável à dor, a tendência é má. O cálculo considerou, até agora, a tendência de uma ação em relação a um indivíduo. Se o interesse de mais de um indivíduo for afetado, repete-se o cálculo acima para cada um dos afetados. Por fim, soma-se o valor do prazer e soma-se o valor da dor produzido pelo ato para cada indivíduo. Depois, subtrai-se do total de prazer o total de dor. Se o saldo de prazer for positivo a tendência do ato é boa; se for negativo, a tendência é má (BENTHAM, 1979, p. 17-18; DIAS, 2006, p. 43-44). Se dois ou mais atos estão sendo pesados, o que deve ser promovido é aquele cuja diferença do total de prazer for maior sobre o total de dor.

O prazer, portanto, é quantificável e pode ser mensurado em um cálculo bastante preciso. As diferenças que possam existir entre a qualidade dos prazeres não são importantes para Bentham, tão somente a sua quantidade tem importância. É nesse sentido que Bentham (1825, p. 206) faz a sua famosa afirmação de que “preconceitos à parte, o jogo de push-pin vale tanto quanto as artes, as ciências da música e da poesia. Se o jogo de push-pin produzir mais prazer, ele é mais valioso do que qualquer um deles”.

John Stuart Mill, assim como Bentham, subscreveu a tese hedonista, isto é, o prazer e a dor são os únicos fins das ações dos seres humanos. Também propôs um princípio normativo segundo o qual as ações são avaliadas como boas na medida em que tendem a promover o prazer e a evitar a dor. O *princípio de utilidade* ou *Princípio da Maior Felicidade* é o critério para avaliar se as ações são corretas ou não.

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. É preciso dizer muito mais para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido por esta teoria - em particular, que coisas inclui ela nas ideias de dor e de prazer e em que medida isso ainda é uma questão em aberto. (MILL, 2005, p. 48, § II.2).

Mill vai propor uma importante modificação no utilitarismo ao fazer uma interpretação intricada sobre o que é o prazer. O utilitarismo foi acusado por Thomas Carlyle (1795-1881) de ser uma ética apropriada para porcos e não para os seres

humanos: se tudo o que é importante se resume ao prazer e os porcos podem experimentar tanto prazer quanto os seres humanos, então os seres humanos podem ser felizes vivendo como os porcos (ANTUNES, 2005, p. 105-106). É no contexto dessa crítica que Mill promove uma importante modificação em relação ao utilitarismo de Bentham: nem todos os prazeres possuem intrinsecamente igual valor diferenciando-se apenas em relação às circunstâncias na qual são experimentados. Existiria uma distinção qualitativa entre prazeres inferiores e prazeres superiores, ou seja, alguns prazeres são intrinsecamente mais apazíveis do que outros⁴⁶.

Sente-se que a comparação da vida epicurista com a vida das bestas é degradante precisamente porque os prazeres de uma besta não satisfazem as concepções de felicidade de um ser humano. Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, quando se tornam conscientes delas, não vêem como felicidade nada que não inclua a sua gratificação. [...] É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o facto de que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e valiosos do que outros. Seria absurdo supor que, enquanto que na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade. (MILL, 2005, p. 49, II.4).

Para Mill, os prazeres superiores são intrinsecamente mais valiosos e não podem ser comensurados em relação aos prazeres inferiores. Assim sendo, deve-se recusar aceitar uma quantidade maior de prazeres inferiores em detrimento de uma quantidade menor de prazeres superiores (GALVÃO, 2005, p. 16; CARVALHO, 2007, p. 85). Para os seres humanos alcançarem o seu bem-estar devem priorizar os prazeres superiores em relação aos prazeres inferiores. Os prazeres qualitativamente superiores são aqueles que resultam das capacidades mentais superiores dos seres humanos, e os qualitativamente inferiores são identificados aos prazeres corporais.

⁴⁶ Segundo Carvalho (2007, p. 84-85), “ao introduzir a dimensão da qualidade para avaliar tipos de prazer, Mill se afasta de Bentham, para quem todos os prazeres possuem igual valor, se equivalentes em termos de intensidade, duração etc. Não haveria diferença de qualidade entre os prazeres, daí a sua conhecida afirmação de que, em sendo igual a quantidade de prazeres, o jogo de “push-pin” é tão valioso quanto a poesia. Para Mill, ao contrário, alguns tipos de prazer são melhores ou mais nobres do que outros, por serem de um tipo superior. Aqueles prazeres que gratificam as faculdades mais elevadas do ser humano são mais valiosos do que os que decorrem da satisfação dos apetites animais; são intrinsecamente superiores aos prazeres corporais de sorte que não existiria comensurabilidade entre eles.”

A interpretação do utilitarismo de Mill precisa resolver um problema sobre a comparação entre os prazeres que não é feita apenas quantitativamente, mas que também precisa considerar o seu aspecto qualitativo. Nesse sentido, a questão a ser respondida é: Como é possível determinar quais prazeres são qualitativamente superiores?

Para descobrir qual prazer é qualitativamente superior seria preciso apelar, segundo Mill, para um “juiz competente”⁴⁷. Juízes competentes são aquelas pessoas que, por terem experimentado tanto os prazeres superiores como os inferiores, estão habilitadas e são capazes de discriminar entre eles. Aquelas pessoas que experimentaram (por essa razão elas os conhecem) os prazeres superiores e os prazeres inferiores e que são capazes de apreciar a ambos, escolheriam aqueles prazeres que são considerados superiores.

Entendo que não pode haver qualquer recurso deste veredicto dos únicos juízes competentes. Se a questão é determinar qual de dois prazeres vale mais fluir, ou qual de dois modos de existência é o mais gratificante para os sentimentos, independentemente dos seus atributos morais e das suas consequências, o juízo daqueles que estão qualificados pelo conhecimento de ambos (ou, se estiverem em desacordo, do da sua maioria) tem de ser admitido como final. E esse juízo relativo à qualidade dos prazeres tem de ser aceite sem a menor hesitação, pois não há qualquer outro tribunal a que recorrer mesmo na questão da quantidade. (MILL, 2005, p. 58, § II.8).

O teste da qualidade, bem como a regra para a confrontar com a quantidade, é a preferência sentida por aqueles que, em virtude das suas oportunidades de experiência, às quais têm de se acrescentar os seus hábitos de consciência e observação de si próprios, dispõem dos melhores meios de comparação. (MILL, 2005, p. 59, § II.10).

Mas ainda é plenamente possível que exista discordância sobre quais são os prazeres superiores. Imaginemos o seguinte exemplo sugerido por Tim Mulgan (2012, p. 36): ler o poema *Ilíada* de Homero ou ver o filme *Troia* com o ator Brad Pitt. Tanto ver o filme quanto ler o poema são fontes de prazer; entretanto, são dois prazeres diferentes. Qual deveríamos escolher? Algumas pessoas podem escolher ver o filme ao invés de ler a poesia. Mill poderia responder que quem escolhe o filme não teria experimentado realmente o prazer da poesia, pois ele não apreciou verdadeiramente essa experiência. Mas essa seria uma resposta circular, pois não

⁴⁷ Voltamos a discutir os juízes competentes, no contexto da interpretação de Singer no ponto 6.5. E também na nota 121.

responde à seguinte questão: Como sabemos que uma pessoa apreciou verdadeiramente a poesia? Um contra-argumento plausível poderia afirmar que o problema, na verdade, seria que os amantes da poesia é que não aprenderam a apreciar verdadeiramente o prazer experimentado ao assistir a um bom filme de luta com o Brad Pitt.

Para evitar a acusação de circularidade, os juízes competentes precisarm ser interpretados como um critério extramoral. Segundo Carvalho (2007, p. 86), “por certo que as preferências dos mais experimentados não podem estar impregnadas de valores morais, pois, do contrário, o pretendido escalonamento entre prazeres incidiria em circularidade”. Por exemplo⁴⁸, consideremos que tanto ler o poema *Ilíada* quanto ver o filme *Troia* com o Bret Pitt se constituem em experiências prazerosas. Entretanto, ler poesia proporciona mais prazer do que ver tal filme. Por mais que se possam ver inúmeros filmes do Brad Pitt, ainda assim não é possível igualar ao prazer da leitura da *Ilíada*. Ressalta-se: prefere-se ler a *Ilíada*, apenas e só, porque a sua leitura dá mais prazer. Existe algo na “natureza” da poesia que proporciona mais prazer do que na “natureza” dos filmes do Brad Pitt. Assim, é preferível ler a *Ilíada*, porque a sua “natureza” proporciona mais prazer.

Ora, Stuart Mill pode sugerir que os prazeres superiores são valiosos apenas por causa da sua capacidade de serem agradáveis, sem qualquer outra razão que não a de darem mais prazer. Por mais que incrementemos a quantidade dos prazeres inferiores, a *natureza* dos primeiros faz com que produzam mais prazer do que todos os prazeres inferiores juntos. (ANTUNES, 2005, p. 109).

⁴⁸ Seguimos a interpretação de Mulgan (2012), de Galvão (2005) e de Antunes (2005, p. 109-111) que, por sua vez, baseiam-se em Roger Crisp. Para Crisp, “segundo Mill, o valor de uma experiência aprazível depende não só da sua duração e intensidade, mas também da sua qualidade, da sua natureza intrínseca. Mill pode sugerir, então, que o prazer superior é valioso devido à sua aprazibilidade, evitando assim a primeira face do dilema [Mill seria um hedonista quantitativo como Bentham]. Um prazer inferior poderia ultrapassar o peso de um prazer superior somente se a sua natureza se transformasse de tal maneira que ele deixasse de ser um prazer inferior. Aumentar apenas a quantidade - isto é, a duração e a intensidade da experiência aprazível - não seria suficiente. Além disso, enquanto se excluir uma comensurabilidade cardinal total, Mill não tem de deixar de afirmar que os prazeres superiores são mais aprazíveis e, por isso, mais valiosos. Isto significa que Mill pode evitar a segunda face do dilema, segundo a qual ele deixaria de ser um hedonista por postular uma propriedade distinta da aprazibilidade que torna as coisas boas. Os prazeres superiores são bons para as pessoas simplesmente devido à sua aprazibilidade.” (CRISP *apud* GALVÃO, 2005, p. 17). Referência original: CRISP, R. **Mill on Utilitarianism**. Londres: Routledge, 1997. p. 33.

Os seres humanos desenvolvidos, ilustrados, livres e em pleno exercício das suas faculdades mentais superiores experimentam mais prazer ao buscarem os prazeres superiores (GUISÁN, 2002, p. 487). Mas o que há de especial na “natureza” de um prazer superior que o torna mais aprazível? A resposta seria que se a maioria dos juízes competentes concorda, então temos uma evidência empírica de que assim é de fato⁴⁹. Apesar de essa não ser uma evidência infalível, não existe nenhuma evidência melhor que se possa ter (MULGAN, 2012, p. 37; GALVÃO, 2005, p. 16).

[...] é assim porque é assim. Tal resposta parece-nos legítima, uma vez que o critério ético que está aqui a ser utilizado é o do prazer que as experiências nos causam e não o da natureza dessas experiências. Quem estiver interessado poderá investigar o porquê de serem essas e não outras as experiências que nos causam mais prazer. Mas ao utilitarista ético bastará certificar-se que assim é, por forma a estabelecer os melhores princípios de ação. Deste modo, Mill pode ir além de Bentham, mas mantendo-se um hedonista total. (ANTUNES, 2005, p. 110-111).

Os juízes competentes, nesse sentido, não determinam a qualidade dos prazeres, mas apenas orientam em direção a quais prazeres são mais agradáveis para os seres humanos com relação a outros prazeres que são menos agradáveis ou mesmo indesejáveis (MULGAN, 2012, p. 102).

Mas Mill está plenamente ciente de que as pessoas também desejam outras coisas além do prazer e da felicidade como, por exemplo, a virtude, o respeito etc. Essas são coisas desejadas por si mesmas e não apenas como meios para a obtenção da felicidade. Entretanto, como vimos, a felicidade é a única coisa intrinsecamente valiosa. Para Mill, algumas coisas que antes poderiam ser desejados como meios para a felicidade passam a se constituir como uma parte da felicidade, tornando ingrediente essencial da concepção de felicidade de uma pessoa.

Resulta das considerações precedentes que, na verdade, nada é desejado excepto a felicidade. Tudo aquilo que não é desejado como

⁴⁹ Segundo Mulgan (2012, p. 37), “talvez a melhor defesa de Mill repouse em seu empirismo [segundo o qual o conhecimento é baseado na experiência]. As preferências dos juízes competentes não são uma prova infalível da superioridade dos prazeres mais elevados, mas elas são a única evidência que possivelmente nós podemos ter. A unanimidade não é essencial – se a maioria dos juízes competentes concorda, então ainda temos alguma evidência. E simplesmente não há evidência melhor que se possa ter.”

um meio para um fim que o ultrapassa, e em última análise para a felicidade, é desejado enquanto parte da felicidade - e não é desejado por si mesmo enquanto isso não acontecer. Aqueles que desejam a virtude por si mesma, desejam-na porque ter consciência dela é um prazer, porque a consciência de estar sem ela é uma dor ou por ambas as razões. Como, na verdade, o prazer e a dor quase nunca existem separadamente, estando quase sempre juntos, a mesma pessoa sente prazer na medida em que alcançou a virtude e dor por não a ter alcançado mais. Se uma destas coisas não lhe desse qualquer prazer, e a outra qualquer dor, ela não amaria ou desejaria a virtude, ou desejá-la-ia apenas para os outros benefícios que poderia produzir para si própria ou para as pessoas com as quais se importa. (MILL, 2005, p. 78-79, § IV.8).

Para Mill, certas coisas são necessárias à felicidade, outras são contrárias em razão do que naturalmente os seres humanos são. Desse modo, a concepção de felicidade pode justificar o afastamento de certos desejos como, por exemplo, o desejo de ser dominado e, por outro lado, recomendaria como fonte de felicidade e prazer certos interesses como, por exemplo, os valores da liberdade e da autonomia.

Mill, pelo contrário, está tão desejoso de afirmar que a felicidade do homem é uma felicidade peculiar, própria de um ser autodesenvolvido, ilustrado, livre, em pleno exercício de suas faculdades intelectuais, com sentido de dignidade, como de afirmar que esses ingredientes, precisamente: o autodesenvolvimento, o auto-respeito, o sentido de dignidade própria, etc. *constituem a parte mais valiosa da felicidade*; ou seja, não a acompanha, não a supõe, não se derivam da felicidade, *são a felicidade*. (GUISÁN, 2002, p. 487).

As versões do utilitarismo propostas por Bentham e Mill sofreram críticas e tentativas de reformulação durante todo o século XX. Entre as versões contemporâneas do utilitarismo, Singer é um utilitarista de preferências. No utilitarismo de preferências, o bem-estar das pessoas é constituído pelas suas preferências, e realizar as que um indivíduo deseja por elas mesmas (preferências que são intrínsecas e não apenas um meio para outro fim) é aumentar o bem-estar dessa pessoa. Segundo Singer (2006b, p. 22), “o modo de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico pelo fato de ‘melhores consequências’ ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento.”

São os interesses e preferências que contam no utilitarismo de preferências. Realizar as preferências e os interesses dos seres sencientes⁵⁰ é deixá-los em uma situação melhor. Essa abordagem não se limita à maximização do prazer ou minimização do sofrimento, o que evita a acusação de ser um hedonismo estrito. Entretanto, Singer considera que o interesse em evitar o sofrimento é o interesse *mais* básico vivenciado por todos os seres sencientes. Nenhum ser senciente deseja sofrer, e quando existe o sofrimento os outros interesses passam a ser secundários. Assim, mesmo que não seja possível promover outros interesses, tem-se que, no mínimo, evitar e minimizar o sofrimento⁵¹. Nesse sentido, parece que Singer se aproxima de Mill quando este afirma que, mesmo que as pessoas aleguem que a busca da felicidade é um ideal difícil de ser realizado, pelo menos elas concordariam que se deve minimizar o sofrimento. Segundo Mill (2005, p. 53, § II.12),

ainda assim, mesmo nesse caso poder-se-ia dizer algo a favor da teoria utilitarista, pois a utilidade inclui não só a procura da felicidade, mas também a prevenção ou a mitigação da infelicidade, e, se o primeiro objetivo for quimérico, haverá todo o espaço e a necessidade mais imperiosa do segundo, pelo menos enquanto a humanidade se considere apta para viver [...].

As diferenças entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo de preferências proposto por Singer serão retomadas e ficarão mais claras nos próximos capítulos⁵².

⁵⁰ O neologismo Senciência é um substantivo criado para designar a capacidade que um ser vivo tem de sentir e de sofrer. Senciente é o adjetivo que se aplica aos indivíduos que têm a capacidade de senciência. Senciência é derivado do anglo-saxão *sentience*; e senciente – *sentient*).

⁵¹ Voltamos a discutir a questão do sofrimento como central na filosofia moral de Singer em 6.1.

⁵² Ver, principalmente, a discussão do ponto 6.5.

CAPÍTULO 5 – A ORIGEM DA ÉTICA E A UNIVERSALIZABILIDADE NA FILOSOFIA MORAL DE PETER SINGER

5.1 DA ORIGEM NATURAL DO COMPORTAMENTO SOCIAL ENTRE OS ANIMAIS SOCIAIS À ÉTICA E À UNIVERSALIZABILIDADE

Singer defende a tese segundo a qual a ética tem as suas origens no comportamento social dos ancestrais humanos e pré-humanos. Comportamentos sociais são padrões de restrições que permitem que indivíduos possam viver em grupos. São importantes para a vida social, porque impedem ataques frequentes e irrestritos aos outros membros do grupo (SINGER, 2011, p. 2). Os comportamentos que estariam na origem da ética são o altruísmo de parentesco (*kin altruism*) e o altruísmo recíproco (*reciprocal altruism*). Esses dois tipos de comportamento social são naturais, isto é, foram herdados ao longo do processo de evolução por seleção natural. Na concepção de Singer, o comportamento altruísta é natural nos seres humanos, o que significa que não somos determinados pela natureza a sermos egoístas, embora o comportamento autointeressado também esteja presente entre os seres humanos⁵³.

É preciso ficar claro que Singer não considera que as prescrições morais sejam determinadas biologicamente. Em primeiro lugar, os componentes biológicos e culturais não são incompatíveis, mas interagem. A cultura pode intensificar, suavizar ou, mais remotamente, até mesmo suprimir tendências genéticas⁵⁴

⁵³ É preciso deixar claro que a preocupação em relação ao interesse próprio não é o mesmo que o egoísmo. Por exemplo, quando eu vou ao médico por me sentir mal, certamente estou agindo em meu próprio interesse, mas é bastante claro que não estou sendo egoísta. Ou quando compro alimentos também estou agindo em meu interesse, mas também não parece que esteja sendo egoísta. Entretanto, desperdiçar alimentos enquanto existem outras pessoas passando fome parece ser uma atitude egoísta (RACHELS, 2006, p. 120). As ações que buscam realizar o interesse próprio são, em princípio, neutras do ponto de vista da ética. Existem, também, diferenças entre os tipos de egoísmo (egoísmo psicológico e o egoísmo ético). Segundo Rachels (2006, p. 128-129), “o egoísmo ético é a ideia de que cada um deve buscar exclusivamente seu próprio interesse. É diferente do egoísmo psicológico, que é a teoria da natureza humana que se ocupa de como *de fato* se comportam os indivíduos. O egoísmo psicológico diz que as pessoas, na realidade, buscam sempre o seu próprio interesse. Diferentemente, o egoísmo ético é uma teoria normativa, isto é, uma teoria de como *devemos* nos comportar. De qualquer modo, o egoísmo ético diz que nosso único dever é fazer aquilo que é melhor para nós mesmos.” Neste capítulo discutimos essas diferenças e as suas qualificações.

⁵⁴ Para Singer, uma forma de como a cultura pode ser capaz de limitar os tipos de comportamento que, na prática, favorecem imediatamente o comportamento egoísta são as

(SINGER, 2011, p. 52-53). Em segundo lugar, essa descrição explicativa da origem da ética não pretende prescrever nenhum conteúdo normativo⁵⁵.

Nossa biologia não prescreve as formas específicas que a nossa moralidade toma. Existem variações culturais na moralidade humana como até mesmo Heródoto notou. No entanto, parece provável que todas essas diferentes formas são a consequência de comportamentos que existem em animais sociais⁵⁶ e são o resultado dos processos habituais evolutivos da seleção natural. A moralidade é um fenômeno natural. Mitos não são necessários para explicar a sua existência. (SINGER, 2005, p. 337).

A moralidade está profundamente arraigada e é comum a todos os seres humanos em toda parte. Padrões de comportamento moral são encontrados em

sanções. Por exemplo, o estupro pode ser um meio eficaz de transmissão genética. Se estupradores não são punidos, isso pode aumentar o número de genes que levam ao comportamento egoísta em uma população ao longo do tempo (note-se que o conjunto de genes leva ao comportamento egoísta, e não exatamente condiciona uma pessoa a ser um estuprador. Mas estuprar é uma ação praticada geralmente por pessoas com forte tendência ao comportamento egoísta). Mas se os estupradores foram punidos com a castração, o exílio ou a prisão, a sua capacidade para reproduzir fica diminuída em razão da maior dificuldade em encontrar parceiras sexuais. A tendência contrária, portanto, pode ser favorecida: os indivíduos cujo comportamento não é egoísta são punidos menos vezes, o que aumentaria as suas chances de reprodução e, conseqüentemente, a transmissão dos genes que levam ao comportamento altruísta. Nas próprias palavras de Singer (2011, p. 172), “finalmente, e mais importante, a cultura humana é muitas vezes capaz de neutralizar ou reverter o que poderiam ser as conseqüências geneticamente vantajosas do comportamento egoísta. [...] Medo de ser punido pode impedir um estuprador, é claro, mas muito além desse efeito de dissuadir, muitas formas de punição afetam as chances de certos genes - incluindo qualquer um que predispõe para o estupro - sobreviver nas gerações futuras. [...] No passado, a nossa cultura pode ter contrariado as vantagens genéticas do comportamento agressivo ou egoísta, sem ninguém perceber que ela estava tendo esse efeito.” Nesse sentido, as sanções possuem dois efeitos: a) dissuadir conscientemente, no curto prazo, da prática de ações que prejudiquem outros indivíduos ou o grupo; b) no longo prazo (evolutivo), existe a possibilidade de se fazer pressão sobre quais são os comportamentos que tendem a levar a maiores chances de sobrevivência e de reprodução. Singer pode ser considerado proponente de uma teoria que considera a genética e a cultura como fundamentais na explicação da origem dos costumes dos humanos. A cultura e os costumes sociais somente foram possíveis porque a nossa evolução favoreceu o conjunto de genes que permite que os seres humanos se comportem de acordo com a cultura e com a moral. E o fato de a cultura e os costumes sociais terem surgido exerceu forte pressão seletiva em relação a quais conjuntos de genes são transmitidos nas gerações futuras. Dessa perspectiva, Singer pretende oferecer sugestões para unificar as explicações das teorias biológicas com as explicações sobre o que a ética é. Parece que ele pretende explicar a origem da ética como influenciada por aspectos biológicos, contudo, sem considerar que o conteúdo dos princípios morais é implicado ou reduzido às explicações biológicas.

⁵⁵ Aqui retomamos a discussão do ponto 3.1.

⁵⁶ Animais sociais são aqueles que mantêm interação e apresentam vida organizada em grupo, onde existe algum tipo de relação de troca ou de hierarquia. Entre os insetos sociais estão, por exemplo, abelhas, formigas e cupins. Os seres humanos e os símios são mamíferos sociais.

todos os grupos sociais conhecidos; entretanto, o conteúdo normativo que ordena as normas aceitas em cada sociedade pode variar de acordo com os costumes e padrões socioculturais que são diferentes em cada uma. O modelo de explicação do naturalismo biológico, exemplificado pela sociobiologia, apenas pode descrever e explicar o comportamento social, mas não pode justificar, do ponto de vista da ética, se estes comportamentos são ou não são corretos. Felipe (2009) assim explica a tese de Singer a propósito:

Em suma, nossos genes não escolhem nossas premissas éticas. Nós o fazemos usando nossa razão. Nenhum fato genético mostra direção alguma para nossos atos. Fatos podem explicar e prever, mas estão longe de prescrever ou de justificar valores. A ética coloca diretivas que servem de guia para a ação. A sociobiologia e a antropologia podem fazer descrições minuciosas dos padrões valorativos de minha sociedade, escreve Singer, mas o que nenhuma das duas ciências consegue fazer é obrigar-me a seguir tais padrões. Mesmo sendo possível prever uma decisão alheia, sempre resta o sujeito que toma a decisão e assume a responsabilidade pelo que faz. Nenhuma descrição biológica, sociológica ou antropológica da natureza humana pode apagar a liberdade moral.

Singer propõe uma concepção de ética que seja consistente com uma explicação sobre a origem da ética que leva em consideração os desenvolvimentos da teoria da evolução por seleção natural⁵⁷. Mas, diferentemente do naturalismo biológico da sociobiologia, Singer não deriva prescrições com conteúdo normativo das explicações do comportamento humano. Nesse sentido, leva em consideração também os avanços alcançados no desenvolvimento da filosofia moral, principalmente, com Hare.

Estamos lidando com um estágio de desenvolvimento humano para o qual não existem registros históricos, e as ideias não deixam fósseis. No entanto, a explicação que eu darei é internamente coerente e se encaixa na evidência disponível, o que é mais do que pode ser dito para as explicações puramente biológicas que ignoram a lógica inerente ao pensamento ético. (SINGER, 2011, p. 90).

⁵⁷ As principais referências utilizadas por Singer sobre a teoria da evolução por seleção natural e sociobiologia são: Charles Darwin, **The Descent of Men** (1871); Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism" (1971); Edward Osborne Wilson, **Sociobiology: The New Synthesis** (1975) e **On Human Nature** (1978); John Maynard Smith, **The Theory of Evolution** (1975); Richard Dawkins, **The Selfish Gene** (1976); e Robert Axelrod, **The Evolution of Cooperation** (1984), entre diversas outras.

Para alcançar esse objetivo, Singer descreve como a evolução favoreceu a capacidade para a razão (*capacity to reason*) que possibilitou a reflexão sobre os tipos de comportamentos sociais (*social behavior*) como o altruísmo de parentesco e o altruísmo recíproco, o que permitiu que os humanos questionassem seu comportamento social herdado para chegar, por um processo gradual, aos costumes sociais (*social customs*) e às teorias éticas. Ao mostrar que a capacidade para a razão e a reflexão desempenha um papel central na construção dos costumes sociais e da ética, Singer pretende se afastar da sociobiologia de Edward O. Wilson que propunha derivar normas morais da explicação naturalista da natureza humana. Wilson (durante as décadas de 1970 e 1980) defendeu que nada que não seja natural possui valor moral (FELIPE, 2009). Mas, na concepção de Singer, agir moralmente pode levar a ações que seriam consideradas como não naturais na concepção restrita de Wilson. O problema da sociobiologia de Wilson é que ela não explica adequadamente as características do raciocínio moral que não podem ser reduzidas às descrições naturalistas do comportamento e da psicologia dos seres humanos.

A ciência permite uma compreensão maior sobre os fatos relevantes no caso, o que permite que uma decisão seja tomada com base em uma compreensão tão ampla quanto possível das circunstâncias e das possíveis consequências de um ato. As descobertas científicas ajudam a compreender como ocorrem os processos biológicos que afetam a psicologia e o comportamento dos seres humanos: por exemplo, as consequências da seleção de parentesco, o funcionamento dos sentimentos morais (a compaixão, a culpa, a simpatia, a antipatia, a confiança, a desconfiança etc.), do altruísmo, da reciprocidade, do senso de justiça, o motivo de os seres humanos preocuparem-se com os demais, a predisposição para alguns comportamentos violentos, o funcionamento das faculdades cognitivas, a aquisição de conhecimento, entre outros aspectos importantes (SINGER, 2000, p. 24).

Ao mesmo tempo, os avanços científicos contribuem de “forma indireta” (*indirect way*) para a ética normativa ao modificar o modo como se deve olhar o debate sobre a origem da ética. Os avanços da teoria da evolução não implicam “diretamente” princípios normativos, mas ajudam a enfraquecer (*undermine*) algumas concepções da ética que levam a determinadas conclusões normativas (SINGER, 2011, 3-4; SINGER, 2005, p. 349; SINGER, 2000, p. 29). Estritamente, o

objetivo não seria refutar as regras normativas, mas refutar as justificativas originais para elas.

Desse modo, a teoria de que Deus deu a Adão direito sobre todas as coisas que se movem sobre a terra, sobre as aves no ar e sobre os peixes no mar segue exercendo influência ainda hoje nas atitudes das pessoas em relação aos animais não-humanos, que são tratados como objetos à mercê dos desejos dos seres humanos. Mas a teoria da evolução rechaçou a ideia da existência de um primeiro Adão ou do Jardim do Éden e desafia concepções que concebem uma diferença ontológica entre as espécies (SINGER, 2000, p. 29). De acordo com a teoria da evolução, a diferença é apenas de grau, o que permite falar em continuidade entre a anatomia, a fisiologia e a vida mental. Para Singer, a teoria da evolução derrubou os fundamentos intelectuais da ideia de que os seres humanos foram criados à parte dos animais, o que abre caminho para a refutação das justificativas das ideias morais baseadas nessa crença e, conseqüentemente, a eliminação da sua aplicação prática cotidiana.

Outra explicação para a origem da ética contestada por Singer afirma que o comportamento social não é natural, pois consiste em um fenômeno exclusivamente sociocultural. Os relatos antropológicos têm mostrado desde Heródoto (séc. V a. C.) que as diferentes sociedades possuem diferentes códigos morais. A interpretação corrente desses relatos é a ideia de que para discutir ética precisaríamos focar a nossa atenção sobre as culturas particulares e os fatores sociais e históricos que as levaram a desenvolver os seus próprios códigos morais (SINGER, 2011, p. 28-29). Com o desenvolvimento da teoria da seleção natural, as bases científicas das concepções que consideram a natureza humana como completamente maleável têm sido colocadas à prova. É indiscutível, para Singer, que existem alguns elementos comuns que são permanentes na diversidade cultural. Entre esses elementos comuns muitos são relacionados ao altruísmo de parentesco e ao altruísmo recíproco que são observados, também, em outros animais sociais. Nesse sentido, a preocupação com o outro, a cooperação e a reciprocidade mesmo em suas formas mais incipientes não são uma invenção cultural (que poderia, certamente, surgir em qualquer sociedade), mas, ao contrário, são parte do processo de evolução e já estavam presentes antes mesmo de os seres humanos terem desenvolvido a sua capacidade para a razão (SINGER, 2011, p. 3-4, 24).

Singer, por fim, afirma que, se as intuições morais são o resultado do processo de evolução, também não teriam valor como critério normativo, como já discutimos⁵⁸.

Entretanto, a tese de que o núcleo da ética seja o comportamento social altruísta e que tem origem natural é amplamente contestada. Na tradição filosófica que predominou no Ocidente, concebeu-se uma separação ontológica entre os seres humanos cuja característica distintiva seria a racionalidade e a autoconsciência e os animais não-humanos, que seriam movidos unicamente pelos instintos. Os animais, por não serem capazes de reflexão, estariam presos aos impulsos irracionais inatos, à ferocidade, à selvageria, à bestialidade e seriam incapazes de comportamento ou vida social.

O núcleo da ética [o altruísmo de parentesco e o altruísmo recíproco] é mais profundo em nossa espécie e é comum aos seres humanos em toda parte. Ele sobrevive às dificuldades mais terríveis e às tentativas mais cruéis para privar os seres humanos de sua humanidade. *No entanto, algumas pessoas resistem à ideia de que este núcleo tem uma base biológica que herdamos de nossos ancestrais pré-humanos. Um terreno de resistência é que nós gostamos de pensar em nossas próprias ações como radicalmente diferentes do comportamento dos animais, não importa o quão altruísta esses animais são.* Animais agem instintivamente; seres humanos são racionais, seres autoconscientes. Podemos refletir sobre a correção ou incorreção de nossas ações. Os animais não podem. Podemos seguir as regras morais. Podemos ver o que é bom, e escolhê-lo. Os animais não podem. Ou assim muitas pessoas pensam. (SINGER, 2011, p. 27. Itálico nosso).

A separação radical entre humanos e animais não-humanos foi tentada de diversas maneiras, mas todas fracassaram (SINGER, 2011, p. 27; SINGER, 2006b, p. 82-88).

Primeiro, afirmava-se que os animais não eram capazes de usar ferramentas, mas foi descoberto que o pica-pau das Ilhas Galápagos era capaz de usar espinhos para tirar os insetos de buracos em árvores. Sugeriu-se, então, que somente os seres humanos eram capazes de produzir as suas ferramentas, mas a etóloga e primatóloga Jane Goodall descobriu que existiam chimpanzés capazes de arrancar folhas para fazerem ferramentas para apanhar insetos e que também eram capazes de fazerem uma esponja com folhas para absorverem água. Outra linha de separação que parecia intransponível era a linguagem. Porém, alguns

⁵⁸ Discutimos a explicação da origem evolutiva das respostas intuitivas no ponto 3.2.

símios (por exemplo, os chimpanzés, gorilas, e orangotangos) estão aprendendo a linguagem de sinais dos surdos e que há “indícios” de que golfinhos e baleias possam ter uma “complexa” linguagem (SINGER, 2006b, p. 82-83 e 120-126).

Um ponto subjacente às tentativas de separação é a suposta total irracionalidade e a incapacidade para o comportamento social dos animais não-humanos. Singer argumenta, entretanto, que a capacidade para a razão e o comportamento social que estão no núcleo do comportamento moral não são exclusivos dos humanos. Animais superiores como, por exemplo, os bonobos, os chimpanzés, os gorilas, os orangotangos, também desenvolveram a capacidade para razão ao longo do processo de seleção natural⁵⁹. Todavia, o grau em que os animais não-humanos apresentam essas capacidades não é tão desenvolvido como o alcançado pelos humanos racionais e autoconscientes.

Singer, no entanto, não nega que existam diferenças entre o desenvolvimento moral alcançado pelos seres humanos em relação aos outros animais. À medida que a capacidade para a razão se desenvolveu, a reflexão e as escolhas refletidas tornaram-se possíveis, junto com uma forma complexa de comunicação. Com o desenvolvimento da autoconsciência, os humanos passaram a ver a si mesmos como existindo no tempo com um passado e com um futuro, e isso permitiu um maior conhecimento sobre os padrões da vida social. Essas são características que emergiram no processo de seleção natural e que proporcionaram vantagens evolutivas na luta pela sobrevivência, mas que também levaram os seres humanos muito além do que aconteceu a qualquer grupo social formado por espécies não-humanas conhecido até hoje: permitiu que na ética os casos particulares pudessem ser enquadrados em princípios e regras mais gerais.

A ideia de costume implica a capacidade de ver além dos eventos particulares, para classificar o que acontece aqui e agora e o que aconteceu há algum tempo atrás. Essa capacidade que - embora provavelmente não limitada exclusivamente aos seres humanos -, é seguramente mais desenvolvida em humanos do que em outros animais. *A prontidão com que podemos compreender (readiness) eventos particulares sob uma regra geral pode ser a diferença mais importante entre a ética humana e a animal.* (SINGER, 2011, p. 95. Itálico nosso).

⁵⁹ Darwin já argumentava no livro *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), que as diferenças na capacidade para a razão dos seres humanos em relação à capacidade dos animais não-humanos são de grau e consequência do processo de evolução (SINGER, 2011, p. 28).

Os princípios e regras gerais permitem que se estabeleça um padrão de julgamento para além dos casos particulares. Para Singer, muitas das reações dos animais não-humanos podem ser explicadas pelo comportamento social que apresentam, mas nenhuma pode ser considerada como um princípio moral refletido capaz de ser aplicado em casos semelhantes, pelo menos até onde se sabe. Outra diferença é que os animais cooperam entre si e punem aqueles que procuram explorar ou tirar vantagem (*free riders*) ao não retribuírem quando se apresenta a ocasião, mas ao fazerem isso não são interpelados a apresentarem razões para justificarem as suas atitudes. Mas um agente moral pode ser interpelado sobre as suas atitudes e, ao contrário dos animais não-humanos, ele precisa apresentar justificativas consistentes se quiser que outras pessoas as aceitem. É a necessidade de justificar os princípios, ações e atitudes que caracteriza a ética para Singer.

O processo paulatino que vai do comportamento social herdado no processo de seleção natural até ao costume social e à ética pode ser interpretado, na concepção de Singer, como uma expansão do círculo da consideração pelo outro. Esse processo pode ser representado nos seguintes “degraus”:

Comportamento social (*social behavior*) compartilhado entre os seres humanos e os animais não-humanos:

1) Altruísmo de parentesco leva à prioridade da “aptidão reprodutora” dos indivíduos com a mesma linhagem genética.

1.1 Cuidar dos filhos.

1.2 Cuidar dos familiares.

2) Altruísmo recíproco expande o círculo de consideração para levar em conta indivíduos que não pertencem à mesma linhagem genética.

Altruísmo recíproco leva ao cuidado com os membros do grupo.

Costumes sociais (*social customs*) construídos a partir da crítica racional ao comportamento social.

3) Costumes sociais.

4) Críticas aos costumes sociais.

5) “Progresso” para a possibilidade da solução racional das divergências morais.

O comportamento que os seres humanos herdaram consiste na preocupação com o interesse próprio e no comportamento social (o altruísmo de parentesco e o altruísmo recíproco). Altruísmo de parentesco leva à consideração

pelos indivíduos com a mesma linhagem genética, o que permite explicar porque o cuidado dos pais com os filhos e entre parentes com a mesma linhagem genética existe de modo tão difundido. Altruísmo recíproco expande o círculo de consideração para alcançar indivíduos que não pertencem à mesma linhagem genética, o que explicaria o cuidado como os membros do grupo.

Costumes sociais (*social customs*) são construídos a partir da reflexão sobre o comportamento humano herdado naturalmente. Desenvolvem-se os costumes sociais tradicionais; um estágio intermediário de desenvolvimento é quando se começa a questionar os costumes sociais tradicionais; e o estágio mais complexo que pode ser alcançado é quando se formulam soluções racionais para os conflitos morais⁶⁰.

Aprofundaremos a discussão desse processo nos próximos dois pontos.

5.1.1 A natureza do altruísmo

O altruísmo pode ser definido como um comportamento no qual o agente beneficia outro com um custo para si (SINGER, 2011, p. 5). Essa definição precisa ser qualificada para se aproximar do sentido comum no qual a palavra “altruísmo” é usada. Altruísta, no sentido comum, seria um comportamento ou ação que beneficia o outro com um custo para o agente cujo *motivo* é o próprio benefício do outro. Nesse sentido, comportamentos motivados pela busca de benefícios para si mesmo e pelo interesse próprio subjacente não são considerados como altruístas. A diferença entre as duas concepções é que na primeira avalia-se um comportamento como altruísta apenas considerando as suas consequências; na segunda, um

⁶⁰ Segundo Singer (2011, p. 97-98), “vimos como os seres racionais podem transformar as práticas com base genética em um sistema no qual o costume adquire força moral. Aplicação de um sistema habitual de moralidade envolve o raciocínio, às vezes em um nível muito alto, mas o raciocínio dentro de limites. A próxima etapa é que os costumes em si são questionados, como Sócrates questionou os padrões aceitos de sua época. Chegar a esta fase não necessita de mera continuação da tendência anterior, mas um salto para o desconhecido. É impossível prever em que ponto do desenvolvimento de um sistema de moralidade comum uma pergunta socrática irá aparecer, embora, como já foi sugerido, a capacidade de assumir uma perspectiva externa sobre nossa própria sociedade pode ter algo a ver com isto.” Continua Singer (2011, p. 100), o “raciocínio na ética não se limita à tarefa negativa de rejeitar os costumes como fonte de autoridade ética. Podemos progredir em direção à solução racional dos conflitos sobre a ética, tendo o elemento de desinteresse inerente à ideia de justificar a conduta para a sociedade como um todo, e estendendo isto para o princípio de que para ser ético, uma decisão deve dar peso igual aos interesses de todos os afetados por ela.”

comportamento é avaliado como altruísta em razão das suas consequências e dos seus motivos. (Essas definições serão explicitadas e qualificadas ao longo do texto).

A existência do comportamento altruísta consiste em um problema central na explicação evolucionista do comportamento social: Se a evolução é uma luta cega e impiedosa pela sobrevivência, por que o altruísmo não foi eliminado ao longo do processo, já que a sua consequência parece ser a diminuição da própria capacidade de sobrevivência do indivíduo altruísta para favorecer a capacidade de sobrevivência de outro indivíduo?⁶¹ (SINGER, 2011, p. 5; FELIPE, 2009).

⁶¹ A explicação evolutiva do altruísmo que estamos discutindo está relacionada a um problema fundamental da teoria da seleção natural, o problema sobre em qual nível a seleção ocorre: espécie, grupo, indivíduo ou gene. A explicação aceita até meados da década de 1960 era que a evolução acontecia como uma competição entre diferentes espécies em que as espécies mais bem-sucedidas iriam sobreviver. Se a evolução acontece no nível da espécie, a explicação para o altruísmo não apresenta grande dificuldade: os animais são altruístas, pois mesmo que o indivíduo altruísta fosse prejudicado, a espécie seria beneficiada. Com os trabalhos seminais de William Hamilton em meados da década 1960, essa hipótese foi veementemente rechaçada em favor da hipótese de que a seleção ocorre no nível dos genes. Os genes são transportados pelos indivíduos, assim o comportamento do indivíduo favorece a transmissão e sobrevivência dos genes. A explicação consiste em saber por que um comportamento que aparentemente prejudica o indivíduo em benefício de outro como o altruísmo não desapareceu no processo de evolução por seleção natural. Nesse sentido, a tese de que a seleção ocorre no nível do gene é fundamental para a explicação do altruísmo recíproco e do altruísmo de parentesco na concepção dos sociobiólogos analisados por Singer. Essa tese era o consenso entre os principais teóricos da evolução até 2010. É importante ressaltar que as explicações biológicas incorporadas por Singer na sua tese sobre a origem da ética dependem de evidências empíricas, e as teorias sobre o assunto ainda estão sendo avaliadas. O próprio Wilson está reavaliando a sua antiga posição e voltou a defender a possibilidade da seleção de grupo e, conseqüentemente, de que o altruísmo pode ser explicado dessa forma. A discussão está no livro WILSON, E. O. **A conquista social da terra**. Tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 (Uma breve resenha sobre a discussão é encontrada em Thorpe, 2012; e em Scott, 2013). A reavaliação das explicações da origem do altruísmo feita por Wilson pode acabar tendo consequências para as implicações das teses de Singer, porém, extrapola os limites deste trabalho analisar estas consequências. Entretanto, a partir das recessões de Thorpe (2012) e Scott (2013, p. 203-204) podemos apontar para três pontos que, a princípio, não afetam a posição geral de Singer: a) Wilson não nega a existência do altruísmo entre os animais sociais, ao contrário, enfatiza ainda mais a sua importância para a evolução. Para Singer, o ponto importante é mostrar que o altruísmo existia entre os ancestrais humanos, os pré-humanos e os animais, o que possibilitou que a ética surgisse. Singer já considerava, em 1981, que o altruísmo de grupo *pode* ter desempenhado um papel importante na evolução, o que o livro de Wilson confirmaria. No entanto, a importância do altruísmo de grupo para a seleção natural seria maior do que as pesquisas sociobiológicas anteriores indicavam; b) o debate é interno à teoria da evolução, portanto concepções alternativas sobre a origem do ser humano como as propostas pelas religiões continuam sem nenhum valor explicativo; c) a explicação da origem do altruísmo não atribui valor normativo para enunciados morais particulares; para isso é preciso um argumento com premissas normativas.

Uma explicação seria descartar o comportamento altruísta e afirmar que o comportamento egoísta foi predominante no processo, porque favoreceria a própria “aptidão reprodutora”. Essa posição é apresentada do seguinte modo (a passagem abaixo identifica o ponto que Singer pretende rejeitar):

Os seres humanos modernos são resultado de uma longa e incessante luta evolutiva. Nessa luta, alguns indivíduos conseguem alimenta-se e sobreviver o tempo suficiente para se reproduzirem. Outros, não. Aqueles que conseguem, passam os seus genes à geração seguinte; os genes dos perdedores são eliminados da população. Os egoístas que agem fundamentalmente e acima de tudo em função dos seus próprios interesses têm uma maior probabilidade de vencer, em relação aos altruístas que colocam a ajuda aos outros para que estes vençam acima da maximização das suas próprias possibilidades de vitória. Uma vez que traços como o egoísmo são, pelo menos em parte, determinados pelos nossos genes, isto significa que o número de egoístas aumentará e o número de altruístas diminuirá. Ao longo prazo – e a evolução já se faz mesmo há muito tempo – não haverá quaisquer verdadeiros altruístas. (SINGER, 2006a, p. 164).

De acordo com a posição explicitada na citação acima, a longa luta evolutiva acabaria eliminando o conjunto de genes para o altruísmo. O comportamento altruísta é aquele no qual um indivíduo sofre desvantagens em custos imediatos para a sua “aptidão reprodutora” para favorecer a “aptidão reprodutora” (*reproductive fitnesses*) de outro indivíduo (SINGER, 2006a, p. 174). “Aptidão” é a capacidade que os indivíduos têm de sobreviver e deixar descendentes. “Mais aptos” significa “aqueles [indivíduos] mais bem equipados para ter filhos que também sobreviverão e se reproduzirão eles próprios.” (SINGER, 2006a, p. 165). Esse tipo de comportamento tenderia a desaparecer, pois os indivíduos portadores do gene para o altruísmo se arriscariam mais em benefício do outro sem ganhar nenhuma vantagem reprodutiva em troca.

Singer rejeita essa posição. É possível observar diferentes níveis de comportamento altruísta entre os mamíferos sociais, o que é um forte argumento contra a tese de que somente o conjunto de genes responsáveis pelo comportamento autointeressado teria sido favorecido no processo de evolução. Nesse sentido, os seres humanos, apesar de terem motivos e comportamentos influenciados pelo interesse próprio favorecido na evolução, possuem também um comportamento natural altruísta.

Na sociobiologia, o comportamento altruísta é definido a partir somente da avaliação das suas consequências para o próprio agente e para os outros afetados. Nessa perspectiva, o altruísmo sempre tem um motivo subjacente autointeressado: os indivíduos se comportam de maneira altruísta somente porque favorece a transmissão dos seus próprios genes ao longo do tempo. A sociobiologia, dessa forma, explica que o comportamento altruísta não foi eliminado, pois, na realidade, ele favorece a transmissão genética e, portanto, a sobrevivência.

O altruísmo de parentesco é o vínculo mais básico e universal que existe entre os animais sociais (SINGER, 2011, p. 37). Altruísmo de parentesco é o comportamento que coloca em desvantagem a própria “aptidão reprodutora” para favorecer a “aptidão reprodutora” dos indivíduos com os quais se compartilham genes. O investimento que um indivíduo estaria disposto a fazer para favorecer a “aptidão reprodutora” de um parente estaria relacionado à probabilidade que ele tem de compartilhar os mesmos genes.

A forma elementar do altruísmo de parentesco é o cuidado que os pais têm com os seus filhos (SINGER, 2006a, p. 169; SINGER, 2011, p. 29-36). A prontidão com que uma mãe sacrifica os seus interesses por um filho é descrita de modo exemplar nas histórias de Dimitry Reed e de Renuka Natarajan (SINGER, 2006a, p. 168-169). Dimitry doou um dos seus rins para o seu filho, que poderia morrer caso não recebesse o órgão, mas com isso colocou a sua própria vida em risco caso seu outro rim falhasse. Renuka não tinha um filho com problemas de saúde, no entanto, precisou vender seu rim para que pudesse melhorar as condições de vida da sua filha. Na Índia, ela poderia não conseguir casar sem um dote. Também conseguiu liquidar algumas dívidas. O cuidado em relação aos filhos pode ser observado não só em situações extremas como essas duas mas também em situações corriqueiras do dia a dia. Por exemplo, os pais preferem gastar seu dinheiro com itens não essenciais como brinquedos caros, roupas novas, videogames e computadores de última geração para os seus filhos do que doar esse dinheiro para ajudar a acabar com a fome na África. Negligenciar os interesses dos filhos (mesmo os supérfluos) para ajudar um desconhecido é normalmente visto como uma grave falha moral.

O altruísmo dos pais em relação aos filhos é explicado pela sociobiologia do seguinte modo: os pais transmitem diretamente seus genes para os seus filhos,

mas, para os filhos sobreviverem e poderem transmitir os genes para a geração seguinte, eles precisam receber cuidados. Singer assim resume esse argumento:

Ter filhos é apenas o primeiro passo. Se pretendemos que os nossos genes sobrevivam, os nossos filhos têm de viver o suficiente para terem os seus próprios filhos, que, por sua vez, outros filhos terão, e assim por diante. Por conseguinte, percebemos imediatamente que é necessário cuidarmos de um grupo muito importante de outros seres: os nossos filhos. (SINGER, 2006a, p. 168).

O motivo subjacente para a prioridade e o cuidado que os pais têm em relação aos seus filhos seria a preocupação com a sobrevivência e transmissão dos genes dos pais. O cuidado não é, em última instância, explicado porque os pais sentem amor, carinho e preocupação pelos filhos, mas porque esse é o caminho evolutivo para favorecer a transmissão e sobrevivência dos próprios genes nos seus descendentes. Até mesmo os sentimentos de amor, carinho e preocupação, embora sejam moralmente valorizados, disseminaram-se durante o processo evolutivo, porque motivam ações que favorecem a transmissão e sobrevivência dos genes.

Outra maneira de aumentar o número de genes de um indivíduo na geração seguinte é garantir a “aptidão reprodutora” de irmãos, sobrinhos e outros familiares que compartilham um mesmo conjunto de genes. A proporção de genes compartilhados pode ser calculada pelo grau de parentesco. Um indivíduo compartilha, em média, cinquenta por cento dos genes com seus irmãos, vinte e cinco por cento com seus sobrinhos e doze e meio por cento com os seus primos em primeiro grau (SINGER, 2006a, p. 174-175; SINGER, 2005, p. 334). Assim, o conjunto de genes que aumentou a probabilidade de favorecer os familiares também aumentou as chances de sobrevivência dos seus próprios genes. Essa explicação também se centra em uma concepção que privilegia a realização do interesse próprio: os seres humanos priorizam seus familiares, porque essa ação tem por consequência uma maior probabilidade de favorecer a sua “aptidão reprodutora”.

Apesar de a seleção de parentesco ser uma das formas mais básicas de relação entre os animais sociais, o altruísmo expande-se para além dos estreitos limites da família (SINGER, 2011, p. 31). O altruísmo recíproco envolve a cooperação entre indivíduos não aparentados e entre indivíduos de espécies diferentes e explicaria por que a reciprocidade é um elemento central do

comportamento tanto entre os animais sociais não-humanos como entre os seres humanos.

O altruísmo recíproco exige, também, um grau mínimo de desenvolvimento mental. É preciso que haja algum tipo de reconhecimento do outro indivíduo, para saber quais são aqueles que “merecem” retaliações ou favores. Requer também “memória” em relações à ajuda recebida e do indivíduo que ajudou (FELIPE, 2009). O reconhecimento e a “memória” necessários para o altruísmo não precisam ser colocados em prática conscientemente. Por exemplo, certos animais sociais “avisam-se reciprocamente” dos perigos que correm. Um pequeno antílope chamado de Gazela de Thomson, quando é perseguido por matilhas de cães selvagens africanos, parece transmitir um aviso ao seu grupo: afasta-se com um tipo particular de passo de patas hirtas conhecido como “*stotting*”. Esse tipo de aviso faz com que a gazela corra menos aumentando as chances de ser alcançada pelos lobos, mas todas as outras gazelas imediatamente fogem (SINGER, 2006a, p. 166). “Macacos” (*monkeys*) ajudam uns aos outros a tirarem parasitas. Aqueles que não retribuem quando é a sua vez de tirar parasitas sofrem retaliações, são atacados ou desprezados no futuro (SINGER, 2005, p. 336). A retaliação evita que os oportunistas (*free riders*) prosperem. Animais oportunistas são aqueles que usufruem da cooperação, mas não pagam os seus custos. Em um grupo onde não exista uma discriminação entre os animais que cooperam e os que exploram e que esses últimos não sejam punidos, os oportunistas florescem e os animais que cooperam desaparecerão do grupo (SINGER, 2006a, p. 251).

O altruísmo recíproco e os sentimentos associados a ele são muito importantes, sobretudo, em grupos capazes de comunicação sofisticada como entre as pessoas, pois leva a acordos multilaterais de cooperação: “se você me ajudar, eu irei te ajudar; se você não me ajudar, não te ajudarei no futuro.” (SINGER, 2011, p. 42-43). As pessoas que não cumprirem as suas obrigações de reciprocidade podem ser expostos frente ao grupo e perder a sua confiança, o que pode levar os outros a ficarem menos dispostos a ajudá-las no futuro. Por outro lado, a reputação das pessoas confiáveis pode se tornar do conhecimento geral do grupo e fazer com que outros indivíduos se tornem mais dispostos a ajudá-las.

Singer (2006a, p. 244) explica a importância da reciprocidade entre as pessoas através de um exemplo hipotético, mas plenamente plausível. Max é um pequeno agricultor cuja plantação está pronta para ser colhida. Se não conseguir

ajuda, Max não conseguirá colher sua plantação antes da chuva e irá perdê-la. Ele pede ajuda para a sua vizinha Lyn. Em troca, promete ajudá-la quando chegar a época da sua colheita. Mas quais as vantagens que Lyn terá em ajudar Max? Se Max, de fato, ajudá-la, as vantagens são claras. Mas como ela pode saber que depois de ter ajudado, ele irá retribuir? Ela pode confiar em Max?

Se Max e Lyn cooperarem ambos ficarão em uma situação melhor do que se cada um deles decidir preocupar-se somente com as suas plantações. No futuro, muito provavelmente eles precisarão da ajuda um do outro para outras colheitas. Assim, apesar de Max poder se beneficiar no curto prazo deixando Lyn por conta própria após ela tê-lo ajudado, no longo prazo, porém, ele ficará pior, pois não receberá mais a ajuda de Lyn (SINGER, 2006a, p. 246).

Para receber a ajuda, Max precisará ganhar a confiança de Lyn. A confiança está relacionada, segundo Singer, sobretudo nas pequenas comunidades na qual viveram os ancestrais pré-humanos, com os sentimentos de gratidão e de vingança. A gratidão está associada à retribuição do que devemos e aos laços de amizade que são formados em relação a quem tenha nos ajudado; a vingança, por outro lado, está associada à indignação e ao desejo de punir uma ação que não foi adequadamente retribuída.

Para Singer (2011, p. 128), as explicações do altruísmo por alguns sociobiólogos afastam-se do sentido comum do conceito e acabam levando a uma versão evolutiva do egoísmo psicológico.

[...] o sentido de "egoísta" dos sociobiólogos é ainda mais peculiar [...] pois implica que uma pessoa é egoísta se ela age de uma maneira que de fato irá maximizar o número de descendentes que ela terá em cinco séculos, embora ela esteja o tempo todo pensando apenas no bem-estar dos outros! [...] A utilização desses termos, desta forma, faz com que a genética e o estudo de parasitas seja mais facilmente compreensível, mas transferir esse uso para discussões sobre o comportamento humano sem notar que os genes "egoístas" são totalmente compatíveis com a motivação completamente altruísta por parte daqueles que têm os genes seria altamente enganoso. (SINGER, 2011, p. 129).

É preciso distinguir duas interpretações do significado de egoísmo. Na primeira, um indivíduo egoísta é aquele que não leva em consideração os interesses dos outros, a não ser nas circunstâncias nas quais considerá-los faz com que o egoísta obtenha mais vantagens para si. Pode ser o caso de que existam muitas

peças assim, mas parece ser improvável que todas sejam assim. Mas no egoísmo psicológico afirma-se que *todas* as ações humanas são motivadas pela preocupação exclusiva com os interesses próprios. Para Singer, porém, existem contraexemplos como os voluntários dedicados em diminuir a fome ou à proteção dos animais, os patriotas que se sacrificam pelo seu país e os doadores de sangue, que mostrariam que nem toda a ação humana é motivada pelo autointeresse. Segundo Singer (2006a, p. 197), “os seres humanos são muitas vezes egoístas, mas a nossa biologia não nos obriga a ser assim. Pelo contrário, leva-nos a cuidar dos nossos filhos, dos nossos familiares mais afastados e, em certas circunstâncias, também de grupos maiores. [...] isto é apenas o começo.”

Mas o egoísta psicológico explica que as ações comumente consideradas altruístas, na realidade, não mostram o altruísmo verdadeiro dessas pessoas; ao contrário, mostram que elas são egoístas, porque realizariam estas ações apenas como um jeito de obter satisfação pessoal ou de evitar ter a consciência culpada. Nesse segundo sentido, as pessoas são consideradas como egoístas apenas porque preferem ajudar as outras ao invés de vê-las sofrer.

Afirmar que um comportamento é egoísta nesse segundo sentido é inútil, porque essa afirmação é, principalmente, difícil de provar. Uma vez aceito que o egoísmo psicológico explica a motivação humana, todas as ações humanas são interpretadas de acordo com essa hipótese, assim nada vai contra a hipótese de que todas as ações humanas são motivadas pelo egoísmo⁶² (SINGER, 2011, p. 127; RACHELS, 2006, p. 125).

Para Rachels (2006, p. 118), uma pessoa que é verdadeiramente egoísta não se preocuparia com o sofrimento das outras, tampouco obteria satisfação em ajudá-las. O contrário é que seria verdade: as pessoas que não são egoístas é que se preocupam com o sofrimento do outro e conseguem obter satisfação em ajudar. É um erro considerar que as pessoas ajudam umas as outras somente para obter a satisfação decorrente da ajuda. As pessoas, em primeiro lugar, ajudam e por essa razão obtêm satisfação. Assim, no egoísmo psicológico confunde-se uma

⁶² Para Rachels (2006, p. 125), “o egoísmo psicológico participa do mesmo erro [é uma hipótese controladora: uma vez aceita a hipótese tudo pode ser interpretado de acordo com ela]. Uma vez que se converte na suposição controladora de que toda a conduta humana se realiza por interesse próprio, tudo o que acontece pode ser interpretado para se adequar a essa suposição. [...] Se não há um padrão de ação ou motivação concebível que conta contra a teoria – se nem podemos imaginar o que seria um ato desinteressado –, então a teoria é vazia.”

consequência secundária da ação (a satisfação por ter ajudado) com a consequência que realmente se pretende alcançar. Em outras palavras, as pessoas fazem uma ação com o objetivo de ajudar outras pessoas, em razão desta ação ajudar outras pessoas, ela pode causar um efeito (secundário) de satisfação no agente. Para Singer (e para Rachels) o verdadeiro motivo para realizar ações altruístas seria alguma preocupação com o outro. E é um absurdo acusar as pessoas de estarem agindo egoisticamente porque obtêm algum tipo de satisfação com as suas ações.

Acusar todas as pessoas que obtêm alguma satisfação ao ajudar de serem egoístas leva a confusões já que não permite fazer as distinções entre as ações que, de fato, têm como objetivo ajudar os outros e as que não têm esse objetivo, além de esse tipo de acusação possivelmente ter efeitos perniciosos na prática: pode levar as pessoas a acreditarem que o comportamento egoísta tem o mesmo valor moral do comportamento altruísta, já que todos os comportamentos humanos supostamente seriam motivados egoisticamente.

Todavia, explicações de alguns sociobiólogos podem levar a uma interpretação egoísta da motivação humana ao indicar que o altruísmo recíproco e o altruísmo de parentesco têm como finalidade a maximização dos descendentes nas gerações seguintes. Para Singer, se forem corretamente compreendidas, no entanto, as pesquisas mostram que, se os animais sociais considerassem apenas os seus interesses próprios, a consequência seria que eles deixariam menos descendentes do que se eles considerassem também os interesses dos seus parentes; portanto, há uma razão evolutiva para acreditar que a *preocupação genuína* com os interesses dos outros está na base do comportamento social. Segundo Singer, dois altruístas genuínos têm mais chances de sobreviver do que dois egoístas. E um único egoísta sofrerá retaliações se o seu egoísmo ficar claro para os outros, o que dificulta a sobrevivência. Não tem sentido acusar as pessoas de serem totalmente egoístas todo o tempo, porque elas obteriam uma vantagem evolutiva na transmissão dos seus genes daqui a vários séculos sem nem mesmo saber disso, ao passo que os seus motivos conscientes são outros. Nesse sentido, “pelo menos dentro da esfera das relações pessoais, o altruísmo genuíno pode ter surgido consistente com a teoria da evolução.” (SINGER, 2011, p. 128).

Por terem sido favorecidos pela seleção natural não significa que o altruísmo ou os sentimentos morais não sejam verdadeiros e que não sejam motivos

morais genuínos (SINGER, 2006a, p. 254-254). Mesmo que, por exemplo, a amizade e os sentimentos morais que a acompanham como amor, lealdade, gratidão, solidariedade etc. possam ter surgido porque beneficiam os indivíduos na luta evolutiva, essa explicação não os deixa menos verdadeiros. Singer (2006a, p. 254) afirma que “alguns de nós pertencerão àquele tipo de pessoas que desenvolve sentimentos de simpatia com aqueles que se mostram simpáticos para com elas.” De um ponto de vista utilitarista, o altruísmo e os sentimentos morais devem ser promovidos e incentivados, porque têm maiores chances de levarem as pessoas a realizarem as ações morais que estão associadas a eles.

Não obstante a explicação no nível da seleção genética seja a sobrevivência dos genes, os motivos conscientes para agir podem ser diferentes como, por exemplo, uma verdadeira preocupação com os filhos (SINGER, 2006a, p. 196). Nesse sentido, um comportamento que tenha como consequência secundária o benefício do agente ainda é considerado altruísta se for motivado originalmente pelo benefício do outro (até mesmo porque o agente, na grande maioria dos casos, nem mesmo tem conhecimento das consequências evolutivas de longo prazo) (SINGER, 2011, p. 42).

Agir ética e altruisticamente, nos sentidos moralmente importantes destes termos, consiste entre outras coisas, em ser movido por um sentido de obrigação para com a comunidade, ou um desejo de fazer o que granjeará a aprovação daqueles cujas opiniões respeitamos. Seria absurdo negar que uma ação é ética meramente porque as pessoas que a realizam podem, de fato, beneficiar com ela, caso sejam movidas pela expectativa de um ganho pessoal – e ainda mais absurdo se elas nem sequer tiverem consciência dessa expectativa. [...] *A existência de uma explicação biológica para aquilo que fazemos é completamente compatível com a existência de um motivo muito diferente nas nossas próprias mentes. As motivações conscientes e as explicações biológicas aplicam-se em níveis diferentes.* (SINGER, 2006a, p. 196. Itálico nosso).

Para Singer, mesmo que a preocupação com o interesse próprio seja importante para os seres humanos e que, do ponto de vista da ética, ela deve ser considerada na deliberação moral, isso não mostra que essa seja a única preocupação; na realidade, existe também uma preocupação genuína pelos interesses dos outros. É essa preocupação que mostra que não somos *determinados* a ser egoístas e que *podemos* expandir o círculo de consideração

para além de nós mesmos⁶³. Mas se a evolução favoreceu o altruísmo de parentesco e o altruísmo recíproco é possível superar essa tendência natural? Ou a expansão do círculo de consideração moral se limitaria à família ou, no máximo, aos pequenos grupos de reciprocidade?

A centralidade do parentesco e a importância da família, embora as formas de relação que constituem uma família possam variar, são identificadas por antropólogos em praticamente todas as sociedades humanas. Um exemplo da força que as relações familiares possuem pôde ser visto nos *kibutzim* israelenses. Os *kibutzim* eram formas comunais de viver que se constituíam em um modelo de socialismo voluntário no qual as crianças viviam juntas, mas em locais separados dos seus pais, faziam refeições em comum e eram incentivadas a usarem nomes próprios no lugar de “pai” ou de “mãe”. (SINGER, 2011, p. 34; 2006a, p. 180). Os pais não deveriam demonstrar mais afetos pelos seus filhos do que em relação às outras crianças. Casais que trabalhavam nos mesmos lugares ou que passavam muito tempo juntos eram vistos com “desprezo”. Com o tempo, no entanto, os *kibutzim* acabaram por ceder à força da família e tiveram que se adaptar. Nos *kibutzim* atuais, os filhos podem dormir e comer periodicamente com os pais, podem chamá-los de “pai” e “mãe”, e não é mais desaprovado aos casais ficarem juntos em público.

Para Singer (2006a, p. 181), o exemplo dos *kibutzim*, entre outras tentativas de suprimir a instituição da família, tem fracassando ao longo da história, o que mostra que existe uma dificuldade prática para as tentativas de reforma social que não consideram a força das relações familiares como fundamental para os seres humanos. A força da família é esclarecida pelo altruísmo de parentesco, que é uma explicação biológica para o comportamento humano. Mas o fato de que a família é uma instituição que “sempre sobrevive” às tentativas de desmantelá-la não implica que seja eticamente defensável. Para criticar ou defender a instituição da família do ponto de vista da ética precisa-se de argumentos normativos. Singer apresenta um argumento utilitarista para justificar a importância das relações familiares: os benefícios que trazem para toda a sociedade quando os parentes cuidam uns dos outros (SINGER, 2011, p. 36; SINGER, 2006a, p. 181). Felipe (2009) explica como

⁶³ Note-se que a discussão aqui é se existem limitações biológicas para a consideração do outro, em outras palavras, Singer está discutindo se os seres humanos e os animais sociais de modo geral são determinados naturalmente a serem egoístas. A discussão, neste ponto, não envolve a questão se devemos ou não ser altruístas.

Singer concebe a importância da família em um cenário ético no qual o altruísmo de parentesco entra em tensão com um ideal moral mais amplo.

Desde Platão, lembra Singer, a unidade da sociedade tem sido defendida como o valor mais elevado a ser preservado moralmente. Para garantir tal unidade, o altruísmo de parentesco se constitui num obstáculo político. A família de um indivíduo não deve estar acima da comunidade da qual a própria família depende para viver bem. Mas o modelo do altruísmo de parentesco tem sobrevivido por seus elementos positivos: o convívio com aqueles que são beneficiados, o fato universal da família para todos os que nascem, o benefício que a própria sociedade tem ao deixar os cuidados da propagação genética sob responsabilidade direta dos interessados nela, a simplicidade desses cuidados, representando economia para o Estado, ao ser dispensado de arcar com o custo da reprodução e manutenção da vida dos indivíduos e do desenvolvimento de sua personalidade. (FELIPE, 2009).

Para Singer, no entanto, promover um cenário ético no qual há preocupação *em excesso* com os membros da família⁶⁴ ou o cuidado *excessivo* com o grupo como nacionalismo ufanista pode levar a consequências desastrosas.

Se o amor parental, levado a um extremo, tem os seus perigos em casos raros, estes sentimentos de dedicação ao grupo são muito mais mortíferos e as suas consequências têm importância mundial. Sob a forma de patriotismo ou nacionalismo descomedido, foram responsáveis pelos maiores crimes que os seres humanos perpetraram. (SINGER, 2006a, p. 189).

Além do comportamento social para o altruísmo, outra característica favorecida no processo de seleção natural, de acordo com Singer, foi a capacidade para a razão. E esta capacidade possibilitou a reflexão. A reflexão mostra que existem justificativas para estender a consideração pelo outro, para além da preocupação com o interesse próprio ou com um círculo restrito de familiares e amigos. Em algum momento, a razão possibilita a compreensão de que os interesses de uma pessoa (inclusive os interesses próprios do agente) não têm mais valor do que os interesses de qualquer outra pessoa, e, por essa razão, se se

⁶⁴ Podemos ver um exemplo do “cuidado excessivo” com a própria família no Brasil: o nepotismo. O nepotismo é caracterizado pelo favorecimento dos vínculos de parentesco na nomeação para cargos no serviço público, em detrimento de pessoas mais qualificadas, prática cujas consequências para o erário são, na maioria das vezes, prejudiciais.

pretende agir eticamente, deve-se considerá-los imparcialmente. Em outras palavras, o raciocínio permite alcançar o “ponto de vista do universo”.

Discutiremos no próximo ponto como o desenvolvimento da capacidade para a razão levou à possibilidade da reflexão sobre o comportamento social, o que, segundo a perspectiva de Singer, permitiu que o costume social e a ética surgissem. É a capacidade para a razão muito desenvolvida dos seres humanos que permite a superação da perspectiva restrita do altruísmo de parentesco e do altruísmo recíproco e leva à expansão do círculo de consideração moral.

5.1.2 A escada rolante da razão

A capacidade para a razão é a especialidade dos humanos racionais, isto é, seres humanos que são pessoas⁶⁵. Animais não-humanos também possuem capacidades que são as suas “especialidades” e que se desenvolveram em um grau que os seres humanos não alcançaram. Por exemplo, o gorila tem a sua força, o leão os seus dentes afiados, o leopardo a sua velocidade etc. A razão bem como as outras capacidades dos animais são o resultado da longa luta evolutiva. Os seres humanos desenvolveram a capacidade para a razão porque, na luta evolutiva pela sobrevivência, o conjunto de genes⁶⁶ que incluía os genes para essa capacidade

⁶⁵ Neste ponto, o que Singer está argumentando é que o grau da capacidade para a razão nos seres humanos adultos normais é maior do que o seu grau em qualquer outro animal não-humano conhecido, por isso, a capacidade para a razão seria a “especialidade” dos humanos adultos normais. O desenvolvimento no mais alto grau conhecido da capacidade para a razão entre os seres vivos aconteceu, até onde se tem certeza, com os seres humanos plenamente desenvolvidos, ou seja, as pessoas humanas. É importante notar que seres humanos nesse contexto referem-se ao conjunto dos seres humanos e não aos indivíduos particulares. Discutiremos detalhadamente o conceito de pessoa (humana e não-humana) no ponto 6.3.

⁶⁶ Singer (2006a, p. 175) define gene como um conjunto de instruções e não como as formas físicas que transmitem essas instruções. É nesse sentido que falamos em genes compartilhados ou transmissão dos genes, o que é compartilhado e transmitido é a informação. E é essa informação que é importante para que um indivíduo manifeste certas características. “Mas a verdade é que os genes que transmitimos através do nosso esperma ou dos nossos óvulos são também apenas um conjunto de genes parecidos com os genes a partir dos quais nos desenvolvemos. Se pensássemos nos genes enquanto conjunto de instruções – semelhantes a programas informáticos – e não enquanto formas físicas nas quais estas instruções se encontram inscritas, deveríamos ser capazes de ver que para a sobrevivência dos nossos genes não faz qualquer diferença que os genes passem através do nosso corpo ou do corpo de outrem com genes semelhantes aos nossos. [...] a reprodução heterossexual inclui na mistura novos genes e deixa os antigos de fora. É por isso que somos todos diferentes.” (SINGER, 2006a, p. 175). Segundo Dawkins (1989, p. 84), um conjunto de genes para o comportamento altruísta significa: o conjunto de genes

aumentou as chances de sobrevivência dos indivíduos que o possuía (SINGER, 2011, p. 90).

Apesar de a capacidade para a razão ter-se desenvolvido pelo mesmo processo pelo qual se desenvolveram todas as outras características dos animais, ela é peculiar porque traz a possibilidade de construir e seguir padrões de pensamento que são independentes dos genes que serão transmitidos à próxima geração (SINGER, 2011, p. 169). Diferencia-se das outras características como correr ou fazer força, porque ao começar a raciocinar não é possível prever quais são as conclusões que poderão ser alcançadas. Quando se raciocina, talvez um argumento que acreditávamos ser válido pode mostrar-se sem nenhum fundamento ou, por outro lado, é possível estabelecer ligações entre duas ideias que, a princípio, não pareciam ter nenhuma relação.

A capacidade para a razão não é limitada pela “linha reta” da evolução e pode levar a lugares inesperados aos quais não se pretendia chegar, porque ela permite a reflexão (SINGER, 2006a, p. 391-392). O modo como o raciocínio funciona é comparado com uma “escada rolante”: através de sucessivas etapas lógicas chega-se a um determinado resultado que é implicado pelas premissas e assim sucessivamente. Segundo Singer (2011, p. 89), os seres humanos teriam começado a contar como uma maneira de aumentarem as chances de sobreviverem, mas, quando entalhavam registros das suas contagens na rocha ou em conchas amarradas em linhas, eles não imaginavam que estariam subindo em uma “escada rolante” que acabaria por levar à raiz quadrada e ao cálculo.

O exemplo que Singer utiliza para ilustrar como o raciocínio funciona é um conto sobre o filósofo inglês Thomas Hobbes. Hobbes abriu *Os Elementos da Geometria* de Euclides no Teorema Quarenta e Sete e leu a conclusão que “jurou” ser impossível; então, leu a sua prova que dependia de um teorema anterior e assim sucessivamente até chegar ao conjunto de axiomas fundamentais de Euclides. A veracidade do teorema em relação ao qual ele havia tido dúvida mostrou seguir-se de axiomas fundamentais que ele não poderia rejeitar (SINGER, 2006a, p. 392; SINGER, 2011, p. 88). “Foi o raciocínio - afirma Singer (2006a, p. 392) - que levou Hobbes a aceitar uma conclusão que, à primeira vista, tinha rejeitado.”

que influencia o desenvolvimento do sistema nervoso de modo que seja mais provável que o indivíduo se comporte altruisticamente.

Para Singer (2011, p. 91-92), o desenvolvimento da capacidade para razão entre os seres humanos aconteceu com complexidade muito maior do que entre os animais não-humanos e alcançou um grau tal que a lógica interna ao processo de raciocínio permitiu refletir sobre as consequências práticas do altruísmo de parentesco e do altruísmo recíproco que seriam, como mostramos, naturais entre os seres humanos.

[...] a perspectiva que defendi contempla a possibilidade deste tipo de discussão [em relação aos valores morais] com base em duas premissas simples. A primeira é a nossa capacidade de raciocínio. A segunda é que, ao raciocinarmos sobre questões práticas, somos capazes de nos distanciarmos do nosso próprio ponto de vista e assumirmos, ao invés, uma perspectiva mais ampla; em última instância, até o ponto de vista do universo. (SINGER, 2006a, p. 396).

A lógica interna do raciocínio fez com que as pessoas refletissem sobre o seu comportamento social, o que acabou levando-as além das suas necessidades biológicas básicas para alcançar uma perspectiva mais ampla sobre o que se deve fazer. Nesse processo de desenvolvimento, a capacidade para razão levou a uma “tensão” com outros aspectos básicos da natureza humana: uma “tensão” entre o que a razão leva a crer que é o certo a fazer e o que os desejos mais básicos impulsionam a fazer.

Desenvolvemos uma capacidade para raciocinar porque esta nos ajuda a sobreviver e a reproduzir. Mas se a razão é uma escada rolante, então, embora, a primeira parte da viagem nos possa ajudar a sobreviver e reproduzir, podemos ir mais longe do que precisaríamos para cumprir apenas estes objetivos. Podemos mesmo acabar por chegar a um sítio que cria uma tensão com outros aspectos da nossa natureza. [...] uma tensão entre a capacidade de raciocinar e aquilo que esta nos leva a ver como a coisa certa a fazer e os nossos desejos mais básicos. (SINGER, 2006a, p. 393).

O desenvolvimento da racionalidade, da autoconsciência e da comunicação tornou possível para as pessoas superarem essa tensão. O fato de se tornarem cada vez mais conscientes e refletirem sobre as consequências dos padrões de comportamento social possibilitou, com o decorrer do tempo, o surgimento dos costumes sociais (SINGER, 2011, p. 92).

Os costumes sociais (*social customs*) são o conjunto acumulado da aprovação e reprovação coletiva de uma sociedade (SINGER, 2011, p. 94). Nas sociedades tribais, os costumes determinam o que é errado. São a “obediência cega

e irracional aos hábitos do passado.” Os membros do grupo, nesse momento, ainda não teriam consciência sobre outras práticas além daquelas adotadas em seu grupo (SINGER, 2011, p. 95). A comparação entre os costumes sociais de diferentes grupos será possível somente com os desenvolvimentos posteriores da capacidade para a razão. Contudo, os costumes sociais já trazem consigo um tipo ainda muito fraco de imparcialidade, pelo menos formalmente representada. Uma disputa entre membros de um mesmo grupo demanda razões para ser resolvida, e uma razão é uma exigência de justificação que deve ser aceita pelo grupo como um todo. Se uma pessoa espera ganhar o apoio do seu grupo, as razões que precisa apresentar aos outros não podem ser um apelo impudente ao seu interesse próprio. Ao menos disfarçadamente, deve parecer uma razão desinteressada (*disinterested*) (SINGER, 2011, p. 93). Para Singer, a necessidade de apresentar uma justificação com pelo menos uma aparência de desinteresse já é um passo importante a caminho da ética.

As razões que são aparentemente desinteressadas, no entanto, podem ser usadas para oprimir muitos grupos de desfavorecidos como as mulheres, os pobres e os de origem étnica diferente. Ao apelar para uma razão supostamente desinteressada, a opressão se passa como isenta de favorecimento aos interesses próprios de determinados grupos e acaba sendo aceita pela maioria dos membros do grupo. Um exemplo pode ajudar a esclarecer esse tipo de imparcialidade formalmente representada: no estado americano da Luisiana, uma lei proibia os negros de votarem sem negar a eles explicitamente o direito de voto. Uma cláusula legal afirmava que as pessoas que votavam antes de 1º de janeiro de 1867 e os seus descendentes não precisavam cumprir a exigência educacional, de propriedade e dos requisitos referentes aos impostos que eram exigidos para votar. O problema era que nessa data os negros ainda não votavam e dificilmente eles cumpriam os requisitos financeiros, ao mesmo tempo a lei não excluía os brancos pobres, porque eles eram os descendentes de quem já votava naquela data (GRUEN, 1999, p. 133).

O próximo desenvolvimento da capacidade para a razão aplicada aos costumes sociais é o tipo de questionamento socrático. Sócrates buscava entender o que é a justiça, a coragem, a piedade entre inúmeras outras virtudes valorizadas pelos cidadãos de Atenas. Para encontrar uma definição do que cada virtude é, ele interpelava seus concidadãos por meio de questões. As respostas oferecidas aos seus questionamentos eram novamente colocadas em causa, e assim

sucessivamente, até que o interlocutor de Sócrates se encontrasse em apuros por não conseguir mais defender as suas crenças. Os problemas identificados por Sócrates não eram adequadamente resolvidos pelas respostas da moralidade ordinária, que precisavam ser refutadas ou reformuladas. O próprio Sócrates, entretanto, não oferecia uma resposta decisiva para as questões que colocava (SINGER, 2011, p. 96).

O avanço alcançado por Sócrates no desenvolvimento do raciocínio na ética foi que ele começou a questionar e a criticar a moral aceita pelo grupo. Segundo Singer (2006a, p. 69), “Sócrates representa o espírito do pensamento consciente de si que é necessariamente destrutivo de uma sociedade baseada nos costumes.” A base sobre a qual a ética é construída alcançou uma próxima etapa: questionar e refletir sobre os costumes do seu grupo. Apesar de o questionamento sobre os costumes fazer parte do processo de desenvolvimento da ética, não seria possível prever quando esse tipo de questionamento pode surgir em um grupo. A hipótese que Singer sugere é que o tipo de questionamento socrático está relacionado com assumir uma perspectiva externa na qual os costumes do próprio grupo são interpretados apenas como um entre vários outros costumes possíveis. Uma evidência histórica é apresentada para sustentar essa hipótese: na época de Sócrates (sec. V), os gregos estavam se tornando conscientes da existência de uma enorme variedade de costumes sociais através do comércio e do contato com povos que tinham costumes diferentes.

A lógica interna ao raciocínio é “expansionista”, pois se direciona para uma aplicação que deve ser desinteressada e válida universalmente.

O raciocínio é inerentemente expansionista. Ele procura aplicação universal. A menos que seja superado por forças de compensação, cada nova aplicação vai se tornar parte do território que o raciocínio legou às gerações futuras. Deixado a si mesmo, o raciocínio vai se desenvolver em um princípio semelhante à evolução biológica. Geração após geração, pode não haver nenhum progresso, e então de repente há uma mutação que é mais bem adaptada do que as ações ordinárias, e que a mutação se estabelece e se torna o nível de base para novos progressos. Da mesma forma, apesar de poderem passar gerações em que pensadores aceitam costumes convencionais sem questionar, uma vez que os costumes se tornam objeto de investigação racional deixam a desejar, então se tem que recuar para o raciocínio poder operar dentro de limites mais amplos, que, por sua vez, acabarão por serem questionados. (SINGER, 2011, p. 99-100).

Assim, para Singer, se o raciocínio é aplicado aos costumes sociais, mesmo que no longo prazo, identificará as suas limitações, o que acabará por levar a questioná-los. Ao fazer isso, os costumes sociais tradicionais desmoronam, porque não são capazes de suportar o escrutínio da razão. O questionamento socrático da moralidade aceita pelo grupo é um ponto importante no desenvolvimento da ética, mas essa tarefa ainda é negativa: ela questiona e critica os problemas das concepções convencionais, mas não oferecem respostas racionais para os problemas morais.

O “progresso” para uma teoria ética acontece quando existe a reflexão sobre os problemas morais e são apresentados argumentos consistentes para responder às perguntas sobre o que se deve fazer e como se deve viver. Como já mostramos, viver à margem de qualquer padrão moral é um problema real na filosofia moral. Singer argumenta que existe uma distinção entre viver de acordo com padrões morais e viver à margem de qualquer padrão moral. Essa distinção é estabelecida pelo uso da razão. Assim, viver eticamente não é somente viver de acordo com normas socialmente aprovadas, mas ser capaz de justificar os princípios morais que orientam a conduta adotada.

A ideia de viver de acordo com padrões éticos está ligada à ideia de defender o modo como se vive, de dar-lhe uma razão de ser, de justificá-lo. Desse modo, as pessoas podem fazer todos os tipos de coisas que consideramos erradas, mas, ainda assim, estar vivendo de acordo com padrões éticos, desde que tenham condições de defender e justificar aquilo que fazem. Podemos achar a justificativa inadequada e sustentar que as ações estão erradas, mas a tentativa de justificação, seja ela bem sucedida ou não, é suficiente para trazer a conduta da pessoa para a esfera do ético, em oposição ao não ético. Quando, por outro lado, as pessoas não conseguem apresentar nenhuma justificativa para o que fazem, podemos rejeitar a sua alegação de estarem vivendo de acordo com padrões éticos, mesmo se aquilo que fazem estiver de acordo com princípios morais convencionais. (SINGER, 2006b, p. 18).

As justificativas em ética, entretanto, não podem ser de qualquer tipo. Para Singer, as justificativas em ética, em razão da própria lógica do raciocínio moral, devem ser desinteressadas, não podem simplesmente reivindicar ou favorecer (injustificadamente) os interesses próprios de qualquer pessoa. Existe uma

tensão entre o comportamento egoísta e o comportamento moral⁶⁷. O egoísta busca realizar seu interesse próprio, que é prudencialmente bom quando o fim é melhorar o bem-estar e a qualidade de sua vida. Mas realizar os seus interesses e buscar seus fins particulares pode prejudicar ou impedir que outros também venham a alcançar seus próprios interesses prudencialmente bons. O egoísta, assim, é aquele que age para promover as consequências que sejam prudencialmente boas para si, mesmo que estas consequências prejudiquem os outros.

Apelar apenas para o interesse próprio não é uma razão para justificar o ponto de vista do agente se ele espera ganhar o parecer favorável para a sua posição em disputas sobre problemas morais. Do ponto de vista da ética, a busca do interesse próprio deve ser limitada pelo prejuízo que sua realização possa vir a causar nos interesses dos outros. A busca da realização do interesse próprio pode ser justificada na ética somente nos casos em que for compatível com princípios universalizáveis sustentados em bases maiores do que os desejos de um único indivíduo ou de grupos específicos.

Se devemos aceitar que uma pessoa está vivendo de acordo com padrões éticos, isso deve se dar com base num certo tipo de justificativa [...]. Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal [*Self-interested*] são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior do que o individual. Se vou defender a minha conduta em bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior. (SINGER, 2006b, p. 18).

[...] agora que começo a pensar eticamente, a ponto de admitir que os meus próprios interesses não podem contar mais que os interesses alheios pelo simples fato de serem os meus interesses. No lugar deles, agora tenho de levar em conta os interesses de todos os que serão afetados pela minha decisão. (SINGER, 2006b, 21).

Para resolver os conflitos de interesses, uma decisão precisa considerar os interesses de todos os envolvidos a partir de um ponto de vista totalmente desinteressado. O critério de avaliação desinteressada dos interesses de todos os afetados é o que propõem os utilitaristas clássicos e também Hare.

⁶⁷ É preciso ficar claro que nesse ponto estamos falando de egoístas éticos, as pessoas que acreditam que *devem* fazer somente o que é do seu interesse próprio sem se preocuparem com as consequências sobre os interesses dos outros. Discutimos a rejeição de Singer do egoísmo psicológico no ponto 5.1.1.

Mas o que é ‘o ponto de vista ético?’ [...] um traço distintivo da ética está em que os juízos éticos são universalizáveis. A ética exige que extrapolemos o nosso ponto de vista pessoal e que nos voltemos para um ponto de vista semelhante ao do espectador imparcial que adota um ponto de vista universal. (SINGER, 2006b, p. 335).

A universalizabilidade seria uma extensão racional da consideração que todas as pessoas têm em relação aos seus próprios interesses para todos os outros seres sencientes (SINGER, 2006b, 20).

Para Singer (2006b, p. 19; 2003h, p. 204-205), a universalidade é uma característica presente em diversas teorias éticas ao longo da história: por exemplo, a ética do Levítico no Antigo Testamento e a ética atribuída a Jesus no Novo Testamento, a ética estoica, a Teoria do Observador Imparcial dos filósofos ingleses do século XVIII, o Imperativo Categórico de Kant, o Princípio da Justiça de Willian Godwin, o utilitarismo clássico de J. Bentham, J. S. Mill e H. Sidgwick. Até mesmo entre filósofos contemporâneos tão diferentes quanto R. M. Hare, J. J. C. Smart, J. Rawls, J. P. Sartre e J. Habermas, entre outros. O problema é que todos esses filósofos propuseram princípios normativos que acreditavam ser compatíveis com a noção de universalidade, mas muitos desses princípios normativos são considerados incompatíveis entre si. O problema, como já foi apresentado, é saber qual princípio normativo básico estaria de acordo com a noção restrita de universalizabilidade de tal modo que se tenha uma “razão convincente” para justificá-lo.

Não discutiremos nesta dissertação se todas essas teorias apresentam uma concepção de universalidade e qual seria nem quais as diferenças que existem entre as concepções desses autores, entre outras questões relacionadas. Desenvolveremos, no próximo ponto, a explicação oferecida por Singer de por que a universalizabilidade oferece uma *razão convincente* para o utilitarismo tendo como pano de fundo as questões formuladas no capítulo anterior⁶⁸.

⁶⁸ Ver o ponto 4.1.2.

5.2 UNIVERSALIZABILIDADE

Na concepção de Singer, aderir à instituição da moral é utilizar a linguagem e o raciocínio que envolvem “necessariamente” a universalizabilidade (SINGER, 2006b, p. 333). A universalizabilidade seria análoga ao “ponto de vista do universo”.

Em meu modo de ver, [o ponto de vista do universo] é uma manifestação importante e correta, que é análoga ao modo em que R. M. Hare argumenta em *Freedom and Reason*. A analogia fica mais evidente se a ideia de Sidgwick é apresentada do seguinte modo: se uma pessoa interessa-se exclusivamente pelo que lhe concerne, e não se preocupa por fazer o que é bom em um sentido universal, não há argumento que seja capaz de forçá-la a se preocupar pelos interesses dos outros. Mas se a pessoa declara, ao contrário, que ajusta a sua vida ao que é moralmente bom, então, *a universalidade implícita que existe em sua postura nos autoriza a sustentar que, de maneira consistente, não pode dedicar uma maior atenção a seus próprios interesses – simplesmente pelo fato de serem seus próprios interesses – do que a dedicada aos interesses dos outros* (SINGER, 2003b, p. 66. Negrito do autor. Itálico nosso).

O “ponto de vista do universo” é a perspectiva mais abrangente possível da qual é possível prescrever princípios morais completamente imparciais. A ideia fundamental da imparcialidade foi expressa na máxima de Jeremy Bentham: “Cada um conta por um, ninguém por mais de um.” (*apud* MILL, 2005, p. 102, § V.36; SINGER, 2003e, p. 141). Em outras palavras, nenhum indivíduo conta mais do que os “outros” simplesmente por ser tal indivíduo. E a sua exposição clássica foi apresentada por William Godwin em seu livro *An enquiry concerning political justice, and its influence on general virtue and happiness* (1793).

O livro de Godwin respalda uma versão do utilitarismo: a justiça consiste em atuar de modo que a ação produza o maior benefício possível a partir de um ponto de vista imparcial (SINGER, 2003h, p. 206). Para Godwin, ninguém possui valor intrínseco maior do que qualquer outra pessoa, entretanto, podem existir razões que, de um ponto de vista imparcial, justifiquem a atribuição de valor maior a determinadas pessoas em algumas circunstâncias específicas. Essa questão é apresentada no influente exemplo proposto por Godwin: Fénelon⁶⁹, o arcebispo de

⁶⁹ François Fénelon (1651-1715) foi um importante escritor francês que publicou sua principal obra *Les aventures de Télémaque* em 1699. A obra faz uma crítica da sociedade

Cambrai, e a sua camareira estão presos em um prédio em chamas, somente um deles pode ser salvo. Fénelon, suponhamos, contribui mais para o bem-estar de uma vasta gama de pessoas. Para Godwin, essa é uma razão para salvar a vida de Fénelon e não a de sua camareira. A razão que justifica salvar a vida do arcebispo não é intrínseca, ou seja, que Fénelon seja ele mesmo. Mas depende de uma avaliação imparcial: o arcebispo fez ou poderá fazer (supondo que ele ainda esteja planejando a sua famosa obra *Telémaco*) maiores contribuições para o bem-estar da humanidade.

Nós não estamos ligados apenas com dois seres perceptivos, mas com uma sociedade, uma nação e, em certo sentido, com a família inteira da humanidade. Por conseguinte, deveria ser preferida a vida mais vantajosa para o bem geral. Suponha que se salvamos a vida de Fénelon no momento em que ele estava concebendo o projeto de sua imortal *Telémaco*, haveríamos contribuído ao mesmo tempo para o benefício de milhares de pessoas que pela leitura dessa obra se livrariam de algum erro ou vício e, portanto, da desgraça. Não, o benefício que eu anuncio vai ainda mais longe, pois todo indivíduo assim preservado se transforma em um membro melhor da sociedade e contribui, por sua vez, com a felicidade, a informação e o aperfeiçoamento dos outros. Suponha, agora, que se eu fosse a camareira, deveria ter escolhido morrer antes que Fénelon morresse. A vida de Fénelon era realmente preferível à da camareira. Mas o entendimento é a faculdade que percebe a verdade de proposições como essa e de outras similares; e a justiça é o princípio que rege a minha conduta de acordo com essa percepção. Então teria sido justo que a camareira tivesse preferido o arcebispo antes dele mesmo. E fazer de outro modo teria sido uma falha da justiça (GODWIN *apud* SINGER, 2003h, p. 207).

O exemplo pode soar completamente esdrúxulo hoje, pois quase ninguém conhece Fénelon e a sua obra, outros podem levantar sérias dúvidas sobre se uma obra literária contribui para o bem-estar das pessoas de tal modo que se possa afirmar que ela seja um bem essencial à humanidade. Por essas razões, reconstruiremos o exemplo: imaginemos um acidente de automóvel no qual duas vidas estão em jogo e um agente tem condições de salvar apenas uma. Um dos acidentados é o chofer; o outro, um cientista. Segundo os jornais, o cientista está muito próximo de encontrar uma vacina contra o HIV. Qual dos dois deveria ser salvo? De acordo com o princípio da justiça imparcial de Godwin, a escolha seria o

francesa do século XVII à luz dos ideais iluministas. Essa obra teve grande repercussão durante o século XVIII em toda a Europa. Fénelon foi um reformista e defensor dos direitos humanos. Para esses dados ver: <http://www.ccel.org/ccel/fenelon> e http://en.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_F%C3%A9nelon

cientista, porque ele seria o responsável por eliminar uma grande quantidade de sofrimento no mundo. A escolha de Godwin é justificada pelo seu utilitarismo: o agente deve promover as melhores consequências possíveis entre todos os cursos de opções que estão disponíveis. E as melhores consequências são aquelas que maximizam o bem distribuído imparcialmente entre todos.

Mas suponhamos que o chofer fosse o *meu* pai: Deveria eu salvá-lo, mesmo que isso levasse a um mundo no qual o sofrimento seja maior ou pelo menos tão grande como é agora? A resposta de Godwin seria que, ainda assim, dever-se-ia salvar o cientista, porque agir imparcialmente é pesar as preferências dos familiares, amigos etc. desinteressadamente. Não se pode dar-lhes uma consideração especial, porque são as preferências do *meu* pai. Mesmo que o cientista fosse *meu* pai ou a camareira (do exemplo original) a *minha* mãe ou a *minha* filha, ainda assim deveria salvar o cientista ou o arcebispo (do exemplo original), porque relações pessoais e especiais são irrelevantes a partir do ponto de vista imparcial da ética⁷⁰.

Suponhamos, agora, que o servo era a minha esposa, minha mãe ou meu bem feito. Isso não alteraria a verdade da proposição. A vida de Fénelon continuaria sendo mais valiosa do que a do servo; e a justiça – a pura e genuína justiça – continuaria elegendo a que é mais valiosa. A justiça teria me induzido a salvar a vida de Fénelon à custa da outra. Que magia há no pronome “meu” para derrubar as decisões de uma verdade eterna? Minha esposa ou minha mãe poderiam ser insensatas ou pícaras, maliciosas, falsas ou desonestas. Se assim for, que importância poderia ter para as consequências o fato de serem “minhas”? (GODWIN *apud* SINGER, 2003h, p. 207).

Para Singer, a exigência de imparcialidade, explicada na discussão por Godwin, impõe que uma pessoa ao deliberar do ponto de vista da ética não deve dar

⁷⁰ Segundo Singer (2003h, p. 211), o critério que Godwin utilizava para garantir a imparcialidade dos enunciados morais era que o agente deveria se colocar na posição de um “espectador imparcial”. O espectador imparcial seria uma ideia muito semelhante à ideia do prescritor ideal do nível crítico proposto por Hare. Para contemplar os seres humanos desde uma posição isenta na qual não se deve compartilhar das fraquezas humanas, por outro lado, os poderes de análise do prescritor ideal vão além das limitações práticas e naturais dos seres humanos. O prescritor ideal seria um tipo de arcanjo. Segundo Hare (*apud* LUNARDI, 2003, p. 71), “considere um ser com poderes de pensamento super humanos, com conhecimentos super humanos e com nenhuma fraqueza humana. Ele vai precisar usar somente o pensamento crítico. Quando ele está diante de uma nova situação, ele será capaz de procurar todas as suas propriedades, incluindo as consequências de ações alternativas e formar um principio universal (talvez um altamente específico) que ele pode aceitar para agir não interessando o papel que ele vai ocupar nele.” Referência original: HARE, R. M. **Moral Thinking**. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 44-45.

um peso especial: a) aos seus desejos, preferências e demandas subjetivas; b) às demandas dos seus familiares e amigos e c) às demandas das pessoas do seu grupo⁷¹.

Na concepção de Singer, a universalizabilidade garante a imparcialidade. Para Lori Gruen (1999, p. 130), a universalizabilidade asseguraria que o princípio moral fosse imparcial, porque excluiria pela sua própria formulação nomes próprios, artigos definidos ou pronomes pessoais que não pudessem ser substituídos por descrições gerais. A imparcialidade, nesse sentido, seria um requisito puramente formal. A imparcialidade formal não definiria quais são os conteúdos normativos das prescrições: avaliar se um princípio é imparcial seria determinar se é irracional ou racional, mas não seria capaz de determinar se um princípio seria justo ou injusto (GRUEN, 1999, p. 131-132). Entretanto, diferente da posição de Gruen, pensamos que, para Singer, a imparcialidade não seria capaz de determinar a racionalidade ou irracionalidade de um princípio moral, mas apenas que ser imparcial é uma condição necessária para ser considerado como um princípio moral (SINGER, 2006b, p. 336-337; SINGER, 2006a, p. 403). Na concepção de Singer, podem existir razões para defender o egoísmo, somente não seriam razões válidas do ponto de vista da ética.

Mas, para Singer, a universalizabilidade não garantiria apenas uma imparcialidade estritamente formal. Se for adequadamente aplicada é capaz de justificar, pelo menos, um princípio normativo, o *princípio de igual consideração de interesse*.

Ela [Lori Gruen] tem razão ao dizer que é a imparcialidade substancial e não a imparcialidade formal com a qual eu estou preocupado⁷². Mas as duas estão ligadas. *A universalizabilidade é*

⁷¹ A imparcialidade defendida por Singer leva ao que Cottingham (1983, p 90) chama de “globalismo ético”. Uma determinada sociedade precisa de normas que permitam a existência social e a sua manutenção, mas a ética não é limitada por um determinado Estado com as suas leis específicas e a sua configuração territorial própria. A aplicação da imparcialidade moral, na concepção de Singer, não pode ser restrita a uma comunidade, povo, nação, país, Estado etc. Distâncias físicas e geográficas não são moralmente relevantes. Ajudar a quem está próximo pode ser justificado apenas nos casos em que por razões de logística dar prioridade a quem está próximo aumentará significativamente o bem-estar geral. Esse argumento não é capaz de mostrar que *sempre* devemos ajudar as pessoas próximas mais do que as que se encontram distantes, mas mostra que podemos ajudar as pessoas próximas nas situações em que isso levar às melhores consequências (SINGER, 2003g, p. 192). Não existe nenhuma justificativa moral para a discriminação por razões de proximidade.

⁷² Para Gruen (1999, p. 133), existe uma distinção entre a “imparcialidade formal” e “imparcialidade substancial”. A “imparcialidade formal” é de segunda ordem e não depende

uma restrição formal que fazemos sobre os juízos se quiserem contar como juízos morais; mas se aplicarmos a universalizabilidade corretamente, ela deve conduzir a resultados que são, no primeiro nível, substancialmente imparciais. A universalizabilidade não é apenas uma questão de formular os nossos princípios para que eles não contêm nomes próprios, artigos definidos ou pronomes pessoais. (SINGER, 1999, p. 298. Itálico nosso.).

Como Singer desenvolve a universalizabilidade para assegurar a imparcialidade e o princípio normativo?

Para prescrever universalmente, segundo Singer, Hare teria feito duas alegações. Primeiro, é necessário considerar os fatos relevantes no caso ao tomar uma decisão moral, inclusive as consequências da prescrição sobre as preferências dos afetados. O fato de ter preferências deixa as pessoas em uma situação semelhante em pelo menos um aspecto relevante. (Preferência é considerada em sentido estritamente formal, pois, neste momento, não é preciso considerar o seu conteúdo específico. O que pode variar é a importância que cada pessoa atribui às suas preferências particulares, ou seja, a “força” ou “peso” da preferência, mas o fato relevante no caso é que esta pessoa tem uma preferência seja ela qual for). Segundo, para *saber* como é ser uma pessoa com uma preferência é preciso colocar-se no lugar dela e assumir a perspectiva da própria pessoa. A reivindicação é que somente se pode saber como é uma preferência ou um motivo para outra pessoa se viver imaginariamente a sua vida.

Quando eu prescrevo algo utilizando a linguagem moral, a minha prescrição compromete-me com um juízo de fundo moral sobre todos os casos relevantemente similares. Isto inclui os casos hipotéticos em que eu estou em uma posição diferente da minha atual. Então, para fazer um juízo moral, devo colocar-me na posição da outra pessoa afetada pela minha ação. Se eu posso aceitar o juízo – ou seja, se eu posso prescrever universalmente – vai depender se eu poderia aceitá-lo se eu estivesse que viver a vida de todos aqueles afetados pela ação. (SINGER, 2009).

da teoria normativa adotada e não é capaz de levar a nenhum conteúdo substancial. A “imparcialidade substancial”, por sua vez, é de primeira ordem e depende da teoria normativa que orienta o raciocínio moral, no caso específico de Singer, o utilitarismo de preferências. Mas a “imparcialidade substancial” requer uma justificativa normativa que está além da “imparcialidade formal” e da universalizabilidade como um critério de coerência puramente formal. A “imparcialidade formal” pode ser entendida no mesmo sentido da irrelevância numérica. E a “imparcialidade substancial” seria a igual consideração de preferências. Singer, no entanto, rejeita expressamente essa distinção entre “imparcialidade formal” que seria avalizada pela universalizabilidade e “imparcialidade substancial” vinculada ao utilitarismo de preferências, mas que para ser justificada dependeria da adesão à igual consideração de preferências que não teria relação com a universalizabilidade.

O que Singer pretende dizer quando afirma que o agente deve-se colocar no lugar de cada um dos afetados pelo seu juízo moral? Imaginemos que eu assumi um compromisso em jantar com três amigos. No caminho para o restaurante, recebo uma ligação avisando que meu pai está internado. O que eu deveria fazer em tal situação: cumprir o compromisso com meus amigos ou visitar o meu pai? Nessa situação, não posso apelar para princípios substanciais, porque ainda não foi decidido quais seriam estes princípios. As intuições morais comuns não oferecem uma solução completamente satisfatória: tenho a intuição de que devo cumprir o compromisso assumido (porque cumprir compromissos é algo que considero importante). Mas também tenho a intuição de que preciso estar como o meu pai neste momento (seja porque tenho sentimentos profundos de amor por ele, seja porque acredito que é dever do filho cuidar do pai). Qual dessas duas intuições eu tenho razões mais fortes para escolher? Em uma situação como a do exemplo, Singer (na mesma linha de Hare) defende que se tem que perguntar: “Como é ser este indivíduo nesta situação?” Para responder adequadamente à questão, o agente deve-se colocar imaginariamente no lugar *deste* indivíduo, para ser mais preciso, deve colocar-se imaginariamente no lugar de cada um dos indivíduos afetados.

A imaginação desempenha um papel importante para o argumento. Para Singer (2006b, p. 79), não é possível que uma pessoa saiba ou sinta diretamente o que outro indivíduo sente⁷³. Na medida em que não é possível saber ou sentir diretamente o que o outro sente, imaginar-se no seu lugar seria um modo adequado de considerar as preferências dos afetados. Imaginar-se no lugar do outro é ter as suas preferências, ideais e motivos. Saber como é ser uma pessoa em determinada circunstância é ter, se eu estiver em uma circunstância semelhante em seus aspectos relevantes, a mesma preferência que a pessoa tem (SINGER, 2009). Em outras palavras, é prescrever o mesmo que ela prescreveria para si mesma em tais circunstâncias. E essa seria uma condição para alcançar o ponto de vista da ética.

Para ser capaz de prescrever uma ação universalmente precisamos primeiro nos colocar na posição de todos aqueles afetados por nossas ações levando em conta as suas preferências. Então, só podemos prescrever a ação se, tendo todas as suas preferências como se fossem as nossas próprias, nós a preferirmos a qualquer ação alternativa. Se pudermos fazer isso, estaremos fazendo isso com base em ter dado igual atenção às preferências de todos

⁷³ Discutimos o problema de saber o que outro ser senciente está sentindo no ponto 6.2.

aqueles afetados pela ação, porque vamos ter colocado a nós mesmos em seus sapatos, um após o outro, sem nenhum desconto por causa de seu sexo, raça, espécie ou de outras características. Exceto na medida em que essas características sejam relevantes para as preferências que têm ou a maneira em que elas serão afetadas pela ação. (SINGER, 1999, p. 298).

Para prescrever adequadamente precisa-se também considerar as consequências da prescrição. Entretanto, por uma limitação das próprias pessoas não é possível conhecer todos os fatos, tampouco prever exatamente todas as consequências. O conhecimento total dos fatos e das consequências seria possível somente para o “arcanjo”⁷⁴ de Hare, mas Singer está tratando do raciocínio moral das pessoas como de fato elas são. O prescritor no nível crítico do pensamento moral não precisa ser o arcanjo, o que tornaria a possibilidade desse nível do pensamento moral utópica. A reivindicação é de um pensamento crítico humano no qual, dentro das suas limitações, as pessoas possam fazer prescrições universalizáveis. Para prescrever universalmente é preciso decidir quais fatos são considerados relevantes em cada circunstância. São fatos relevantes, para Singer, as preferências e interesses e tudo aquilo que pode ter algum efeito sobre as preferências e interesses de cada um.

Com esses esclarecimentos, podemos encontrar uma prescrição sobre o que fazer no exemplo hipotético que estávamos discutindo. Para decidir qual curso de ação devemos seguir é preciso, primeiro, considerar os fatos relevantes no caso, isto é, quais as preferências e as consequências de cada curso de ação sobre as preferências de cada um dos afetados. Quem são os afetados pela decisão que vou tomar? Consideramos que apenas os cinco afetados diretamente, a saber, meus três amigos, meu pai e eu. Qual a minha preferência no caso? O jantar certamente me traria bastante prazer com deliciosas bebidas e comidas, além de uma animada e divertida conversa. Mas, ainda assim, a minha preferência é visitar o meu pai. Para justificá-la, posso responder apenas que tenho um forte sentimento de amor por ele que me impele, ou que tenho o dever como filho. Mas somente o que eu prefiro não basta como uma justificativa do ponto de vista da ética. Então, é preciso investigar como a minha decisão afetará as preferências dos meus amigos e do meu pai colocando-me no lugar de cada um deles e imaginando-me como se vivesse as suas

⁷⁴ O “arcanjo” seria o prescritor ideal com o conhecimento de todos os fatos relevantes, inclusive das consequências de um ato e que não é afetado por nenhuma limitação humana ao proferir os enunciados morais. Ver nota 70 sobre o arcanjo.

vidas. Em relação aos meus amigos teria que considerar, por exemplo, que a quebra da promessa causará decepção neles e provavelmente terei, em um momento oportuno, de explicar detalhadamente por que não pude estar presente no compromisso, sob o risco de me tornar mal visto. Mas também sei que não poderia ser um bom companheiro nessa situação e que acabaria deixando-os tristes. Além disso, sei que, se eu não participar do jantar, eles ainda poderão desfrutá-lo muito bem juntos. Ao imaginar-me na posição do meu pai, sei que ele ficará muito triste se eu não for visitá-lo nessas circunstâncias. Ao colocar-me na posição de cada um dos afetados e pesar as preferências que cada um tem, tenho a convicção de que o que eu deveria fazer nessa situação seria visitar o meu pai. E essa é uma prescrição que eu estou disposto a universalizar para todos os casos semelhantes nos aspectos relevantes, a saber, para todos os casos nos quais as circunstâncias sejam semelhantes, inclusive as preferências e motivos de cada um dos afetados.

Para decidir de forma imparcial, devo resumir as preferências a favor e contra ir jantar com meus amigos e aquelas a favor e contra visitar meu pai. Qualquer ação que satisfaça mais preferências, ajustadas de acordo com a sua força, é a ação que devo fazer. Somando-se as preferências dessa forma é, naturalmente, uma questão de julgamento, preferências não vêm com etiquetas indicando o quão forte são. (Por “forte”, nesse contexto, quero dizer, *grosso modo*, a importância que a preferência tem para a pessoa que tem a preferência.) Ao imaginar-nos na posição dos outros, no entanto, e tendo os seus gostos e preferências, muitas vezes podemos chegar a um veredicto razoavelmente confiante sobre qual ação satisfará mais as preferências. (SINGER, 2011, p. 101).

Colocar-se no lugar de cada um permite ao agente pesar imparcialmente as preferências considerando apenas a sua força, embora ainda seja preciso estabelecer o critério para comparar cada preferência em relação à força que possui. Antes de discutir qual seria esse critério, existe um contraexemplo à universalizabilidade: o caso do “fanático”.

O fanático elege um “ideal” como universalmente aceito independentemente das suas consequências sobre as preferências das outras pessoas. Para ele, existem valores que não são simplesmente questões de preferências. A reivindicação é que os “ideais” possuem um valor moral objetivo que nega a exigência da igual consideração de preferências.

A objeção [em relação ao prescritivismo universal], em outras palavras, é que mesmo que eu tenha que assumir as preferências de

todos aqueles que são afetados por minhas ações, eu não sou obrigado a tratar todos os valores como uma simples questão de somar preferências. Eu posso manter, universalizado, um tipo diferente de valor – na terminologia de Hare, um ideal – que tem peso independente do seu impacto sobre as preferências de alguém. (SINGER, 2009).

Um fanático eleva um princípio que considera como seu “ideal” como mais importante do que outros princípios e agarra-se a esse “ideal” de uma maneira que não poderia ser justificada ao considerar igualmente as preferências e ideais dos afetados. O fanático pensa que não existe nenhuma razão para ir além das duas primeiras fases da universalizabilidade.

Tais fanáticos ainda podem reivindicar a realização de uma moral universalizável, pois eles poderiam, com o apoio de Mackie, dizer que aceitam a noção completa de universalizabilidade implícita pelos nossos conceitos morais, e ainda, é claro, escapar do passo crucial do terceiro argumento de Hare, aquele que os obriga a tratar os seus ideais como se eles não contassem mais do que qualquer outro ideal realizado com igual intensidade. (SINGER, 1988, p. 148).

Para Singer (1988, p. 150), negar que todas as preferências devam ser tratadas de acordo com a sua força, independentemente do seu conteúdo, é obrigatório para todos aqueles que afirmam que seus ideais são objetivamente válidos, enquanto ideais diferentes seriam falsos e equivocados. O problema é saber de que modo o “fanático” pode justificar o peso especial que atribui ao seu “ideal”.

Singer (2009) discute e desenvolve o exemplo da *stripper* apresentado por Hare em *Freedom and Reason* (1965, p. 147, § 8.4) para discutir e refutar a coerência das justificativas avançadas pelo fanático.

A questão deste exemplo é saber se é errado para uma mulher ter como trabalho despir-se em um clube de *strip-tease*. A *stripper* é muito bem remunerada e prefere esse emprego a qualquer outro que possa conseguir. O público a considera uma excelente profissional e deleita-se com o seu desempenho. No caso, certas preferências estão sendo consideradas e todos os envolvidos estão recebendo o que desejam: o público, o prazer da dança da *stripper*; ela, uma boa remuneração. Assim, podemos considerar que as preferências de nenhum dos afetados diretamente estão sendo prejudicadas. Ainda fica aberta a possibilidade de agentes morais reivindicarem que existem ideais sobre como uma pessoa deve se comportar

que são incompatíveis com despir-se por dinheiro para o deleite sexual de estranhos mesmo que as preferências dos afetados não estejam sendo desconsideradas.

Singer pede que suponhamos, para fins do argumento, que a *stripper* tem suas preferências satisfeitas, pois ela recebe muito bem pelo seu trabalho e gosta dele. Os clientes acreditam que pagam um preço justo e gostam muito do desempenho dela durante o *show*. Suponhamos também que ninguém com outras preferências seja prejudicada, ou seja, que homens não começarão a tratar pior as mulheres em razão de assistirem *strip-tease*, ou que mulheres sintam-se denegridas por esse tipo de *show* etc.⁷⁵. Se esse exemplo for aceito como plausível, ao se colocar na posição de cada uma das pessoas que têm as suas preferências afetadas pelo *show* da *stripper*, não haveria nenhuma objeção moral a seu trabalho, pois nenhuma preferência teria sido prejudicada (SINGER, 2009).

Singer sugere que *X* aceita o exemplo como apresentamos, mas ele é um “fanático”. *X* insiste que, mesmo que as preferências de todos os envolvidos sejam satisfeitas, o *show* de *strip-tease* é errado incondicionalmente e deve ser proibido, porque “os desejos masculinos que são satisfeitos quando uma mulher se despe para o gozo de estranhos são inerentemente depravados.” (SINGER, 2009). E a noção de depravado seria “objetiva”.

Nesse exemplo, a reivindicação não é que *X* tem a preferência de viver em um mundo no qual as mulheres não se despem por dinheiro para o prazer dos homens. Se a reivindicação fosse essa, *X* teria apenas uma preferência que deveria ser pesada com as outras preferências dos afetados. Mas a reivindicação de *X* é que os desejos dos homens são errados, porque são depravados. A noção de depravado seria objetivamente verdadeira no sentido de que existe independentemente de qualquer preferência ou interesse dos indivíduos: é um fato moral inscrito no “tecido do universo”.

A reivindicação de *X* poderia ser verdadeira apenas se existissem fatos morais objetivamente no mundo, “no tecido do universo”, de tal modo que pelo

⁷⁵ Que *shows* de *strip-tease* não afetam essas preferências pode ser questionado, mas para fins do exemplo consideremos que não estão sendo afetadas. Desconsiderar esses aspectos no exemplo que estamos discutindo não enfraquece o ponto que Singer quer apresentar. Questionar se *shows* de *strip-tease* afetam outras preferências que podem ser mais fortes traz para a discussão a questão sobre pesar preferências: o *strip-tease* até poderia ser proibido se ele afetasse negativamente um conjunto mais forte de preferências. A questão colocada pelo fanático não está relacionada à força de um conjunto maior de preferências, mas à existência de ideais objetivos que se sobrepõem a qualquer conjunto de preferências.

menos algumas afirmações com conteúdo moral seriam verdadeiras independentemente das preferências. X, então, poderia fundamentar a pretensão de validade objetiva do seu ideal em uma lei natural ou na vontade de Deus ou em uma intuição autoevidente. Entretanto – como já discutimos -, Singer apresenta extensos argumentos para rejeitar a tese de que existem fatos morais objetivos no mundo⁷⁶. Ao negar a existência dos fatos morais é possível rejeitar que “ideais”, em princípio, possuem valor independente das preferências como pretende um fanático.

Mas na ausência de qualquer pretensão de verdade objetiva no campo da ética, não se pode dizer que os ideais morais devem deter um peso maior dado, porque eles são verdadeiros. Nem por motivos que eu ofereci em outros lugares [...] eu aceito a abordagem da ética normativa que tem ideais como dados e depois assume que devemos escolher a teoria normativa que melhor corresponde a estes e outros juízos morais considerados em equilíbrio reflexivo. Se colocarmos de lado tanto a verdade objetiva e o equilíbrio reflexivo, no entanto, é difícil perceber que razões uma pessoa pode oferecer para dar maior peso aos seus desejos, atitudes e preferências do que aos desejos, atitudes e preferências tão fortes e bem-realizadas de alguém. Parece que tudo que uma pessoa poderia dizer é “É a visão moral que possuo”. A universalização, no entanto, não me permite dar maior peso aos meus pontos de vista moral, porque eles são os que eu tenho. Sendo assim, às opiniões de [tal pessoa] não se deve dar mais peso do que qualquer outra preferência igualmente forte. (SINGER, 2009)

A reivindicação do “fanático” é rejeitada como tendo um peso especial, porque as razões que ele pode apelar para justificar seu ideal já foram rejeitadas pela análise da linguagem e da metodologia moral. Para Singer (1988, p. 149), a reivindicação de que ideais morais não podem ser justificados se a prescritividade e a universalizabilidade são corretamente aplicadas enfraqueceria os sistemas de ética deontológicos. Os ideais morais que são defendidos como intrinsecamente valiosos nessas teorias não teriam nenhum valor especial e contariam apenas como um conjunto de preferências que devem ser pesadas em relação às outras preferências dos afetados. Para Singer, o ideal de que “justiça seja feita independentemente” passaria a ser “justiça seja feita se satisfizer mais preferências, incluindo a minha própria preferência pela justiça, no lugar de qualquer outra alternativa.”

⁷⁶ Discutimos a posição de Singer em relação à existência de fatos morais objetivos no ponto 3.2.

A reivindicação de Singer é que o utilitarismo é a concepção mínima da ética alcançada quando universalizamos a partir de uma atitude mínima de autointeressado. Segundo Singer (2006b, p. 22), “se vamos nos deixar convencer de que devemos extrapolar o utilitarismo e aceitar princípios ou ideais morais, precisamos dispor de boas razões para dar mais esse passo. Até que tais razões sejam aduzidas, temos alguns motivos para continuar utilitaristas.” Sendo assim, de acordo com a concepção de Singer, o ponto de vista básico da ética é utilitarista, o que não descarta totalmente a possibilidade de que também existam outras teorias normativas válidas.

As críticas de Singer ainda deixam em aberto a possibilidade de que os ideais possam ser justificados, mas os “fanáticos” precisam apresentar novas razões consistentes com as limitações impostas pela forma do raciocínio moral para alcançarem esse fim. Para se recusar a ser utilitarista e aceitar princípios e ideais morais seria preciso apresentar novas razões que não poderiam estar vinculadas ao naturalismo ou ao intuicionismo. As razões que sustentariam o caso do fanático teriam que estar de acordo com o prescritivismo universal, porque essa é a forma padrão mínima do pensamento moral. Justificativas que contrariam o prescritivismo universal somente seriam possíveis a partir de uma completa reforma da linguagem moral. Para Singer (1988, p. 154), se Hare estiver correto - e ele acredita que está -, e a maioria das pessoas compreenderem que o uso correto da linguagem e do raciocínio moral leva a alguma forma de utilitarismo de preferências, as pessoas que estão comprometidas com a rejeição do utilitarismo de preferências precisam ser capazes de reconstruir os conceitos morais comuns de tal modo que eles possam ser capazes de justificar a alegação de que existem ideais objetivamente válidos.

Se aceitarmos o utilitarismo de preferência como uma concepção mínima da ética ainda resta discutir como as preferências e os interesses dos indivíduos afetados na deliberação moral são pesados. No próximo capítulo, apresentaremos o PICI como o critério capaz de avaliar a força das preferências e interesses.

CAPÍTULO 6 – O PRINCÍPIO DE IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES (PICI) NA FILOSOFIA MORAL DE PETER SINGER

Coerente com os pressupostos metaéticos que assume – a universalizabilidade, a imparcialidade e a negação da existência de fatos morais no mundo -, Singer estabelece um princípio básico de igualdade: o *princípio de igual consideração de interesses* (PICI). O PICI é o critério para pesar preferências, interesses, desejos, ideais, gostos e valores próprios dos indivíduos afetados por uma decisão moral.

O princípio de consideração de interesses é fácil de estabelecer e difícil de explicar. A famosa frase de Bentham ‘cada um conta por um e nada por mais de um’ é um modo de enunciar esse princípio, mas que não está livre de ambiguidade; a formulação de Sidgwick é mais precisa, se bem que menos memorável: ‘O bem de qualquer indivíduo não tem mais importância, do ponto de vista (se assim se pode dizer) do Universo, que o bem de qualquer outro’. Talvez, o melhor modo de explicar os efeitos desse princípio seja adotar a sugestão de C. I. Lewis⁷⁷ de que nos imaginemos vivendo, uma atrás da outra, as vidas de todos aqueles que são afetados por nossas ações; deste modo, todas as suas experiências seriam vivenciadas por nós como experiências próprias. A insistência de R. M. Hare de que os juízos morais devem ser universalizáveis vêm a dizer a mesma coisa, como o próprio Hare notou. (SINGER, 2003e, p. 141).

O PICI impõe que os interesses *semelhantes* de todos os afetados devam ser considerados igualmente. Semelhantes porque possuem a mesma “força” ou “peso”. Força e peso referem-se à importância que o interesse tem para o indivíduo que o vivencia (SINGER, 2011, p. 101).

O interesse é contado de forma impessoal no sentido de que não depende de quem seja o indivíduo que o vivencia: “[...] um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.” (SINGER, 2006b, p. 30). Um interesse deve ser avaliado imparcialmente considerando apenas a sua força. Assim, um interesse “mais forte” ou vários interesses que combinados “excedem em peso” devem ser favorecidos em relação a um ou mais interesses que tenham um peso menor. Em situações de conflito, os interesses menos pesados não podem ter prioridade em relação aos mais pesados.

⁷⁷ C. I. Lewis (1883-1964) é um filósofo americano cujo principal interesse é a lógica. Foi professor nas universidades de Berkeley e de Harvard. Não confundir com C. S. Lewis (1898-1963), escritor britânico autor d’*As Crônicas de Nárnia*.

O princípio de igualdade é comparado metaforicamente com uma balança que calcula e compara o peso dos interesses.

O princípio da igualdade na consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. Balanças fidedignas favorecem o lado cujo interesse é mais forte, ou cujos vários interesses se combinam para exceder em peso um pequeno número de interesses semelhantes; mas ignoram totalmente a quem pertencem os interesses que estão pesando.⁷⁸ (SINGER, 2006b, p. 31).

Um agente não deve atender a um interesse à custa do sacrifício de um interesse semelhante (SINGER, 2006b, p. 30). Por exemplo, se dois indivíduos, X e Y, fossem afetados por uma ação e, *ceteris paribus*, X será beneficiado e Y igualmente prejudicado, exige-se que o agente se abstenha de praticar a ação. Ao colocar-se no lugar de cada um dos afetados e considerar os fatos relevantes e as possíveis consequências da decisão, o agente não deve afirmar que é melhor praticar a ação que beneficia uma das partes e prejudica a outra simplesmente porque X é X ou Y é Y. Dar prioridade para o interesse de X, nessa situação, é ir contra a exigência de irrelevância numérica.

A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar tal ato. Se aceitarmos o princípio de igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. (SINGER, 2006b, p. 30).

Do ponto de vista da ética, o agente deve considerar igualmente os interesses *semelhantes* mesmo que sejam os seus interesses próprios, dos seus

⁷⁸ “The principle of equal consideration of interests acts like a pair of scales, weighing interests impartially. True scales favour the side where the interest is stronger or where several interests combine to outweigh a smaller number of similar interests; but they take no account of whose interests they are weighing.” (SINGER, 1993, p. 22). A passagem acima foi citada baseada nas traduções de Portugal e do Brasil. A versão do Brasil traduz a frase “*but they take no account of whose interests they are weighing*” por “mas não levam em consideração quais interesses estão pesando”, enquanto a tradução de Portugal é “mas ignoram totalmente a quem pertencem os interesses que ponderam”. O sentido do texto original fica mais claro na versão de Portugal (SINGER, P. **Ética Prática**. Trad. Álvaro Augusto Fernandes. Rev. C. Beckert e D. Murcho. Lisboa: Gradiva, 2000). Foi Cunha (2010, p. 81, nota 193), quem notou a discrepância na tradução de Portugal com a do Brasil.

familiares, amigos, membros do grupo. Segundo Singer (2006b, p. 30), “[...] ao fazer um juízo ético, devo ir além de um ponto de vista pessoal ou grupal, e levar em consideração os interesses de todos os que forem por ele afetados.” A parcialidade em relação aos indivíduos pelos quais o agente tem um afeto particular ou mantém relações especiais como, por exemplo, seus familiares e amigos, são permissíveis somente no nível intuitivo do raciocínio moral ou se puderem ser justificadas imparcialmente no nível crítico (SINGER, 2006a, p. 397; SINGER, 2003h, p. 226). Diferenças de cor da pele, de gênero, de país e de espécie, por si só não são suficientes para justificar diferenças na consideração que deve ser atribuída aos interesses de um indivíduo. Tampouco o PICI pode ser relativizado para beneficiar quem detém algum tipo de poder (econômico, político etc.) quando da sua aplicação e, por outro lado, desprezado quando a sua aplicação beneficia a quem normalmente não detém nenhum poder (FELIPE, 2003, p. 167).

Na aplicação do PICI, as ações são avaliadas pelas consequências que produzem no mundo e incluem, por definição, a consideração que as consequências terão sobre os interesses de cada um dos afetados. Ao avaliar o impacto positivo ou negativo que uma ação terá sobre os interesses, a decisão racional levará ao atendimento do interesse ou do conjunto de interesses mais forte. O PICI avalia a correção das ações na medida em que elas atendem aos interesses mais fortes que estão sendo considerados.

[...] agora, que começo a pensar eticamente [...] admitir que os meus próprios interesses não podem contar mais que os interesses alheios pelo simples fato de serem meus interesses. No lugar deles, agora tenho de levar em conta os interesses de todos os que serão afetados pela minha decisão. Isso exige que eu reflita sobre todos esses interesses e adote o curso de ação mais apto a maximizar os interesses [desses] afetados⁷⁹. Portanto, pelo menos em algum nível do meu raciocínio moral devo escolher o curso de ação que tem as melhores consequências para todos os afetados, e fazê-lo depois de examinar todas as alternativas possíveis. (SINGER, 2006b, p. 21).

O PICI deve ser aplicado no nível crítico do pensamento moral. Hare propôs uma teoria segundo a qual o pensamento moral constitui-se de dois níveis

⁷⁹ Tradução ligeiramente modificada. A versão publicada no Brasil traduz “[...] apto a maximizar os interesses das pessoas afetadas”. Versão original: “This requires me to weigh up all these interests and adopt the course of action most likely to maximise the interests of those affected.” (SINGER, 1993, p. 12).

distintos: o “nível crítico” e o “nível intuitivo”, que são incorporados por Singer à sua filosofia (SINGER, 2006b, p. 4).

O nível intuitivo é constituído por um conjunto de intuições morais amplamente compartilhadas, de regras *prima facie*, de máximas simples e gerais transmitidas ao longo dos séculos pela tradição através da educação. Nas situações do dia a dia na qual as pessoas não têm condições ideais de tempo e de clareza de pensamento para decidir qual a melhor ação, o conjunto de intuições, regras e máximas costuma levar a decisões mais acertadas por ter sido testado na prática ao longo dos anos. As intuições, regras e máximas consistentes e que devem ser adotadas no nível intuitivo são aquelas que não entram em conflito com outras intuições, regras e máximas comuns e que também não são reprovadas por uma análise mais detalhada.

Não existe, contudo, nenhuma razão para seguir cegamente as intuições morais comuns quando, para além de qualquer dúvida razoável, existir um curso de ação alternativo que leve a consequências melhores (SINGER, 2006b, p. 315). As intuições podem não levar às melhores consequências em situações fora da normalidade ou complexas como, por exemplo, o aborto e a eutanásia. Duas intuições morais comuns podem entrar em conflito. Por exemplo, algumas pessoas acreditam que é justificável acabar com o sofrimento de um doente terminal, mas podem não querer aprovar a eutanásia por ser conflitante com a intuição de que a vida é sagrada. Em casos como esse, é preciso decidir qual das intuições é a correta do ponto de vista moral. Para justificar tal decisão não se pode apelar, segundo Singer, para um consenso estabelecido ou por um suposto valor objetivo das intuições. As intuições morais comuns são avaliadas no “nível crítico” do raciocínio moral. Sem o estresse do dia-a-dia, o agente pode assumir a perspectiva do “ponto de vista do universo” que é capaz de prescrever o melhor curso de ação. Segundo Singer (1999, p. 299), “o juízo que fazemos no nível crítico deve ser imparcial, tanto no sentido formal como no sentido substancial, por outras palavras, eles deverão se basear no princípio de igual consideração de interesses.”

Não existe, entretanto, uma separação intransponível entre os dois níveis. As intuições morais comuns que são usadas como guias para a ação devem ser analisadas constantemente no nível crítico, e as que não passam pela crítica do PICI devem ser, em algum momento, descartadas como guias de conduta mesmo no nível intuitivo.

6.1 INTERESSES E SENCIÊNCIA

Mas o que são interesses? Quem ou o que tem interesses? O que caracteriza um interesse como “mais forte”?

Interesse é definido de forma bastante ampla: tudo que um indivíduo deseja, a menos que seja incompatível com outros desejos (SINGER, 2006b, p. 21). Essa definição tem o inconveniente de deixar a impressão de que *somente* o interesse próprio é que deve ser pesado. Mas, do ponto de vista da ética, o interesse próprio do agente conta apenas uma vez considerando a sua força junto com os interesses de cada um dos afetados que também contam uma vez considerando a sua força.

Singer (2006b, p. 104) qualifica a sua definição de interesse em outra passagem: “os interesses de uma pessoa (*person*⁸⁰) como aquilo que, depois de pesarmos muito bem as coisas e refletirmos sobre todos os fatos relevantes, uma pessoa (*person*) prefere.”⁸¹ O bem-estar de um indivíduo é a realização dos seus

⁸⁰ Singer utiliza, no livro *Practical Ethics*, a palavra “people” para fazer referência a todos os indivíduos que são sencientes e quando quer enfatizar essa característica. E utiliza a palavra “person” para fazer referência a todos os seres autoconscientes, racionais e que tenham interesse em relação ao futuro. A tradução brasileira do livro *Practical Ethics (2006b)* adota a palavra “pessoa” para traduzir as duas palavras em inglês sem fazer as distinções que são importantes para entender o significado das teses apresentadas no livro. Entretanto, a diferença entre “indivíduos sencientes” (*people*) e “pessoas” (*person*) é um ponto central nas teses de Singer. Ver a discussão no ponto 6.3. Nesse sentido, adotamos, neste texto, “indivíduos” ou “indivíduos sencientes” quando Singer usa “people” e pessoa quando usa “person”.

⁸¹ É uma prerrogativa das pessoas serem capazes de ponderar e refletir sobre os seus interesses. Sendo assim, talvez os conceitos de “preferência” e de “interesse” possam ser sutilmente diferenciados sem abandonar a estreita relação que mantêm. Ter uma “preferência” significa, que entre os diversos interesses que uma pessoa têm, inclusive interesses que lhe possam ser prejudiciais, ela está inclinada a escolher, depois de ponderar sobre todos os fatos relevantes no caso, um deles em relação aos outros. Nesse sentido, poderíamos falar que uma pessoa deseja algo nesse momento, mas pode ter uma preferência que vai de encontro ao que ela deseja. Por exemplo, uma pessoa pode desejar algo atualmente que a prejudicará no futuro. Mas, pesados os fatos e as consequências, ela prefere não realizar seu desejo no presente para alcançar os melhores resultados no longo prazo. Essa leitura parece ser consistente e comportada pela filosofia de Singer, apesar de ele utilizar os conceitos de preferência e interesse indistintamente. Por exemplo, Singer usa “preferência” para se referir às preferências em evitar estados de coisas dolorosos e amedrontadores experimentados pelos seres sencientes, mas que não são pessoas. Também usa “preferência” para as “preferências em uma existência no futuro” que somente as pessoas têm. Por outro lado, Singer fala dos interesses que uma criança tem em frequentar a escola e não da sua preferência; entretanto, ir ou não à escola, na maioria das vezes, é uma escolha ponderada. Para superar os problemas da definição de interesses como quaisquer desejos, Hare passou a utilizar a noção de “satisfação racional de

interesses e preferências. Para um indivíduo ter um interesse, ele precisa ser capaz de sensibilidade e de fruição⁸². Essa capacidade é chamada de senciência e os indivíduos que a possuem são sencientes⁸³.

O *interesse básico* é evitar o sofrimento. Básico porque é o interesse que pode ser experimentado por todos os seres sencientes independentemente de serem autoconscientes, racionais ou tenham preferências no futuro (SINGER, 2006b, p. 140). O imperativo moral mais urgente e base da ética é evitar o sofrimento (interesse negativo). Evitar o sofrimento é prioritário e tem um peso maior sobre os outros interesses que, por sua vez, são legítimos no discurso da ética, ainda que fiquem em um plano relativo: quando o sofrimento é muito intenso tudo mais fica em segundo plano.

O sofrimento é considerado *assimetricamente* em relação ao prazer. Em situações nas quais uma ação produz *um* prazer à custa de *um* sofrimento, o peso

preferência”. Segundo Hare (2003, p. 206, § 8.2), “alguns utilitaristas, por exemplo Harsanyi, adotam posição semelhante e excluem de consideração fins imorais ou anti-sociais [...] utilitarista de vontade racional, pois um utilitarista também pode prescrever que deveríamos fazer o que conduzirá à satisfação das preferências racionais ou vontade-para-fins das pessoas – fins dos quais a felicidade é a soma.” As prescrições universalizáveis devem considerar apenas aquelas preferências racionais que são as que um homem pode manter depois da máxima crítica dos fatos e da lógica. Uma ação racional é aquela em que as preferências estão de acordo com os fatos e a lógica. Para Singer, ter preferências irracionais seria: ficar preso aos próprios desejos mesmo sabendo que, *ceteris paribus*, eles têm consequências negativas sobre o nível do seu bem-estar ou do bem-estar das outras pessoas. Para Singer, seria irracional não preferir sentir uma dor menor agora para evitar uma dor maior no futuro, mesmo conhecendo todos os fatos relevantes e as consequências dessa escolha (inclusive os descontos relativos às probabilidades que um evento futuro tem de realmente acontecer). Por exemplo, uma pessoa pode preferir não sentir uma pequena dor de um tratamento dentário agora, porque não sabe que a força da dor que ela sentirá no futuro será muito maior; desse modo, ela não tem uma preferência irracional, mas uma preferência formada na ignorância dos fatos e das consequências relevantes no caso. Mas se uma pessoa sabe que sentirá uma dor maior no futuro e mesmo assim prefere não sentir a dor muito menor do tratamento dentário, então, a sua preferência é irracional. Preferências irracionais são distintas das regras práticas do nível intuitivo, que são uma forma de assegurar o bem-estar geral em situações nas quais o agente não possui condições ideais para a reflexão e, no geral, aumentam o bem-estar.

⁸² Segundo Singer (2006b, p. 67), “a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo.”

⁸³ Seres sencientes também são chamados de *conscientes* por Singer (2006b, p. 140), ou seja, experimentam o prazer ou a dor, mas não são racionais e autoconscientes, todavia, ordinariamente as palavras “consciente” e “autoconsciente” são usadas como sinônimos (ver, por exemplo, *Dicionário Aurélio*) e para evitar confusões preferimos não usar “ser consciente”, que é substituído pela expressão “ser senciente que não é uma pessoa”. A expressão é truncada e compromete o estilo do texto, mas evita confusões conceituais e de interpretação.

negativo atribuído ao sofrimento é relativamente maior do que o peso positivo atribuído ao prazer que possa ser proporcionado. Em uma situação na qual se confronta a demanda de um indivíduo para aumentar o seu nível de bem-estar que não está ameaçado com a demanda de outro indivíduo que procura diminuir o seu sofrimento, deve-se, em primeiro lugar, procurar diminuir o sofrimento e não aumentar níveis de bem-estar que não estão sendo ameaçados⁸⁴. Existe a prioridade de minimizar o sofrimento em relação a promover o prazer⁸⁵.

⁸⁴ Segundo Felipe (2003, p. 173), “em outras palavras, se estamos em uma situação na qual temos um montante determinado para ajudar os outros, e nos defrontamos com dois tipos distintos de demanda, um é o pedido de ajuda para evitar que o indivíduo ou grupo perca uma capacidade já adquirida e exercida necessária ao seu bem-estar, e outro é um pedido de ajuda para aumentar um bem-estar não ameaçado, devemos atender com os limitados recursos de que dispomos, ao primeiro caso, não ao segundo.”

⁸⁵ Singer talvez possa ser considerado um utilitarista negativo. Segundo Mulgan (2012, p. 157), “os utilitaristas negativos concentram-se na eliminação do sofrimento ao invés de na produção de prazer. Ainda que o prazer contribua para o bem-estar humano, essa não é a nossa preocupação.” O utilitarismo negativo apresenta um sério problema: se a obrigação moral é ajudar a diminuir o sofrimento, o agente teria como obrigação desistir de todo o seu prazer para ajudar a acabar com o sofrimento no universo até que todos os indivíduos sencientes estejam em um mesmo nível de bem-estar. Para Singer, o agente tem como imperativo agir para atender ao interesse básico dos seres sencientes de evitar ou diminuir o sofrimento tanto quanto for possível, ou seja, se a ação não sacrifica para ele nada de moralmente significativo ou moralmente comparável. O limite do dever de atuar para diminuir o sofrimento é o ponto a partir do qual ajudar mais causaria sérios danos a ele e aos que dele dependem: “[...] descer ao nível a partir do qual dar mais me causaria, a mim e aos que dependem de mim, mais sofrimento do que evitaria meu doativo.” (SINGER, 2003g, p. 201). Segundo Cottingham (1983, p. 87), o PICI exigiria que em todas as deliberações que eu fizer devo atribuir aos interesses semelhantes do meu próximo (familiar, amigo, vizinho etc), o mesmo peso que eu atribuo aos meus próprios interesses: “Se eu amo o meu próximo como a mim mesmo, então a melhoria de suas oportunidades, ou a qualidade de sua vida deve ter igual direito sobre minhas energias e recursos.” Em relação à doação aos mais necessitados, Singer procurar evitar essa consequência da sua teoria propondo um valor razoável para orientar o quanto as pessoas podem ajudar; no entanto, esse valor não é implicado pelo PICI. Na verdade, é um recurso *ad hoc* para contornar as críticas ao núcleo da sua teoria. O valor escolhido tem uma função prática. Singer afirma que 10% não é um valor alto para as pessoas que vivem nas sociedades ricas e não possuem despesas especiais. Um exemplo de despesas especiais poderia ser um tratamento médico etc. É um valor que também lembra o dízimo que muitos doam às igrejas. O valor baseia-se em uma prática que não parece nada absurda para um grande número de pessoas. Mas, mesmo assim, continua sendo um recurso usado para minimizar as excessivas exigências que o utilitarismo faz às pessoas comuns em situações ordinárias. A distribuição desses 10% ainda precisa considerar as necessidades de cada afetado de um modo imparcial. Para Singer, por outro lado, promover a felicidade, apesar de possuir um valor inestimável, não parece ser um dever básico que todas as pessoas têm a obrigação de realizar: “haveria muitos outros modos possíveis de estabelecer essa diferença (entre o dever e a caridade), por exemplo, pode-se decidir que é bom fazer os demais tão felizes como seja possível, mas que não é mau deixar de fazê-lo.” (SINGER, 2003g, p. 196).

[...] a diminuição da dor e do sofrimento [*pain and suffering*], encontrem-se eles onde se encontram. Este pode não ser o único valor racionalmente fundamentado, mas é o mais imediato, premente e universalmente aceito. Sabemos por experiência própria que quando a dor e o sofrimento são atrozos todos os outros valores recuam para o segundo plano. Se adotamos o ponto de vista do universo, poderemos reconhecer a urgência de fazer alguma coisa relativa à dor e ao sofrimento dos outros, antes mesmo de considerarmos promover (por si mesmo, e não como meios de diminuir a dor e o sofrimento) outros valores possíveis, como a beleza, o saber, a autonomia ou a felicidade. (SINGER, 2006a, p. 401-402).

Sufrimento não significa exatamente o mesmo que dor. O sofrimento é, por definição, algo que alguém que sofre quer que pare e, se não quiser que pare, *ceteris paribus*, não é sofrimento (HARE, 2003, p. 180-181, § 7.3). A experiência do sofrimento precisa acontecer de fato para o indivíduo. Por exemplo, minha esposa tem um caso extraconjugal, mas eu não sei nada sobre isso. Nesse caso, não existe sofrimento, porque eu não sei que sofro, e saber que sofro é sentir o sofrimento, o que, por definição, leva a pessoa a ter um motivo para acabar com o sofrimento. É parte da definição de sofrimento que sentir uma experiência de sofrimento é algo que quem sente quer que pare. Segundo Hare, essas são verdades conceituais sobre o sofrimento. Dor é geralmente usada por Singer no mesmo sentido prescritivo de sofrimento, isto é, que ter uma dor é ter um motivo para acabar como ela⁸⁶. O significado de dor, entretanto, seria primariamente descritivo. Dor é usada para exprimir um tipo de sensação sensorial ou emocional causada por uma alteração fisiológica no organismo⁸⁷ (TAPIA, 2008, p. 161). Segundo Sottomayor-Cardia (1998, p. 188), “mesmo que se sustente que todo o sofrimento é doloroso, é manifesto que nem toda a dor provoca sofrimento ou que nem toda a dor se diz que é sofrimento.” Nesse sentido, pode ser que existam casos nos quais um indivíduo sente dor, mas não se importe com ela, ou que sinta prazer com alterações fisiológicas semelhantes

⁸⁶ Singer, no livro *Ética Prática*, usa dor como sinônimo de sofrimento: “Podemos tornar esta questão mais concreta tomando um interesse mais específico -- digamos, o interesse que temos no alívio da dor [*pain*]. Nesse caso, o princípio diz que a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente o carácter indesejável da dor enquanto tal.” (SINGER, 2006b, p. 30-31). Em todas as passagens que citamos de Singer, dor está sendo usada em um sentido prescritivo como sinônimo de sofrimento.

⁸⁷ Segundo Francisco J. U. Tapia (2008, p. 161-162), o professor de fisiologia Albino García Sacristán explica que a dor é “[...] uma função fisiológica complexa que associa mecanismos de percepção sensorial, englobada sob o termo nocicepção e fenômenos do tipo emocional capazes de provocar modificações no comportamento.”

às que outros indivíduos classificariam como sofrimento. Mas afirmar que está sofrendo e não querer que o sofrimento pare é contraditório.

Uma *pessoa* (mas não os seres sencientes que não são pessoas) possui outro interesse que também pode ser considerado como básico: a preferência em sua existência no futuro. A preferência em relação à sua existência no futuro inclusive pode sobrepor-se ao interesse em evitar o sofrimento imediato. Por exemplo, é racional para uma pessoa preferir passar por dolorosos tratamentos médicos com o objetivo de melhorar o seu bem-estar futuro e aumentar a sua expectativa de vida. Mas também pode ser racional a decisão de que, se não existe uma perspectiva de melhorar o bem-estar no futuro, uma pessoa pode ter como sua preferência não sofrer dolorosos tratamentos, pois a sua consequência seria apenas prolongar um sofrimento que já é insuportável para ela.

A sciência é condição suficiente e necessária para que um indivíduo pertença à comunidade moral⁸⁸. É uma condição suficiente⁸⁹: ser capaz de sofrer, independentemente de qualquer outra característica (seja ser um animal humano ou não-humano, branco, negro, homem, mulher, seja alcançar alto desempenho em testes de Q.I. ou baixo desempenho etc.), habilita um indivíduo a ser membro da comunidade moral⁹⁰. É, também, condição necessária para ser membro da

⁸⁸ Singer *explica* que as dores, os prazeres e os desejos são as características mais marcantes e inegáveis da experiência dos seres sencientes, mas essa descrição da experiência mental não implica nenhum dever moral. Todos os indivíduos também parecem estar preocupados com os seus interesses próprios, destacadamente em evitar a sua dor, aumentar o seu prazer e realizar os seus desejos. A ética, no entanto, exige universalizar a consideração com o seu interesse, dor, prazer e desejo, o que significa considerar o interesse, a dor, o prazer e o desejo do outro imparcialmente (SINGER, 1999, p. 291; SINGER, 2006b, p. 20). Singer, com esse argumento, não deduz um dever da descrição de como são os indivíduos, mas como eles são é fundamental para a aplicação prática do princípio moral. A igualdade de consideração defendida por Singer não está baseada na descrição e equiparação das características objetivas dos indivíduos, mas é uma prescrição sobre a necessidade de considerar os interesses e, especialmente, diminuir ou, se possível, evitar o sofrimento.

⁸⁹ Condição suficiente garante que tudo que satisfaz E seja K, mas não garante que tudo que é K satisfaz a condição E (não é uma condição necessária). Condição necessária garante que tudo o que é K satisfaz a condição E, mas não garante que tudo o que satisfaz a condição E seja K (não é uma condição suficiente) (APPIAH, 2008, p. 22).

⁹⁰ Entretanto, existe uma diferença no interior da comunidade de consideração moral entre as pessoas e os seres sencientes que não são pessoas. Em muitos casos, a diferença entre as pessoas e os seres sencientes que não são pessoas faz com que as pessoas sofram mais do que os seres sencientes que não são pessoas. Nesses casos, é a preferência mais forte das pessoas que deve ter prioridade. Por exemplo, a reivindicação de Singer é que interesses semelhantes de um rato e de uma pessoa tenham o mesmo peso, mas uma pessoa pode ter interesses que um rato não é capaz de ter, e esses interesses também

comunidade moral: todos os seres que não possuem a capacidade de sofrer como, por exemplo, plantas, rios ou cadeias de montanhas etc. são excluídos da comunidade de consideração moral.

Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. [...] o limite da sensibilidade (para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. Demarcar esse limite através de uma característica, como a inteligência ou a racionalidade, equivaleria a demarcá-lo de modo arbitrário. Por que não escolher alguma outra característica, como, por exemplo, a cor da pele? (SINGER, 2006b, p. 68).

Os seres que não são sencientes não participam da comunidade dos agentes e dos pacientes morais e a sua importância é indireta, tão-somente possuem “valor instrumental”: são importantes apenas na medida em que afetam os interesses dos seres sencientes⁹¹ (SINGER, 2006b, p. 290).

devem ser considerados na deliberação moral. Discutiremos essa questão que é importante para uma compreensão adequada da ética prática de Singer nos pontos 6.4 e 6.5.

⁹¹ Note-se que por não serem capazes de consciência, animais como ostras, moluscos etc. bem como plantas são classificados juntamente com cadeias de montanhas, estalactites, rios, obras de arte, de arquitetura, de engenharia e de instituições imateriais que possuem razões indiretas, que não estão relacionadas com a consciência, para não serem destruídas. (SINGER, 2006b, p. 290; CARVALHO, 2009b, p. 345; FELIPE, 2001, p. 29). Uma razão indireta apresentada por Singer para não destruímos as florestas é o impacto que destruí-las terá nas gerações futuras. Fica claro que a ideia de ser vivo não tem importância direta para o PICI e a concepção moral utilitarista defendida por Singer. O importante é ser senciente e não ser vivo. Todo ser senciente é um ser vivo, mas nem todo ser vivo é um ser senciente. Para Singer, não existe nenhuma distinção, do ponto de vista da ética, entre seres vivos (que se alimentam) não sencientes, seres inanimados naturais, e seres inanimados não naturais. Concordamos que instituições imateriais como a justiça ou obras de arquitetura e engenharia, bem como “belas estalactites” ou cadeias de montanhas não podem ser “privadas” de suas necessidades básicas; mas o mesmo não pode ser afirmado sobre animais não sencientes e plantas, porque são seres vivos que possuem pelo menos uma necessidade básica, a saber, a alimentação (qualquer que possa vir a ser), da qual podem ser privados. Singer considera, no entanto, que isso não é suficiente para que esses “objetos” tenham interesses e para justificar um dever direto de consideração. Segundo Singer (2006b, p. 294-295), “é comum falarmos sobre plantas que ‘procuram’ água ou luz para poderem sobreviver, e essa maneira de pensar sobre as plantas faz com que fique mais fácil aceitar essa conversa de sua ‘vontade de viver’, ou de sua ‘perseguição’ do seu próprio bem. Contudo, uma vez que refletimos sobre o fato de que as plantas não são conscientes e não podem, portanto, ter nenhum comportamento intencional, fica claro que toda essa linguagem é metafórica; poderíamos dizer que o rio está em busca de seu próprio bem e esforçando-se por alcançar o mar [...] Além do mais, no caso das plantas, dos rios e dos mísseis teleguiados é possível oferecer uma explicação exclusivamente física do que acontece; e, na ausência de consciência, não existe um bom motivo pelo qual devemos ter um maior respeito pelos processos físicos que regem o crescimento e a decadência das

Nossa posição traça os limites das considerações morais que dizem respeito a todas as criaturas sencientes, mas deixa outros seres vivos fora desse limite. A inundação das velhas florestas, a possível perda de toda uma espécie, a destruição de vários ecossistemas complexos, o bloqueio do rio e a perda das gargantas rochosas são fatores que só podem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes. (SINGER, 2006b, p. 292).

A senciência não é um limite arbitrário à expansão da comunidade moral, ao contrário do sexo, da raça ou da espécie que seriam escolhidos apenas para a manutenção do *status quo*. Mas se não são capazes de sentir e, por consequência, sofrer não é possível atribuir qualquer peso aos seus interesses. Colocar-se no lugar de uma árvore ou de uma montanha é imaginar um “perfeito vazio” (“*for such imagining yields a perfect blank*”) (SINGER, 2011, p. 123).

Mas quais seres são sencientes?

6.2 SERES SENCIENTES

Parece evidente que todos os seres humanos são sencientes. Que a maioria dos animais não-humanos são sencientes também não parece levantar objeções ordinárias mais sérias. Entretanto, saber, de fato, se outro ser humano sente e, se sente, se o que ele está sentido é um sofrimento não é um problema trivial. Por essa razão, Singer procura justificar a afirmação, que é um dos pilares do seu argumento, de que os outros seres humanos e pelo menos alguns animais não-humanos são sencientes.

Para Singer, um indivíduo experimenta seu sofrimento por experiência direta. O problema é que não é possível experimentar o sofrimento do outro, então, como saber se o outro está sofrendo? Mesmo que seja possível saber que um indivíduo está sofrendo, é possível saber qual a força desse sofrimento?

Os indivíduos sencientes, na grande maioria dos casos, manifestam que estão sofrendo através do seu comportamento como quando gritam, choram, se

coisas vivas do que o que temos pelos que regem as coisas inanimadas. Sendo assim, no mínimo não é óbvio por que devemos ter mais respeito por uma árvore do que por uma estalactite, por um organismo unicelular do que por uma montanha.” Essa posição de Singer levanta uma série de objeções de filósofos que defendem o biocentrismo. Para uma apresentação e discussão dos pontos defendidos no biocentrismo ver Tapia, 2008, p. 135-156.

contorcem, etc. Ao observar esses tipos de comportamento que, geralmente, são os comportamentos apresentados por alguém que está sentindo um sofrimento, é possível fazer uma inferência de que aquela sensação física ou emocional que o outro está sentido seja alguma coisa muito parecida com *isto* que eu classifico como sofrimento e que eu também gostaria que parasse se eu estivesse em seu lugar. Por exemplo, quando alguém afirma “X está sentido um sofrimento muito intenso”, ele está inferindo que o comportamento apresentado por X (como gritos, contorções etc.) é um tipo de comportamento que é apresentado por quem está sofrendo. O agente sabe que aquele comportamento é apresentado por outros indivíduos quando sofrem, porque ele mesmo quando sofre tem comportamento semelhante. Mas o comportamento que é a expressão de um sofrimento não o constitui em si, porque o sofrimento “é um estado de consciência, um evento mental e, como tal, não pode ser observado.” (SINGER, 2006b, p. 100; SINGER, 2010, p. 17).

Não podemos nunca sentir a dor de um outro ser, seja ele humano ou não. Quando vejo minha filha cair e esfolar o joelho, sei que ela sente dor pela maneira como se comporta – chora, diz-me que o joelho está doendo, esfrega o lugar machucado, etc. Sei que eu mesmo me comporto de um jeito parecido – um pouco mais discreto – quando sinto dor, e então admito que minha filha está sentindo alguma coisa que se assemelha ao que sinto quando esfolo o meu joelho. O fundamento da minha convicção de que os animais podem sentir dor é semelhante ao fundamento de minha convicção de que minha filha pode sentir dor. (SINGER, 2006b, p. 79).

Além desse argumento, Singer defende, com base em dados experimentais, que todos os seres humanos (salvo nos casos de alguma doença que causa sérios danos cerebrais) possuem um sistema nervoso muito parecido, com as mesmas características e que desempenha funções semelhantes, o que também seria uma razão para apoiar a tese de que os seres humanos são sencientes⁹².

As pessoas humanas também são capazes de informarem através de uma linguagem complexa quando estão sentido alguma coisa. No entanto, na

⁹² Segundo Singer (2010, p. 17-18), “[...] nenhum de nós tem a menor dúvida de que nossos amigos íntimos sentem dor, exatamente como nós sentimos. Trata-se de uma inferência razoável, baseada nas observações do comportamento alheio em situações nas quais sentiríamos dor, e no fato de que temos, todos, motivos para pressupor que nossos amigos são seres como nós, com sistema nervoso parecido com o nosso, que supostamente funciona como o nosso, e que provoca sensações semelhantes em circunstâncias semelhantes.” Ver também, Singer, 2006b, p. 80.

concepção de Singer, a capacidade de comunicação e de uma linguagem desenvolvida não é importante para a senciência, é apenas uma maneira que facilita identificar o sofrimento do outro.

Mas os animais não-humanos são sencientes?

Para Singer (2010, p. 18ss; 2006b, 80), a evolução das partes do sistema nervoso central que são responsáveis pela senciência ocorreu nos animais vertebrados, sobretudo, entre aqueles que são mais próximos (do ponto de vista da evolução) dos seres humanos, como as aves e os mamíferos. Contudo, o córtex – responsável pelas atividades cerebrais mais sofisticadas e complexas -, não se desenvolveu nesses animais como nos humanos. A semelhança anatômica entre o sistema nervoso central dos seres humanos e dos animais torna muito provável que a capacidade de sentir dos animais seja semelhante à dos seres humanos. Não seria razoável supor que um sistema nervoso central com as semelhanças fisiológicas como as que existem entre os animais não-humanos e os seres humanos, com a mesma origem e função evolucionária, funcionem de maneira muito diferente no nível das “sensações subjetivas” como o sofrimento (SINGER, 2010, p. 19)⁹³. Além do mais, a dor e o sofrimento desempenham também uma função muito importante na sobrevivência de uma espécie ao fazer com que os animais evitem fontes de danos.

Existe também a semelhança entre o comportamento dos animais, sobretudo dos mamíferos e das aves, com o comportamento de um ser humano quando sofrem: contrações, gemidos, ganidos, tentativas de evitar a fonte do sofrimento etc.

Outro argumento é que, para justificarem suas experiências, muitos cientistas afirmam que utilizar animais em pesquisas seria relevante para novas descobertas sobre os seres humanos. Implicitamente, essa posição corrobora que

⁹³ Para corroborar a sua tese, Singer cita vários estudos científicos, entre os quais *The Spectrum of Pain*, escrito por Richard Serjeant: “Cada mínima evidência dos fatos apoia o argumento de que os mamíferos vertebrados superiores têm sensações de dor tão intensas quanto as nossas. Dizer que sentem menos porque são animais inferiores é um absurdo: facilmente se pode demonstrar que vários dos seus sentidos são muito mais apurados do que os nossos – a acuidade visual de certas aves, a audição da maioria dos animais selvagens, o tato em outros. [...] Deixando de lado a complexidade do córtex cerebral (que não percebe diretamente a dor), seu sistema nervoso é praticamente idêntico ao nosso, e suas reações à dor, extraordinariamente semelhantes, embora careçam (até onde sabemos) de nuances filosóficas e morais. O elemento emocional é mais do que evidente, sobretudo na forma de medo e ira.” (SERJEANT *apud* SINGER, LA, p. 20). Referência original: SERJEANT, R. **The Spectrum of Pain**. Londres: Hart Davis, 1969. p. 72.

muitas das características importantes são parecidas em humanos e alguns outros animais. Se forçar um rato a escolher entre a morte por inanição ou sofrer choques para conseguir comida ajudar os cientistas a compreenderem o estresse nos seres humanos, isso também significa que os ratos ficam estressados. Alguns animais são sencientes e capazes de sofrerem danos, diretos e indiretos, como o medo, a ansiedade, o estresse etc. Que animais não-humanos são capazes de sofrimento é um fato inegável para Singer⁹⁴.

Uma objeção à tese de que os animais não-humanos são sencientes afirma que os seres humanos, ao sofrerem, são capazes de comportamentos complexos e de comunicarem o que estão sentido através da linguagem. A linguagem não parece ser relevante para os estados mais primitivos como o sofrimento e a dor física. Esses estados, para Singer, seriam anteriores a qualquer capacidade de expressão linguística ou pensamento racional. Os animais expressariam o seu sofrimento através de comportamentos e sinais mais simples e rudimentares que não dependem de uma linguagem complexa, assim como, muitas vezes, os seres humanos também fazem. Os recém-nascidos e alguns deficientes mentais graves não são capazes de comunicarem-se através de linguagem complexa, mas nenhuma pessoa negaria que eles sejam capazes de sofrer. Não

⁹⁴ Singer retoma um ponto importante da tradição utilitarista que remonta a Jeremy Bentham. Bentham defendeu explicitamente que traçar a linha de consideração moral na raça, na faculdade da razão ou na capacidade de linguagem era escolher características arbitrárias. A “característica vital” que delimitava a comunidade dos seres que deveriam ser considerados na deliberação moral era a capacidade de sofrimento. Além disso, Bentham reconheceu que a consideração moral aplicava-se tanto aos membros de outras espécies como aos membros da nossa. Segundo Bentham (1979, p. 63, nota 20), “*Pode vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados, se não fosse por tirania. Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. (Ver o Código Negro de Luís XIV.) Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade do os sacrum [osso cuja terminação é o cóccix e nos animais é a cauda] constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado do que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que se demonstrará com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem raciocinar; tampouco interessa se falam ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles sofrer?*” Essa passagem central de Bentham sobre a extensão do alcance do utilitarismo para os animais não-humanos sencientes é citada por Singer em vários textos (SINGER, 2006b, p. 66-67; SINGER, 2006a, p. 339; SINGER, 2003d, p. 112-113).

negar que os recém-nascidos e os deficientes mentais graves são capazes de sofrer mostra que a linguagem não é importante para essa capacidade.

Por outro lado, não se pode atribuir sentiência às plantas, porque elas não apresentam nenhum comportamento que sugere que estejam sentindo ou possuem um sistema nervoso central desenvolvido que poderia indicar alguma semelhança com os seres sencientes.

6.3 PESSOAS E SERES SENCIENTES (CONSCIENTES) QUE NÃO SÃO PESSOAS

Uma distinção conceitual muito importante para a compreensão do pensamento de Singer é entre “ser humano” e “pessoa”. Singer critica o conceito de “ser humano” tal como é definido na tradição filosófica ocidental e as suas implicações entre as quais a mais importante é a ideia de que a vida e, por extensão, os interesses dos seres humanos possuem um valor especial, o que lhes dá prioridade intrínseca de consideração sobre os animais não-humanos.

Para Singer (2006b, p. 96), “ser humano” é usado ordinariamente tanto como sinônimo de “membro da espécie *Homo Sapiens*” quanto como sinônimo de “pessoa”. “Membro da espécie *Homo Sapiens*” significa que um indivíduo possui constituição genética específica que pode ser determinada através de um exame dos seus cromossomos. É nesse sentido que um embrião fecundado a partir de óvulo e esperma humano é considerado um ser humano, bem como aqueles indivíduos que não possuem capacidades mentais superiores, mas possuem a composição genética da espécie.

“Pessoa”, diferentemente, refere-se ao indivíduo que possui, de fato, capacidades mentais superiores. Ter capacidades mentais superiores é ter consciência de si e do outro, senso de futuro e passado, capacidade de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de realizar complexos atos de comunicação, memória mais detalhada, maior conhecimento das suas circunstâncias, em outras palavras, ser racional e autoconsciente. Segundo Singer (2006b, p. 97-98), “seja como for, proponho o uso de ‘pessoa’, no sentido de um ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de ‘ser humano’ que não são abrangidos por ‘membro da espécie *Homo Sapiens*’.”

As pessoas, por terem capacidades mentais superiores, são capazes de ter preferências no presente e em relação à sua existência no futuro. E, para Singer, os investimentos que elas podem fazer em relação a essas preferências possuem um peso significativo sobre o *valor de uma vida*⁹⁵. Os seres sencientes que não são pessoas têm interesses somente no presente.

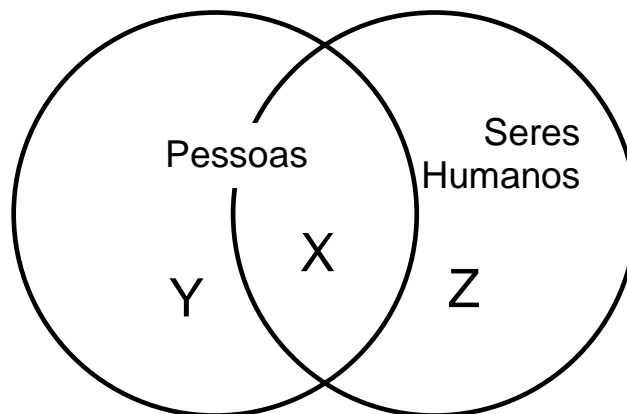
O embrião, o feto, o recém-nascido e os seres humanos que não possuem, de fato, capacidades mentais superiores são membros da espécie *Homo Sapiens*, mas não seriam pessoas. Por outro lado, Singer (2006b, p. 71, 119-126) considera que existem pessoas que não são seres humanos, como os bonobos, os chimpanzés, os gorilas, os orangotangos e, muito provavelmente, outros mamíferos como os golfinhos e as baleias⁹⁶.

Podemos atribuir a Singer uma distinção em três grupos gerais nos quais cada indivíduo pode ser qualificado: (1) um grupo dos indivíduos que possuem, de fato, a sciência e as capacidades mentais superiores. Nesse grupo estão (a) as pessoas humanas, isto é, os seres humanos que de fato são racionais e autoconscientes, e (b) as pessoas não-humanas, isto é, os animais não-humanos que apresentam as capacidades mentais superiores em algum grau; (2) um grupo dos indivíduos que são sencientes, mas não apresentam nenhuma das capacidades mentais superiores: (c) os seres humanos sencientes que não são pessoas e (d) os animais não-humanos sencientes que não são pessoas. Os indivíduos desses dois grupos são membros da comunidade moral em relação aos quais se têm deveres diretos de consideração. Além desses dois, acrescenta-se (3) o grupo dos seres não sencientes em relação aos quais se tem somente dever indireto de consideração.

⁹⁵ Note-se que a discussão sobre o conceito de “pessoa” é colocada por Singer somente quando ele está discutindo sobre o valor de uma vida e a possibilidade de tirar uma vida. (SINGER, 2006b, p. 126-128).

⁹⁶ Para saber se um animal não-humano possui as características que definem uma pessoa (a saber, a racionalidade e a autoconsciência) e qual o grau dessas capacidades que apresentam depende das investigações científicas sobre esses animais.

Figura 1 - Pessoas e seres humanos segundo Singer



X – Seres humanos racionais e autoconscientes
 Y – Animais não-humanos que são racionais e autoconscientes
 Z – Seres humanos que não são racionais e autoconscientes.
 (Adaptado de VELASCO, 2008, p. 436).

Os conceitos de agente moral e paciente moral podem ser definidos ao considerarmos a distinção anterior entre os conceitos de pessoa e de ser humano. Agentes morais são pessoas (*person*) humanas: possuem a capacidade de deliberar racionalmente sobre as razões favoráveis e as contrárias a determinado princípio moral ou curso de ação e apresentá-las ao escolher determinado curso de ação ao invés de outro. São responsáveis e responsabilizados pelas consequências das suas decisões⁹⁷ (SINGER, 2006b, p. 97). Pacientes morais são os indivíduos sencientes (pessoas ou não) capazes de terem interesses e que são afetados pelas decisões e atos dos agentes.

O ponto fundamental, porém, é o de que os animais não são capazes de refletir sobre as alternativas que se apresentam a eles, nem de ponderar sobre a ética de sua alimentação. Portanto, é impossível considerar os animais responsáveis pelo que fazem, ou concluir que, pelo fato de matarem, “merecem” ser tratados da mesma maneira. Por outro lado, os que estão lendo estas palavras devem refletir sobre a justificabilidade de seus hábitos alimentares. Não se pode fugir à responsabilidade através da imitação de seres que não são capazes de fazer essa opção. (SINGER, 2006b, p. 81).

⁹⁷ Embora existam alguns animais não-humanos que possam ser considerados pessoas, pois possuem, até certo grau, capacidades mentais superiores, não é possível falar que as pessoas não-humanas desenvolveram princípios morais racionais e que seriam capazes de justificá-los.

Os agentes têm o dever, do ponto de vista da ética, de considerar imparcialmente os interesses de todos os seres sencientes afetados pelas consequências de sua ação independentemente se o paciente é uma pessoa, um ser humano ou um animal não-humano. Pode-se falar, nesse sentido, que os agentes possuem um dever moral direto de consideração em relação aos seres sencientes, mas possuem somente um dever indireto em relação aos seres não sencientes (FELIPE, 2001, p. 29; FELIPE, 2003, p. 83).

6.4 CARACTERÍSTICAS INDIVIDUAIS, CAPACIDADES MENTAIS SUPERIORES E INTERESSES

Mas de que modo as capacidades mentais superiores das pessoas são relevantes para a “natureza” e a força dos interesses e preferências?

As características de um indivíduo não são relevantes para a aplicação do PICI quando não afetam a “natureza” ou a força do interesse a ser considerado.

[...] se a existência da autoconsciência não afeta a natureza dos interesses em cotejo não fica claro por que deveríamos forçar a inclusão da autoconsciência na discussão, nem por que deveríamos forçar a inclusão da espécie, raça, sexo em discussões semelhantes. Interesses são interesses e devem ser considerados por igual – sejam eles os interesses de seres humanos ou animais, com ou sem consciência de si. (SINGER, 2006b, p. 84).

As características próprias dos indivíduos são relevantes na deliberação moral somente na medida em que se correlacionam significativamente com os interesses.

As características que cada indivíduo possui e as circunstâncias em se está podem influenciar a “natureza”, a maneira como são vivenciados, a intensidade e a duração dos interesses (SINGER, 2006b, p. 49). Existem algumas situações nas quais a intensidade e duração do sofrimento, as preferências e os interesses que um indivíduo têm podem ser afetados pelas capacidades mentais superiores (SINGER, 2006b, p. 70), como em relação às preferências em uma existência no futuro, nos casos de angústia mental ou de sofrimento “existencial”.

A relevância das capacidades mentais superiores deve ser considerada em cada circunstância específica e em algumas circunstâncias, uma capacidade

maior pode diminuir a quantidade de sofrimento. Em situações em que isso acontecer, o interesse mais forte dos seres sencientes, mesmo se não possuírem nenhuma capacidade mental superior, é que deve ter prioridade para ser realizado. A passagem seguinte é central para entendermos essa tese:

Há muitas áreas nas quais as aptidões mentais superiores de adultos humanos normais fazem uma diferença: previsão, memória mais detalhada, maior conhecimento do que está acontecendo, etc. Essas diferenças explicam por que um ser humano que está morrendo de câncer provavelmente sofre mais do que um rato. A angústia mental é o que torna a situação humana mais difícil de suportar. Contudo, essa diferença não sugere um maior sofrimento por parte do ser humano normal. Às vezes, os animais podem sofrer mais em decorrência de sua compreensão limitada. Se, por exemplo, estamos fazendo prisioneiros em tempo de guerra, podemos explicar-lhes que, desde que se submetam à captura, ao interrogatório e à prisão, nenhum outro mal lhe será feito, e serão libertados assim que cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, porém, não teremos como explicar-lhes que não estamos ameaçando as suas vidas. Um animal selvagem não é capaz de distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar; ambas irão provocar-lhe o mesmo terror. (SINGER, 2006b, p. 70).

Esse exemplo comparativo, porém, é muito mais um artifício da retórica filosófica de Singer do que um argumento convincente sobre o maior sofrimento dos animais nas situações de aprisionamento. A vida mental superior de uma pessoa não parece ser capaz de aliviar o seu sofrimento na situação descrita. Saber que passará um longo período preso, longe de sua família, de seus amigos, em um lugar distante e desconhecido, sem as “condições mínimas de sobrevivência” (condições que tornam a vida dos animais de cativeiro tão horrível), aumentaria o sofrimento de qualquer pessoa que se encontrasse em uma situação como essa. Poderia ser a causa de angústia mental e possivelmente comprometeria as preferências que ela possa ter em relação ao futuro.

Singer não considera que todas as pessoas, os seres humanos e os animais não-humanos sejam indistintamente iguais (no sentido de idênticos). Cada um possui características e capacidades que são distintas das características e capacidades dos outros (SINGER, 2006b, p. 33). O PICI não implica que se deva tratar um animal não-humano como uma pessoa nem que se deva tratar um ser humano como um animal não-humano nem que se devam tratar todos os seres humanos como pessoas.

As pessoas, os seres humanos e os animais não-humanos sencientes têm interesses e o que o princípio moral básico exige é a igual consideração para os interesses de todos os indivíduos. Entretanto, as preferências de uma pessoa, muitas vezes, são vivenciadas de maneiras não iguais às maneiras com que os animais não-humanos vivenciam os seus interesses, ou às maneiras que os seres humanos que não são pessoas vivenciam os seus. As pessoas, por possuírem capacidades mentais superiores, possuem preferências no futuro, padecem de sofrimentos morais, ressentimentos, sentimentos de vingança, complexos de inferioridade ou superioridade, entre vários outros tipos de sofrimentos existenciais e angústias mentais que os seres humanos que não são pessoas e os animais não-humanos *talvez* não vivenciem. O que se deve fazer é atender a todo ser capaz de senciência na medida e particularidade do seu interesse, e interesses diferentes requerem práticas paliativas diferentes.

A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devemos tratá-los da mesma maneira, ou que devemos conceder-lhes os mesmos direitos. O que devemos ou não fazer depende da natureza dos membros desse grupo. O princípio básico da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, mas sim igual consideração. Igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamento e direitos distintos. (SINGER, 2010, p. 5).

A diferença entre pessoas e seres sencientes que não são pessoas explicaria por que uma pessoa, em certas circunstâncias, sofre mais do que um indivíduo sencientes que não é uma pessoa. Nas situações em que uma pessoa sofrer mais é justificado priorizá-la em relação aos interesses dos seres que não são pessoas. Por exemplo, no caso de uma pessoa com câncer, ela possui preferência em continuar a se relacionar com sua família, a desfrutar de prazeres ordinários e realizar sonhos que dependem de uma significativa melhora em seu estado de saúde. O medo de que suas preferências no futuro sejam frustradas pode causar sofrimento existencial e angústia mental, que devem ser levados em consideração ao pesarmos os interesses e preferências dos afetados. Em casos como esse, o sofrimento de uma pessoa *pode* ser maior do que o sofrimento dos seres sencientes que não são pessoas.

Aceito plenamente o ponto de vista segundo o qual, no caso descrito [de uma pessoa que morre lentamente de câncer comparada ao caso

de um rato de laboratório com o mesmo destino], a vítima humana do câncer normalmente sofre mais do que a vítima não-humana. De modo algum, porém, isso constitui um obstáculo à extensão da igual consideração de interesses aos não-humanos. Significa, pelo contrário, que precisamos ter cuidado, sempre que comparamos os interesses de diferentes espécies. Em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que um membro de outra. Neste caso, devemos ainda aplicar o princípio de igual consideração de interesses, mas a consequência de fazê-lo será, é claro, dar prioridade ao alívio do sofrimento maior. (SINGER, 2006b, p. 68-69).

O problema consiste em saber de que modo as características particulares afetam as preferências e interesses de cada indivíduo em cada circunstância específica, particularmente se elas afetam a força do sofrimento. Por exemplo, pode ser do interesse de uma criança cujo desempenho em matemática é muito superior ao dos seus colegas que lhe seja ensinada matemática avançada mais cedo. O mesmo não seria do interesse dos seus colegas, pois ensinar-lhes matemática avançada poderia ser-lhes prejudicial (SINGER, 2006b, p. 32).

Interesses importantes que as pessoas têm são “o interesse de evitar a dor, de desenvolver as suas próprias aptidões, satisfazer as necessidades básicas de alimentação e abrigo, manter relações amigáveis e amorosas com os outros e ser livre para realizar os seus projetos sem a desnecessária interferência alheia.” (SINGER, 2006b, p. 32, 40). A raça, o sexo ou o desempenho em testes de Q. I. não são relevantes para esses interesses⁹⁸, então, uma medida para satisfazer as necessidades de alimentação e abrigo, por exemplo, se se pretende estar de acordo com o PICI, não pode basear seus critérios de distribuição e seleção nessas características, bem como a preocupação com o bem-estar das galinhas não exigiria ensiná-las a ler, mas exigiria deixá-las com outras galinhas em ambientes espaçosos que permitissem liberdade para se movimentarem e com uma alimentação adequada.

E mesmo que os interesses que estão sendo considerados diretamente sejam idênticos, as consequências que uma ação pode ter sobre os interesses de outros afetados indiretamente também devem ser levadas em consideração. Por exemplo, o sofrimento de um médico não é maior ou mais relevante, em si mesmo,

⁹⁸ Segundo Singer: “[...] os interesses humanos mais significativos [...] não são afetados por diferenças de inteligência” (SINGER, 2006b, p. 40) e “[...] a necessidade humana básica de alimentar-se nada tem a ver com a raça a que se pertença e, se os africanos precisam mais de comida do que os europeus, seria uma violação do princípio de igual consideração dar preferência a estes últimos.” (SINGER, 2006b, p. 244).

do que o sofrimento semelhante de qualquer outro indivíduo, mas em uma situação de calamidade pública na qual as habilidades profissionais do médico poderiam diminuir o sofrimento ou salvar muitas vidas (evitariam um mal maior), o alívio do seu sofrimento é que deveria ser priorizado de acordo com PICI (SINGER, 2006b, p. 31).

Singer esclarece que a maior quantidade de interesses, *algumas vezes*, pode fazer a balança pender em favor da prioridade para os interesses dos seres humanos. Este ponto é importante:

Porque devemos levar em conta outros interesses além do interesse em não experimentar uma dor de dente: *o interesse da criança em ser capaz de frequentar a escola, ou os interesses dos pais em não ver a sua criança com dor*. Esses outros interesses, *algumas vezes, mas nem sempre*, inclinarão a balança em uma direção diferente de onde ela estaria se fôssemos considerar apenas a seriedade da dor física. (SINGER, 1999, p. 294-295. *Itálico nosso*).

A criança possui a preferência de frequentar a escola somente porque possui capacidades mentais superiores em relação às capacidades apresentadas pelo rato. A capacidade mental inferior do rato limita as possibilidades dos interesses que pode ter: um rato, pelas suas características, nunca frequentará uma escola. Uma criança, entretanto, pode ter a preferência em frequentá-la por diversas razões. Nesse sentido, as pessoas podem ter algumas preferências que não podem ser vivenciados pelos seres sencientes que não são pessoas, no caso, o “interesse da criança em ser capaz de frequentar a escola”, que também deve ser levado em consideração ao se pesarem imparcialmente os interesses afetados. A balança poderá ser inclinada para o lado da preferência da criança, porque a força das suas várias preferências somadas superaria a força do interesse do rato em evitar o sofrimento.

No utilitarismo de preferências, os interesses de todos os afetados contam; sendo assim, “os interesses dos pais em não verem a sua criança com dor” é uma razão para dar prioridades aos sofrimentos da criança, porque a preferência do pai conta, *ceteris paribus*, como uma na soma agregada. Um rato, até onde se sabe, provavelmente não possui interesse semelhante por seus filhotes⁹⁹. O PICI,

⁹⁹ Note-se que o efeito do sofrimento ou da morte de um animal deve ser levado em conta em relação ao seu companheiro ou aos outros membros do seu grupo nos casos em que esses efeitos possam vir a ser sentidos pelos outros animais. O que acontece é que, muito provavelmente, os indivíduos que não são pessoas não teriam a capacidade de serem

assim, tende a favorecer, no caso, a criança. Mas os afetos parciais que costumamos experimentar em relação aos nossos familiares, amigos etc. contam não como uma razão independente para justificar preferências pelo grupo ou enunciados morais parciais, mas contam como uma preferência a mais a ser pesada no cálculo. Essa é uma razão indireta, pois considera que o mais importante não é o dano direto causado contra o paciente, mas o dano que possa ser causado a terceiros¹⁰⁰.

Sendo assim, o sofrimento de um animal senciente que não é uma pessoa teria prioridade somente se possuísse uma força maior do que o sofrimento de uma pessoa e, além disso, não houvesse nenhuma outra diferença relevante entre elas. Para Singer, entretanto, o sofrimento de uma pessoa costuma (mas nem sempre) frustrar um maior número de interesses (indireto nas pessoas que possuem algum tipo de afeto para com ela, ou direto quando possui uma preferência na sua existência no futuro) do que o sofrimento de um animal não-humano. Mas isso não é o mesmo que afirmar que os interesses das pessoas são *intrinsecamente* mais valiosos, porque as pessoas são os seres mais valiosos, tampouco significa que em *todas* as circunstâncias o interesse de uma pessoa tem *prioridade de consideração*.

O PICI é um princípio mínimo de igualdade. Impõe a *igual consideração* para os interesses semelhantes de todos os afetados, mas não exige um *tratamento igual* para eles (SINGER, 2006b, p. 33). Consideração igual e tratamento igual são conceitos diferentes que podem acabar criando confusões. A ideia central parece ser que a consideração igual depende das circunstâncias e das melhores consequências a que se pode chegar em cada caso depois de analisadas todas as alternativas possíveis. Tratamento igual seria uma distribuição idêntica de recursos sem considerar as consequências dessa distribuição.

Singer discute um exemplo no qual o *princípio de igual consideração de interesses* em uma determinada circunstância que tem como objetivo diminuir o

afetados pelo sofrimento do outro desse modo. No entanto, isso deve ser decidido pelo avanço das pesquisas científicas sobre essa questão.

¹⁰⁰ Segundo a interpretação de Carvalho (2009b, p. 349), “[...] as dores de dente de um ratinho e de uma criança só mereceriam a mesma consideração se, a despeito de serem supostamente de igual intensidade, pudéssemos supor que não haveria nenhuma outra diferença relevante provocada por elas. Todavia, uma vez que por conta das dores de uma criança — como Singer aparentemente entende — um número maior de interesses costuma ser frustrado do que em decorrência das dores de um rato, aquelas devem merecer mais peso, ainda quando sejam tão fortes como as do rato e, muitas vezes também, quando são menos fortes do que elas.”

sofrimento dos afetados pode levar a um tratamento desigual. *X* e *Y* são dois indivíduos que sofreram ferimentos por esmagamento nas pernas. *X* está sentindo um sofrimento insuportável, enquanto *Y* apresenta um ferimento de menor gravidade na coxa. O médico que está prestando socorro possui somente duas doses de morfina para serem utilizadas. Um tratamento estritamente igual (no sentido de idêntico), do ponto de vista da distribuição dos recursos, destinaria uma dose de medicamento para cada um dos feridos. Esse procedimento, no entanto, não alcançaria as melhores consequências possíveis nessa circunstância específica, porque aliviaria muito pouco o sofrimento de *X*, que ainda permaneceria agonizando, e gastaria a outra dose com o sofrimento plenamente suportável e insignificante de *Y*. A ação que o PICI impõe, nesse caso, é que as duas doses de morfina deveriam ser aplicadas em *X*, por seu sofrimento ser “mais forte”. Aplicar duas doses em *X* e nenhuma em *Y* pode ser visto por alguns como um resultado não igualitário (no sentido de idêntico). Mas o PICI, ao atribuir igual consideração aos sofrimentos dos dois indivíduos, levou a um tratamento desigual em consequência de atender à preferência mais forte: ao aplicarmos a segunda dose em *X* impomos um alívio muito maior do sofrimento do que se tivéssemos aplicado em *Y*. Segundo Singer (2006b, p. 33) “em vez de terminarmos com uma pessoa [*people*] sentindo uma dor ainda forte e uma sem dor alguma, terminamos com duas pessoas [*people*] com uma dor suportável.” A aplicação das duas doses em *X* diminuiu a intensidade da soma agregada dos sofrimentos sentidos pelos dois indivíduos muito mais do que se cada um tivesse recebido uma dose.

Quando não há conflito, considera-se promover a satisfação de todos os interesses. Os conflitos surgem principalmente nos casos em que a escassez de recursos não permite o atendimento aos interesses de todos os afetados, o que prejudica, pelo menos, o interesse de um deles. Nos casos de conflito, um dos critérios a serem considerados é o nível de bem-estar vivenciado anteriormente pelos indivíduos que são afetados. Não é apenas a soma agregada de bem-estar que é relevante na aplicação do PICI, mas também como as consequências afetam os indivíduos tendo em consideração o nível de bem-estar que possuíam antes da ação. Em outras palavras, os benefícios que são ocasionados por uma ação devem ser distribuídos entre todos os afetados em relação ao nível de bem-estar em que se encontravam antes da ação. Nesse sentido, a tentativa de chegar a um resultado mais igualitário estaria de acordo com o “princípio de utilidade marginal

decrecente”. Esse princípio afirma que o bem-estar derivado de uma unidade adicional de bem diminui à medida que o bem-estar de um indivíduo aumenta. De tal modo, algo possui mais utilidade para quem possui uma pequena quantidade do que para quem a possui em grande quantidade. Por exemplo, um acréscimo de cinquenta reais ao salário de uma pessoa que recebe trezentos reais mensais fará mais diferença para a sua sobrevivência do que se esse mesmo valor fosse repassado para uma pessoa que recebe cinco mil reais mensais. A utilidade marginal seria uma generalização segundo a qual os resultados provavelmente serão melhores se favorecermos a quem tem menos na distribuição dos recursos disponíveis. A “utilidade marginal decrescente” não é um princípio moral independente, mas está vinculada ao PICI. Aumentar o bem-estar de quem tem menos leva a um maior impacto na minimização do nível total de sofrimento e a diminuir a diferença entre os níveis de bem-estar de dois indivíduos (SINGER, 2006b, p. 33-34 e p. 59; SINGER, 1999, p. 290).

Existem, porém, casos em que o “princípio da utilidade marginal decrescente” não pode ser aplicado ou é anulado por fatores que se contrapõem a ele. Singer discute uma variação do exemplo anterior para mostrar uma dessas situações. *A* e *B* são duas vítimas gravemente feridas de um esmagamento. *A* perdeu uma perna e corre o risco, se não for tratado, de perder um dos dedos do pé da única perna que lhe resta. *B* possui um grave ferimento e corre o risco de perder uma perna, mas pode salvá-la caso seja medicado. *A* está sentindo mais sofrimento do que *B* já que perdeu uma perna e pode perder mais um dedo; *B* ainda nada perdeu. Se aplicarmos o princípio de utilidade marginal devemos dar o medicamento para *A*, porque ele está mais ferido (possui menos bem) do que *B*. Mas se considerarmos que perder uma perna é pior do que perder um dedo mesmo que esse dedo seja em sua única perna¹⁰¹, o PICI indica que os escassos recursos médicos devem ser utilizados em *B* mesmo que ele seja o indivíduo que está menos ferido (ele possui mais bem). O resultado é que *B* não perde nada e *A* perde uma perna e um dedo do pé. Assim, o PICI pode aumentar a diferença de fato entre dois indivíduos que se encontram em níveis diferentes de bem-estar¹⁰². Mas, mesmo que

¹⁰¹ Várias são as razões que podem ser elencadas para justificar essa afirmação. Por exemplo, a perda de um dedo não afetará ainda mais significativamente a sua capacidade de locomoção etc.

¹⁰² Singer (2006b, p. 34) afirma que: “[...] em casos especiais, a igual consideração de interesses pode aumentar, em vez de diminuir, a diferença entre duas pessoas [*people*] em

a diferença entre os dois indivíduos tenha aumentado, ponderada a outra consequência possível se tivéssemos seguido um curso de ação diferente, foi a decisão de atender *B* a que evitou o mal maior e, conseqüentemente, diminuiu o nível total do sofrimento, considerando-se a soma agregada dos sofrimentos dos dois indivíduos. Assim, quando a demanda de um indivíduo que possui o seu nível de bem-estar muito abaixo do nível que os recursos limitados que o agente possui possam aumentá-lo, com a demanda de um indivíduo cujo nível de bem-estar inicial é um pouco melhor, mas que está se tornando pior continuamente e o seu bem-estar pode ser aumentado com os recursos limitados que se têm à disposição, o PICI, para evitar uma mal maior (a saber, uma perda significativamente maior de bem-estar) exige dar prioridade à demanda do segundo indivíduo, mesmo que isso deixe o outro em uma situação ainda pior.

6.5 VALOR DA VIDA DE UMA PESSOA

A distinção entre o conceito de pessoa e o conceito de ser sencientes que não é uma pessoa é relevante para resolver a controvérsia sobre o ato de matar (GRUEN, 2010, p. 245). As pessoas possuem uma característica fundamental além de serem sencientes: as capacidades mentais superiores que permitem que elas tenham preferências em relação a sua existência no futuro¹⁰³, como mostramos. Por outro lado, todos os seres humanos e animais não-humanos que são sencientes merecem respeito, proteção e consideração por seus interesses, não porque sejam pessoas, mas porque essa é a exigência básica da ética. Segundo Carvalho (2009b, p. 348),

outro ponto que os críticos de Singer costumam receber com reserva diz respeito ao tratamento diferenciado que ele dá ao valor do sofrimento e ao valor da vida. Se ao sofrimento dos animais deve ser concedido o mesmo peso que ao dos humanos, Singer considera que à vida de seres humanos normais - por conta de sua autoconsciência, sua capacidade de planejar o futuro, etc. - se deve outorgar um valor mais alto do que à dos animais não-humanos.

níveis diferentes de bem-estar. É por esse motivo que esse princípio é um princípio mínimo de igualdade, e não um princípio igualitário perfeito e consumado.”

¹⁰³ Ver a discussão sobre o conceito de pessoa no ponto 6.3.

Uma objeção recorrente contra o utilitarismo hedonista é que ele não consegue lidar adequadamente com a intuição comum de que é errado matar pessoas inocentes¹⁰⁴. No utilitarismo hedonista, a ação correta é aquela que produz as melhores consequências consideradas as alternativas possíveis. E melhores consequências são aquelas que produzem o maior saldo positivo de prazer sobre o sofrimento. Sendo assim, argumentam os críticos, se uma pessoa fosse morta sem sentir nenhum sofrimento e sem que outras pessoas tomassem conhecimento dessa morte, não haveria nenhum sofrimento a ser considerado. Consequentemente, não existe nenhuma objeção direta contrária a matar uma pessoa inocente.

Um utilitarista hedonista, no entanto, poderia contra-argumentar que matar uma pessoa que sentirá mais prazer no futuro do que sofrimento levaria a piores consequências, pois irá diminuir o saldo total de prazer no mundo. Mas esse é um argumento contra matar qualquer ser senciente independentemente de ser uma pessoa. Indiretamente, para o utilitarismo hedonista, também pode ser errado matar uma pessoa inocente, pois essa morte poderia causar dano a alguma pessoa que continuasse viva. Por exemplo, poderia causar sofrimentos aos seus parentes e amigos ou poderia levar as pessoas que soubessem da possibilidade de serem mortas aleatoriamente a sentirem medo e ansiedade, o que as levaria a terem existências menos aprazíveis.

Para Gruen (2010, p. 245), esses “efeitos colaterais” no utilitarismo hedonista poderiam ser compensados nos casos em que matar uma pessoa inocente promoveria, de fato, um bem maior: “[...] esses são ‘efeitos colaterais’ do matar e podem ser sobrepujados, no cálculo utilitário, se o matar, de fato, promover um bem maior. Assim, nada há de diretamente errado em matar sem dor, e isso choca a maioria das pessoas como problemático.”

Para Singer, essa objeção é problemática para os defensores do utilitarismo hedonista, porque essa teoria não atribui nenhuma importância moral ao fato de um indivíduo ser autoconsciente e racional. Para o utilitarista hedonista, “o *status* de ‘pessoa’ não é *diretamente* relevante para o erro de matar.” (SINGER, 2006b, p. 101).

¹⁰⁴ Independentemente do sexo, da raça, da religião, da classe social ou do país, os seres humanos possuem, argumentam os defensores dessa tradição, um direito garantido à vida, salvo em alguns casos especiais como a autodefesa, a guerra e a pena de morte em alguns países.

[...] de acordo com o utilitarismo clássico, não há importância direta no fato que os desejos para o futuro fiquem por concretizar quando as pessoas morrem. Quando se morre instantaneamente, o fato de se ter, ou não, desejos para o futuro é indiferente no que concerne à quantidade de prazer ou dor que se experimente. (SINGER, 2006b, p. 100-101).

Se se aceita a distinção entre o nível crítico e o intuitivo no raciocínio moral essa objeção poderia ser superada. No nível intuitivo, não matar pessoas inocentes é uma regra que deveria ser seguida, porque se mostrou mais propensa a produzir melhores resultados ao longo dos séculos. Entretanto, ainda ficaria aberta a possibilidade de que possam existir algumas poucas situações nas quais matar inocentes levaria à maximização do prazer sobre o sofrimento. Um utilitarista hedonista teria que abandonar, nesses casos, a regra proibitiva do nível intuitivo. Como essas circunstâncias são extremamente raras poderíamos tirá-las do nosso pensamento ordinário. Todavia a possibilidade teórica ainda fica em aberto.

Portanto, ainda que no nível crítico o utilitarista clássico possa admitir a possibilidade de casos em que seria melhor não respeitar o desejo de alguém continuar vivendo, porque a pessoa em questão poderia ser morta em absoluto segredo, evitando-se, assim, uma grande quantidade de sofrimento sem nada que o mitigue, esse tipo de raciocínio não tem lugar no nível intuitivo que deveria guiar as nossas ações do dia-a-dia. Assim, pelo menos, pode argumentar um utilitarista clássico. (SINGER, 2006b, p. 104).

Singer não adota o utilitarismo clássico hedonista, mas o utilitarismo de preferências no nível crítico do raciocínio moral. No utilitarismo de preferências proposto por Singer, o conceito de pessoa passa a ser relevante, porque as pessoas, além de terem a preferência no presente, também têm preferências em relação ao futuro. Tirar a vida de uma pessoa pode frustrar toda uma gama de preferências que ela tem em relação ao futuro, inclusive muitos sacrifícios podem ter sido feitos no passado ou no presente para que preferências mais significativas e importantes possam vir a ser realizadas no futuro.

Normalmente, portanto, matar uma pessoa (*person*) significa violar não apenas uma preferência, mas uma vasta gama das preferências mais centrais e significativas que uma pessoa (*person*) possa ter. Quase sempre, equivale a ignorar tudo aquilo que a vítima tentou fazer nos últimos dias, meses, ou até mesmo anos. Já os seres que não conseguem ver-se como entidades dotadas de um futuro não podem ter quaisquer preferências a respeito de sua existência futura.

Isso não equivale a negar que tais seres pudessem lutar contra uma situação na qual as suas vidas estivessem correndo perigo, como um peixe luta para livrar-se do anzol em sua boca; mas não indica mais do que uma preferência pela cessação de um estado de coisas percebido como doloroso e amedrontador. (SINGER, 2006b, p. 105).

Tirar a vida de uma pessoa também frustrará a sua preferência em continuar viva (no caso em que essa for, de fato, a preferência da pessoa). Tirar uma vida de uma pessoa sem o seu consentimento, conseqüentemente, malogrará a sua preferência manifesta em continuar viva e as suas preferências no futuro, independentemente das preferências que outras pessoas possam ter. Portanto, frustrar essas preferências é uma razão direta para se proibir o assassinato das pessoas¹⁰⁵.

Entretanto, ainda fica aberta a possibilidade de uma pessoa escolher livremente morrer, como, por exemplo, nos casos de eutanásia voluntária, em que uma pessoa prefere livremente a morte a uma existência na qual os seus sofrimentos no presente e as perspectivas relacionadas à sua existência no futuro são insuportáveis, e não existem possibilidades de que elas possam ser minimizados¹⁰⁶ (SINGER, 2006b, p. 185-186).

¹⁰⁵ Segundo Gruen (2010, 246). “para um utilitarista da preferência, é errado matar um ser que tem uma preferência explícita por continuar existindo e pode, até mesmo, ser errado matar um ser que tem desejos e preferências que se estendem para o futuro, mesmo se não expressam explicitamente uma preferência por continuarem vivos. [...] Seres que não são pessoas têm interesses e preferências por evitar a dor e, assim, o resto sendo igual, é errado causar-lhes dor e sofrimento. No entanto, pessoas desejam evitar não apenas dor, mas também a morte; portanto, não é apenas errado causar-lhes sofrimento, *ceteris paribus*, mas também é eticamente problemático matá-las.”

¹⁰⁶ Ressalta-se que para Singer a eutanásia involuntária talvez pudesse ser aceita em alguns casos muito raros, mas que deveria ser abandonada no nível intuitivo do pensamento moral. Eutanásia involuntária é aquela na qual uma pessoa com *plenas capacidades mentais* para consentir com a própria morte não deu seu consentimento. Não consentir com a própria morte pode significar: (a) primeiro caso: que a pessoa não consentiu, porque não foi perguntada, mas poderia ter consentido se perguntada; (b) segundo caso: a pessoa foi perguntada e ela não consentiu, porque prefere continuar viva. No segundo caso, a eutanásia involuntária é errada pelas mesmas razões apresentadas contra matar uma pessoa inocente. No primeiro caso, a eutanásia involuntária não contrariaria a preferência de nenhuma pessoa e poderia ser justificada somente no caso “no qual a pessoa a ser morta não se dá conta da agonia que vai sofrer no futuro e, se não for morta agora, terá de suportar essa agonia até o último instante. Nessas bases, poder-se-ia matar uma pessoa que – ainda que não tenha se apercebido do fato – caiu nas mãos de sádicos homicidas que vão torturá-la até à morte. Felizmente, é muito mais comum encontrar esses casos na ficção do que na vida real.” (SINGER, 2006b, p. 211). Para Singer, nas situações como a do primeiro caso, deveria valer a regra do nível intuitivo de não matar, porque ela levaria às melhores conseqüências na quase totalidade dos casos práticos reais. Por outro lado, a eutanásia voluntária (quando uma pessoa faz o pedido pela morte) seria amplamente

Desse modo, o conceito de pessoa na filosofia de Singer não é usado apenas para *descrever* os indivíduos que possuem capacidades mentais superiores, mas possui um valor *prescritivo*. Determinar que um indivíduo é uma pessoa significa que devemos atribuir um valor superior à sua existência: a *vida* de uma pessoa tem prioridade sobre a *vida* de um ser senciente que não é uma pessoa, em outras palavras, a vida de uma pessoa é mais valiosa e tirá-la sem o consentimento da própria pessoa constitui um erro muito grave. Singer (2003f, p. 158) afirma que “os utilitaristas de preferências consideram que ocasionar a morte de um ser que tenha uma preferência por uma vida prolongada é pior que ocasionar a morte a um ser que não conhece essa preferência.”

Qual é a “natureza” dessa prioridade? Apesar de Singer considerar que essa seja uma questão em aberto (SINGER, 2006b, p. 118), talvez possamos oferecer uma interpretação possível e razoavelmente coerente baseada em seus escritos.

O valor prescritivo superior e a prioridade da vida de uma pessoa sobre a vida de um indivíduo senciente que não é uma pessoa pode ser atribuído a partir da adoção de uma perspectiva neutra e imparcial na qual a comparação possa ser feita

permissível por quatro razões: 1) se a eutanásia voluntária não é permitida, aumenta o medo das pessoas de que elas possam passar por um sofrimento prolongado e angustiante causado por alguma doença; 2) os utilitaristas de preferências devem levar em consideração a preferência que uma pessoa tem em morrer como uma razão para a eutanásia; 3) para Singer, uma característica de se ter um direito é a possibilidade de se abrir mão desse direito, de tal modo que ao fazer o pedido voluntário abdica-se do seu próprio direito à vida (esse argumento é dirigido às pessoas que defendem uma teoria do direito); 4) se uma pessoa escolhe de modo autônomo morrer, então o respeito pela sua autonomia leva-nos a respeitar a sua decisão e a ajudá-la com a sua realização (esse argumento é dirigido às pessoas que consideram o princípio do respeito pela autonomia importante para a ética) (SINGER, 2006b, p. 205). O terceiro tipo de eutanásia é a não voluntária e acontece quando o ser humano não é capaz de compreender a escolha entre a vida e a morte. Para Singer, os indivíduos que estão nessa situação são os bebês que sofrem de doenças incuráveis ou com graves deficiências, e as pessoas que, por qualquer razão, tenham perdido para sempre a sua capacidade de compreender o problema da escolha entre a vida e a morte e que ainda não teriam solicitado ou recusado previamente a eutanásia (se já tiverem feito essa escolha, a questão passa a ser de eutanásia voluntária). Para Singer (2006b, p. 201-202), nessa situação os seres humanos que “[...] não são conscientes, racionais ou autônomos e, portanto, em seus casos, não se aplicam as considerações acerca do direito à vida e da autonomia. Não vivem experiência alguma, e jamais voltarão a vivê-las, suas vidas não têm nenhum valor intrínseco. A viagem chegou ao fim. Estão vivas biologicamente, mas não biograficamente. [...] As vidas dos que não estão em coma e são conscientes, mas não autoconscientes, só têm valor se tais seres sentirem mais prazer do que dor, ou tiverem preferências que possam ser satisfeitas; no entanto, é difícil perceber o que pode justificar que esses seres humanos sejam mantidos vivos quando, em termos gerais, levam uma vida miserável.”

(SINGER, 2006b, p. 115-116). É a universalizabilidade que provê as bases teóricas para se compararem tipos de vidas de uma perspectiva neutra e imparcial. Para Singer (SINGER, 2003f, p. 158), “[...] é evidente que a universalizabilidade [sic] apoia a distinção entre os seres que são autoconscientes e os que são meramente conscientes [seres sencientes que não são autoconscientes e racionais].” Colocar-se imaginativamente no lugar de cada um e adotar o ponto de vista particular de cada um sobre a questão permite pesar imparcialmente as preferências e os interesses dos envolvidos. Ao fazer isso seria possível estabelecer uma forma isenta para comparar o valor de uma vida¹⁰⁷.

Singer propõe como um exemplo da comparação entre duas vidas que nos coloquemos, hipoteticamente, em uma situação na qual nos imaginamos como é ser um cavalo (que não é considerado uma pessoa neste exemplo) com todos os interesses e experiências mentais que um cavalo possa ter. Depois, que assumíssemos como é ser uma pessoa com todos os interesses, preferências e experiências mentais que uma pessoa possa ter. Depois, assumíssemos um terceiro estado no qual nos lembramos de como é ser um cavalo e de como é ser uma pessoa. Neste terceiro estado, que deve ser neutro (o “ponto de vista do universo”), poderíamos fazer uma comparação imparcial entre os dois tipos de existência com todas as experiências que são possíveis em cada uma delas. Caso fosse oferecida a oportunidade de escolha entre esses dois tipos de vida e, supondo que estas vidas seriam tão boas quanto possam ser, o que se estaria fazendo era comparando e atribuindo um maior valor a cada tipo possível de vida.

Se é verdade que podemos dar sentido à escolha entre uma existência como rato e uma existência como ser humano, então, seja qual for a escolha feita, podemos dar sentido à idéia de que a vida de um tipo de animal tem mais valor do que a vida de outro; e, se assim for, a afirmação de que a vida de todos os seres tem igual valor é muito frágil. Não podemos defender essa afirmação dizendo que a vida de qualquer ser é importantíssima para ele, *uma vez que agora aceitamos uma comparação que assume uma postura mais objetiva – ou, pelo menos, intersubjetiva – e que, portanto, vai além do valor*

¹⁰⁷ Parece que se duas vidas não fossem exatamente iguais, sempre se escolheria uma delas, o que não é o caso. Na prática, não precisamos julgar qual vida é valiosa em cada decisão que tomamos sobre os interesses dos afetados. Escolher entre duas vidas somente acontece naqueles casos que são exceções como, por exemplo, o médico que precisa decidir entre a vida de uma parturiente que corre sério risco de morrer ou do seu feto. Para Singer, parece-nos, quando não existirem esses casos limítrofes nos quais duas vidas correm risco e somente se têm recursos para salvar uma delas, a questão do valor da vida não é relevante para as decisões morais a serem tomadas na prática.

da vida de um ser considerado exclusivamente a partir do ponto de vista desse mesmo ser. Portanto, não seria necessariamente especismo classificar o valor de vidas diferentes na forma de alguma ordenação hierárquica. (SINGER, 2006b, p. 117. *Itálico nosso*).

Colocar-se no lugar do outro, nota muito bem Singer (2006b, p. 116), apresenta uma série de complicações que podem dificultar (até mesmo impossibilitar) a sua aplicação na prática. É possível saber como é ser um cavalo? É possível vivenciar todas as experiências de uma pessoa ou de um cavalo em grau máximo? É possível adotar uma posição na qual não se é nem cavalo, nem pessoa? Mas, para além dessas dificuldades práticas, colocar-se no lugar do outro se constitui em uma exigência do raciocínio moral que não seria teoricamente insolúvel.

Apesar das dificuldades, Singer sugere que, ao reconstruirmos imaginariamente as diversas posições dos envolvidos, escolheríamos a vida cujo grau de racionalidade e autoconsciência fosse mais alto. Mas, do ponto de vista utilitarista, o grau de autoconsciência e racionalidade pode ser o critério para decidir entre a vida do cavalo e a vida da pessoa?

Singer (2006b, p. 117) apela para um dos principais expoentes do utilitarismo para tentar oferecer uma solução para essa questão. Segundo John Stuart Mill, ao se adotar a posição dos “juízes competentes”, i. é, a posição das pessoas que são mais qualificadas pelo conhecimento, ou seja, aquelas que estão mais familiarizados com os vários tipos de prazeres porque já os experimentaram e que por um exercício de introspecção e tomada de consciência de si podem avaliá-los e decidir quais são superiores, escolher-se-iam os prazeres que são proporcionados pelas faculdades superiores em relação aos prazeres da sensibilidade que são de natureza animal e, por consequência, uma vida capaz daqueles prazeres seria a vida que um “juiz competente” escolheria¹⁰⁸. Apesar de a passagem ser um pouco longa, é importante citá-la devido à sua relevância para essa questão.

Ora, é um facto inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com ambos [os prazeres inferiores e superiores], e que são igualmente capazes de os apreciar e de se deleitar com eles, dão uma preferência muitíssimo marcada ao modo de existência que emprega as suas faculdades superiores. Poucas criaturas humanas consentiriam ser transformadas em qualquer dos animais inferiores perante a promessa da plena fruição dos prazeres de uma besta [...].

¹⁰⁸ Discutimos a questão dos juízes competentes no ponto 4.2.

Não abdicaria daquilo que possui a mais do que eles em troca da plena satisfação de todos os desejos que tem em comum com eles. [...] *Mas, apesar destas desvantagens, não pode nunca desejar realmente afundar-se naquilo que se lhe afigura como um nível de existência inferior.* [...] É indiscutível que um ser cujas capacidades de deleite sejam baixas tem uma probabilidade maior de as satisfazer completamente, e que um ser amplamente dotado sentirá sempre que, da forma como o mundo é constituído, qualquer felicidade que possa esperar será imperfeita. Mas pode aprender a suportar as suas imperfeições, se de todo forem suportáveis, e estas não o farão invejar o ser que, na verdade, está inconsciente das imperfeições, mas apenas porque não sente de modo nenhum o bem que essas imperfeições qualificam. *É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm uma opinião diferente é porque só conhecem o seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados.* (MILL, 2005, p. 50, § II.6. Itálico nosso).

Singer chama a atenção para três pontos na passagem acima: a) as dificuldades que uma posição como a do juiz competente apresenta, embora, como vimos, colocar-se no lugar do outro também apresenta problemas sobre como é possível saber sobre as experiências do outro; b) que o argumento mostra que, em comparação aos animais, a vida dos seres humanos seria preferível, pois os prazeres que experimentam são qualitativamente superiores. O argumento também mostra que a vida das pessoas humanas seria preferível à vida dos seres humanos que não são pessoas (possuem suas capacidades mentais superiores não desenvolvidas ou comprometidas)¹⁰⁹; c) que a posição de Mill não seria “facilmente conciliável” com o utilitarismo hedonista proposto por Bentham¹¹⁰. Para Singer, classificar as preferências em relação aos diferentes graus de autoconsciência e racionalidade poderia ser mais bem conciliado no utilitarismo de preferências, pois o bem-estar de um indivíduo se constitui na realização das suas preferências.

¹⁰⁹ O termo “tolo/idiota” (*fool*) na época de Mill era utilizado para se referir aos indivíduos que hoje são chamados de “deficientes mentais”. O problema para Mill não se refere a uma ética que leve em consideração os animais como Singer desenvolve e os limites e alcance dessa ética, mas a comparação entre a qualidade dos prazeres que os seres humanos são capazes de experimentar em razão das suas capacidades mentais superiores.

¹¹⁰ Para Singer, no utilitarismo hedonista, o fato de Sócrates ser insatisfeito e o porco satisfeito deveria ser considerado, afinal não necessariamente os indivíduos mais felizes são os que possuem uma capacidade mental superior. Não pretendo entrar na discussão, por não ser o objeto desta dissertação, sobre como Mill deveria ser interpretado. Apresentamos brevemente as posições de Bentham e Mill no ponto 4.2. Para uma discussão mais aprofundada sobre a questão ver o artigo “*Push-Pin ou Poesia*” de Teresa Antunes (2005).

Não seria necessariamente especismo classificar o valor e vidas diferentes na forma de alguma ordenação hierárquica. *Como faríamos isso já é outra questão [comparar o valor da vida], e não tenho nada de melhor a oferecer além da reconstrução imaginária de como seria existir sob a forma de um diferente tipo de ser. [...] Em geral, parece que, quanto mais altamente desenvolvida fosse a vida consciente (conscious life) de um ser, quanto mais intenso o grau de autoconsciência de racionalidade (self-awareness and rationality) e mais ampla a gama das experiências possíveis, mais se preferiria esse tipo de vida, caso se estivesse escolhendo entre ela e um nível inferior de consciência (awareness).* (SINGER, 2006b, p. 117. *Itálico nosso*).

Parece-nos que a vida de um indivíduo racional e autoconsciente seria a preferida, não porque é *intrinsecamente mais valiosa*, mas porque o grau maior das capacidades mentais superiores permite uma “mais ampla gama das experiências possíveis”, entre elas, a preferência na existência no futuro. Uma “mais ampla gama de experiências possíveis” adicionaria mais possibilidades de uma pessoa ter uma maior quantidade de preferências mais ricas e complexas e de viver experiências aprazíveis. Esta maior quantidade de preferências provavelmente tornaria este tipo de vida mais interessante e desejada. As pessoas prefeririam *este tipo de vida* em razão de vivenciarem uma maior quantidade de interesses e preferências ricas e complexas *neste tipo de vida* (SINGER, 2006b, p. 104)¹¹¹.

Na segunda parte do capítulo cinco (ponto 5.2), reconstruímos o argumento de Singer que descreve como da universalização de uma posição mínima de preocupação com o interesse próprio é possível chegar-se a igual consideração de preferências e interesses. E discutimos como Singer enfrenta a objeção segundo a qual existiriam ideais morais objetivamente válidos. A possibilidade da existência de fanáticos que sustentam as suas concepções morais em ideais morais objetivos foi deixada aberta como uma possibilidade teórica pela crítica feita por Mackie ao prescritivismo universal, a saber, de que a universalizabilidade não é capaz de avaliar nenhuma teoria normativa sem que o agente a respaldasse por meio de uma decisão independente. A reivindicação dos

¹¹¹ Segundo Antunes (2005, p. 115), “[...] se existirem condições para ajuizarmos num plano neutral (ou o “juiz competente” de que fala Mill) e concluirmos que qualquer ser nessas condições preferiria ter um determinado conjunto de interesses em vez de outro, então o primeiro tem mais valor, não porque é melhor ou mais digno, mas porque é preferido.” Segundo Singer (2006b, p. 104): “os interesses de uma pessoa (*person*) como aquilo que, depois de pesarmos muito bem as coisas e refletirmos sobre todos os fatos relevantes, uma pessoa (*person*) prefere.”

fanáticos, no entanto, seria injustificável, porque depende de um apelo à existência de ideais objetivamente válidos, que, como discutimos no primeiro capítulo, Singer rejeita. Neste capítulo, apresentamos o PICI como um critério para pesar os diferentes interesses que os indivíduos vivenciam. Com os argumentos desenvolvidos nos capítulos 5 e 6 mostramos que é possível estabelecer um vínculo entre a *universalização* e a *igual consideração de interesses*, embora esse vínculo não seja uma implicação. Desse modo, construímos uma resposta baseada na interpretação de Singer para a segunda questão exposta no ponto 4.1.2.

Até aqui, discutimos a metodologia moral e o princípio normativo na concepção de Singer. Mas ainda resta discutir a primeira questão que identificamos quando apresentamos as críticas de Mackie à universalizabilidade, a saber, por que razão um agente livre que vive junto a outros agentes e pacientes haveria de aderir à instituição da moral? A nossa discussão anterior deixou aberta a possibilidade de que as pessoas podem escolher refletidamente viverem à margem de qualquer moral sem que com isso sejam acusadas de agirem irracionalmente. Ainda é imperioso apresentar razões para as pessoas assentirem à instituição da moral e, assim, agirem moralmente. No próximo capítulo, reconstruiremos os argumentos de Singer para convencer as pessoas de por que elas haveriam de aderir à instituição da moral.

CAPÍTULO 7 – RAZÕES PARA AGIR MORALMENTE

Uma pessoa, ao aderir à instituição da moral, deve agir segundo a sua exigência específica de pensamento e uso da linguagem. Para Singer, como discutimos, a instituição da moral impõe uma restrição à preocupação com o interesse próprio: do “ponto de vista do universo”, os interesses, preocupações e necessidades de uma pessoa têm a mesma importância do que os interesses, preocupações e necessidades de qualquer outra pessoa. O interesse próprio do agente deve ser considerado apenas segundo a sua força e pesado imparcialmente junto com os interesses de todos os outros afetados. Entretanto, se os indivíduos preocupam-se com o seu interesse próprio e, em certa medida, com os interesses de seus parentes próximos, e, como a universalizabilidade restringe esses interesses, não é evidente que seja, a princípio, do interesse de uma pessoa universalizar. Por que seria do interesse de uma pessoa limitar os seus interesses próprios? Além do mais, na concepção de Singer, levar uma vida de acordo com o ponto de vista da ética exigiria da grande maioria das pessoas mudar radicalmente o que consideram, atualmente¹¹², ser do seu interesse próprio. Assim, se o motivo para agir for a preocupação com o interesse próprio ou, no máximo, a preocupação como o interesse de parentes próximos, fazer algo que é contrário ao interesse próprio ou que, até mesmo, exceda esse interesse precisa de um motivo independente (SINGER, 2006b, p. 334).

Podem existir pessoas que agem à margem da instituição da moral: elas não se preocupam com as consequências das suas ações sobre os outros (SINGER, 2006b, p. 335). Quando deliberam sobre qual o melhor curso de ação, consideram apenas as consequências das alternativas para o seu próprio interesse ou, quando muito, consideram os interesses dos outros de uma perspectiva muito limitada, apenas os interesses de parentes, amigos ou dos membros do seu grupo,

¹¹² Singer toma como objeto da sua crítica a concepção de interesse próprio predominante nas sociedades capitalistas atuais cujo modelo é a sociedade consumista dos Estados Unidos. Segundo Singer, para viver uma vida ética, as pessoas teriam que mudar radicalmente as suas prioridades: “numa sociedade em que a norma é a procura tacanha do interesse próprio, a deslocação para uma postura ética é mais radical do que muitas pessoas crêem.” (SINGER, 2006a, p. 403). E “podemos repensar os nossos objetivos e perguntarmo-nos o que estamos a fazer com a nossa vida. Se o nosso modo de vida actual não resistir a um critério imparcial de valor, podemos alterá-lo. Isso pode significar a demissão do emprego, a venda da casa e a aceitação de um trabalho numa organização de voluntários da Índia.” (SINGER, 2006a, p. 406).

interesses que, no entanto, não poderiam ser justificados da perspectiva imparcial da ética (SINGER, 2006a, p. 402).

A questão fundamental é saber se existe uma razão necessária para agir moralmente. A escolha entre viver de acordo somente com os interesses próprios ou aderir à universalizabilidade e ao utilitarismo é uma escolha entre aderir à instituição da moral ou agir completamente à margem dela. É a “escolha última” que uma pessoa deve fazer. É uma escolha entre os valores fundamentais que orientam o modo como viver (SINGER, 1999, p. 289; SINGER, 2006a, p. 23-24).

A questão “Por que agir moralmente?” não pede como resposta uma justificativa para o que é a coisa certa a se fazer (SINGER, 2006b, p. 331; RACHELS, 2010, p. 261). Por exemplo, na concepção de Singer, infligir sofrimento aos animais não-humanos não é o correto a se fazer. Uma razão para isso é que não se está considerando imparcialmente a força dos interesses dos animais não-humanos em não sofrer. Também não seria difícil justificar o dever de doar dinheiro para as pessoas famintas. A falta de alimentação adequada é causa de inúmeras mortes e de enorme sofrimento de tal modo que estas pessoas precisam mais de alimentos do que os ricos precisam de roupas da moda ou carros esportivos do ano. Esses são exemplos de razões para justificar o que é a coisa certa a se fazer (independe, aqui, se essas são ou não boas razões). Mas a questão “Por que agir moralmente?” - em outras palavras, “Por que razão haveremos de nos importar com fazer aquilo que é certo?” -, pede como resposta um motivo ou razão para fazer a coisa certa (RACHELS, 2010, p. 261). É uma questão metaética.

Alguns filósofos defendem que a pergunta “Por que agir moralmente?” é imprópria, uma vez que questiona os próprios pressupostos que precisariam ser assumidos para resolver a questão. A pergunta “Por que devo agir moralmente?” seria, nessa concepção, semelhante à pergunta “Por que devo ser racional?”. Para responder à questão sobre a racionalidade seria preciso oferecer razões, o que já pressuporia a racionalidade, e a resposta acabaria sendo circular. Segundo Singer (2006b, p. 333), “a consequente justificativa da racionalidade seria circular - o que mostra não que a racionalidade careça de uma justificativa necessária, mas que não precisa ser justificada, pois não pode ser inteligivelmente questionada a menos que já seja pressuposta.”

A pergunta “Por que devo agir moralmente?” seria semelhante a “Por que devo ser racional?” somente se “devo” fosse interpretado como um “devo” moral.

Porém, a questão sobre o motivo para agir moralmente não remete às razões morais para agir, o que acabaria em uma resposta circular: se uma ação constitui para o agente um dever moral ao qual ele assentiu sinceramente, então, ele já teria um motivo moral para agir. Portanto, “se concluímos que uma ação é moralmente obrigatória, não há nenhuma outra pergunta moral a ser feita.” (SINGER, 2006b, p. 334). Uma resposta à questão não pode pressupor uma resposta com conteúdo normativo. A resposta precisa ser dada a partir de “uma postura de neutralidade entre todos esses pontos de vistas [que podem constituir a moral], e não de envolvimento com qualquer um deles.” (SINGER, 2006b, p. 334). Para responder à questão “Por que agir moralmente?” é preciso apresentar uma razão independente, que seja externa a qualquer ponto de vista normativo específico¹¹³.

Outra maneira de responder ao pedido de razões para ser moral seria afirmar que, por definição, os princípios de acordo com os quais uma pessoa atua são os seus princípios morais.

Isso significa que, sejam quais foram os princípios fundamentais para uma determinada pessoa, eles representam, necessariamente, os princípios éticos dessa pessoa, e uma pessoa que aceita, como princípio ético, o dever de dar a sua riqueza para ajudar os pobres tem, por definição, de estar realmente decidida a dar sua riqueza. Segundo essa definição da ética, uma vez que uma pessoa tomou uma decisão ética, é impossível que se coloque qualquer outra questão de ordem prática. (SINGER, 2006b, p. 332).

Para Singer, o problema dessa concepção é a sua rejeição da racionalidade como parte da ética. Se o princípio moral de uma pessoa é qualquer princípio que ela considere como importante, a universalizabilidade não desempenharia um papel relevante na determinação desses princípios. A universalizabilidade é incompatível com *todos* os princípios que uma pessoa pode assumir como, por exemplo, o princípio do egoísmo puro: “Que todos façam o que for do *meu* interesse”. Ao fazer referência não eliminável a uma pessoa particular, ele seria incompatível com a exigência de irrelevância numérica, como já discutimos. Nessa concepção, a resposta à questão “Por que agir moralmente?” eliminaria a própria possibilidade de racionalidade na ética que dependeria da tese da universalizabilidade.

¹¹³ Na concepção de Singer, o egoísta puro não adotaria um tipo específico de moral, mas estaria agindo à margem de qualquer instituição moral.

Essas duas maneiras de abordar a questão “Por que devo agir moralmente?”, a rigor, não oferecem nenhuma razão independente. Mas Singer acredita que exista ao menos uma solução *parcial* para o problema das razões para agir, como veremos em seguida.

Outra abordagem para resolver a questão seria mostrar que agir eticamente é parte dos interesses próprios de uma pessoa¹¹⁴. Existe, em muitos casos, uma tensão entre o ponto de vista da ética e o interesse próprio, afinal sempre pode existir a possibilidade de que o ponto de vista da ética, *ceteris paribus*, vá em direção oposta aos interesses próprios. A tensão entre o interesse próprio e o ponto de vista da ética foi expressa de maneira exemplar por Henry Sidgwick quando formulou o que ele chamou de “velho paradoxo imoral”.

O velho paradoxo imoral, de que “o meu desempenho do Dever Social não é bom para mim, mas para os outros”, não pode ser completamente refutado através de argumentos empíricos; não: quanto mais estudamos estes argumentos, mais somos obrigados a admitir que, tendo apenas estes em que nos basear, terá de haver casos em que o paradoxo é verdadeiro. E, contudo, não podemos senão admitir [...] que em última análise é razoável procurar a nossa própria felicidade [...]. O Cosmo do Dever é, assim, reduzido a um Caos, e o esforço prolongado do intelecto humano para enquadrar o ideal perfeito da conduta racional é visto como condenado desde o início ao fracasso inevitável. (SIDGWICK¹¹⁵ *apud* SINGER, 2006a, p. 340).

Para Singer, a preocupação exclusiva com o interesse próprio (principalmente no sentido de acumulação materialista) não é a opção que levaria às melhores consequências em longo prazo. Mas ele não pretende demonstrar que agir segundo os interesses próprios seja irracional. Nesse sentido, dar prioridade ao interesse próprio não é irracional, mas não pode ser ético. O egoísmo puro - “Que todos façam o que for do *meu* interesse” - pode ser aceito como um guia racional para a ação mesmo que não possa ser uma justificativa ética.

¹¹⁴ Segundo Rachels (2010, p. 262), “para responder a esta questão, temos de mostrar que viver moralmente é do nosso interesse, o que não é fácil. Superficialmente, a ética parece mais um obstáculo do que uma ajuda no que respeita ao interesse pessoal. Como é óbvio, pode ser bom para nós que *outras* pessoas vivam eticamente, já que, nesses casos, elas respeitarão os nossos direitos e ser-nos-ão úteis. Contudo, se *nós* estamos presos a restrições morais, isso é outra questão, pois a moralidade pode dizer-nos por vezes que não podemos fazer aquilo que é necessário para desenvolver os nossos projectos individuais.”

¹¹⁵ Referência original: SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**. 7th edn. London: Macmillan, 1907. p. 473.

A diferença entre esses dois sentidos pode ser percebida ao considerarmos um imperativo não-universalizável, como este, puramente egoísta: “Que todos façam o que for do *meu* interesse.” Isto difere do imperativo do egoísmo universalizável – “Que todos façam o que for do interesse *dele* ou *dela*” –, pois contém uma referência não eliminável a uma pessoa específica. Não pode, portanto, ser um imperativo ético. Também lhe falta a universalidade (*universality*) exigida para que possa ser uma base racional para a ação? A resposta é, sem dúvida, negativa. Todo o agente racional poderia aceitar que a atividade puramente egoísta de outros agentes racionais é racionalmente justificável. O egoísmo puro poderia ser racionalmente adotado por todos. (SINGER, 2006b, p. 336).

Para Singer, uma pessoa que adota o egoísmo puro pode aceitar juízos práticos completamente diferentes dos juízos aceitos por outra pessoa que também adota o egoísmo puro. Por exemplo, Jack e Jill são egoístas puros, mas os seus interesses são completamente diferentes. Se assumirmos esses dois pressupostos, Jill estará agindo racionalmente ao insistir para Jack fazer X, mas ao recusar-se a fazer X, Jack também estará agindo racionalmente, porque a ação X contraria os seus interesses. Jack e Jill estão ambos sendo racionais, porque cada um está promovendo o seu interesse próprio, mesmo que com isso as ações de cada um deles contrariem as do outro. Mas se perguntarmos a Jill o que ela acha que Jack deveria fazer e se ela estiver sendo sincera, a sua resposta deveria ser: “o racional, para Jack, seria fazer o que estivesse de acordo com os seus interesses, e não com os interesses dela [Jill].” (SINGER, 2006b, p. 337).

Singer, por conseguinte, não oferece nenhuma razão - no sentido forte de demonstrar que agir orientado pelo interesse próprio seja irracional - como motivo para uma pessoa aderir à instituição da moral.

Recusar-se a prescrever universalmente, a princípio, é uma posição consistente mesmo que se aceite que o ponto de vista da ética exija prescrições universalizáveis. Recusar-se a aderir à instituição da moral não mostra incompreensão ou irracionalidade por parte de uma pessoa, mostra apenas que o “ponto de vista do universo” não tem força suficiente para motivar uma pessoa a agir de acordo com as suas exigências. E que, por outro lado, o interesse próprio e a perspectiva mais pessoal costumam ser motivos muito fortes.

Se, por outro lado, eu ajo de uma forma que revela menos preocupação com o sofrimento dos estranhos do que com o sofrimento da minha família ou dos meus amigos, não mostro ser incapaz de compreender o ponto de vista do universo, mas apenas

que esta perspectiva não me motiva tão fortemente como a minha perspectiva mais pessoal. Se ser irracional for cometer um erro, não há aqui qualquer erro: minha adopção da perspectiva mais limitada não me levará a uma resposta errada que me impeça de alcançar os meus objetivos limitados. (SINGER, 2006a, p. 402-403).

Para Singer (2009, p. 280), as razões para a ação dependem dos desejos. A demonstração da ligação ente princípios morais e a ação enfrenta um famoso problema apontado por Hume. Para Hume, a razão é subordinada aos desejos: a razão possui o papel de identificar os melhores meios para alcançar os fins que as pessoas buscam. Esses fins, sejam quais forem, são ditados pelo desejo e pela vontade de cada um. Singer (2006a, p. 338) cita a passagem na qual Hume apresenta o seu ponto:

Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. (HUME, 2009, p. 452, 2.3.3).

Para Singer, os desejos são importantes, mas não podem ser o guia moral que leva as pessoas a agirem, eles precisam ser revistos pelo pensamento cuidadoso para que possam ser colocados na direção certa. Singer pretende manter as duas posições: que os motivos para a ação dependem dos desejos, mas que também a racionalidade desempenha um papel importante.

Para desobstruir o caminho e mostrar que existem razões independentes para aderir à instituição da moral e viver uma vida ética, Singer propõe uma teoria de dois níveis da motivação moral (SINGER, 1999, p. 307; SINGER, 2006b, p. 339-353; SINGER, 2006a): em um nível, defende-se a tese de que agir moralmente é parte do interesse próprio esclarecido das pessoas. No outro nível, as razões para agir moralmente estariam vinculadas às questões fundamentais sobre o significado da vida. Diferente da teoria de dois níveis do raciocínio moral na qual o nível intuitivo deve ser avaliado pelo nível crítico, os dois níveis da teoria da motivação estão em um mesmo patamar. Se uma pessoa age motivada por razões que apelam ao interesse próprio, ou por razões mais profundas ligadas ao significado da vida, o que importa, na prática, é que elas estão agindo de acordo com o ponto de vista da ética.

Portanto, para Singer, o importante é que a pessoa está agindo de acordo com o ponto de vista da ética e não qual a razão subjacente para ela agir dessa maneira.

7.1 RAZÕES QUE APELAM AO INTERESSE PRÓPRIO

Um motivo para agir moralmente seria mostrar que agir moralmente é parte dos interesses de uma pessoa. Se concordarmos com a tese de Hume de que os motivos para agir dependem de desejos, é preciso mostrar que agir moralmente é o que desejamos fazer. Ou, se concordarmos com Sidgwick, que é racional cada pessoa procurar a sua felicidade, é preciso mostrar que agir de acordo com a ética é o melhor caminho para se chegar à felicidade¹¹⁶.

Para Singer (2006a, p. 44-45), o problema para conciliar o interesse próprio com a ética é que a concepção de interesse próprio como acumulação individualista de bens materiais é predominante no cenário mundial hoje. “Parece – afirma Singer (2006a, p. 39) – que a visão individualista do interesse próprio é a única ainda viável.” O modelo das sociedades ocidentais incentiva que cada um busque realizar o seu próprio interesse sem se preocupar com as consequências que isso terá sobre as outras pessoas, a sociedade ou o ambiente.

A vida ética é vista como hostil à realização dos interesses próprios: seria apenas um modo de limitar as ambições que cada pessoa tem de satisfazer e realizar os seus desejos mais profundos (SINGER, 2006a, p. 47). O problema nessa posição seria que esta busca pela satisfação dos desejos individuais acaba, frequentemente, não se completando, pois sempre se tem o desejo de se ter mais. Segundo Singer (2006b, p. 350), “as suas ‘necessidades’ materiais se expandem com a rapidez suficiente para ficarem além dos seus rendimentos.” Para ilustrar esse ponto, são-nos dados exemplos de diversas pessoas que acumularam grandes fortunas, mas nunca ficavam satisfeitas com o que tinham. Essa insatisfação acabou levando algumas delas a perderem tudo ou mesmo serem presas e mal vistas socialmente. E aquelas que não tiveram esse fim, Singer procura mostrar que não

¹¹⁶ Segundo Singer (2006b, p. 339-340), “se o raciocínio prático começa por alguma coisa desejada, mostrar que é racional agir moralmente implicaria mostrar que, ao agir moralmente, conseguimos uma coisa que queremos. Se, concordando com Sidgwick, e não com Hume, sustentarmos que é racional agir em nome de nossos interesses a longo prazo, independentemente do que por acaso queiramos no presente momento, poderíamos mostrar que é racional agir moralmente mostrando que faz parte dos nossos interesses a longo prazo fazer as coisas desse modo.”

conseguiram dar um sentido profundo às suas vidas. O livro *How are we to live? (Como Havemos de Viver?)* é, em grande parte, construído a partir das análises e considerações sobre a vida dessas pessoas contrapondo-as com os exemplos de “heróis” que deixaram, muitas vezes, os seus interesses próprios em segundo plano para pautar as suas vidas na preocupação com os interesses e com o bem-estar dos outros.

A primeira consequência desastrosa dessa busca materialista egoísta é a perda do sentido de pertencer a uma comunidade. As pessoas não estariam mais preocupadas com o papel que ocupam na sociedade. Cada um estaria preocupado somente consigo mesmo, o que acaba levando a uma “espiral viciosa”: ao se relacionarem, as pessoas acabam partindo da suposição de que o melhor a se fazer é cuidar do seu próprio interesse sem levar em conta as consequências para os outros, porque pensam que todos estão fazendo o mesmo. A consequência dessa ideia é que a cooperação é desencorajada. Cada um preocupa-se apenas em “se dar bem”. Essa “espiral viciosa” acabaria por levar as pessoas a perderem o interesse em sacrificar os seus ganhos de curto prazo para usufruírem benefícios maiores para elas e para os outros em longo prazo (SINGER, 2006a, p. 76). O resultado é a possibilidade iminente de uma guerra social generalizada cujo exemplo mais evidente é a violência desencadeada pelo desejo de se alcançarem bens de consumo sem pagar por eles, fruto da crescente polarização entre os ricos que acumulam grandes quantidades de bens materiais e os pobres que, muitas vezes, não possuem recursos para satisfazerem as suas necessidades básicas. Segundo Singer (2006a, p. 80), “nada poderia ter mostrado mais claramente numa sociedade que eleva como virtude principal o egoísmo aquisitivo do que a guerra de todos contra todos que se esconderem imediatamente abaixo da superfície.”

Outra consequência iminente dessa associação entre a vida boa e a busca egoísta de bem materiais é o aumento das possibilidades de um desastre ambiental.

Se o mundo continuar a aspirar a abundância material segundo o modelo ocidental, por conseguinte, arriscará provocar um desastre ambiental, ao mesmo tempo que não nos tornamos mais felizes, mesmo que o crescimento econômico prossiga. Afirmar isso não implica ser contrário ao crescimento econômico. Há a possibilidade de um crescimento ambientalmente sustentável. (SINGER, 2006a, p. 106-107).

Mesmo se não tivermos uma preocupação com a preservação ambiental e com a situação de como deixaremos o mundo para as gerações futuras, existe um argumento estritamente pautado no egoísmo para mostrar que essa é uma escolha ruim. Em termos de acúmulo materialista, ficaríamos piores se degradarmos o meio ambiente. Embora o consumo dos recursos insubstituíveis do planeta despejando nele toda a poluição que produzimos possa ser um meio rápido e barato para enriquecer e produzir bens de consumo, não é um meio sustentável, porque os produtos que dependem desses recursos insubstituíveis tendem a ficar mais escassos e caros ao longo do tempo tornando-os cada vez mais difíceis de adquirir. A consequência será uma diminuição da abundância material em razão da escassez de recursos insubstituíveis (SINGER, 2006a, p. 108). Do ponto de vista da busca materialista do interesse próprio isso será um retrocesso, pois dificultará o acesso a esses bens.

A busca da realização dos desejos de acumulação material acaba levando em muitos casos a um paradoxo: procurar o interesse próprio sem levar em conta as consequências para as outras pessoas, para a sociedade como um todo e para o meio ambiente e seus recursos finitos, muito provavelmente, levará ao fracasso na realização dos interesses próprios de cada um. Segundo Singer (2006a, p. 54),

[...] se continuarmos a conceber os nossos interesses próprios em termos materialistas, o impacto colectivo que cada um de nós provoca ao perseguir o seu interesse próprio individual garantirá o fracasso de todas as nossas tentativas no sentido de contribuir para a melhoria desses interesses.

Singer argumenta também que a riqueza material não leva a satisfação na vida. A riqueza acima de certo nível no qual as necessidades básicas já teriam sido satisfeitas não aumentaria significativamente o nível de prazer vivenciado pelas pessoas e, provavelmente, não traz um sentimento de realização em longo prazo. Singer (2006a, p. 104-107) - e também Rachels (2010, p. 286-288) - apresentam estudos empíricos de psicologia para provarem essa posição que ambos compartilham¹¹⁷. Segundo eles, estudos mostram que, apesar de os ganhadores de

¹¹⁷ Rachels embasa a sua argumentação na investigação psicológica sobre a felicidade: David G. Myers. **The pursuit of Happiness**. Nova York: Avon Books, 1992. E Ronald Inglehardt. **Culture Shift in Advanced Industrial Society**. Princeton: Princeton University Press, 1990. E Singer utiliza-se como embasamento dos seus argumentos os seguintes

loterias sentirem-se extremamente felizes ao receberem a notícia, passado pouco tempo eles já haviam “regressado ao seu nível normal de felicidade.” (RACHELS, 2010, p. 287; ver também SINGER, 2006a, p. 104). Outros estudos indicam que as pessoas “que são essencialmente felizes”, após sofrerem um sério acidente perdem momentaneamente o seu nível normal de felicidade, mas depois de um tempo alcançam níveis de felicidade semelhantes aos níveis anteriores ao acidente (RACHELS, 2010, p. 287).

Portanto, se o “conforto, luxo ou estímulos agradáveis” acima de determinado nível não provocam prazer mais intenso, não são o melhor caminho para a felicidade e não levam a nossa realização significativa em longo prazo, não existe uma razão convincente para aspirar ao acúmulo material quando as suas consequências são desastrosas para a imensa maioria das pessoas.

O quarto argumento avançando por Singer parte da teoria da decisão racional e do “Dilema do Prisioneiro” para mostrar que agir exclusivamente de acordo com os interesses próprios sem ter em conta os interesses dos outros pode levar a piores resultados. Singer pede que imaginemos o seguinte cenário: duas pessoas foram presas e estão sendo interrogadas separadamente. Os acusadores não possuem nenhuma prova decisiva e para condená-los será preciso que um deles incrimine o outro. Os prisioneiros *A* e *B* estão sendo mantidos em salas separadas e não é permitido nenhum contato entre eles. O interrogador vai à sala na qual o prisioneiro *A* está e oferece as seguintes alternativas:

a) Se *A* incriminar *B*, e *B* não incriminar *A*, *A* será libertado imediatamente e *B* ficará dez anos preso.

b) Se *B* incriminar *A*, e *A* não incriminar *B*, será *A* quem ficará dez anos preso, e *B* será libertado.

trabalhos: D. Kahneman and C. Varey. 'Notes on the Psychology of Utility'. In.: J. Elster and J. Roemer (eds.). **Interpersonal Comparisons of Well-Being**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 136-7. Brickman, D. Coates and R. Janoff-Bulman. 'Lottery Winners and Accident Victims - is Happiness Relative?'. **Journal of Personality and Social Psychology**, 1978, vol. 36, no. 8, pp. 917-27. John Greenwald, 'Why the Gloom?' **Time**, Jan. 13, 1992. R. A. Easterlin. 'Does Economic Growth Improve the Human Lot: Some Empirical Evidence'. In.: P. A. David and M. Abramovitz (eds.). **Nations and Households in Economic Growth**. New York: Academic Press, 1974, p. 121. Alan Durning. 'Asking How Much is Enough'. In.: Lester Brown (ed.). **State of the World, 1991**. The Worldwatch Institute Report on Progress Towards a Sustainable Society, Allen & Unwin, Sydney, 1991 p. 157.

c) Se *A* e *B* incriminarem-se mutuamente, os dois ficarão presos por oito anos.

d) E se nenhum dos dois se incriminar mutuamente não haverá provas suficientes para condená-los. Não obstante, mesmo que eles não possam ser condenados a uma pena maior, o investigador afirma que existem algumas provas circunstanciais que podem condenar *A* e *B* a um ano de prisão cada.

O quadro abaixo representa essas consequências.

Figura 2 – Dilema do Prisioneiro

		A	
		INCRIMINAR	NÃO INCRIMINAR
B	INCRIMINAR	A = 8 anos preso B = 8 anos preso	A = 10 anos preso B = 0 ano preso
	NÃO INCRIMINAR	A = 0 ano preso B = 10 anos preso	A = 1 ano preso B = 1 ano preso

O interrogador afirma que quer *B* incrimine *A*, quer não incrimine, *A* ficará melhor se incriminar *B*. Em vistas aos melhores resultados para si, *A* deveria ou não incriminar *B*? A suposição por trás do dilema é que ambos os prisioneiros estão agindo em busca do que é melhor para si mesmos (SINGER, 2011, p. 46).

A reflete e chega à seguinte conclusão: se *B* incriminar, as minhas escolhas são incriminar também e passar oito anos preso, ou não incriminar e passar dez anos. Se *B* não me incriminar, as escolhas que tenho são incriminar e sair livre, ou não incriminar e passar um ano na prisão. Sendo assim, parece que a melhor opção seria incriminar *B*, pois se eu incriminar e *B* não me incriminar também, ficarei livre. E se eu não incriminar e *B* o fizer, passarei dez anos preso. Incriminar, portanto, permite que *A* possa auferir o maior benefício (sair livre imediatamente) ou, pelo menos, evitar o maior prejuízo (ficar preso dez anos). *B* encontra-se na mesma situação de *A*; assim, se for racional para *A* incriminar, também será racional para *B* incriminar *A*.

Porém, se ambos fizerem o que acreditam ser racional fazer quando cada um escolhe individualmente vai levar a um resultado prático pior, porque, se os dois se incriminarem, ambos passarão oito anos presos. Nessa situação, portanto, a consequência de ambos fazerem o que acreditam ser racional para cada um individualmente será pior no final do que se eles decidirem não se incriminar.

Não há solução para o Dilema do Prisioneiro. De um ponto de vista puramente do interesse próprio (aquele que não toma em consideração os interesses do outro prisioneiro), é racional, para cada prisioneiro, confessar [incriminando o outro] - e se cada um fizer o que é racional do ponto de vista do interesse próprio, ficarão ambos pior do que ficariam se tivessem escolhido de outro modo. O dilema prova que quando cada um de nós, individualmente, escolhe aquilo que é do seu interesse próprio, pode ficar pior do que ficaria se tivesse feito uma escolha que fosse do interesse colectivo. (SINGER, 2006a, p. 244),

O modelo do dilema do prisioneiro precisa ser melhorado em relação a duas assimetrias importantes em comparação com a realidade. O modelo representa uma situação que requer cooperação uma única vez e que o comprometimento entre os prisioneiros deve acontecer simultaneamente. Esses elementos são diferentes nas situações comuns: nos grupos humanos a cooperação acontece várias vezes ao longo da vida; e a retribuição da cooperação acontece em intervalos de tempo não determinados. Essas assimetrias entre modelo e realidade são minimizadas quando o jogo tradicional é modificado para o “Dilema do Cooperador”. Nesse jogo, o confronto entre os mesmos jogadores acontece em uma sequência temporal longa, sendo que na rodada seguinte é possível ao jogador “lembrar” da resposta do adversário e basear-se nela para decidir qual será a sua ação (OLIVEIRA, 2012, p. 41-42). Segundo Singer, o “Dilema do Cooperador” mostraria que o comportamento altruísta tem maiores chances de levar à melhoria das perspectivas pessoais. As pessoas que cooperam vivem tão bem ou melhor do que aquelas que adotam o egoísmo puro.

A estratégia social que deveria ser adotada pelas pessoas não é o egoísmo puro, mas a cooperação surgida com o “Pagar na Mesma Moeda” (*tit-for-tat*). Singer propõe cinco regras simples que levariam às melhores consequências em longo prazo para quem as adotasse: 1) Comece cooperando. 2) Se a outra pessoa cooperar, continue cooperando. Se não cooperar, retalie na medida adequada. A retaliação seria importante porque é uma maneira eficiente de evitar

que as pessoas que não cooperam se sobressaiam, ou seja, é uma maneira de evitar os oportunistas (*free riders*). O sistema de justiça seria um modo de fazer a estratégia “Pagar na Mesma Moeda” funcionar na prática (SINGER, 2006a, p. 267). 3) Mantenha a simplicidade de modo que deixe claro a sua disposição em cooperar ou de retaliar segundo a atitude adequada na situação. 4) Esteja sempre pronto a esquecer do passado e cooperar novamente após um único ato de cooperação. 5) Nunca seja invejoso. Ser invejoso pode ser a pior opção estratégica e psicológica. Pessoas invejosas podem perder a oportunidade de cooperarem mutuamente usufruindo dos benefícios auferidos. Além do mais, a inveja é um sentimento desagradável de se ter e opõe-se à noção de satisfação. A inveja é uma preocupação não satisfeita que dificilmente levará à felicidade. Tanto é assim que as pessoas consideradas invejosas são geralmente descritas como obcecadas e infelizes.

Para Singer (2006a, p. 274), essas são recomendações “sensatas” e plenamente plausíveis que podem levar a uma “vida mais feliz e realizada enquanto ser social”. Adotar o “Pagar na Mesma Moeda”, ao contrário do egoísmo, levaria a uma “espiral virtuosa”¹¹⁸: as pessoas que cooperarem se beneficiarão dessa

¹¹⁸ Na concepção de Singer, o incentivo social para cooperação levaria a um círculo virtuoso na medida em que as pessoas tenderiam cada vez mais a adotarem uma postura cooperativa. Entretanto, é preciso evitar a disseminação de oportunistas (*free riders*), ou seja, aquelas pessoas que se beneficiam da cooperação das outras pessoas, mas elas mesmas não cooperam. A ideia de “espiral virtuosa” talvez esteja muito próxima da ideia de Mill sobre a possibilidade de a humanidade progredir em direção a uma maior cooperação entre os indivíduos. Para Mill, os seres humanos possuem um “sentimento social da humanidade”, que consiste no desejo que cada um tem de que os seus interesses próprios estejam harmonizados com os interesses dos outros seres humanos. E na medida em que as pessoas, cada vez mais, cooperarem e promoverem o interesse coletivo, e não apenas o seu interesse próprio, aumenta-se o sentimento, pelo menos temporário, de uma identificação em que os interesses dos outros são considerados como os próprios interesses. Assim, para Mill, o fortalecimento de laços sociais e da cooperação leva a um fortalecimento do interesse pelo bem-estar do outro. Essa identificação dos interesses dos outros com os interesses próprios talvez possa ser visto como uma “espiral virtuosa”, porque progressivamente levaria a uma preocupação maior com o bem-estar coletivo. Essa identificação progressiva tem como consequência que o bem-estar passa a ser levado natural e necessariamente em consideração. Segundo Mill (2005, p. 72-73, § III.10), “todo o fortalecimento dos laços sociais e todo o crescimento saudável da sociedade, além de dar a cada indivíduo um interesse pessoal mais forte em atender na prática ao bem-estar dos outros, leva-o a identificar progressivamente os seus *sentimentos* com o bem dos outros, ou pelo menos a ter um grau ainda maior de consideração prática por esse bem. Ora, uma pessoa que tenha este sentimento num qualquer grau de desenvolvimento será impelida pelos mais fortes motivos, relativos tanto ao interesse como à simpatia, a demonstrá-lo e a encorajá-lo nos outros com todo o seu poder. E, mesmo que careça completamente desse sentimento, estará tão profundamente interessada como qualquer outra pessoa em que os

cooperação, enquanto as que não cooperarem sofrem retaliações e não usufruem dos benefícios em longo prazo.

Com a estratégia Pagar na Mesma Moeda, só podemos progredir na direção de uma espiral virtuosa. Dadas as circunstâncias certas, o comportamento Pagar na Mesma Moeda pode erradicar o comportamento mesquinho, ao passo que este comportamento tem dificuldades em desalojar a estratégia Pagar na Mesma Moeda. (SINGER, 2006a, p. 252).

Além disso, como já argumentamos, o altruísmo e os sentimentos morais que fazem parte do sistema altruístico seriam naturais entre os animais sociais, porque foram favorecidos na evolução por seleção natural.

Já vimos que a nossa biologia não determina que a nossa escolha última seja limitadamente egoísta. Pelo contrário, a forma como evoluímos levou à existência de seres que cuidam diretamente dos seus filhos, de outros familiares e, em certa medida, de grupos maiores. [...] a nossa evolução permitiu a tendência para outro tipo de preocupação com os outros e como as culturas humanas de toda a parte desenvolveram este aspecto da nossa natureza. (SINGER, 2006a, p. 238).

Todas essas razões avançadas por Singer têm como objetivo mostrar que o egoísmo não seria a melhor opção para que as pessoas alcancem a sua felicidade. O problema é que nenhum dos argumentos parece ser decisivo para mostrar que o egoísmo puro seja inadequado em todas as circunstâncias e nenhum deles é um motivo independente para se aderir à instituição da moral. Em conjunto, porém, esses argumentos são capazes de mostrar que em muitas circunstâncias o egoísmo levará a piores consequências para o próprio agente e que, conseqüentemente, seria do próprio interesse dele agir de acordo com o ponto de vista da ética. Esses argumentos seriam bastante fortes para levar-nos a pensar que talvez devêssemos ter outros interesses na vida. Seria importante para as pessoas “desenvolver[em] uma nova e mais abrangente concepção de interesse próprio.” (SINGER, 2006a, p. 51).

outros o possuam. Conseqüentemente, os mais ínfimos germes do sentimento são preparados e alimentados pelo contágio da simpatia e pelas influências da educação, e uma teia completa de associações corroborantes é tecida em seu torno pela acção poderosa das sanções externas. À medida que a civilização avança, este modo de nos concebermos a nós próprios e à vida humana torna-se cada vez mais natural.”

Para evitar contraexemplos que mostrem, que pelo menos em algumas circunstâncias, agir guiado pelo interesse próprio levaria aos melhores resultados do que adotar o ponto de vista da ética, Singer apela para a distinção entre os dois níveis do pensamento moral. Se se aceita que agir moralmente é parte do interesse próprio das pessoas na maior parte das vezes, isso deveria ser assumido, e não seria preciso que as pessoas se perguntassem a cada ação particular por novas razões para agir moralmente. Evitaria também as complicações que surgem da tomada de decisão em ética como, por exemplo, a influência de desejos e inclinações muito fortes etc. em situações que não seriam as ideais para o pensamento moral crítico.

Nas situações cotidianas, assumirei, simplesmente, que fazer o que é certo faz parte dos meus interesses e, assim que tiver decidido o que é certo, vou seguir em frente e fazer o que acho que deve ser feito, sem perguntar por novas razões que me levem a fazê-lo. Deliberar sobre razões fundamentais para fazer o que é certo, em cada caso, complicaria a minha vida de uma maneira impossível; seria, também, desaconselhável, pois em situações específicas eu poderia ser por demais influenciado por desejos e inclinações muito fortes, mas temporários, e com isso tomaria decisões das quais viria mais tarde a me arrepender. É assim, pelo menos, que uma justificação da ética em termos de interesse pessoal deveria funcionar, sem destruir o seu próprio objetivo. (SINGER, 2006b, p. 343-344).

Mas em outro nível da sua teoria da motivação moral Singer se utiliza de argumentos para estabelecer um vínculo profundo entre vida ética e o significado de uma vida.

7.2 VIDA ÉTICA E SENTIDO DA VIDA

O argumento que vincula a vida ética ao interesse próprio não é o argumento central de Singer, mas seria um último recurso para ser utilizado com aquelas pessoas que não aceitam qualquer outra razão para agir de acordo com o ponto de vista da ética (SINGER, 1999, p. 306). O “egoísmo prudente” (*prudent egoism*) não é a principal razão para se viver uma vida ética na concepção de Singer; esta razão pode ser encontrada em uma explicação do significado da vida (BUCKLE, 2005, p. 187).

Em algum momento da vida, a maior parte das pessoas capazes de reflexão quer que ela tenha algum tipo de significado. Poucos, dentre nós, poderiam optar deliberadamente por um estilo de vida que considerássemos profundamente desprovido de sentido. Por esse motivo, pouquíssimos, dentre nós, optariam por levar uma vida igual à dos psicopatas [voltada apenas para os prazeres do momento, sem buscar objetivos de longo prazo ou mais abrangentes, sem se preocupar com os outros], por mais agradável que ela pudesse ser. [...] A nossa busca de razões para agir moralmente terminou por levar-nos àquela que se costuma ver como a questão filosófica fundamental. (SINGER, 2006b, p. 348).

Como a busca do interesse próprio não leva necessariamente à realização pessoal ou à felicidade, existe algo por que viver?

O sentido para a vida pode ser dado pela religião. Se acreditarmos em Deus e se o universo e a vida foram criados por Deus, então poder-se-ia dizer que tem sentido pelo menos para Deus. Descobrir qual o sentido da vida para Deus seria descobrir qual o sentido da vida em geral. E segundo as grandes religiões monoteístas (no caso da análise de Singer, a religião que ele toma como modelo é o cristianismo), por exemplo, Deus criou o universo para dar sentido à vida humana, que se destacaria do resto da criação e do universo. Os seres humanos não seriam apenas poeira das estrelas, mas a imagem do Seu criador. A religião oferece uma razão para que as pessoas ajam segundo as normas morais religiosas. As pessoas deveriam agir segundo o plano de Deus, que é O criador. O plano de Deus dá o sentido à vida¹¹⁹ (SINGER, 2006a, p. 319-320). Se esse argumento não for suficiente para convencer as pessoas, a resposta do cristianismo é a punição *post mortem*. Segundo Singer (2006b, p. 12), “[...] a religião oferece uma razão para fazer o que é certo: os virtuosos serão recompensados com uma eternidade de bem-aventurança, ao passo que os demais vão queimar-se no inferno.”

Singer não aceita essas razões para agir. A sua explicação para a origem do universo é estritamente não religiosa e baseada nas “melhores teorias de que dispomos”, que seriam as explicações da Física sobre a origem e o funcionamento do universo e da Biologia sobre a origem e a evolução da vida (SINGER, 2006b, p. 11, 348-349). As explicações científicas baseadas na teoria da evolução, como já

¹¹⁹ Acreditamos que a interpretação de Singer não compreende toda a dimensão da relação entre Deus, religiosidade e o sentido da vida para os verdadeiros cristãos (mesmo que não concordemos com as suas posições). Uma discussão interessante dessa relação a partir da perspectiva da ética cristã e desenvolvendo-a como uma crítica à perspectiva de Singer é feita por Roselló (2005).

argumentamos, afirmam que a origem da vida é uma obra do acaso a partir de combinações aleatórias de moléculas, mutações casuais e a sobrevivência do “mais apto”. Essa explicação não atribui nenhuma finalidade ou teleologia à vida ou ao universo.

Rejeitar a concepção de Deus e a concepção teleológica da vida tem como consequência a rejeição da ideia de que a “vida como um todo” tem sentido. “Se o universo não foi concebido segundo qualquer plano, não tem sentido para se descobrir.” (SINGER, 2006a, p. 332). A questão da vida ética, no entanto, não estaria relacionada ao problema do sentido *da* vida como um todo, mas ao problema do sentido *de uma* vida. Existe uma diferença entre a possibilidade de existir sentido para a vida como um todo e o sentido de *uma* vida particular: “Se a história religiosa é verdadeira, a vida humana em geral tem sentido. Sem religião, o melhor que podemos fazer talvez seja dizer que cada vida tem o seu próprio sentido particular e que nos compete dar sentido à nossa vida.” (RACHELS, 2010, p. 294). Se não é a religião, o que pode dar sentido a uma vida?

Na ausência da alternativa religiosa, Singer aponta dois caminhos que podem ser escolhidos na busca para conferir sentido a uma vida. A primeira possibilidade seria a de viver em busca de realizar metas que são consideradas merecedoras de uma perspectiva mais ampla (que é chamada de “objetiva”) como, por exemplo, a criação de obras de artes, o engajamento político e em causas sociais etc. A outra possibilidade seria a realização dos desejos pessoais. Se desejássemos fazer alguma coisa, independentemente do que seja, realizá-lo seria a atividade na qual encontraríamos um sentido, nesta concepção de “sentido subjectivo: uma atividade terá significado para mim se estiver de acordo com os meus desejos; de outro modo, não terá.” (SINGER, 2006a, p. 343).

A concepção subjetiva centrada na realização de desejos foi a tônica do século XX. Para Singer, ela teria conduzido, na prática, a uma crescente insatisfação em relação à vida e levou muitas pessoas a buscarem propósitos para as suas vidas em atividades que acabaram mostrando-se, pelo menos para a maioria, como não sendo recompensadoras. Singer enumera uma série de “estratégias” utilizadas para superar essa insatisfação, mas que, para a grande maioria, teria fracassado: o trabalho em atividades que não tinham nenhum sentido para as pessoas que as realizavam ou que não ofereciam perspectivas em longo prazo, o uso de drogas (álcool, *crack* e remédios antidepressivos) e a recreação através das compras.

Outros buscaram encontrar propósitos para as suas vidas na competição (seja nos negócios ou nos esportes), na aquisição sem limites de bens supérfluos, na busca de reconhecimento e *status* social e em inúmeras outros tipos de atividades centradas no eu e no desejo egocêntrico.

Para Singer, o erro do caminho centrado no desejo está em fazer com que as pessoas olhem somente para dentro de si mesmas em busca de sentido, o que as incapacita de encontrar valor em qualquer propósito que não esteja centrado no eu. Segundo Singer (2006a, p. 363), “não nego que os problemas do eu sejam vitalmente importantes; o erro consiste em procurar respostas a esses problemas centrando-se no eu.”

Apesar de existirem diversas razões do motivo pelo qual as pessoas se centram no eu para buscar respostas, um grande número delas faz isso porque são persuadidas pela sociedade de consumo a dedicarem-se à procura do próprio prazer. Elas estariam fadadas ao fracasso, já que incorreriam no erro conhecido como o “paradoxo do hedonismo”: as pessoas, quando se empenham em buscar deliberadamente o prazer pelo próprio prazer, “raramente” o encontrariam, ou talvez o encontrariam somente de uma maneira efêmera (SINGER, 2006a, p. 371). Rachels (2010, p. 288) defende uma posição semelhante, segundo a qual buscar a felicidade diretamente *provavelmente* não fará com que as pessoas fiquem mais felizes. Centrar-se prioritariamente na tentativa de realizar os desejos pessoais e no consumo exacerbado não levaria à sua realização, mas levaria à experiência de insatisfação recorrente.

A solução apontada por Singer (e por Rachels) seria lembrar-se da “velha sabedoria”, que ensina a buscar a felicidade centrando-se em objetivos diferentes.

Alcançamos a felicidade e a satisfação ao lutarmos pelos nossos objetivos e concretizá-los. Em termos evolutivos, poderíamos dizer que a felicidade funciona como uma recompensa interna pelas nossas conquistas. Subjetivamente, vemos a concretização do objetivo (ou progresso até ele) como uma razão para a felicidade. Portanto, a nossa própria felicidade é um subproduto do desejo de conseguir uma outra coisa, não sendo alcançada quando o objetivo em questão é a felicidade pela felicidade. (SINGER, 2006b, p. 350).

Esse argumento, aduzido para persuadir as pessoas de que elas deveriam recusar-se a viver uma vida centrada no desejo e no consumo, pode ser bastante plausível, mas apresenta um sério problema: não parece ser suficiente

para provar que essa não é uma boa estratégia para levar à satisfação ou conferir sentido para uma vida. Fica aberta a possibilidade de que buscar a realização dos desejos possa ser uma boa estratégia, pelo menos para algumas pessoas, e não parece ser irracional adotá-la a princípio. Um argumento forte teria que mostrar que adotar a concepção centrada na realização do desejo pessoal seria sempre irracional e fadada ao fracasso.

O “paradoxo do hedonismo” está sustentado em uma “velha sabedoria”, mas não é um paradoxo lógico. Além disso, os dados levantados para sustentá-lo não são controlados por experiências metódicas, mas baseados na observação pessoal e cotidiana da “natureza de seres desenvolvidos e dotados de um propósito consciente.” (SINGER, 2006b, p. 340). Singer sustenta a sua generalização sobre a incapacidade da perspectiva centrada no desejo de satisfazer ou conferir sentido em depoimentos ou relatos sobre a vida de pessoas (com apelo midiático) que adotaram esse caminho e depois afirmaram não terem encontrado satisfação ou significado para as suas vidas nas atividades que desempenharam. Apresenta também alguns relatos sociológicos e psicológicos sobre a vida americana na metade do século XX, sobre o consumismo, a insatisfação e a perda de sentido que eram descritas pelas pessoas, principalmente da classe média americana, para mostrarem algumas provas empíricas para as suas colocações.

O problema desse estilo de argumentação excessivamente baseado na apresentação de modelos e exemplos pessoais é que ele está sujeito a contraexemplos que mostram que pelo menos algumas pessoas encontram satisfação na realização dos seus desejos. A série de numerosos exemplos apresentados não é capaz de mostrar que uma vida orientada pela busca da realização egoísta do interesse próprio nunca seja a melhor estratégia.

Para Singer, a alternativa seria a dedicação a causas que transcendem a busca pela realização do desejo. O argumento de Singer procurar convencer as pessoas de que o caminho para a felicidade pessoal não seria a adoção do cálculo egoísta preocupado apenas com o interesse próprio e a acumulação materialista, mas uma vida dedicada a objetivos mais amplos, principalmente o bem comum e a diminuição do sofrimento (BUCKLE, 2005, p. 186).

Se quisermos conferir sentido às nossas vidas trabalhando para uma causa, essa causa tem de ser [...] uma “causa transcendente”, ou

seja, uma causa que ultrapasse os limites do nosso eu. (SINGER, 2006a, p. 379).

Singer enumera alguns exemplos desse tipo de causa: trabalhar para diminuir o sofrimento e a injustiça, pertencer a um grupo religioso ou a uma “família” de mafiosos, apoiar um time de futebol bem como ser do partido Nazista na época da Segunda Guerra Mundial. Nos exemplos descritos, ele aponta como causas que podem conferir significado mais amplo às vidas das pessoas desde causas que podemos considerar sem, a princípio, qualquer valor moral como jogar futebol até causas contrárias à moralidade, como participar do partido Nazista (pelo menos nós rejeitamos o nazismo como padrão de moralidade). Mesmo atividades que estão fora dos limites da ética na concepção de Singer, como a adesão ao partido Nazista, podem ser atividades que conferem sentido à vida das pessoas que aderiram a ela¹²⁰. Embora Singer afirme que participar de causas antiéticas ou antissociais possa dar significado à vida, ele não está recomendando participar dessas causas de um ponto de vista normativo. A discussão, aqui, não é normativa, mas descritiva da psicologia humana. Em outras palavras, a sua descrição da psicologia humana mostra que participar de causas que transcendem a preocupação egoísta com o interesse próprio, mesmo que sejam causas que não são aprovadas do ponto de vista da ética, podem levar as pessoas a encontrarem significado para as suas vidas.

Nesse sentido, o que pode conferir sentido e satisfação a uma vida depende do tipo de pessoa que cada indivíduo é ou quer ser (RACHELS, 2010, p. 295). A descrição psicológica apresentada, no entanto, não responde à questão com a qual estamos preocupados nesta investigação e que o próprio Singer se propôs a responder, a saber: “Por que agir moralmente?” Mesmo que se aceite que a satisfação e o sentido são encontrados na vida dedicada às causas transcendentais, qual a razão para se adotar a vida ética no lugar de qualquer outro tipo de vida dedicada às causas transcendentais?

Para Singer, a “maior causa” transcendente seria a vida ética; portanto, adotá-la seria a solução para o problema de encontrar sentido para uma vida.

¹²⁰ Segundo Singer (1999, p. 288), o filme “Triunfo da Vontade”, de Leni Reinfestahl, que exhibe imagens do congresso do partido Nazista de 1934, mostra bem que as pessoas que estavam ali conferiam sentido às suas vidas ao compartilharem os ideais nazistas.

[...] viver uma vida ética permite identificarmo-nos com a maior causa de todas e que fazê-lo é a melhor forma de termos à nossa disposição de dar sentido às nossas vidas. (SINGER, 2006a, p. 380).

A possibilidade de adoptar o ponto de vista do universo resolve o problema de encontrarmos sentido para as nossas vidas, apesar da natureza efémera da existência humana quando comparada com todos os evos da eternidade. [...] Se considerarmos o tempo uma quarta dimensão, poderemos pensar no universo, ao longo de todos os tempos em que contém vida sencientes, como uma entidade quadridimensional num sítio melhor fazendo que haja menos sofrimento inútil do que haveria de outra forma num local específico e numa altura determinada. Desde que não aumentemos com isso o sofrimento noutra local ou noutra altura, ou provoquemos uma qualquer outra perda comparável de valor, teremos tido um efeito positivo no mundo. (SINGER, 2006a, p. 400).

O argumento que vincula o ponto de vista da ética com uma vida significativa é especulativo e depende, em última instância, do apelo à consciência individual de cada um. O próprio Singer (2006b, p. 350) assume que “tudo isso é especulativo. São coisas que podemos aceitar ou rejeitar na medida em que estejam de acordo com as nossas observações e introspecções.” E para mostrar que a vida ética seria, na prática, a melhor alternativa, novamente é apresentada uma série de exemplos da vida de pessoas que escolheram essa alternativa. Apesar da sua alegada experiência prática e académica sobre a ética, Singer não oferece outro argumento que seja mais consistente, além do apelo aos exemplos para convencer as pessoas de que viver eticamente seria o melhor caminho para conferir sentido a uma vida.

Desde a redação da minha tese de Mestrado, escrevi sobre a questão “Porquê agir eticamente?” no capítulo final de *Ética Prática* e aflorei o tema da ética e do egoísmo em *The Expanding Circle*. Ao debruçar-me novamente sobre a relação entre ética e interesse próprio, posso agora recorrer a um passado sólido de experiência prática, assim como à investigação e a obras de outros estudiosos. Se me perguntarem por que devemos agir moralmente ou eticamente, poderei dar uma resposta mais ousada e positiva do que aquela que dei na minha tese anterior. *Poderei apontar pessoas que escolheram levar uma vida ética e conseguiram ter impacte no mundo. Ao fazê-lo, investiram as suas vidas de um significado que muitas pessoas não creem alguma vez alcançar. Como resultado, estas pessoas consideram que as suas vidas são mais ricas, mais satisfatórias, e até mais empolgantes do que eram antes de elas terem decidido dessa forma.* (SINGER, 2006a, p. 18. *Itálico nosso*).

O ponto do seu argumento é mostrar como essas pessoas conseguiram satisfação e com isso conferiram significado as suas vidas¹²¹. Mesmo que as tarefas às quais se dedicaram ainda não puderam ser concluídas definitivamente, isso não seria um impedimento ou fracasso: a vida humana possui um tempo finito, enquanto diminuir o sofrimento no mundo seria uma tarefa imensa.

Apesar de não haver dúvida sobre a possibilidade de as pessoas poderem escolher viver uma vida ética e que algumas pessoas que a escolheram encontraram significado e satisfação na vida, o argumento de Singer não é suficiente para mostrar o que este pretende: que as pessoas sempre deveriam escolher esse tipo de vida (FRAZIER, 1996, p. 721).

Como discutimos neste capítulo, o argumento de Singer para mostrar que a vida ética é a melhor estratégia consiste em dois níveis. No primeiro nível, Singer argumenta que a concepção de interesse próprio, como as realizações dos desejos pessoais e a acumulação materialista predominante nas sociedades capitalistas contemporâneas baseadas no modelo americano, deixará as pessoas em pior situação para realizarem os seus interesses em longo prazo. E mesmo que as pessoas continuem centradas na realização dos seus interesses próprios, elas precisam considerar, em alguma medida, o impacto que a sua realização causa nas outras pessoas e no meio ambiente.

Singer aponta que é necessário alterar a concepção predominante de interesse próprio centrado na realização dos desejos pessoais e na acumulação

¹²¹ Singer parece construir um argumento no qual retoma novamente a ideia dos juízes competentes. Por exemplo, Singer rejeita que a busca do interesse próprio entendido como acumulação materialista leva as pessoas a encontrarem sentido para as suas vidas ou leva à felicidade. O argumento de Singer é que várias pessoas que viveram esse tipo de vida revelaram através de depoimentos ou ao adotarem um novo modo de vida que esse tipo de vida não trouxe felicidade ou fez com que encontrassem significado duradouro para as suas vidas. Singer também usa de exemplos de pessoas como Henry Spira, entre outros, que viveram uma vida com objetivos mais amplos, na qual se dedicavam a ajudar pessoas que sofrem e, assim, conseguiram encontrar significado para as suas vidas e serem felizes. As pessoas que viveram os tipos de vida que Singer está analisando seriam os juízes capazes de apontar para o melhor tipo de vida possível. Nesse sentido, se existem juízes competentes que viveram uma vida com objetivos mais amplos, e eles encontraram significado e se realizaram pessoalmente, então teríamos, pelo menos, uma evidência empírica para optarmos por esse tipo de vida ao buscarmos sentido para a nossa vida particular. Por outro lado, se a maioria das pessoas que viveram uma vida baseada na acumulação materialista não encontrou um sentido para as suas vidas e tampouco foram felizes, então, também temos uma evidência empírica que mostra que, se estamos buscando sentido para as nossas vidas e se queremos ser felizes, não deveríamos viver esse tipo de vida.

materialista para uma concepção na qual a cooperação, a preocupação com o outro, a busca de outros objetivos que não seja apenas o prazer pessoal estejam presentes. Não parece existirem bloqueios interpostos pela teoria da evolução ou pela teoria da tomada de decisões racionais que nos impeçam de viver de acordo com o ponto de vista da ética.

No segundo nível, um motivo para agir moralmente seria que assim seria possível conferir significado a uma vida. Para conferir significado a uma vida seria preciso dedicar-nos a uma causa que transcenda o eu. Viver uma vida ética não seria a única causa transcendente, mas seria aquela que oferece compromissos mais amplos e duradouros.

CAPITULO 8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta investigação reconstruímos e explicitamos os argumentos propostos por Peter Singer que vinculam a *universalizabilidade* com o *princípio de igual consideração de interesses* (PICI). A universalizabilidade é, como argumentamos, uma razão convincente para justificar o PICI como o princípio normativo básico. Para tanto, analisamos conceitos estruturantes da filosofia moral do autor apresentados, principalmente, nos livros *Practical Ethics*, *The Expanding Circle*, *How are we to live? Ethics in an age of self-interest* e na coletânea de artigos *Unsanctifying Human Life*.

A teoria de Singer é complexa e depende de uma intrincada relação entre uma compreensão da natureza humana, a “natureza” da ética e a resposta a problemas práticos sobre o que as pessoas deveriam fazer.

Para Singer, os seres humanos preocupam-se com o seu interesse próprio. Entretanto, os seres humanos também se preocupam naturalmente com seus parentes mais próximos e, em certa medida, com aqueles com os quais mantêm relação de reciprocidade. Na sua concepção, a cooperação, o altruísmo, o senso justiça (entendido como retribuição adequada), os sentimentos morais que desempenham papel importante no comportamento social (culpa, raiva, gratidão etc.) e a vida em grupos sociais são o resultado do longo processo de evolução por seleção natural e estão, também, presentes nos animais sociais não-humanos. Para Singer, portanto, o comportamento social humano é o resultado do processo de evolução. Essa é uma posição controversa, pois rejeita a tese de que somente os seres humanos são seres sociais que apresentam comportamento de cooperação, o altruísmo e o senso de justiça.

O processo de evolução também levou ao desenvolvimento da capacidade para a razão. É o desenvolvimento da capacidade para a razão, no alto grau alcançado entre os humanos, que permite a reflexão, a possibilidade de fazer escolhas deliberadas e de questionar ou justificar essas escolhas. A reflexão sobre o comportamento social levou aos costumes sociais, em seguida à crítica destes costumes e, conseqüentemente, a explicitar as inconsistências entre diferentes costumes; por fim, chegou-se à ética como a possibilidade de solução racional para as divergências entre interesses.

No âmbito propriamente do que a ética é, Singer rejeita diversas posições amplamente defendidas na tradição filosófica. Rejeita o naturalismo, pois considera que os enunciados morais não são descritivos e não podem ser reduzidos às propriedades não-morais. A tentativa de redução dos enunciados morais levou os naturalistas a cometerem a falácia naturalista.

Singer rejeita também o intuicionismo. As intuições morais podem ser o resultado de um consenso estabelecido entre os indivíduos que compartilham uma mesma visão de mundo. O “equilíbrio reflexivo” seria a metodologia capaz de adequar as intuições morais comuns aceitas em um consenso compartilhado com os princípios morais, mas o resultado desse procedimento seria o subjetivismo. O subjetivismo e o relativismo não são posições adequadas, porque não permitiriam encontrar uma solução universalizada para as divergências morais. Outra explicação para a origem das intuições morais seria que elas são fortes respostas emocionais imediatas que são o resultado do processo de evolução. Sendo assim, as intuições morais não podem ser critérios para definir os princípios morais, pois a descrição dos comportamentos naturais não implica a sua prescrição.

Rejeitar o intuicionismo evita uma das objeções mais recorrentes contra o utilitarismo segundo a qual as intuições morais seriam importantes critérios morais, e o utilitarismo não é uma teoria moral adequada, porque promove ações cujas consequências são contrárias às intuições morais.

As intuições morais comuns, no entanto, ainda desempenham um papel importante na filosofia moral de Singer. Nos casos em que não existem as condições para o agente desenvolver o pensamento crítico e para os quais existam intuições morais amplamente aceitas que não estejam em conflito com outras intuições morais que também são amplamente aceitas, provavelmente, agir de acordo com as intuições levará às melhores consequências na prática. As intuições, porém, devem ser sempre reavaliadas no nível crítico e se não forem justificadas racionalmente são eliminadas.

Singer rejeita, também, a ideia de que existem fatos morais objetivos. Essa rejeição, contudo, não o levou a assumir uma posição na qual a razão não desempenha nenhum papel importante na solução de problemas morais. A razão, a reflexão e a argumentação consistente são fundamentais na ética e permitiriam a resolução das divergências acerca dos problemas morais. A solução racional para as divergências morais pauta-se na ideia de universalizabilidade. Singer assume,

portanto, uma posição muito parecida com a do seu orientador em Oxford, R. M Hare.

É a universalização de uma posição pré-ética de preocupação com o interesse próprio que leva ao *princípio de igual consideração de interesses*. A universalização seria análoga à universalizabilidade, que consiste na progressiva aplicação da irrelevância numérica, na exigência de colocar-se no lugar do outro e na consideração igual de interesses. A irrelevância numérica estabelece a desconsideração pela referência aos indivíduos concretos nas deliberações morais. Assim, não seria justificado afirmar que um indivíduo deve ser desconsiderado apenas porque ele é este indivíduo. As referências aos indivíduos, para serem relevantes na deliberação moral, precisam poder ser substituídas por descrições feitas em termos universais.

As ações são avaliadas segundo as suas consequências para os interesses dos afetados. Para avaliar a força dos interesses que os indivíduos possuem e as possíveis consequências sobre eles seria preciso, como vimos, colocar-se no lugar de cada um dos afetados. Ao se colocar no lugar dos afetados, as diferenças em relação às qualidades genéricas dos indivíduos também são desconsideradas como moralmente relevantes. Colocar-se no lugar do outro leva o agente a assumir a perspectiva do paciente com os seus próprios interesses. Assim, a partir da consideração de que os interesses de cada um têm uma importância para o indivíduo que o vivencia na medida da sua força, e de que é irrelevante a posição que cada afetado ocupa, a exigência de colocar-se no lugar do outro leva a uma posição mínima na qual os interesses de todos os afetados são considerados imparcialmente.

O *princípio de igual consideração de interesses* mantém-se coerente com as posições metaéticas referentes à universalizabilidade, à imparcialidade e à negação da existência de fatos morais no mundo. No PICI, os interesses de todos os indivíduos sencientes contam tanto quanto os interesses de quaisquer outros indivíduos sencientes, independentemente de quem seja o indivíduo que vivencia o interesse. As ações são avaliadas considerando-se as consequências que produzem no mundo. E as consequências relevantes são aquelas que afetam os interesses dos indivíduos. Os interesses são medidos pelo conjunto agregado de todos os interesses. E o curso de ação a ser adotado é aquele que promove, entre as

alternativas possíveis, os interesses mais fortes ou o conjunto de interesse que, somados, são mais fortes do que um conjunto de interesses mais fraco.

O princípio moral normativo, portanto, é uma versão do utilitarismo de preferências. Ao considerar os interesses como relevantes para a deliberação moral, Singer afasta-se do hedonismo estrito dos utilitaristas clássicos, ainda que se aproxime da posição de Mill, ao considerar que, mesmo que não seja possível promover outros interesses, tem-se o dever de evitar ou, pelo menos, minimizar o sofrimento no mundo. E da posição de Bentham, ao considerar que a senciência é condição necessária e suficiente para um indivíduo ser membro da comunidade moral.

Ressalta-se, entretanto, que Singer não pretende deduzir o princípio normativo da universalizabilidade, mas, bem mais modestamente, pretende deixar claro que uma concepção mínima da ética que considera imparcialmente a força dos interesses de todos os afetados é consistente com a universalizabilidade. Singer, assim, não exclui a possibilidade de que outros princípios normativos possam ser consistentes com a universalizabilidade, mas cabe, agora, aos adversários do utilitarismo mostrar por que a ética deve ir além da consideração imparcial pelos interesses dos afetados. Os adversários do utilitarismo teriam que mostrar que seus princípios são consistentes com as limitações impostas pela rejeição de determinadas concepções sobre o que a ética é, que incluem a rejeição de justificativas fundamentadas na existência de fatos morais objetivos ou, então, promoverem uma reformulação da ética de tal modo que seja possível explicar o que são fatos morais objetivos e como eles podem ser conhecidos. Até que isso seja feito, parece que o princípio de igual consideração de interesses é um princípio normativo mínimo consistente com a universalizabilidade.

Tentamos, desse modo, reconstruir e explicitar a metodologia moral e o princípio normativo na filosofia moral de Singer. Entretanto, um problema fundamental é saber se existem razões para as pessoas universalizarem os seus interesses próprios, em outras palavras, se existem razões para uma pessoa aderir à instituição da moral, o que significa, de acordo com a concepção de Singer, agir segundo a universalizabilidade e o utilitarismo de preferências.

Um argumento avançado por Singer procura mostrar que existe uma ligação entre aderir à instituição da moral e o interesse próprio de uma pessoa. Para Singer, é do interesse das pessoas aderirem à instituição da moral, porque essa

seria a melhor forma de elas realizarem os seus próprios interesses. Outra razão para aderir à instituição da moral seria que essa é uma forma de conferir significado a uma vida. Para Singer, as pessoas, a partir de algum momento, somente se sentem realizadas se conseguem atribuir significado à sua vida. E para conferir significado a uma vida é preciso dedicar-se às causas que transcendem o eu. Apesar de a vida ética não ser a única causa que transcende o eu, ela seria a que oferece compromissos mais amplos e duradouros.

A argumentação de Singer para as pessoas aderirem à instituição da moral é empírica, ou seja, baseia-se na experiência de quem viveu vidas significativas e de quem não viveu. A experiência mostra, e isso seria constatado em vários exemplos, que as pessoas que se preocuparam em realizar objetivos mais amplos viveram vidas significativas e obtiveram a sua satisfação pessoal; ao contrário, as pessoas que procuraram apenas a realização egoísta do seu interesse próprio não encontraram significado e satisfação na sua vida. Embora esse argumento seja plausível e possa persuadir as pessoas a agirem moralmente, ele não mostra que é irracional agir à margem de qualquer instituição moral.

A reconstrução dos argumentos de Singer, dentro das limitações deste trabalho, levou-nos a explicitar temáticas importantes sobre o pensamento deste autor, que é considerado um dos mais influentes filósofos práticos da atualidade. Apesar de Singer dedicar-se principalmente às questões de ética prática, muitos dos seus trabalhos também apresentam discussões sobre questões teóricas, principalmente de metodologia e psicologia moral. Mesmo que tais questões sejam importantes para uma compreensão dos fundamentos das posições assumidas por Singer sobre os problemas de ética prática, ainda não foram estudadas com a profundidade e abrangência que exigem. No Brasil, a rigor, não existe um grande número de pesquisas sobre a filosofia de Singer como demanda a importância da sua contribuição, seja pela ampla gama de questões relevantes para a filosofia que ele discute, seja pela repercussão e influência que a sua posição assume no panorama da filosofia moral contemporânea. Esta dissertação procurou preencher, pelo menos em uma pequena parte, essa lacuna na literatura filosófica brasileira. Espera-se que com isso se fomente a reflexão sobre as questões teóricas do pensamento deste autor.

Muito ainda há que ser pesquisado sobre Singer, e a própria pesquisa apresentada não é conclusiva e está aberta a aperfeiçoamentos. Nesse sentido,

algumas questões merecem, em nossa opinião, serem aprofundadas. Entre essas questões, gostaríamos de destacar três:

1) Recentemente Singer (2011) apontou para a possibilidade de que talvez possam existir “intuições racionais” que poderiam ser separadas das intuições que são fortes respostas emocionais. A investigação acerca da possibilidade da existência de “intuições racionais” depende de investigações empíricas sobre como seriam os processos cognitivos, se existirem, subjacentes a elas. Quais seriam os processos que diferenciariam as intuições racionais das outras intuições? E a investigação em filosofia moral acerca do lugar que as “intuições racionais” ocupariam, se existirem, no pensamento moral. Se a ideia for de que existem intuições que podem ser critérios normativos no nível crítico do pensamento moral, ainda é preciso avançar argumentos consistentes para superar os problemas ontológicos e epistemológicos que o próprio Singer (e outros autores como, por exemplo, Mackie) identifica nas teorias intuicionistas tradicionais. Esse é um campo de pesquisa promissor não só na perspectiva de aprofundar (ou até mesmo reformular) a interpretação que propomos para a metodologia moral adotada por Singer, mas também para a própria compreensão do pensamento moral de modo geral.

2) O equilíbrio reflexivo é uma metodologia moral de grande influência, mesmo entre autores utilitaristas (MULGAN, 2012, p. 81-86). Torna-se importante aprofundar as discussões sobre esse método avaliando o seu alcance criticamente. Nesse sentido, as críticas de filósofos utilitaristas, como Brandt, Hare e Singer ao equilíbrio reflexivo, mereceriam ser aprofundadas e desenvolvidas, mesmo que seja para superá-las.

3) Singer identifica a existência de semelhanças entre a metodologia moral de William Godwin (observador ideal) e Henry Sidgwick (ponto de vista do universo) e R. M. Hare (universalizabilidade), que acabaram levando os três autores a assumirem uma posição normativa utilitarista. Os três autores contribuíram consideravelmente para o desenvolvimento da filosofia moral e para aprofundar os aspectos metodológicos para os quais eles convergem, se de fato convergem; as diferenças e particularidades de cada uma dessas posições; e as suas consequências para a definição da teoria utilitarista que adotaram, o que pode contribuir para novos e importantes *insights* em filosofia moral. Essa é uma

discussão que também mereceria - tanto de uma perspectiva da história como teórica -, ser aprofundada.

REFERÊNCIAS

ALEXY, R. **Teoria da argumentação jurídica**. A teoria do discurso racional como a teoria da fundamentação jurídica. Tradução de Zilda H. S. Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005.

ANTUNES, T. Push-Pin ou poesia? O problema da distinção qualitativa dos valores no utilitarismo. **Philosophica**, 25, 2005. p. 105-118.

APPIAH, K. A. **Introdução à filosofia contemporânea**. Tradução de Vera L. M. Joscelyne. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

AYER, A. J. Crítica da ética e da teologia. In: _____. **Linguagem, verdade e lógica**. Tradução Anabela Mirante. Lisboa: Presença, 1991. p. 87-106.

BENTHAM, J. **The rationale of reward**. London: Published by John and H. L. Hunt, 1825. Book 3: Reward applied to art and science – Chapter 1: Art and science – Divisions. p. 203-213. Disponível em: http://books.google.co.uk/books/about/The_rationale_of_reward.html?id=L5Q7AAAA_YAAJ Acesso em: 26/07/2013

_____. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BONELLA, A. **Intuicionismo e utilitarismo**. Comunicação oral apresentada junto ao grupo de trabalho em ética no Congresso Nacional da ANPOF. Poços de Caldas, 2000. Disponível em: www.ifcs.ufrj.br/cefm/gtttextos/ABONELLA1.DOC Acesso em: 11/05/2012.

_____. Prescritivismo universal e utilitarismo. In: CARVALHO, M. C. M. (Org.) **O utilitarismo em foco**: um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis; EdUFSC, 2007. p. 133-165.

BRINK, D. Realismo Moral. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Tradução de Ana M. Ribeiro-Althoff, Magda F. Lopes, Maria V. K. de S. Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: EdUnisinos, 2003. v. 2. p. 463-473.

BUCKLE, S. Peter Singer's Argument for Utilitarianism. **Theoretical Medicine and Bioethics**, 2005, Volume 26, Issue 3, p. 175-194. Disponível em <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11017-005-3976-x> Acesso em 08/07/2011.

CAPLAN, A. Scientists & Thinkers - Peter Singer. **The 2005 Time 100**. The lives and ideas of the world's most influential people. Apr. 18, 2005. Disponível em: http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1972656_1972712_1974257,00.html Acesso em: 06/02/2013.

CARNAP, R. Ethics. In: CARNAP, R. **Philosophy and Logical Syntax**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935. p. 22-26.

CARVALHO, M. C. M. O Utilitarismo, os direitos e os deveres morais. In: PELUSO, L. A. (Org.). **Ética & Utilitarismo**. Campinas: Alínea, 1998. p. 223-238.

_____. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: _____. (Org.). **O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos**. Florianópolis: EdUFSC, 2007. p. 73-103.

_____. Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo. In.: OLIVEIRA, M. A. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009a. p. 99-117.

_____. Quem são os membros da comunidade moral? Peter Singer, a senciência e as razões utilitaristas. In.: MORTARI, C. A.; DUTRA, L. H. de A. (Orgs.). **Anais do V Simpósio Internacional Principia**. Florianópolis: NEL/UFSC, 2009b. p. 343-355.

COSTA, C. F. **Filosofia Analítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

COTTINGHAM, J. Ethics and impartiality. **Philosophical Studies** 43 (1), 1983. p. 83 - 99. Disponível em:
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/4319575?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21101957482933> Acesso em: 08/10/2012.

CUNHA, L. C. **O consequencialismo e a deontologia na ética animal: uma análise crítica das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2010. Disponível em:
http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=188824 Acesso em: 03/10/2012

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. Apresentação de R. L. Trivers. Tradução de Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

DeLAPP, K. Metaethics. In.: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Ed.). **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Versão do artigo publicada em 2011. Disponível em:
www.iep.utm.edu/metaethi/ Acesso em: 08/01/2013.

DEVLIN, H. What is Functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI)? **Psych Central**. 2007. Disponível em: <http://psychcentral.com/lib/what-is-functional-magnetic-resonance-imaging-fMRI/0001056> Acesso em: 27/06/2013.

DIAS, M. C. L. C. **Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham: os limites entre a ética e a legislação**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2006. Disponível em www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01112007-153159/publico/TESE_MARIA_CRISTINA_LONGO_CARDOSO_DIAS.pdf Acesso em 25/06/2013.

FELIPE, S. T. Da igualdade. Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo. **Philosophica**, 17/18, 2001. p. 21-48.

_____. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

_____. Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético. **Pensata Animal**, v. 3, 2009. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/22/06/2009/do-altruismo-de-parentesco-ao-altruismo-etico> Acesso em: 19/04/2013.

FRANKENA, W. K. **Ética**. Tradução Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FRAZIER, R. L. Book Review "How Are We to Live?" by Peter Singer. **Mind**, 105 (420). 1996. p. 720-722. Disponível em: <http://mind.oxfordjournals.org/content/105/420/720.full.pdf> Acessado em:06/02/2013.

GALVÃO, P. Introdução. In.: MILL, J. S. **Utilitarismo**. Tradução, introdução e notas de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005. p. 9-38.

GORDON, J. –S. Bioethics. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Versão do artigo publicada em 2012. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/bioethic/> Acesso em: 08/01/2013.

GRIFFIN, J. Metaética. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Tradução Ana M. Ribeiro-Althoff, Magda F. Lopes, Maria V. K. de S. Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: EdUnisinos, 2003. v. 2. p. 170-174.

GRUEN, L. Must Utilitarians be Impartial? In: JAMIESON, D. (Ed.). **Singer and his critics: philosophers and their critics**. Oxford-Malden: Brackwell, 1999. p. 129-149.

_____. Singer. In.: BELSHAW, C.; KEMP, G. (Orgs.). **Filósofos Modernos**. Tradução de J. A. D. Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 240-258.

GUISÁN, E. El Utilitarismo. In.: CAMPS, V. (Ed.). **Historia de la ética: la ética moderna**. 2 ed. Barcelona: Crítica, 2002. Volumen dos. p. 457-499.

HARE, R. M. **Freedom and Reason**. Oxford: Claredon Press, 1965

_____. **A linguagem da moral**. Tradução de Eduardo P. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Ética**: problemas e propostas. Tradução de M. Mascherper e C. A. Rapucci. São Paulo: UNESP, 2003.

HEMPEL, C. G. Problemas y cambios en el criterio empirista de significado. In: AYER, A. J. (Org.). **El Positivismo Lógico**. Traducción de L. Adama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. R. Harrel. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 115-136.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: EdUNESP, 2009.

JAMIESON, D. Singer and the Practical Ethics Movement. In: _____. (Ed.). **Singer and his critics: philosophers and their critics**. Oxford-Malden: Brackwell, 1999. p. 1-17.

LUNARDI, G. M. **A Universalizabilidade dos juízos morais na Ética de Hare**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/86253/195286.pdf?sequence=1> Acesso em: 26/06/2013.

MACKIE, J. L. **Ética: la invención de lo bueno y lo malo**. Traducción de Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa, 2000.

MERINO, M. T. H. –P. **El problema de la objetividad en la ética**. Un estudio de la polémica objetivismo/subjetivismo en la Ética a través del análisis de las obras de J. L. Mackie y E. Y. Kutschera. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y CC. de la Educación. Universidad Complutense de Madrid (UCM). Madrid, 1991. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/2276/1/AH2012801.pdf> Acesso em: 02/03/2013.

MILL, J. S. **Utilitarismo**. Tradução, introdução e notas de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

MULGAN, T. **Utilitarismo**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, A. C. Aperfeiçoamento (enhancement) Moral: considerações éticas. In: NAHRA, C. M.; OLIVEIRA, A. C. (orgs.). **Aperfeiçoamento Moral** (Moral Enhancement). Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2012. p. 35-56. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?printsec=frontcover&id=oTKvnopbyFMC#v=onepage&q&f=false> Acesso em 26/06/2013.

PIGDEN, C. R. El naturalismo. In. SINGER, P. (Ed.) **Compendio de Ética**. Versión española de: Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil (caps. 26, 27, 28 y 43). Madrid: Alianza Editorial, 2004. p. 567-580.

RACHELS, J. **Introducción a la filosofía moral**. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. **Problemas da filosofia**. Tradução de Pedro Galvão. Lisboa: Gradiva, 2009.

ROSELLÓ, F. T. **¿Qué es la dignidad humana?** Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. Barcelona: Herder, 2005.

RUSE, M. Uma defesa da ética evolucionista. In: CHANGEUX, J. –P. (Org.) **Fundamentos Naturais da Ética**. Tradução de Vasco Casemiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 33-60.

SAUTTER, F. T. Um breve estudo histórico-analítico da Lei de Hume. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 2, 2006, p. 241-248.

SCOTT, H. C. M. Review *The Social Conquest of Earth*, by Edward O. Wilson. **Interdisciplinary Studies in Literature and Environment**, Volume 20, Issue 1, 2013, p. 203-204. Disponível em: <http://isle.oxfordjournals.org/content/early/2013/01/30/isle.iss145.full.pdf> Acesso em: 05/03/2013.

SINGER, P. Reasoning towards Utilitarianism. In: SEANOR, D. and FOTION, N. (eds.). **Hare and Critics**. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 147-159.

_____. **Practical Ethics**. 2nd. ed. (revised edition). Cambridge University Press, 1993.

_____. A response. In: JAMIESON, D. (Ed.). **Singer and his critics: philosophers and their critics**. Oxford-Malden: Brackwell, 1999. p. 269-335.

_____. **Una izquierda darwiniana**. Política, evolución, cooperación. Traducción de A. J. Desmots. Barcelona: Crítica, 2000.

_____. **Peter Singer: um Sócrates para o século XXI**. Entrevista com o filósofo Peter Singer concedida a Desidério O. F. Murcho. 13/01/2001. Publicado em CMI Brasil (publicado originalmente em O Independente e Crítica na Rede em 2000). Disponível em <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2001/11/10768.shtml> Acessado: 19/04/2013.

_____. Especialistas em moral. In: _____. **Vida ética**. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p 20-24.

_____. La trivialidad del debate sobre la cuestión “es-deve” y la definición de “moral”. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003a. p. 31-43

_____. Sidgwick y el equilibrio reflexivo. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003b. p. 44-72.

_____. Los filósofos recuperan su empleo. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción e edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003c. p. 75-90.

_____. Todos los animales son iguales. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003d. p. 107-127.

_____. ¿Es arbitraria la discriminación racial? In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003e. p. 127-148.

_____. Matar seres humanos y matar animales. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003f. p. 149-162.

_____. Hambre, opulencia y moralidad. In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003g. p. 189-203.

_____. William Godwin y la defensa de la ética imparcialista. (escrito con Leslie Cannold and Helga Kuhse). In: _____. **Desacralizar la Vida Humana**. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003h. p. 204-229.

_____. Ethics and Intuitions. **The Journal of Ethics**, 9, 2005, p. 331–352. Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/200510--.pdf> Acesso em 02/03/2013.

_____. **Como hemos de viver?** A ética numa época de individualismo. Tradução de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006a.

_____. **Ética Prática**. 3. ed. Tradução J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. The Groundwork of Utilitarian Morals: Reconsidering Hare's Argument for Utilitarianism. **Conference on Issues in Modern Philosophy: "The Foundations of Morality"**. New York University, November, 2009. Disponível em <http://philosophy.as.nyu.edu/object/philo.newsevents.modernconference2009.html> Acesso em 07/05/2011.

_____. **Libertação Animal**. Tradução de Marly Winckler e Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **The Expanding Circle**. Ethics, Evolution, and Moral Progress. (New preface and afterword) Reprinted. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2011.

SINGER, P. & KUHSE, H. What Is Bioethics? A Historical Introduction. In: _____ & _____. (Eds.). **A Companion to Bioethics**. 2nd. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 3-11.

SOTTOMAYOR-CARDIA, M. O interesse geral e o interesse de cada um. In: PELUSO, L. A. (Org.). **Ética & Utilitarismo**. Campinas: Alínea, 1998. p. 167-189.

STEVENSON, C. L. El significado emotivo de los términos éticos. In: AYER, A. J. (Org.). **El Positivismo Lógico**. Traducción de L. Adama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. R. Harrel. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 269-286.

TAPIA, F. J. U. Ecologismo profundo y utilitarismo de intereses como marcos teóricos que justifican la existencia de los derechos de los animales. **Universitas**. Revista de Filosofía, Derecho y Política, n. 8, Julio 2008. p. 135-179. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2901190> Acesso em: 03/10/2012.

THORPE, V. Richard Dawkins in furious row with E. O. Wilson over theory of evolution. Book review sparks war of words between grand old man of biology and Oxford's most high-profile Darwinist. **The Observer**, June 24, 2012. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/science/2012/jun/24/battle-of-the-professors> Acesso em: 01/07/2013

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. **Propedêutica lógico-semântica**. Tradução de F. A. R. Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1996.

VELASCO, J. M. B. Persona *versus* ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate. **Cuaderno Bioética**, XIX, n. 3, septiembre-diciembre, 2008. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87511718003> Acessado em: 24/04/2012.