

9 A Autonomia da Ética

O nosso compromisso com a *objectividade da ética* é profundo. A ética só é objectiva se houver factos ou verdades sobre o que é bom ou mau e correcto ou incorrecto que se verifiquem independentemente das crenças morais ou das atitudes de quem os avalia. Um compromisso com a objectividade faz parte de um compromisso com a *normatividade* da ética. Os juízos morais exprimem afirmações normativas sobre o que *devemos* fazer e valorizar. Como tal, pressupõem padrões de comportamento e valorização alegadamente correctos, que podem e devem guiar a conduta e o cuidado, e que podemos não conseguir aceitar ou efectivar na nossa vida. A normatividade, portanto, pressupõe a *falibilidade*, e a falibilidade implica a objectividade.¹ Claro que este pressuposto pode estar errado. Poderá não haver padrões morais objectivos. O nosso pensamento e discurso morais podem estar sistematicamente errados.² Mas esta seria uma conclusão revisionista, a aceitar apenas em resultado de argumentação alargada e irresistível a favor da ideia de que os compromissos da objectividade da ética são insustentáveis.³ Entretanto, devemos tratar a objectividade da ética como uma espécie de pressuposto de partida ou como uma hipótese de trabalho.

Muitas pessoas pensam que a única maneira de compreender os padrões morais objectivos é em termos de *mandamentos divinos*. Pressupõem que as leis morais exigem um legislador, como Deus, e que um mundo sem Deus – um mundo puramente natural – não conteria padrões nem distinções morais. Este pressuposto explica o apelo frequente a académicos religiosos ou membros do clero como autoridades em questões moralmente significativas. Explica também por que razão, apesar da separação entre igreja e estado, muitas pessoas possam supor que os direitos constitucionais dependem de mandamentos divinos, como na tradição judaico-cristã.⁴

Esta perspectiva pressupõe que a moralidade exige uma fundação religiosa. Como tal, nega a *autonomia* da moralidade. Se uma ética objectiva pressupõe o mandamento divino, então uma ética objectiva subsiste ou não consoante a crença religiosa subsistir ou não. Por um lado, a ética será objectiva se Deus existir e promulgar mandamentos divinos, e só poderemos adquirir conhecimento moral na medida em que pudermos saber o que Deus ordenou. Por outro lado, se o teísmo for falso, então o pressuposto de uma ética objectiva fracassa, e temos de acolher o niilismo moral (a tese de que não há factos ou verdades sobre a ética) ou o relativismo (a tese de que os factos e verdades morais são relativos às atitudes ou crenças religiosas de quem avalia as coisas). Em qualquer caso, o pressuposto de que a moralidade

Ao escrever este artigo, tenho consciência do que devo a Terence Irwin, Michael Moore e Sam Rickless. Beneficiei também de “Bem sem Deus”, de Michael Moore, in R. George (org.), *Natural Law, Liberalism, and Morality* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1996), pp. 221-270. Apresentei versões anteriores deste material no Seminário Teológico de Westminster (Escondido, Califórnia) e num simpósio sobre compromisso ético e religioso na Universidade de San Diego.

exige uma fundação religiosa obriga-nos a rejeitar a possibilidade de uma moralidade secular objectiva.

Este pressuposto merece escrutínio e deve ser rejeitado. Devemos, ao invés, acolher a autonomia da ética. A autonomia da ética implica que a objectividade da ética não fica refém da verdade do teísmo. Esta é uma conclusão bem-vinda na medida em que o teísmo é em si um compromisso problemático.⁵ A nossa discussão não pressupõe que o teísmo é falso, mas apenas que não é obviamente verdadeiro. A autonomia da ética permite ao ateísta reconhecer padrões morais objectivos. Mas a autonomia da ética não deve ser apenas do interesse dos ateístas. Sejam quais forem os seus méritos últimos, o próprio teísmo é mais atraente se aceitarmos a autonomia da ética. Na verdade, pode-se montar uma boa defesa da ideia de que a própria objectividade da ética exige a autonomia da ética.

Papéis morais diferentes para a religião

Para determinar se a moralidade exige uma fundação religiosa, precisamos de distinguir três papéis diferentes que Deus poderá desempenhar na moralidade. Deus desempenha um papel *metafísico* na moralidade se a existência e natureza das exigências morais dependem da sua existência e vontade. Deste ponto de vista, são as atitudes de Deus relativas a vários cursos de acção que os tornam bons ou maus e correctos ou incorrectos. Em segundo lugar, mesmo que Deus não desempenhe este papel metafísico, pode desempenhar um papel *epistemológico* se nos fornecer uma fonte essencial de indícios sobre o que é moralmente de valor. Ainda que a vontade de Deus não torne algo bom ou mau, pode ser um indicador fiável do que o é. Em terceiro lugar, Deus desempenha um papel *motivacional* na ética se nos fornece um incentivo necessário ou razão para ser moral. É comum pensar-se que se calcularmos apenas os custos e benefícios terrenos da virtude, não podemos mostrar que é sempre melhor para nós sermos morais. Mas se Deus recompensar a virtude e punir o vício numa vida depois da morte, então pode fornecer-nos uma motivação prudencial para sermos morais.

Todos estes papéis morais potenciais para Deus merecem discussão. Mas iremos centrar-nos na questão de Deus desempenhar um papel metafísico na moralidade. É este papel que tem mais relevância para a autonomia da moral.

Voluntarismo, naturalismo e o problema de Êutífron

Poderíamos formular esta tese metafísica como a doutrina de que as coisas são moralmente boas ou correctas apenas no caso de Deus as aprovar. Ao avaliar esta tese, é boa ideia ter em consideração a discussão de Sócrates de uma questão relacionada. No *Êutífron* de Platão Sócrates examina a definição apresentada por Êutífron de piedade como aquilo que (todos) os deuses amam (10a-11b).⁶ Sócrates não disputa a verdade desta tese; em vez disso, distingue duas maneiras diferentes de a tese ser verdadeira.

- a) Algo é piedoso, porque os deuses o amam.
- b) Algo é amado pelos deuses, porque é piedoso.

Sócrates não dá nomes a estas duas teses. Poderíamos chamar à primeira *voluntarismo*, porque faz a piedade de algo depender da vontade de Deus. Poderíamos chamar à segunda *naturalismo*, porque faz a piedade de algo depender da sua natureza. O voluntarismo afirma que as atitudes dos deuses tornam as coisas piedosas, ao passo que o naturalismo afirma que a piedade de algo faz parte da sua natureza, natureza esta que as atitudes dos deuses reconhecem e espelham. Sócrates pensa que esta reflexão nos mostra que aceitamos tacitamente o naturalismo. Ser querido pelos deuses é simplesmente ser amado pelos deuses. Mas o que faz os deuses ter esta atitude perante algo tem de ser qualquer *outra* característica da coisa. Os deuses amam coisas piedosas, porque são piedosas. Isto parece especialmente plausível se tivermos em mente que Sócrates e Êtífron pensam que a piedade faz parte da justiça. Amamos coisas justas, porque são justas, e as reconhecemos como tal. Se isto for assim, o carácter que as coisas piedosas têm de serem amadas pelos deuses depende de serem piedosas, e não vice-versa. Êtífron aceita o naturalismo, e Sócrates conclui que a tese de Êtífron é uma má definição, porque formula um sintoma ou correlato, e não a causa ou essência da piedade.

Apesar das diferenças superficiais, Sócrates ocupa-se de algo intimamente relacionado com o que nos interessa. Podemos adaptar o problema de Êtífron à nossa discussão de saber se a moralidade exige uma fundação religiosa considerando a seguinte formulação condicional da doutrina dos mandamentos divinos:

Mandamento Divino: Se Deus existe, x é bom ou correcto se, e só se, Deus aprova x.

O mandamento divino, como a definição de piedade de Êtífron, tanto admite uma interpretação voluntarista quanto uma interpretação naturalista, e o debate entre ambas tem uma história ilustre.

O voluntarismo capta uma dependência metafísica da moralidade com respeito à religião. Os voluntaristas, como William de Occam (c. 1287-1347), fazem o valor moral de algo consistir nas atitudes de Deus; não haveria atributos morais não fosse a vontade de Deus. Note-se que o voluntarismo e o ateísmo implicam conjuntamente o niilismo.

Em contraste, o naturalismo aceita a autonomia da ética. Os naturalistas éticos, como Tomás de Aquino (1225-74), afirmam que as propriedades morais de pessoas e situações dependem da sua natureza. Se isto for verdade, as qualidades morais não pressupõem um Deus, apesar de um Deus perfeitamente sábio e bom aprovar todas as coisas boas e correctas, e apenas essas coisas. O naturalismo não impede por si que Deus desempenhe um papel epistémico na moralidade (dizendo-nos o que é moralmente bom e mau) ou um papel motivacional (dando-nos incentivos divinos para agir moralmente). Mas o naturalismo nega efectivamente ao teísmo um papel metafísico.

Note-se a natureza condicional do mandamento divino: Se Deus existe e desfruta dos atributos que habitualmente lhe são atribuídos – onisciência, onipotência e bondade perfeita – então Deus aprovará todas as coisas boas e correctas, e apenas essas. Porque o naturalismo não faz as qualidades morais depender da existência ou vontade de Deus, implica que

estas qualidades existiriam mesmo que não existisse Deus. Assim, o naturalismo implica que o ateísmo não implica o niilismo nem o relativismo.

Como decidimos entre as interpretações voluntarista e naturalista do mandamento divino? O raciocínio de Sócrates sobre a piedade aplica-se também aqui. Ser aprovado por Deus é apenas ser amado por Deus. O que faz Deus ter esta atitude com respeito a algo tem de ser qualquer *outra* característica da coisa. Mas, ao que parece, Deus amaria coisas boas por serem boas. As suas atitudes basear-se-iam em *princípios*. Se isto for verdade, o carácter que as coisas boas têm de serem aprovadas por Deus dependeria de serem boas, e não vice-versa.

Pode-se notar também uma implicação contra-intuitiva do voluntarismo. O voluntarismo implica que todas as verdades morais dependem do que Deus por acaso aprova. Se as atitudes de Deus tivessem sido diferentes, e ele tivesse aprovado coisas muito diferentes, então coisas muito diferentes teriam sido boas e más, correctas e incorrectas; e se Deus tivesse acabado por aprovar coisas muito diferentes das que agora aprova, então o estatuto moral destas coisas mudaria. Assim, por exemplo, caso Deus não tivesse condenado o genocídio e a violação, estas coisas não teriam sido incorrectas, ou ter-se-iam tornado moralmente aceitáveis, caso Deus tivesse acabado por aprová-las. Mas estes são compromissos estranhos, na medida em que este tipo de conduta parece necessariamente incorrecta.⁷

Os teístas podem responder que Deus não aprovaria tais coisas, porque o próprio Deus é perfeitamente bom. Mas esta resposta não está disponível para o voluntarista. Pois esta resposta entende a sua aprovação como algo que depende de uma *sensibilidade* ao que é em si bom ou mau, correcto ou incorrecto, independentemente das suas atitudes. Mas então apelar à bondade de Deus destrói, em vez de sustentar, o voluntarismo. Na verdade, parece que o voluntarista teria de entender a bondade de Deus como a sua aprovação de si próprio. Mas essa aprovação seria igualmente arbitrária e contingente. Se, como a maior parte dos teístas presumivelmente acreditam, a sua auto-aprovação reflecte uma percepção do seu próprio valor, então as suas atitudes pressupõem o que é de valor, em vez de o constituírem. A perspectiva voluntarista consistente da bondade do próprio Deus é problemática.

A maneira com o voluntarista tem de representar factos morais na dependência da vontade de Deus é contra-intuitiva de outro modo. É comum acreditar que as propriedades morais das acções, pessoas, instituições e situações dependem de um modo sistemático das suas propriedades naturais – por exemplo, de propriedades biológicas, psicológicas, legais e sociais. Os filósofos referem-se a esta relação de dependência sistemática falando de *sobre-veniência*. As propriedades morais de uma situação sobrevêm das suas propriedades naturais apenas se uma especificação total das propriedades naturais da situação fixa ou determina as suas propriedades morais. Isto implica que duas situações não podem ser diferentes em termos das suas propriedades morais sem serem diferentes em termos das suas propriedades naturais. Assim, por exemplo, a injustiça racial do sistema de apartheid sobrevinha de um conjunto complexo de restrições legais, políticas, sociais e económicas às oportunidades dos sul-africanos negros e de uma cultura de atitudes discriminatórias para com eles. Qualquer sistema social qualitativamente idêntico em todos os aspectos naturais a este sistema de

apartheid seria também injusto, e qualquer sistema social que contivesse brancos e negros e que não fosse injusto teria de diferir em algumas das suas propriedades naturais (legais, políticas, sociais, económicas e psicológicas) do sistema de apartheid. Mas se as propriedades naturais de uma situação determinam as suas propriedades morais, então as suas propriedades morais não podem depender da vontade de Deus. Pois se o voluntarismo fosse verdadeiro, então duas situações poderiam ter propriedades morais diferentes mesmo que não existissem quaisquer diferenças naturais entre si. Um sistema de apartheid poderia ser injusto, mas um clone completo desse sistema não teria de ser injusto – se as atitudes de Deus perante os dois casos do mesmo tipo fossem diferentes.⁸ Neste conflito entre a sobreveniência e o voluntarismo, é mais fácil aceitar a primeira do que o segundo.

Estas são razões para rejeitar o voluntarismo e aceitar o naturalismo. Contudo, uma preocupação óbvia quanto ao naturalismo é que compromete a onnipotência de Deus. Se as exigências morais são independentes da vontade de Deus, e lhe dão forma, então estão para lá do seu controlo. Mas se as leis morais estão para lá do seu controlo, parecem pôr em causa a sua onnipotência.

Claro que esta preocupação só existe para os monoteístas tradicionais que acreditam num Deus pessoal onnipotente. Os ateístas e os teístas de outros tipos não precisam de ficar preocupados com esta objecção ao naturalismo. Se os monoteístas tradicionais devem encará-la ou não como uma boa objecção ao naturalismo é algo que depende de como concebemos a onnipotência. Se a concebemos como a capacidade para fazer tudo, então o naturalismo compromete realmente a onnipotência de Deus. Os teístas teriam então de escolher se aceitam o voluntarismo (para manter a onnipotência) ou se sacrificam a onnipotência (para evitar o voluntarismo). Mas os teístas tradicionais enfrentam um dilema comparável em qualquer caso. É difícil acreditar que Deus poderia mudar as leis da lógica (e.g., o princípio da não contradição) ou as verdades da aritmética (e.g., que $2 + 2 = 4$). Estas são verdades necessárias, verdadeiras em todos os mundos possíveis, e não conseguimos conceber como seria um mundo no qual não fossem verdadeiras. Se aceitarmos isto, então já reconhecemos que algumas verdades necessárias estão para lá do controlo de Deus. Comprometem elas a sua onnipotência? Isso depende de como entendermos a onnipotência. Se a entendermos como o poder para fazer seja o que for, então temos razões independentes para pôr em questão a onnipotência de Deus. Mas talvez a onnipotência não seja o poder para fazer tudo, mas antes o poder para fazer tudo o que é possível, tudo o que não seja inconsistente com as verdades e leis necessárias. Se aceitarmos isto, então a incapacidade de Deus para mudar as leis da lógica e da matemática não tem de comprometer a sua onnipotência. Mas, do mesmo modo, a incapacidade de Deus para tornar bens intrínsecos em males ou males intrínsecos em bens não tem de comprometer a sua onnipotência. Mas então o naturalismo não tem de comprometer a onnipotência de Deus.

Este levantamento sugere a existência de fortes razões para rejeitar o voluntarismo e aceitar o naturalismo. O naturalismo não só explica como o ateuista pode reconhecer exigências morais, mas também permite aos teístas explicar a bondade de Deus e ver que os seus mandamentos se baseiam em princípios, em vez de serem arbitrários. Deste modo, o natura-

lismo tanto parece a melhor aposta para os ateístas e agnósticos como para os teístas.⁹ Mas, ao contrário do voluntarismo, que põe em causa a autonomia da ética, o naturalismo vindica-a. Se aceitarmos a autonomia da ética, então a objectividade da ética não fica refém da verdade do teísmo.

De facto, estamos agora em posição de ver como a objectividade da ética exige efectivamente a autonomia da ética. A objectividade ética, afirmámos, afirma que há factos ou verdades morais que se verificam independentemente das crenças ou atitudes morais de quem avalia as coisas. O *subjectivismo* ético é uma maneira de negar a objectividade ética. Afirma que o que é bom ou mau e correcto ou incorrecto depende das crenças e atitudes morais de quem avalia as coisas. Mas o voluntarismo é apenas *subjectivismo ao nível mais elevado*. Se Deus existe e é onisciente e perfeitamente bom, então a sua aprovação – desde que possamos estabelecê-la – seria um indicador perfeitamente fiável – na verdade, infalível – do que seria bom ou correcto. É isto que o naturalismo afirma. Mas o voluntarismo implica que as atitudes de Deus desempenham um papel metafísico, e não apenas epistémico, na moralidade; as suas atitudes fazem as coisas boas ou correctas. Isto é uma forma de subjectivismo em ética. Mas então a suposição de que a moralidade exige uma fundação religiosa, como o voluntarismo insiste, ameaça a objectividade da moralidade, em vez de a vindicar.

Variedades de naturalismo

O naturalismo afirma que as exigências morais não são constituídas pelas atitudes ou vontade de Deus. Em termos positivos, as propriedades morais das situações dependem da natureza dessas situações, independentemente das atitudes de Deus (ou de qualquer outra pessoa). Na verdade, compreender estas propriedades morais independentes ajudar-nos-ia a compreender por que Deus (se existir) quer o que quer. Mas em que consistem as exigências ou qualidades morais se não consistem na atitude ou vontade de Deus?

Isto exige uma investigação diferente, no seio da teoria moral secular. É relevante para a nossa investigação sobre se a moralidade exige uma fundação religiosa na medida em que a plausibilidade da autonomia da ética depende de haver algumas explicações promissoras do que são as exigências e distinções morais. Ao desenvolver e avaliar essas explicações, apoiamo-nos necessariamente nas nossas perspectivas sobre a natureza da moralidade, as suas exigências e que relação mantém com outras questões.

Poderá ser útil distinguir afirmações morais com diferentes níveis de abstracção e generalidade. Algumas afirmações morais são mais gerais e dizem respeito a classes ou tipos de acções. Identificam factores moralmente relevantes e tomam a forma de *regras* morais, como é o caso da afirmação de que devemos cumprir as promessas que fazemos. Algumas afirmações morais são ainda mais gerais, aplicando-se a muitos tipos de acção, ou talvez todos, e dizendo por que estes vários factores são todos moralmente relevantes. Trata-se de *princípios* morais. Pode haver uma pluralidade de princípios morais ou, a limite, poderá haver só um princípio régio, como o princípio de utilidade – que exige que temos o dever de execu-

tar acções que promovam a felicidade humana – ou o imperativo categórico de Kant – que exige que se trate sempre agentes racionais como fins em si e nunca meramente como meios.

Há um tipo de dependência assimétrica entre as afirmações morais destes três níveis. As verdades morais particulares (e.g., que seria incorrecto quebrar uma dada promessa) verificam-se em virtude da verdade das regras morais (e.g., que cumprir promessas é um factor que torna as coisas correctas). Se houver verdades morais mais gerais do que as regras morais – princípios gerais – então as regras morais exprimirão verdades em virtude de um princípio mais geral ser verdadeiro, princípio esse que explica por que esse factor particular é moralmente relevante.

Houve quem tivesse inferido desta dependência metafísica assimétrica que a justificação das nossas crenças morais tem de exhibir uma estrutura paralela. Defendem que podemos justificar juízos particulares em termos de regras morais e que estas se podem justificar em termos de princípios morais fundamentais, mas a justificação tem de parar seja com uma pluralidade de princípios seja com um único princípio régio que formule um factor moral último. Porque estes primeiros princípios formulam factores morais últimos, nada mais há em termos do qual estes princípios se pudessem justificar. Os primeiros princípios têm de ser auto-evidentes.

Mas isto conduz a uma conclusão estranha. Podemos ter dúvidas quanto a juízos e regras morais particulares, mas certamente que há alguns juízos e regras morais particulares com respeito aos quais temos bastantes certezas, muitas mais do que com respeito a qualquer recôndito primeiro princípio. Por exemplo, tenho muito mais a certeza de que o Holocausto foi perverso ou que o genocídio é incorrecto do que tenho quanto à verdade do utilitarismo ou quanto ao imperativo categórico de Kant. Além disso, temos tendência para conseguir fornecer razões para aceitar ou rejeitar hipotéticos primeiros princípios.

Felizmente, a dependência metafísica assimétrica não implica a dependência epistémica assimétrica. Um primeiro princípio afirma um ou o factor moral último (e.g., F). Não faz sentido perguntar, quanto a um primeiro princípio que tomamos como verdadeiro, “Em virtude de que outra propriedade é F um factor último?” Se houvesse outro factor último, F não seria afinal um factor último. Mas podemos sensatamente perguntar, quanto a um hipotético primeiro princípio, “É esse primeiro princípio verdadeiro?” ou “É F realmente um factor último?” A resposta a estas perguntas pode apelar à capacidade do princípio para sustentar e explicar juízos morais que pensamos, por outras razões, que são plausíveis. Assim, a prioridade metafísica dos primeiros princípios não mostra que os indícios que temos a favor da verdade de um ou outro princípio primeiro não podem incluir as nossas derrotáveis convicções morais particulares.

Esta conclusão sugere uma metodologia para a teoria moral secular. Podemos tentar resolver a incerteza ou a discórdia a níveis mais particulares do pensamento moral tentando encontrar um terreno comum plausível a um nível mais geral. Mas podemos também tentar resolver a incerteza e a discórdia a um nível mais geral testando as implicações que um princípio moral potencial tem relativamente a casos particulares, comparando-as com a avaliação independente que fazemos desses casos. Assim, introduzimos um princípio moral para siste-

matizar as nossas convicções morais ponderadas, especialmente no que respeita a casos particulares e regras morais. Examinamos princípios possíveis, em parte, traçando as implicações que têm relativamente a casos reais ou imaginados, e comparando essas implicações com a nossa avaliação preexistente ou reflectida desses casos. Se um princípio tem implicações contra-intuitivas, isto conta a seu desfavor. Mas se esta implicação contra-intuitiva é um caso razoavelmente isolado, e se o princípio explica as nossas perspectivas melhor do que os princípios alternativos, então isto é uma razão para rever o juízo moral particular ou regra moral que entrava em conflito com o princípio. Idealmente, modificamos os nossos princípios, convicções morais ponderadas e outras perspectivas em resposta a conflitos, como a coerência parece exigir, até as nossas perspectivas éticas chegarem a um equilíbrio dialéctico.¹⁰ Por um lado, o equilíbrio dialéctico começa com as nossas convicções morais ponderadas e atribuí-lhes valor probatório. Como tal, temos alguma expectativa razoável que qualquer teoria aceitável deverá acomodar muitas das nossas convicções morais ponderadas. Por outro lado, o equilíbrio dialéctico é um ideal que nenhum de nós hoje alcançou e do qual nos podemos aproximar, na melhor das hipóteses. Logo, é de esperar que o equilíbrio dialéctico nos obrigue a rever algumas crenças morais, e é difícil dizer antecipadamente quão revisionistas serão os princípios morais que têm o melhor ajuste dialéctico.

A teoria moral secular deve começar com convicções morais ponderadas. Em muitos casos, apelar a estas intuições será adequado. Já nos apoiámos em tais convicções – por exemplo, as proibições do genocídio e da violação – ao avaliar o voluntarismo. Mas se levarmos a sério as exigências, temos de tentar identificar princípios morais que forneçam um ajuste dialéctico adequado com essas convicções. Seja-me permitido esboçar três abordagens teóricas diferentes à moralidade secular.

Grande parte da moralidade de senso comum exige conformidade a normas que proíbem a agressão (pelo menos, a agressão improvocada), intimando a cooperação, a fidelidade e a ajuda, e condenando indivíduos que parasitam o acatamento alheio. Cada um de nós beneficia do acatamento alheio a tais normas, mas há quem não acatará aqueles que se sabe que não as acatam, e a equidade exige que desfrutemos dos benefícios do acatamento alheio apenas se nós mesmos as acatarmos. Deste ponto de vista, podemos identificar as exigências da moralidade com as normas do comportamento social cuja observância geral é mutuamente benéfica. Este apelo à *vantagem mútua* e à *reciprocidade* promete uma explicação da origem e conteúdo da moralidade que explica o nosso interesse em sermos morais e o interesse da comunidade em instilar um sentido ou consciência moral nos seus membros.

Mas esta abordagem parece limitar o cuidado moral relativamente àqueles com quem se interage regularmente. Isto está em tensão com perspectivas cristãs e iluministas que sublinham o âmbito lato do cuidado moral.¹¹ O âmbito lato da moralidade pode ser visto como algo que reflecte uma perspectiva que procura *transcender* os interesses e lealdades pessoais do agente. Deste ponto de vista, o ponto de vista moral exige um cuidado *imparcial* com todos. A imparcialidade em si pode ser entendida de maneiras diferentes. Numa concepção, exige que um agente tome igualmente em consideração os interesses das partes afectadas, equilibrando os benefícios de alguns com os prejuízos de outros, consoante for necessário, de

modo a determinar o resultado melhor para todos. Esta concepção *agregativa* de imparcialidade envolve uma abordagem utilitarista ou consequencialista da moralidade que identifica o nosso dever com a promoção da felicidade humana ou com outras consequências boas.¹² Contudo, a concepção agregativa permite que os interesses de muitos tenham mais peso do que os de poucos. Uma concepção alternativa de imparcialidade rejeita este tipo de equilíbrio interpessoal e insiste que ajamos apenas com base em princípios que ninguém possa razoavelmente rejeitar. Deste cuidado distribuído por cada um resulta uma concepção *contratualista* da imparcialidade.¹³

Outra abordagem ainda é a *kantiana*, que procura dar conta do conteúdo das exigências morais com base no que é ser um agente moral sujeito a exigências morais. Ser um agente moral é ser responsável. Actores não responsáveis, como os brutos e as criancinhas, actuam a partir dos seus desejos mais fortes; ou, se deliberarem, fazem-no apenas sobre os meios instrumentais para a satisfação dos seus desejos. Por contraste, um agente responsável tem de ser capaz de distinguir entre a intensidade e autoridade dos seus desejos, deliberar quanto à sua adequação e regular as suas acções de acordo com as suas deliberações. Se as coisas forem assim, a agência moral exige capacidades para o raciocínio prático. Se os requisitos morais dependerem de características dos agentes morais enquanto tais, então dependem do que os agentes valorizam na medida em que são agentes racionais. Isto exige argumentavelmente um cuidado com agentes racionais enquanto tais, o que é grosso modo a maneira como Kant deriva a sua famosa exigência de que devemos tratar todos os agentes racionais como fins em si e nunca meramente como meios.¹⁴

Estes são meros esboços de algumas concepções seculares conhecidas de teoria moral. O nosso compromisso com a autonomia da ética exige apenas que algumas delas pareçam intelectualmente promissoras.

Indício moral e vontade divina

Mesmo que Deus não faça algo ser moralmente bom ou mau, poderá mesmo assim ser um indicador de confiança do que o é, fornecendo-nos indícios sobre os nossos deveres morais. Na verdade, se Deus existe e é moralmente perfeito e onisciente, então a sua vontade tem de ser um indicador perfeito do que é (independentemente) valioso. Não daria isto à religião um papel epistemológico significativo na moralidade?

Mesmo que Deus fornecesse uma fonte de indícios sobre as exigências da moralidade, não teria de ser a única ou a mais importante. Afinal, se o naturalismo for verdadeiro, as exigências da moralidade têm uma fonte metafísica que não a vontade de Deus. As exigências morais serão presumivelmente uma questão de promover a justiça, os direitos e a felicidade. Temos a possibilidade de raciocinar directamente sobre estas questões morais, entregando-nos ao raciocínio moral secular, em vez de o fazermos obliquamente através da consulta um barómetro divino destas matérias.

Fornece a vontade divina uma só fonte que seja de orientação moral? Claro que Deus tem de existir para fornecer um barómetro moral, e o teísmo é seriamente posto em questão.

Os ateístas pensarão que estes indícios directos e seculares é tudo o que há. Mas mesmo os teístas devem reconhecer a existência destes indícios directos e preferi-los no caso de os indícios indirectos sobre a vontade de Deus forem suficientemente difíceis de obter.

Afinal, como vamos descobrir a vontade de Deus? O apelo à tradição religiosa e à escritura é problemática por várias razões. Primeiro, há múltiplas tradições e escrituras. Na medida em que afirmam coisas opostas sobre a vontade de Deus, não podem ser todas verdadeiras. Mas é difícil saber como determinar quais das tradições e escrituras são mais fiáveis. Mesmo no seio de uma só tradição religiosa, há questões em aberto. Sobre alguns tópicos morais possíveis, a tradição e a escritura podem fazer silêncio. Sobre outros tópicos, a tradição e a escritura podem falar, mas de maneiras opostas.¹⁵ Mesmo nos casos em que a tradição e a escritura falam inequivocamente, podemos perguntar-nos se o que é afirmado deve ser interpretado literalmente. Por exemplo, uma leitura literal do Antigo Testamento fornece uma data para a idade da Terra e afirmações sobre a história das espécies vegetais e animais que é contradita pelos registos fósseis e geológicos.¹⁶ Fornece também afirmações morais problemáticas, como as afirmações do Deuterónimo que os pais podem e devem matar à pedrada os filhos rebeldes (21:18-21) e que a comunidade pode e deve apedrejar até à morte qualquer esposa cujo marido descubra que não era virgem aquando do casamento (22:13-21).¹⁷ Temos mais razões para aceitar as afirmações científicas e morais seculares do que para aceitar uma leitura literal destes textos religiosos particulares.

Uma resposta teísta comum a estes quebra-cabeças interpretativos é sancionar a interpretação da tradição e da escritura que fornecem a concepção moralmente mais aceitável da vontade de Deus. Esta abordagem moralista da interpretação faz todo o sentido para o teísta se, como o naturalista defende, a onisciência de Deus e a sua perfeita bondade asseguram que a sua vontade segue perfeitamente todos os factos moralmente relevantes. Mas, nesta concepção de interpretação, longe de o nosso conhecimento da vontade de Deus fornecer indícios sobre a natureza da moralidade, são as nossas crenças sobre a natureza da moralidade que fornecem indícios sobre a vontade de Deus. A interpretação moralizada da escritura e tradição religiosas mostra que a religião depende da moralidade, e não que a moralidade depende da religião.

Motivação moral e a autoridade da moralidade

Deus desempenha um papel motivador na ética se fornece um incentivo necessário para sermos morais. Se calcularmos apenas os custos e benefícios terrenos da virtude, parece que não podemos sempre mostrar que é sempre melhor para nós sermos morais. Mas se a justiça exige que se puna o vício e se recompense a virtude, a justiça perfeita de Deus parece implicar que ele usaria o Céu e o Inferno para recompensar a virtude e punir o vício. Porque a vida depois da morte é eterna, as suas sanções e recompensas tornariam irrelevantes os custos e benefícios terrenos da virtude e do vício. Segue-se que a perspectiva de sanções e recompensas divinas poderia fornecer uma motivação prudencial para a moralidade que parece ausente se restringirmos a nossa atenção às sanções e recompensas seculares.

“Porquê ser moral?” é uma pergunta normativa sobre a razão pela qual havemos de dar importância às exigências morais. Mas esta pergunta normativa não pode estar à procura de uma razão moral para sermos morais. Essa pergunta é muito fácil de responder. Em vez disso, a pergunta é sobre se agir moralmente é um requisito da razão prática. Neste sentido, a pergunta é sobre a *autoridade racional da moralidade*. Esta pergunta levanta-se na maior parte dos casos por causa de se ver uma tensão entre as exigências relativas aos outros da moralidade e uma concepção largamente prudencial da razão prática, de acordo com a qual o que cada um tem razão para fazer é promover os seus próprios objectivos e interesses. Pois acatar as exigências da ingressão, cooperação, fidelidade, decência e caridade parece muitas vezes constringer a nossa prossecução dos nossos próprios objectivos e interesses.

Quando se pergunta se a virtude compensa, procura-se uma defesa prudencial da autoridade da moralidade. Uma defesa secular tradicional da moralidade é argumentar que as suas exigências coincidem com as do interesse próprio iluminado. Como vimos, grande parte da moralidade relativa aos outros envolve normas de cooperação (e.g., fidelidade e decência), temperança e ajuda. Cada indivíduo tem interesse nos frutos da interacção conduzida de acordo com estas normas. Apesar de poder ser desejável ficar com os benefícios do cumprimento alheio das normas de temperança e cooperação sem incorrerem nós próprios nesse ónus, as oportunidades para o fazer são infrequentes. O incumprimento é geralmente detectável e os outros não terão temperança nem serão cooperativos relativamente aos incumpridores conhecidos. Por esta razão, o cumprimento é tipicamente necessário para usufruir dos benefícios do cumprimento constante dos outros. Além disso, porque cada um tem interesse na cooperação e no comedimento dos outros, as comunidades tenderão a reforçar o comportamento cumpridor e a desencorajar o comportamento incumpridor. Se isto for assim, o cumprimento é muitas vezes necessário para evitar sanções sociais. Ao passo que o incumprimento conquista benefícios de curto prazo que o cumprimento não conquista, o cumprimento tipicamente conquista maiores benefícios de longo prazo. Deste modo, podemos fornecer uma justificação prudencial secular da moralidade.

Contudo, desde que entendamos a justificação prudencial da moralidade em termos de vantagem instrumental, a coincidência secular entre a moralidade relativa aos outros e o interesse próprio iluminado tem de ser sempre imperfeita. Por vezes o incumprimento não é detectado; e mesmo quando o é, os benefícios do incumprimento pesam por vezes mais do que os custos de ser excluído da futura interacção cooperativa. Além disso, mesmo que a coincidência entre a moralidade e o interesse próprio fosse extensionalmente adequada, seria contrafactualmente frágil. Pois o cumprimento envolve custos, tal como benefícios. Tem de ser sempre a segunda melhor opção, depois do incumprimento indetectado, no qual beneficiamos do cumprimento alheio sem o ónus do nosso cumprimento. Mas então, como Gláucon e Adeimanto observam na *República* (357a-367e, esp. 359c-261d), de Platão, se uma pessoa tivesse maneira de assegurar que o seu incumprimento não seria detectado, poderia beneficiar do cumprimento dos outros sem o ónus do seu próprio cumprimento, e não teria qualquer razão para ser cumpridor. A coincidência imperfeita entre a moralidade e o interesse próprio implica que a imoralidade não tem sempre de ser irracional.

É claro que um Deus onisciente, onipotente e perfeitamente bom poderia fazer sanções e recompensas eternas, de modo a tornar perfeita a coincidência entre a moralidade e o interesse próprio. Deste modo, o apelo às sanções e recompensas divinas poderia fortalecer a justificação prudencial secular da moralidade. Mas podemos perguntar se a moralidade exige uma justificação prudencial perfeita. Talvez fazer o que é moralmente correcto não seja sempre prudente.

Podemos também perguntar se este género de justificação prudencial da autoridade da moralidade é desejável. Pois, segundo esta concepção da motivação moral, cada pessoa tem uma justificação *instrumental* para ser moral, nomeadamente, que ser moral é necessário e suficiente para ter uma bem-aventurada vida depois da morte. Segundo esta concepção, o comportamento moral não é bom em si, mas em virtude das suas consequências extrínsecas. Mas é usual pensar que a *virtude deve ser a sua própria recompensa*. Na verdade, supõe-se por vezes que quando se age moralmente por razões puramente instrumentais isto diminui o valor moral dessa acção.¹⁸ Deus pode escolher recompensar o altruísmo desinteressado, mas não pode ser a perspectiva desta recompensa que motiva os agentes, sem que isso ao mesmo tempo roube tais acções das mesmíssimas características que Deus quereria recompensar.

Se a virtude deve ser cultivada pelas suas recompensas, isto implica uma justificação prudencial da autoridade da moralidade. Contudo, se a virtude deve ser cultivada pelas suas *próprias* recompensas, esta justificação deve evitar o apelo aos benefícios extrínsecos da virtude, que são conceptualmente separáveis do facto da virtude, e apelar em vez disso para os benefícios inseparáveis da própria virtude. Tanto a tradição eudemonista grega – especialmente Sócrates, Platão, Aristóteles e os estóicos – como a tradição idealista britânica – especialmente T. H. Green – defendiam os benefícios intrínsecos da virtude, argumentando que as virtudes relativas aos outros constituem uma contribuição para a felicidade (eudemonia) do próprio agente. Saber se estas concepções das recompensas intrínsecas da virtude são defensáveis é uma questão complexa.¹⁹ O que é importante para os nossos propósitos é que se a virtude é a sua própria recompensa, então haverá um sentido importante em que o apelo às sanções e recompensas divinas fornece uma justificação prudencial da moralidade que é simultaneamente desnecessária e indesejável.

Alternativamente, a justificação do altruísmo poderá evitar a mediação prudencial, seja ela extrínseca ou intrínseca. Esta concepção da autoridade da moral tem de insistir que o facto de eu atender a uma exigência moral qualquer de outra pessoa é em si uma razão para eu agir, independentemente de beneficiar com isso. Isto seria uma concepção *imparcial* da razão prática, reconhecendo uma razão inderivativa para beneficiar os outros. Esta concepção foi mais plenamente desenvolvida na tradição kantiana.²⁰ Saber se esta concepção é defensável ou não é também uma questão complexa.²¹ O que é significativo para os nossos propósitos é que esta concepção da autoridade da moral rejeita a justificação prudencial da moralidade a que muitas tradições religiosas dão corpo.

A ideia de que a virtude deve ser a sua própria recompensa põe a nu um problema relativo à adequação do apelo às sanções e recompensas divinas para fornecer uma justificação prudencial da moralidade. Quer decidamos que a virtude é a sua própria recompensa quer

decidamos que nenhuma recompensa é necessária, parece que podemos justificar a conduta e o cuidado morais de maneiras que não atribuem qualquer papel que seja a Deus.

Comentários finais

Apesar da crença comum de que a moralidade exige uma fundação religiosa, essa doutrina é difícil de sustentar. O voluntarismo é o coração dessa doutrina e nega a autonomia da ética. Mas o voluntarismo torna os requisitos morais inaceitavelmente contingentes e arbitrários. É melhor abraçar a autonomia da ética. Na verdade, o voluntarismo em si entende-se melhor como uma forma de subjectivismo. Mas então segue-se que a autonomia da ética não só é compatível com a sua objectividade, como é necessária para ela. Se aceitarmos a autonomia da ética, então o ateísmo não nos empurra para o niilismo nem para o relativismo morais. Se formos ateístas, a autonomia da ética permite-nos explicar como as atitudes e o comportamento de Deus reflectem a operação dos princípios morais. Na verdade, é esta concepção moralizada dos deuses que afasta Sócrates do género de politeísmo sem princípios dos seus antecessores e contemporâneos.²² Apesar de a autonomia da ética negar que as distinções morais dependem da vontade de Deus, não impede a religião de desempenhar outros papéis na moralidade. Mas é difícil articular papéis epistemológicos e motivacionais plausíveis que Deus possa desempenhar na moralidade. Vê-se bem como a moralidade ajuda a religião. É mais difícil ver como a religião ajuda a moralidade.

Notas

¹ Diferentes graus de objectividade correspondem a diferentes graus de falibilidade. Saber quanta objectividade e falibilidade exactamente é razoável esperar da ética é uma questão interessante, a que não me dedico aqui.

² Este género de “teoria do erro” é defendido por J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Nova Iorque: Penguin Books, 1977), cap. 1. Veja-se também Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1977), esp. caps. 1 e 2.

³ Para uma defesa sistemática da objectividade ética, veja-se David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989).

⁴ Por exemplo, o presidente do Supremo Tribunal de Alabama, o juiz Roy Moore, erigiu um monumento gigante de granito dos Dez Mandamentos no seu tribunal, afirmando que a autoridade da constituição deriva dos mandamentos divinos. Quando o monumento foi declarado uma violação da separação constitucional entre a igreja e o estado, tendo-se ordenado que fosse retirado, Moore recusou. Em resultado disso, o juiz acabou por ser afastado do seu cargo. Veja-se, e.g., “Alabama Panel Ousts Judge over Ten Commandments” *New York Times*, 14 de Novembro de 2003, p. A16. Mais recentemente, o Supremo Tribunal dos Estados Unidos deu sinais contraditórios sobre se a exibição pública dos Dez Mandamentos violava a cláusula da primeira emenda constitucional contra a instituição estatal da religião. Em *McCreary County contra ACLU*, 125 S. Ct. 2722 (2005), numa decisão de cinco contra quatro, o tribunal decidiu que a exibição isolada dos Dez Mandamentos em dois tribunais de primeira instância reflectiam propósitos manifestamente religiosos e violavam a cláusula contra a instituição estatal da religião. Contudo, em *Van Orden contra Perry*, 125 S. Ct. 2854 (2005), numa decisão

de cinco contra quatro, o tribunal decidiu que a exibição dos Dez Mandamentos, entre outras esculturas, num parque do Capitólio Estadual do Texas não violava a cláusula.

- ⁵ A minha perspectiva pessoal é que não há indícios credíveis a favor da existência de Deus, que o ateísmo é a melhor resposta ao problema do mal e que há explicações funcionais perfeitamente boas do que faz as pessoas persistirem em ter crenças religiosas apesar da sua falsidade.
- ⁶ O *Éutifron* de Platão e outros diálogos estão coligidos em *Plato: Complete Works*, org. J. Cooper (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1997). [*Éutifron*. Trad. de José Trindade dos Santos. Lisboa: INCM, 1990.]
- ⁷ Esta questão é por vezes levantada na tradição judaico-cristã pela história do Antigo Testamento em que Deus pede a Abraão que sacrifique o seu único filho Isaac (Genesis 22:1-14). Porque Abraão resolve sacrificar o seu filho, Deus retira a sua ordem de o fazer. Mas isto não muda a questão de saber se o facto de Deus exigir o sacrifício o teria tornado correcto.
- ⁸ O voluntarismo, como qualquer outra teoria disposicional, identificando a valência moral de algo com a sua disposição para provocar aprovação num avaliador apropriado, está comprometido com uma forma de particularismo moral. Penso, mas não posso defender isso aqui, que este compromisso é uma razão complementar para rejeitar o voluntarismo.
- ⁹ Em “Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality,” in D. Stump (org.), *Hamartia: The Concept of Error in the Western Tradition* (Nova Iorque: Edwin Mellen Press, 1983), Norman Kretzmann sanciona muitas das dúvidas aqui expressas quanto à viabilidade do voluntarismo. Mas argumenta que podemos mesmo assim ver a vontade de Deus exigências morais se apelarmos a doutrinas associadas à teologia do ser perfeito. Em particular, Kretzmann faz apela à ideia de que a relação de Deus com a bondade é a de identidade, e não (como habitualmente se pensa) predicação. Não compreendo completamente a sua proposta, mas faria notar algumas questões que me levanta. Se identificarmos Deus com a bondade, podemos encarar isto como uma identificação redutiva tal que a nossa noção de Deus se esgote na nossa concepção da moralidade. Isto seria uma concepção revisionista de Deus na medida em que trata Deus como um atributo moral, e não como uma pessoa que pode ter atributos morais. Acresce que não é claro se tal perspectiva é uma rival do naturalismo. Uma pessoa que fosse ateísta por outros motivos e que aceitasse o naturalismo poderia aceitar o teísmo se este equivale a nada mais do que o conhecimento da bondade moral.
- ¹⁰ Cf. O método do “equilíbrio reflectido” in John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 19-21, 46-51, and 577-79. [*Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa: Presença, 2001.]
- ¹¹ O âmbito lato do cuidado moral é reconhecido, por exemplo, na parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:29-37), que reconhece o dever de salvar uma pessoa necessitada com a qual não tem qualquer associação prévia.
- ¹² A melhor introdução ao utilitarismo e ao consequencialismo ainda é John Stuart Mill, *Utilitarianism* (originalmente publicado em 1861), ed. R. Crisp (Oxford: Clarendon, 1998). [*Utilitarismo*, trad., intro. e notas de Pedro Madeira, Lisboa: Gradiva, 2005.] Alguns trabalhos contemporâneos influentes nesta tradição estão reunidos em S. Darwall (org.), *Consequentialism* (Oxford: Blackwell, 2003).
- ¹³ Entre os trabalhos importantes na tradição contratualista inclui-se Rawls, *Uma Teoria da Justiça*; David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon, 1986); e T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
- ¹⁴ Veja-se Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (publicado originalmente em 1785), in *Kant’s Practical Philosophy*, trad. M. Gregor (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996). [*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, 2008.]

- ¹⁵ A inconsistência está em causa, por exemplo, quando contrastamos a doutrina do “olho por olho” do Antigo Testamento (Êxodo 21:23, 24; Levítico 24:19, 20; e Deuterónimo 19:21) com a doutrina do “oferecer a outra face” do Novo Testamento (Mateus 5:38-42; Lucas 6:27-31).
- ¹⁶ Uma leitura literal do Génesis implica que a Terra foi criada em seis dias (de vinte e quatro horas) há aproximadamente 6-10 mil anos e que as plantas e animais foram criados ao mesmo tempo. Os registos geológicos e fósseis indicam que a Terra tem aproximadamente 4,6 mil milhões de anos, que a vida apareceu na Terra pela primeira vez há 3,5 mil milhões de anos, e que muitas espécies de plantas e animais evoluíram e, assim, não existiam ao mesmo tempo.
- ¹⁷ Estas afirmações são uma pequena ponta de um imenso e estranho iceberg de passagens do Antigo Testamento cuja interpretação literal é moralmente problemática. Cf. 1) Quem bater nos seus pais será morto (Êxodo 21:15). 2) Não se pode matar um escravo directamente, mas pode-se bater-lhe até o matar, desde que ele sobreviva às pancadas um ou dois dias (Êxodo 21:20; mas veja-se Êxodo 21:26). 3) “Quem amaldiçoar o seu pai ou mãe será morto” (Levítico 20:9). 4) A pena de morte é a punição apropriada para várias ofensas sexuais, incluindo o adultério e a homossexualidade (Levítico 20:10-16). 5) A blasfémia é punível com a morte (Levítico 24:13-16, 23). 6) Deus dá instruções aos israelitas para apedrejar até à morte um homem encontrado a apanhar lenha no Sábado (Números 15:32-36).
- ¹⁸ Cf. o contraste de Kant entre a motivação prudencial e o sentido do dever, na sua discussão da vontade boa (*Fundamentação* 390, 393-399).
- ¹⁹ Para mais discussão, veja-se David O. Brink, “Self-love and Altruism,” *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 122-157.
- ²⁰ Veja-se, esp., Kant, *Fundamentação*, e Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970).
- ²¹ Para uma discussão complementar veja-se David O. Brink, “Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy,” in G. Cullity e B. Gaut (orgs.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon, 1997).
- ²² Esta concepção moralizada dos deuses pode ser também responsável por Sócrates ter sido levado a tribunal, acusado de impiedade, ainda que possamos pensar que esta concepção moralizada é mais piedosa do que a sua rival sem princípios.