

A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS DA ÉTICA EM BENTHAM E EM MILL

JOSÉ DE SOUSA E BRITO
Universidade Nova de Lisboa

RESUMEN

En este artículo ponemos en cuestión la teoría de que los derechos, el deber y la utilidad constituyen tres fundamentos diferentes para la Ética. Bentham acertadamente defendía la idea de que estas tres posiciones podían ser reducidas a una misma sustancia. Al final, esto nos compromete con la construcción de una especie de prueba trascendental del principio de utilidad y con el reconocimiento de que el utilitarismo y el kantismo son variantes de una misma teoría, de una hipótesis sobre el fundamento de la Ética, un problema en el que Jeremy Bentham es, y debe ser, uno de los pensadores dominantes.

Palabras clave: fundamentación ética, Mill, Bentham, Kant, Aristóteles, deber, derechos, éticas de virtudes, utilitarismo.

ABSTRACT

In this paper, we put into question the theory that rights, duty and utility constitute three different foundations for Ethics. Bentham accurately defends that these three positions could be reduced to the same substrate. In the end, this commit us to construct a kind of transcendental proof of the utilitarian principle and to recognize that utilitarianism and kantism are variants of the same theory, an hypothesis on the foundations of ethics, a problem in which Jeremy Bentham is, and ought to be, one of the leading thinkers.

Keywords: ethical foundation, Mill, Bentham, Kant, Aristotle, duty, rights, virtue ethics, utilitarianism.

Direitos, dever, utilidade: são fundamentos alternativos da ética e da filosofia política, como pretende Dworkin¹? Se considerarmos as teorias utilitaristas como um caso particular das teorias baseadas no conceito de fim ou de bem, e que identificam o bem do homem com a felicidade, como o aristotelismo e o utilitarismo, poderíamos contrapor as éticas

1 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1977, 171.

da felicidade às do dever e às dos direitos do homem. É certo que esta tripartição pode ser criticada por esconder que foi precisamente a ética kantiana do dever que esteve na base do desenvolvimento das teorias dos direitos que lhe sucederam, além de que ela se entendeu a si própria como o último estádio da evolução das teorias anteriores interligadas dos direitos do homem e do contrato social, de Locke e de Rousseau aos mentores das revoluções americana e francesa. É igualmente certo que a tripartição esconde as diferenças profundas entre aristotelismo e utilitarismo, acentuadas por críticos mais distantes —como Rawls²— ou mais próximos —como Griffin³— do utilitarismo, não obstante o texto sobre a felicidade de Aristóteles seja precisamente a única fonte que Bentham cita em apoio da sua primeira exposição pública do utilitarismo no *Fragmento sobre o Governo*⁴. Seja qual for o melhor agrupamento das teorias da ética, ele não será esclarecedor se não atender ao modo com os seus defensores as entenderam e eles entenderam-nas como contrapondo-se a outras a partir dos conceitos de base referidos, pelo menos em muitos casos. Ao pôr inicialmente em questão os conceitos básicos como alternativas da ética, não estou, porém, a questionar que eles sirvam para caracterizar diversas correntes do pensamento ético. Estou a formular uma questão filosófica: a de saber se aqueles conceitos estão ligados a fundamentos alternativos da verdadeira ética, ou se são redutíveis entre si, pelo que não representam verdadeiras alternativas. Esta última tese foi defendida por Bentham, que pela sua investigação sobre a matéria deve justamente ser considerado um dos mais profundos pensadores sobre os fundamentos da ética.

Assim, se os direitos se podem reduzir a deveres —o que Bentham propõe através da paráfrase dos direitos— ou se os direitos são de algum modo deriváveis a partir de um dever fundamental —por exemplo, a partir de um dever fundamental de respeito pelas pessoas como fins em si, como pretende o kantismo—, então será possível opor teorias baseadas no dever a teorias baseadas na felicidade, como faz Kant⁵. Bentham propôs também mais do que uma maneira de parafrasear ou reduzir frases com a palavra “dever” a frases sobre outras coisas, tais como possíveis prazeres ou dores a funcionar como específico motivo ou fonte da acção. Mas ele próprio oferece um argumento que implica que nenhuma dessas tentativas pode resultar e defende uma espécie de prova transcendental do princípio da utilidade que deveria fazer considerar utilitarismo e kantismo como variantes da mesma teoria.

2 John Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed., Oxford, Oxford University Press, 1999, 486 ss.

3 James Griffin, *Well Being*, Oxford, Clarendon, 1986, 56 ss..

4 Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns, H.L.Hart, London, Athlone, 1970, 415 n..

5 *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, 1797, 9; *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, 1797, IX; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 47.

I. DE UMA ÉTICA DE DIREITOS PARA UMA ÉTICA DE DEVERES E VICE-VERSA

Uma ética de direitos pode reduzir-se a uma ética de deveres, segundo Bentham, porque a linguagem de direitos se traduz na linguagem de deveres ou obrigações, qualquer frase sobre direitos pode ser parafraseada através de uma ou mais frases sobre deveres ou obrigações.

Bentham pensa que o único método de definir correctamente um direito subjectivo é parafrasear as frases que usam esse conceito por frases que usam o conceito de obrigação. Bentham antecipa, com a sua teoria da paráfrase⁶, as teorias analíticas da “definição em uso” de Russell⁷ ou da “definição constitucional” de Carnap⁸. Trata-se da genealogia do conceito de direito subjectivo a partir do conceito de obrigação ou, na terminologia de Carnap, da constituição do direito subjectivo a partir de obrigações. Se as frases sobre a podem traduzir-se por, ou reduzir-se a, frases sobre b, c, então a é redutível a b e c. Constituir a a partir de b, c, significa então estabelecer uma regra geral, que indica como se pode em cada caso transformar (traduzir, parafrasear, reduzir) uma frase sobre a em frases sobre b, c. A esta regra de tradução chama Carnap “regra de constituição” ou “definição constitucional”.

Ora, segundo Bentham, uma frase que exprima o dever –ou obrigação– de praticar um acto de descrição determinada (dever de agir) é um comando. A frase que exprime o dever de não praticar tal acto (dever de omitir) é uma proibição. A frase que exprime a inexistência de um dever de agir é um não-comando. A frase que exprime a inexistência de um dever de não agir é uma permissão. Comandos, proibições, não-comandos e permissões são a parte essencial de outras tantas espécies de leis, na terminologia de Bentham⁹.

A primeira redução de Bentham implica o programa de constituir todos os direitos subjectivos a partir de deveres, o que equivale a parafrasear todas as frases que se referem a direitos através de comandos, proibições, não-comandos e permissões. É o que Bentham faz ao imaginar um mundo a princípio sem leis e ao constituir, passo a passo, através da adição de sucessivas leis, as figuras complexas dos direitos subjectivos¹⁰. Seguindo a sugestão de Bentham, partimos do mais simples para o mais

6 Cf., com mais desenvolvimento, o meu estudo “La méthodologie juridique de Bentham”, em Philippe Gérard, François Ost, Michel van der Kerchove (eds.), *Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1967, 279, 287-299.

7 Alfred North Whitehead, Bertrand Russel, *Principia Mathematica* (1910), 2d. ed, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, I, 25, 69.

8 Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), 2d. Ed., Hamburg, Felix Meiner, 1961, 38.

9 Cf. O meu estudo “Relire Bentham. A propos de l’édition de “Of Laws in General” de Bentham par Hart”, *Archives de Philosophie du Droit*, 17, 1972, 451, 458-468.

10 Veja-se sobretudo o apêndice B de *Of Laws in General*, ed. H. L. A. Hart, London, Athlone, 1970, 251-288.

complexo, ou seja das liberdades para os direitos a serviços e destes para os direitos imperativos.

As simples liberdades resultam de permissões e de não-comandos e, por conseguinte, da ausência de dever jurídico ou de obrigação. Bentham observa com certa subtilidade que na linguagem comum nem sempre é apropriado o emprego da palavra: para que o seja, deve dar-se a liberdade em relação a um comando ou uma proibição e poder dizer-se que o titular beneficia do ponto de vista do agir¹¹. Este é o caso dos exemplos clássicos das liberdades de agir: de locomoção, de uso e de usufruto de uma coisa, mencionados por Bentham. Na prática não se justifica empregar a palavra liberdade, a não ser: a) por comparação com o comando possível mas que não existe; b) por comparação com o anterior comando nas leis desobrigatórias; como excepção às proibições dirigidas às outras pessoas (por exemplo: a faculdade de correcção, as faculdades de uso e de usufruto do proprietário); c) como resultado da corroboração por outros direitos das três espécies indicadas: corroboração por outras liberdades (por exemplo: o direito de acção directa, de defesa e de necessidade, relativamente a si próprio ou ao próximo, isto é por “direitos de assistência”), por direitos a serviços (direitos a serviços negativos, tais como a não-coerção, a não-prisão, a não-expulsão, e a serviços positivos, como a defesa por intermédio dos órgãos de Estado) ou por direitos de imperação (o direito de acção judicial).

Os direitos a serviços (*rights to services*) derivam dos comandos e das proibições cujo objecto é um serviço ou uma prestação¹². A determinação do serviço pode ser feita através de outros comandos –ou de proibições– sucessivos ou adoptados (como acontece no contrato de trabalho): nesse caso ela implica o exercício de direitos de imperação. Os direitos a serviços podem, tal como as liberdades, ser corroborados por direitos subjectivos de toda a espécie.

Passemos agora aos direitos imperativos. Bentham emprega como equivalentes as expressões “right of dominion” e “power of dominion” ou “imperative power”. Trata-se do poder de influenciar a vontade de outrem através de comandos e proibições; ele distingue-se do poder de acção (ou de “*contrectation*”) que se exerce sobre as coisas, os corpos e as faculdades passivas dos indivíduos, como no caso da execução de sanções coercivas, o poder que se exerce através da prisão de um indivíduo ou do sequestro dos bens. É certo que os poderes de imperação pressupõem uma relação de subordinação do destinatário do imperativo ao autor do imperativo, que assenta em geral sobre o poder de acção deste último,

11 *Of Laws*, 98, 139 n. h, 56-57, 258, 261, 264.

12 *Of Laws*, 265-266, 271; cf. *ibid.*, 23 e *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart, London, Athlone, 1970, 237.

por exemplo, sobre a força do Estado. Mas enquanto procedem do poder de acção, os poderes imperativos não são resultado da lei. Num Estado (“*in an established commonwealth*”) –escreve Bentham– “do poder de todos os detentores de poder subordinados a última causa eficiente é o comando ou autorização (*allowance*) do soberano. A causa eficiente do próprio poder do soberano é a submissão e obediência do povo”¹³.

Bentham distingue dois modos diferentes de constituir poderes imperativos, através de comandos ou de proibições. Em primeiro lugar, os poderes imperativos podem resultar de comandos –ou de proibições– imperfeitos, ou seja determinados incompletamente na sua expressão. Assim, constituem-se poderes de legislação derivados por via de adopção. Neste último caso, o que importa ao soberano é “fazer saber que é sua vontade que, no caso de esta ou daquela outra pessoa tiver expresso ou vier a exprimir uma vontade acerca do acto ou espécie de acto em questão, essa vontade deverá ser observada e considerada como sua”. Bentham diz encontrar-se aqui subjacente uma distinção entre duas formas de mandar da vida corrente: “estás a dar ordens ao teu empregado: é evidente que podes fazê-lo de duas formas: dizendo-lhe “vai e faz assim”, ou dizendo-lhe “vai e faz aquilo que aquele Sr. te disser para fazeres”¹⁴. Os titulares de poderes imperativos subordinados ao soberano, por via de adopção, são o patrão, o marido, o pai, o tutor, o general, o juiz, não menos que os autores de contratos e actos jurídicos, que são a lei entre as partes por adopção do legislador. Em todos estes casos se pode falar de um preceito de soberano “dirigido imediatamente aqueles que ele pretende submeter ao detentor do poder (imperativo subordinado); um preceito que lhes comanda que obedeçam àqueles preceitos que ele entenda por bem emitir”¹⁵. Haverá também, em todos estes casos, uma permissão dirigida ao titular do poder subordinado.

Em segundo lugar, os poderes imperativos podem resultar de comandos ou de proibições perfeitos mas gerais. É característico de todos os preceitos gerais empregar termos que designam classes. Os casos de inclusão na classe são portanto necessariamente indeterminados. Quem tem o poder de decidir que um certo caso é um caso da classe, tem *ipso facto* uma parcela do poder imperativo. Bentham chama-lhe poder de agregação ou investitivo – e, pela negativa, poder de desagregação ou desinvestitivo. Dá como exemplo os poderes de casar, de divorciar, de nomear, de demitir, etc.¹⁶

Os dois tipos de direitos imperativos são, por conseguinte, formas de partição do poder soberano, parcelas do poder imperativo. Eles são corro-

13 *Of Laws*, 139 n. n., 18.

14 *Of Laws*, 21 n. e.

15 *Of Laws*, 28, 23-26, 78-79.

16 Veja-se todo o cap. IX de *Of Laws*.

borados ou podem ser corroborados sob todas as formas atrás descritas a propósito das liberdades.

Finalmente, é preciso ter em conta duas divisões benthamianas de direitos subjectivos. Do ponto de vista das pessoas afectadas pelos direitos, estes podem ser beneficiários ou fiduciários, conforme as leis que os atribuem sirvam os próprios interesses do titular ou os interesses de outrem. Neste último caso (o poder do pai, do tutor, do magistrado), eles estão combinados com deveres do titular. Do ponto de vista da divisibilidade entre pessoas, os direitos podem ser integrais (a propriedade plena) ou fraccionários (as propriedades imperfeitas).

Tanto o direito de propriedade como a maioria dos direitos subjectivos individualizados pela doutrina jurídica, bem como os estados da pessoa, são, segundo Bentham, verdadeiros “cachos” (*clusters*) de direitos subjectivos elementares das três espécies que acabámos de estudar¹⁷.

A questão da redução das frases sobre direitos a frases sobre deveres tem sido muito discutida na doutrina jurídica, sobretudo alemã, entendida como a questão de saber se todas as normas jurídicas se reduzem a imperativos. De acordo com a crítica mais corrente da teoria imperativista e, em geral, de qualquer teoria redutora das normas sobre direitos a normas sobre deveres, uma tal teoria deixaria de fora as normas que o imperativista August Thon caracterizou como conferindo uma faculdade (*Befugnis*), ou seja, um poder de carácter jurídico, a faculdade dispositiva que se exerce com o negócio jurídico¹⁸. Na terminologia actual das doutrinas de influência germânica não se podem reduzir a normas de dever aquelas que atribuem direitos potestativos, cuja autonomia dogmática foi estabelecida por Seckel, como sendo poderes de formação de uma relação jurídica concreta, por acto unilateral e, por conseguinte, poderes concretos de privilégio —o que todos podem não seria um poder concreto— de modo que os poderes gerais de disposição —a que se referia Thon— sejam excluídos¹⁹. Se pretendermos utilizar a classificação clássica das situações jurídicas do americano Hohfeld²⁰, diríamos que faltam os

17 Cf., como síntese, o cap. XIV da “Vue générale d'un corps complet de législation” nos *Traité de législation civile et pénale* (1802), na edição das *Oeuvres*, 3ª ed., Bruxelles, 1840, I, 311-316.

18 *Rechtsnorm und subjektives Recht*, 1978 (reimp. Aalen, Scientia, 1964), 338 s.

19 Emil Seckel, *Die Gestaltungsrechte des Bürgerlichen Rechts* (1903), reimp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954, 12 s. Com a mesma restrição, veja-se entre nós, por todos, Manuel de Andrade, *Teoria Geral da Relação Jurídica*, I, Coimbra, Almedina, 1960, 12-16. Cf. Eduard Böticher, “Besinnung auf das Gestaltungsrecht und das Gestaltungsrecht”, *Festschrift für Hans Dölle*, Tübingen, Mohr, 41 s., “Gestaltungsrecht und Unterwerfung im Privatrecht”, Berlin, de Gruyter, 1964; Klaus Adomeit, *Gestaltungsrecht, Rechtsgeschäfte, Ansprüche*, Berlin, Dunker & Humblot, 1969. Na doutrina francesa, Paul Roubier distingue quatro espécies de prerrogativas, que não são direitos: as liberdades, as faculdades, as funções e os poderes: *Droit subjectif et situations juridiques*, Paris, Dalloz, 1963, 127-202. É claro que as referidas diferenças de delimitação conceptual são devidas a conveniências de construção dogmática e não a diferenças estruturais, que relevem para a argumentação do texto.

conceitos correlativos fundamentais de poder ou competência (*power*) e sujeição (*liability*) e as respectivas negações: não poder (*disability*) e imunidade (*immunity*) ou negação da sujeição. Faculdade, direito potestativo e poder nos sentidos acima referidos não são equivalentes, mas permitem formulações alternativas de um mesmo tipo de crítica.

Mas esta crítica não atinge Bentham, na medida em que ele reconhece claramente a constituição especial dos direitos imperativos e ainda explica a sua relação com os comandos e as proibições e distingue mesmo subtilmente entre os poderes de legislação derivados (as competências legislativas) e os poderes de agregação (dos quais os direitos potestativos apenas são uma espécie).

Mais profunda é a crítica de Hart —e do seu discípulo Raz— acerca da explicação benthamiana das frases jurídicas que atribuem poderes imperativos. A sua representação como parte das “leis” de obrigação obscurece o facto de elas “pretenderem guiar aqueles que exercem o poder na produção de mudanças na situação jurídica deles próprios e dos outros... de uma forma tipicamente diferente daquela como as regras que impõem deveres guiam a conduta: elas são mais instruções sobre a forma de produzir alguns resultados, do que imposições mandatórias de dever”. Hart e Raz poderiam ambos acrescentar, penso eu, que no caso dos poderes legislativos subordinados de Bentham este resultado é descrito numa regra emitida pelo titular; enquanto que no caso dos poderes agregativos o resultado é descrito na regra do soberano. Em ambos os casos, “em todo o critério razoável daquilo que possa constitui leis separadas por oposição às partes de uma lei”, elas “deveriam ser classificadas como leis separadas”. Reconhece-se aqui um argumento extraído da moderna filosofia analítica, em que se situam estes críticos: o reducionismo de Bentham obscurece, “distorce” a diferença entre actos de fala diversos e também a sua inserção correcta numa teoria geral desses actos — as regras sobre os poderes imperativos assemelham-se mais a instruções do que a regras de dever²¹.

Bentham não respondeu a esta crítica, que revela a autonomia semântica, enquanto formas distintas de orientar o comportamento, isto é, enquanto normas, das regras que conferem poderes. Julgo, contudo, que um estudo aprofundado da estrutura semântica destas normas, demonstraria a sua dependência essencial das normas de dever, das leis benthamianas. Ainda que todas as normas, incluindo as que conferem

20 *Fundamental Legal Conceptions* (1913), ed. W.W.Cook, New Haven, Yale University Press, 1964, 50-64.

21 H.L.A.Hart, “Bentham on Legal Powers”, *Yale Law Journal*, 81, 1971, 799, 821-2 ; Cf o meu artigo “Hart’s Criticism of Bentham”, *Rechtstheorie*, 10, 1979, 449 s. ; Joseph Raz, *The Concept of a Legal System*, Oxford, Clarendon, 1970, 141-7, 156 s. ; “Voluntary Obligation and Normative Powers”, *Aristotelian Society*. Supplementary vol. XLVI, 1972, 88.

poderes, possam ser aplicadas e, portanto, seguidas ou não, respeitadas ou não, apenas os comandos e as proibições podem ser cumpridos ou não, executados ou não. Assim, só por intermédio dos comandos e das proibições nascidos do exercício de poderes normativos se pode enfim decidir da eficácia destes últimos. É somente através da comparação do comportamento das pessoas obrigadas pelas normas criadas pelo titular do poder regulamentar com o conteúdo dessas normas, que se pode decidir se esse poder foi eficazmente conferido pelo legislador. É somente através da observação do comportamento das pessoas obrigadas para com o novo proprietário e seu confronto com a lei geral da propriedade, que se pode decidir da eficácia do poder dispositivo do anterior proprietário. Do cumprimento das normas de dever depende não apenas a sua eficácia, mas também a eficácia das conexas normas que conferem poderes. Indo mais longe, diria que apenas a explicitação das relações entre as normas sobre poderes normativos e as normas de dever mostra qual a ligação semântica que as primeiras possuem com a realidade. Com efeito, só assim se demonstra que as normas que conferem poderes se incluem na categoria semântica dos *fiats*. Os *fiats* divergem das asserções em que não indicam o que são os factos, se são verdadeiros, mas indicam o que são os factos, se são cumpridos²² Mas então, mesmo que a metafísica de Bentham, a sua filosofia da linguagem, deva ser abandonada, teremos de qualquer maneira salvado o essencial da sua primeira tese, que os direitos são necessariamente dependentes dos deveres correspondentes por necessidade semântica, pela relação entre o sentido das frases que a eles se referem e o sentido das frases que se referem aos deveres.

Com esta interpretação, a tese possui uma dimensão filosófica considerável. Ela é independente do plano do direito positivo onde foi demonstrada por Bentham e revela estruturas fundamentais do pensamento prático e da sua linguagem. Não existem direitos anteriores a deveres, nem *de jure constituto* nem *de jure condendo*, nem no direito natural, nem na ética, nem na política. A tese é igualmente independente de uma doutrina particular da fundamentação racional de regras práticas com um certo conteúdo. Ela é claramente uma tese do utilitarismo, que a defendeu, mas ela não depende dele.

Mas, em compensação, nada impede uma teoria dos direitos do homem que organize em sistema ou que justifique racionalmente os deveres, ou obrigações, correspondentes. O próprio Bentham parece reclamá-la, sem esquecer, no entanto, a distinção entre os direitos que existem e aqueles que deveriam existir: “é certo que, na medida em que for o princípio da utilidade a governar, não poderá haver obrigações sem direitos: não

22 Cf. Antony Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge, 1963, cap. X, XI, *Will, Freedom and Power*, Oxford, Blackwell, 1975, cap. III e Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 505-520.

se pode fazer o mal, senão para fazer o bem: não se pode incomodar, senão para servir (a saber: ou a um terceiro ou, em última instância, a própria parte incomodada). Assim, se sob qualquer princípio, os direitos exigem para a sua eficácia as obrigações, sob o princípio da utilidade as obrigações apenas podem ter os direitos como causa final. Infelizmente a soberania do princípio da utilidade não se encontra ainda estabelecida: esse milénio ainda não chegou. Por isso, não podemos deixar de atribuir importância ao facto de conhecermos as leis pelo que são, esperando que elas sejam aquilo que deveriam ser"²³.

Temos aqui um movimento inverso, não dos direitos para os deveres, mas destes para aqueles. Os deveres devem visar atribuir direitos, sendo por necessidade analítica o único meio de o fazer. É claro que o caminho analítico, ou da redução dos direitos a deveres, é de sentido único. O caminho inverso, dos deveres para os direitos nada tem de analítico: trata-se agora da fundamentação utilitarista dos direitos do homem. Na passagem que acabo de citar, Bentham diz que o princípio da utilidade implica que todas as obrigações tem os direitos como causa final, e acrescenta que quando esse resultado for alcançado, estará estabelecida a soberania do princípio da utilidade. Nenhuma diferença existiria então entre o utilitarismo e uma ética dos direitos. A demonstração de uma ética dos direitos coincidiria com a própria fundamentação e desenvolvimento do utilitarismo. Como pode Bentham, que foi o grande campeão da crítica às declarações de direitos do homem, defender esta tese? Só com esta interpretação: as declarações de direitos do homem são criticáveis, porque dizem reconhecer direitos que não existem, por não existirem os deveres correspondentes, posto que só estes os poderiam constituir. Servem assim, não como meio de atribuir direitos, mas como instrumento retórico, seja da autoridade, que finge dar o que não dá, seja dos revolucionários, que agem como se tivessem o direito que nunca lhes foi atribuído. São, portanto, mais prejudiciais do que úteis à própria causa dos direitos. Nem sempre Bentham terá estado muito seguro deste juízo, pois escreve algures: "com instrumentos desta espécie, não nego que se tenha feito algum trabalho político, e trabalho útil, que nas circunstâncias teria dificilmente podido fazer-se com outros instrumentos"²⁴.

II. DE BENTHAM PARA KANT

Em Bentham há duas linhas principais de redução de uma ética dos deveres a uma ética de utilidade ou da felicidade. Abstrairo aqui das di-

23 U.C. XXXIII, 8 c.

24 *A Fragment (supra n. 4)*, 439-441.

ficuldades que estão ligadas à equiparação entre uma ética da utilidade e uma ética da felicidade²⁵.

A primeira linha de redução é a da paráfrase do conceito de dever através dos conceitos de prazer e de dor, enquanto motivos do agir. Em termos gerais, dir-se-á que uma acção é objecto de dever, se a sua omissão previsivelmente produz maior dor que o prazer que previsivelmente resulta da omissão, e que uma omissão é objecto de dever, se a acção contrária previsivelmente produz maior dor que o prazer que previsivelmente resulta dessa acção. “Quando uma pessoa afirma – escreve Bentham no *Fragmento sobre o Governo* – que um certo ponto de conduta é um dever, o que afirma é a existência, actual ou provável, de uma dor, da qual se calcula que a percepção interna prospectiva determina a agir de certo modo para prevenir o seu sofrimento”²⁶. É o que, na linguagem precisa da *Introdução*, Bentham chama um motivo: “um motivo não é em substância mais do que prazer ou dor, operando de certo modo”²⁷. O dever é, portanto, constituído por um motivo, que se considera prevalecer sobre o motivo do acto contrário ao acto obrigatório. Esta descrição é mais geral do que a do *Fragmento*, porque abrange qualquer espécie de sanções, não só as penas, que operam pelo desejo de evitá-las, como as recompensas, que operam pelo desejo de obtê-las. Numa carta de 1821 a Dumont, Bentham, chega a uma lista de sete sanções, como diferentes fontes de prazer ou de dor : física, retributiva, simpática, antipática, popular ou moral, política e religiosa²⁸.

Esta redução da linguagem do dever à linguagem do prazer e da dor que são para Bentham os elementos constitutivos da felicidade, não vale, como o próprio Bentham virá a reconhecer, nem para o direito nem para a ética, o que a torna, em geral, imprestável.

Quanto às regras de dever do direito, o próprio Bentham, na mesma passagem do *Fragmento* que primeiro citei, apresenta uma paráfrase alternativa de dever, incompatível com a antecedente: “O dever político – escreve – nasce pela punição: ou, pelo menos, pela vontade das pessoas que têm a punição nas suas mãos... – os superiores políticos”. Mas uma paráfrase por redução à ideia simples de acto de vontade é coisa muito diferente de uma paráfrase por redução à ideia simples de prazer ou de dor, considerados como motivo ou sanção. Essa outra paráfrase é claramente feita noutro lugar do *Fragmento*: “Um acto que é objecto de um

25 Para Bentham, não há aqui qualquer dificuldade. Escreve : “relações entre o significado da palavra *felicidade*, e o das palavras *prazer* e *dor* : único elemento positivo de felicidade, ou bem-estar - prazeres, e estes determinados; único elemento negativo da felicidade, isenção de dores, e estas também determinadas” (*Deontology*, ed. J.Bowring, London, Edinburgh, Longman-Tait, 1834, I, 17).

26 *A Fragment*, 496.

27 *An Introduction*, 100; cf. 97-8, cf. U.C. CLVII, 104.

28 Jeremy Bentham, *The Works*, ed. Bowring, reimp. New York, Russel & Russel 1962, I, 14.

comando actual ou fictício: tal acto, considerado antes de ser praticado, é chamado um dever, ou um ponto de dever”²⁹. A própria noção de comando implica a superioridade do autor do comando sobre o destinatário do comando, que lhe está subordinado precisamente por sujeito às sanções que lhe pode aplicar o autor do comando. Esta explicação, que Bentham poderia subscrever³⁰, não permite, contudo, eliminar a diferença entre as duas paráfrases referidas. É que, voltando de novo ao caso do direito, o superior político ou soberano pode não ligar um comando determinado a uma sanção determinada, ou até a qualquer sanção da sua autoria. Bentham, na sua obra *Of Laws in General*, estuda aquelas leis que são completas apesar de não conterem uma “parte incentivadora”, isto é, de não preverem uma sanção. É o caso das leis constitucionais que limitam os poderes supremos do Estado³¹. Estas leis *in principem* —excepto nas hipóteses de soberania dividida, em que um titular de soberania pode julgar, e ordenar a execução do seu juízo, sobre os actos de outro titular de soberania— não contam com outros motivos de cumprimento, além das sanções morais ou populares e religiosas, sendo certo que as primeiras se podem traduzir numa democracia numa espécie de sanção política, a não-reeleição. Portanto, o próprio Bentham teria de reconhecer que a paráfrase de dever em termos de previsibilidade de uma sanção determinada não vale para o direito. Eu penso que ela não vale ainda por outra razão decisiva: os comandos —e mais geralmente as regras de direito— não são redutíveis a frases descritivas de qualquer espécie, incluindo as frases sobre a previsibilidade de sanções futuras ou sobre a prática de outros actos por titulares do poder político. Esta última razão não é aceitável para Bentham, que defende precisamente a doutrina geral contrária³².

Quanto às regras de dever da ética, a sua redução a frases preditivas de uma particular espécie de motivos, ou sanções, além da objecção geral contra a redução de imperativos a asserções ou descrições, esbarra com uma dificuldade que Bentham exprime na *Tábua das fontes da acção* nestes termos: “uma vez que não há nenhum prazer, cujo gozo, se tomado de per si, não seja um bem (tomado de per si, isto é, no pressuposto de que não é *preventivo* de um *prazer* mais do que equivalente, ou produtivo de uma *dor* mais do que equivalente), nem nenhuma *dor*, cuja isenção, tomada do mesmo modo de per si, não seja um bem; e uma vez que só a perspectiva do eventual gozo de qualquer forma de prazer, ou da isenção de qualquer forma de dor, pode ter o carácter de um *motivo* — uma consequência necessária é, que, se por motivo se entende espécie de motivo, não há um *mau* motivo: nem um motivo que, excluindo

29 *A Fragment*, 430.

30 Neste sentido interpretei Bentham na minha recensão de *Of Laws* (*supra*, n. 13), 465-467.

31 Cf. *Of Laws*, 18-30, 67-71, 108-109.

32 *An Introduction*, 299-300, n.b2.

todos outros, possa ser considerado um *bom* motivo³³. Desenvolvendo este raciocínio, diria que um motivo só é bom se, tendo em vista todos os motivos concorrentes possíveis, isto é, tendo em vista os cursos de acção possíveis no caso, conduz à acção devida, isto é, segundo Bentham, à acção conforme ao princípio da utilidade. Por consequência, também nenhum motivo, operando como sanção conducente à prática de uma omissão, ou de uma acção, determinada, implica que essa omissão, ou acção, seja devida.

Podemos, portanto, concluir que Bentham não só não conseguiu reduzir a linguagem do dever à linguagem da utilidade através do conceito de sanção, como ele próprio demonstrou a inadequação da análise do conceito de dever através do conceito de sanção.

A principal tentativa, porém, de demonstrar que uma ética de dever se reduz a uma ética da utilidade é, como seria de esperar, a própria demonstração benthamiana do princípio da utilidade entendido como princípio fundamental da deontologia ou da ética e não como princípio descritivo ou psicológico. Bentham apresentou várias provas diferentes do utilitarismo. Haveria que comparar esses textos e fazer a reconstrução racional do seu pensamento³⁴. Limitar-me-ei aqui a considerar o texto fundamental da *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*³⁵.

Bentham estabelece duas teses principais. Uma deles é negativa, e é dela que falarei em primeiro lugar. Diz que o princípio da utilidade não é “susceptível de qualquer prova directa”, “pois aquilo que é usado para provar alguma outra coisa, não pode, por seu lado, ser provado; uma cadeia de provas tem de ter um começo algures. Fornecer uma tal prova é tão impossível como desnecessário³⁶. É certamente discutível a forma como os primeiros princípios têm de ser demonstrados, ou como se chega a um acordo sobre eles, e se tal demonstração merece ser designada por “prova directa”. É, contudo, suficientemente claro que o princípio da utilidade não pode ser deduzido de outros princípios numa cadeia de raciocínios como princípios de acção menos gerais podem ser derivados do princípio da utilidade.

A segunda tese é positiva: o princípio da utilidade é uma condição necessária para que certos conceitos morais, como ‘dever’, ‘certo’ e ‘errado’, tenham sentido. Numa paráfrase mais kantiana dir-se-ia que um tal princípio é uma condição da possibilidade de pensar sobre a moralidade

33 *Deontology together with A table of the springs of action and the article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldworth, Oxford, Clarendon, 1983. S. 105.

34 Algumas indicações preliminares podem ver-se nos meus estudos “Droits e utilité chez Bentham”, *Archives de Philosophie du Droit*, 26, 1981, 113-119 e “Utilidade, Razão e Direito”, *Filosofia*, IV-1/2, 1990, 33-47.

35 *An Introduction*, 13-16.

36 *An Introduction*, p.13

da acção, isto é, uma condição transcendental da moralidade e do pensamento sobre ela. Bentham começa por uma simples asserção da tese: “de uma acção que é conforme ao princípio da utilidade, pode sempre dizer-se que é uma acção que deve ser praticada ou, pelo menos, que não é uma acção que não deve ser praticada; pelo menos, que não é errado que seja praticada; que é uma acção certa; pelo menos, que não é uma acção errada. Quando interpretadas desta maneira, as palavras *deve* e *certa* e *errada*, e outras desse género, têm um significado : quando interpretadas de outra maneira, não têm nenhum significado”³⁷.

Depois disto, Bentham faz derivar desta tese dois corolários que –quando demonstrados independentemente– provariam, de facto, a tese principal. Em primeiro lugar, é impossível negar sem contradição a correcção existente no princípio : “Foi a correcção deste princípio alguma vez contestada formalmente? Pareceria que foi, por aqueles que não estavam a saber o que tinham em mente”. Em segundo lugar, é impossível usar palavras morais ao pensar acerca daquilo que deve ser feito, ou mesmo ao discutir o princípio da utilidade, sem implicar o próprio princípio. “Pela constituição natural da estrutura humana, na maioria das ocasiões das suas vidas, os homens aceitam geralmente este princípio sem nele pensar : se não para ordenar as suas próprias acções, ao menos para o julgamento das suas próprias acções, bem como das de outros homens”. “Quando um homem tenta combater o princípio da utilidade, fá-lo com razões tiradas, sem estar disso consciente, desse mesmo princípio. Os seus argumentos, se é que provam algo, não provam que o princípio é *errado*, mas que, de acordo com as aplicações que ele supõe deverem ser feitas do mesmo, está mal aplicado. É possível a um homem mover a Terra ? Sim, mas primeiro terá de encontrar outra terra em que se apoiar”. Esta última referência às leis naturais da mecânica, entendendo-a como significando que a única forma de afastar alguma aplicação do princípio da utilidade é usar outra vez o mesmo princípio diferentemente. Não no sentido de que o princípio da utilidade tenha bases empíricas como as leis naturais, nem de que possa ser removido por algum outro primeiro princípio.

Bentham imagina finalmente uma discussão com alguém disposto a não adoptar o princípio. Vou transcrever o passo mais relevante do argumento:

Se ele está inclinado a pensar que a sua própria aprovação ou desaprovação, ligada à ideia de um acto, sem qualquer consideração pelas suas consequências, é um fundamento suficiente para que ele possa julgar sobre um acto, faça-o perguntar a si próprio, se o seu sentimento deve ser considerado uma norma de certo e errado, com respeito a qualquer outro

37 *Ibid.*

homem, ou se o sentimento de qualquer outro tem o mesmo privilégio de ser uma norma para o próprio sentimento.

No primeiro caso, faça-o perguntar-se se o seu princípio não é despótico e hostil para com o resto da humanidade.

No segundo caso, se não é anárquico e se, neste aspecto, não há tantas normas diferentes do que está certo e errado como há homens, e se, até para o mesmo homem, a mesma coisa que está certa hoje, poderá (sem a mínima alteração da sua natureza) estar errada amanhã; e se a mesma coisa não é certa e errada no mesmo lugar e ao mesmo tempo; e, em qualquer dos casos, se não se chegou ao fim de todo o argumento e se, quando dois homens disserem “gosto disto” e “não gosto disto”, poderão (em função dum tal princípio) ter algo mais a dizer”.

Ross Harrison³⁸ fez notar que este argumento se parece muito com o argumento de Wittgenstein contra a possibilidade de uma linguagem privada quando diz : “Mas no caso presente não tenho critério de correcção. Poderia aqui dizer-se: o que quer que me parecerá certo está certo. E isto só quer dizer, que aqui não se pode falar de ‘certo’”³⁹. Por outras palavras : quem quer que use ‘certo’ e ‘errado’ sempre que experimenta um sentimento de aprovação ou desaprovação não conhece as regras do significado de ‘certo’ e ‘errado’.

Infelizmente, Bentham pouco mais faz do que mostrar que a norma de certo e errado na moral tem de ser comum. Isso é, na minha opinião, suficientemente transcendental.

Será que podemos também dizer, como Hare, que o elemento formal do utilitarismo “apenas precisa de ser reformulado para ficar extremamente próximo de Kant; existe uma muito estreita relação entre o ‘cada um conta por um, ninguém por mais do que um’ de Bentham e o ‘actua apenas segundo aquela máxima, através da qual podes ao mesmo tempo querer, que se torne uma lei universal’ de Kant”⁴⁰ ?

Os críticos do utilitarismo defendem geralmente que a semelhança entre ambas as fórmulas não é senão superficial. “Cada um conta por um” apenas significa que cada parcela de prazer ou de dor conta apenas uma vez no cálculo da felicidade, sem acepção de pessoas. Não evita o sacrifício do individuo contra a sua vontade, sempre que isso maximize a utilidade. Justificaria matar indiscriminadamente a população civil na guerra como meio para a abreviar, ou matar o negro inocente, como em “La Putain Respecteuse”, de Sartre, para evitar o tumulto racial, que provocaria várias mortes. Mesmo que tais consequências possam ser evitadas em nome do bem-estar colectivo, seria ainda o caso que

38 “The Only Possible Morality”, *The Aristotelian Society, Supp.*, Vol.4, 1976, 29.

39 *Philosophische Untersuchungen*, 258.

40 Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon, 1981, 4-5.

qualquer discriminação e qualquer coerção –de uma minoria de escravos, por exemplo– podia ser justificada desde que contribuísse para aumentar o bem-estar geral. O utilitarismo não podia nunca garantir os direitos humanos. Mill, ao tentar justificá-los, terá de procurar outra base. Para dizê-lo com palavras de Hart : “As utilidades que, segundo Mill, são a matéria desses direitos universais de que todos os indivíduos são titulares são formas do bem individual de quem tem tais direitos. São o essencial do bem-estar humano e coisas sem as quais possivelmente nenhum ser humano individual pode passar. São identificadas com completa independência da utilidade geral, como se o critério tivesse a ver exclusivamente com o bem individual, não a utilidade geral”⁴¹.

Alguns utilitaristas tentaram evitar algumas destas consequências, reconhecendo que, em alguns casos, está de acordo com a utilidade não consultar a utilidade, para dizê-lo com palavras que Bentham considerava cheias de sentido mas inaceitáveis⁴². Assim, Mill defendia que a utilidade geral é mais bem servida por aqueles que se preocupam mais com a virtude do que com o cálculo da utilidade. A sociedade teria vantagem, se cultivasse em nós disposições para que a maior parte de nós agisse muitas vezes de um modo não-utilitário e se permitisse a alguns tornarem-se heróis e santos. Uma tal versão do utilitarismo é, em parte, auto-supressiva. Não é auto-derrotante porque a regra, segundo a qual devíamos esquecer o utilitarismo, é ainda uma regra utilitária⁴³.

Hare pretende chegar a conclusões semelhantes ao ser utilitarista-de-regra ao nível intuitivo do pensamento moral e, assim, assegurando conformidade em quase tudo com a opinião dominante, e utilitarista-de-acto ao nível crítico, o qual selecciona as regras que devem ser usadas ao nível intuitivo e arbitra entre elas em casos de conflito. Não sendo nós arcanjos, não podemos, em situações de conflito, conhecer tudo o que é relevante e deliberar a tempo; assim devíamos nestas situações, seguir apenas as nossas intuições bem formadas, isto é, agir como utilitaristas-de-regra. A teoria de Hare não é auto-supressiva porque as regras do utilitarismo-de-regra são determinadas ao nível crítico. Deveríamos ser suficientemente auto-críticos para permitir que o utilitarismo-de-regra governe as nossas disposições e intuições e também conduza as nossas acções na maior parte das ocasiões. A dificuldade surge porque o utilitarismo-de-regra permanece ambíguo em situações de conflito, e o conselho de deixar de pensar criticamente é normalmente mau e, em tais casos, mesmo o pior.

41 H.L.A.Hart, “Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill”, *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon, 1982, 96.

42 *An Introduction*, 14 n. d.

43 Ver Mill, “Utilitarianism”, 235-237; sobre teorias morais auto-supressivas e auto-derrotantes :

Estas respostas tornam a diferença entre o utilitarismo e a ética kantiana do dever menos relevante na prática, mas não afastam a objecção subjacente. A objecção é que o utilitarismo não pode deixar de defender a tese de que só contam os prazeres, desejos ou preferências de uma pessoa, embora só uma vez, e, portanto, as pessoas, elas próprias, não contam para nada. Ao passo que para Kant só as pessoas individuais é que “contam” no peculiar sentido de que só elas são “fins em si”, que se impõem necessariamente à vontade e, portanto, não estão “ao dispor da vontade”; enquanto que os outros fins são “fins subjectivos”, fins para uma certa pessoa, se quer por meio da sua acção alcançar certo resultado. Para Kant, a existência de cada pessoa individual “tem em si própria um valor absoluto” como diz⁴⁴.

Ora a fórmula “cada um conta por um” pode também significar que ninguém tem maior valor como pessoa do que qualquer outra pessoa. Pode o utilitarismo receber uma tal teoria ?

Se aceitarmos um fundamento formal do utilitarismo a partir do sentido dos conceitos morais, a questão precedente transforma-se na questão de saber se as frases contendo palavras morais implicam, devido ao significado destas palavras, que as pessoas que, conseqüentemente, devem agir da maneira recomendada nessas frases, têm um valor, que não é redutível aos outros valores que elas realizam pelas suas acções. De modo mais simples: é necessariamente bom ou desejável estar na existência como uma pessoa, como condição necessária de alguma coisa ser boa ou desejável?

Hare vai ao ponto de dizer que “eu” não é totalmente uma palavra descritiva mas em parte prescritiva. Identificando-me com uma outra pessoa, quer real quer hipoteticamente, identifico-me com as suas prescrições. Em termos mais simples, pensar numa pessoa que está prestes a ir ao dentista como se fosse eu, é ter agora a preferência de que ela não sofresse como penso que vai sofrer⁴⁵. Em suma: “Tornar-se moral é, antes de tudo, contemplar a situação hipotética na qual aquilo que vai realmente ser estados de uma outra pessoa seriam estados de nós próprios e, portanto, adquirir um interesse hipotético na satisfação das preferências de si próprio nessa hipotética situação; e, depois, devido à universalizabilidade, encontrar-se compelido (a não ser que se opte pelo caminho de fuga do amoralista) a transformar esta ideia meramente hipotética num interesse real na satisfação das preferências da outra pessoa real. Em termos mais simples, a moralidade requer que discutamos: Posto que, se eu vou ter imediatamente as preferências que ele tem na realidade, terei de prescrever agora que elas devem ser satisfeitas, e

44 *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, 1785, 64; ver também 65, 77, 78.

45 *Moral Thinking*, 96-97.

uma vez que a moralidade não admite diferenças relevantes entre 'eu' e 'ele', sou obrigado, a não ser que me torne um amoralista, a prescrever que elas *sejam* satisfeitas. Esta prescrição terá de competir com outras, mas basta ter um lugar assegurado na competição. E o que estabelece a verdade da primeira cláusula 'posto que' é a implícita prescritividade da palavra 'eu'⁴⁶.

Hare tem razão, penso, ao sublinhar que frases de "dever" –no sentido da ética, ou "moral" de Hare– implicam que eu as aceitarei se me colocar no lugar de qualquer outra pessoa ou, o que vai dar ao mesmo processo de pensamento, se tratar as preferências de outrem como se fossem minhas. É por isso que estas frases são universalizáveis. Mas isso implica que as preferências de outra pessoa sejam moralmente relevantes apenas porque são como se fossem *minhas*. É isso que se quer significar ao tomar a posição de outra pessoa e isso constitui uma diferença valorativa em relação às meras preferências de outros. Isto não implica que as minhas preferências sejam melhores que as tuas, mas que tanto as tuas como as minhas preferências são auto-preferenciais, tendo, portanto, um direito à relevância ao tomar uma decisão. Eu poderia igualmente dizer que, tomando a tua posição, trato as minhas preferências como se fossem *tuas*, o que é uma condição necessária para as pôr em pé de igualdade com as tuas próprias preferências como base de uma decisão na tua posição, isto é, na posição que ocupas quando decides.

Na mesma ordem de ideias, Tugendhat usou o termo de Heidegger "existência" para significar que uma pessoa tem de querer ser ou "existir" antes de querer ser alguma coisa mais. Querer ser uma pessoa entre todas as outras pessoas inclui querer que os outros "existam". Por outras palavras : tornar-se moral é, em primeiro lugar, estimar-se ou amar-se a si próprio e aos outros antes de os estimar ou amar por causa disto e por causa daquilo⁴⁷. A regra de estima mútua derivaria analiticamente de qualquer possível moralidade. Que fica então da autonomia do utilitarismo frente à filosofia moral kantiana e vice-versa ?

Eu diria que não fica nada. O que eu estive a fazer foi uma reconstrução racional de parte do pensamento de Bentham. A reconstrução racional de um pensamento filosófico é a sua interpretação filosófica, isto é, em função da verdade. O seu resultado é a reconstrução das linhas de argumentos válidos e a desconstrução dos argumentos inválidos. Por consequência, a reconstrução dos argumentos válidos de Bentham sobre a base da ética não pode contradizer a reconstrução dos argumentos de Kant sobre a base da ética.

46 Ibid., 223.

47 Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, 138 ss., 160 ss.

III. DE MILL PARA ARISTÓTELES

Se o utilitarismo não é uma verdadeira alternativa ao kantismo, serão os dois verdadeira alternativa de uma ética aristotélica da felicidade e das virtudes, isto é, de uma ética que considera as virtudes como elemento essencial da felicidade?

John Stuart Mill foi o utilitarista que tentou demonstrar a equivalência do utilitarismo, do kantismo e do aristotelismo. Proponho-me aqui uma simples leitura crítica do argumento de Mill no *Sistema da Lógica*, como primeiro passo para uma reconstrução racional, porque esta seria um longo caminho, o longo caminho que é afinal o verdadeiro desenvolvimento da ética.

Quanto a Kant, John Stuart Mill diz mesmo explicitamente que os princípios gerais do que tem sido chamado teleologia, ou a doutrina dos fins, o que é para Mill o utilitarismo, “tomando de empréstimo a linguagem dos metafísicos alemães”, isto é, de Kant, “poderiam igualmente ser designados sem impropriedade como princípios da razão prática”⁴⁸. Só que Mill não explica porquê, e assim ficamos com o que pode ser reconstruído a partir de Bentham. Já não partindo do utilitarismo para chegar a Kant, mas, em sentido inverso, de Kant para o utilitarismo, diz Mill que quando Kant propõe como princípio fundamental da moral: “Age de modo que a máxima da tua conduta possa ser adoptada como lei por todos os seres racionais” “reconhece virtualmente que o interesse da humanidade colectivamente ou, pelo menos, da humanidade indiscriminadamente, tem de estar na mente do agente quando decide em consciência da moralidade do acto”⁴⁹. De facto, Kant considera aquela sua formulação do imperativo categórico equivalente a uma outra que usa a humanidade como fim em si: “Age de modo que usas a humanidade, quer na tua pessoa, quer na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca simplesmente como meio”⁵⁰. Só que esta sua formulação refere a humanidade “indiscriminadamente” e não “colectivamente”, ponto que Mill tinha deixado em aberto e, como anteriormente, sem explicar porquê. Noutro passo, Mill diz da mesma primeira formulação do imperativo categórico, que a sua aplicação só pode ser feita com argumentos utilitários, tendo em vista as consequências da adopção da máxima em cada caso considerada⁵¹. Mas de novo sem mais explicação, temos que nos virar para a minha antecedente discussão do fundamento comum do utilitarismo e do kantismo.

48 *A System of Logic*, V, XII, 6 (8ª ed., 1872, reimp. London, Longmans, 1967, 620).

49 “Utilitarianism”, *Collected Works*, Toronto, University of Toronto Press, X, 1969, 249.

50 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 66-67 (Akademie-Ausgabe.429).

51 Cf. “Utilitarianism”, 207.

Por outro lado, Mill propõe-nos um série de argumentos⁵², que permitem fazer aproximações fundamentais entre a sua versão de utilitarismo e o aristotelismo: primeira, ambos têm como método o raciocínio prático; segunda, ambos consideram a prática como unidade e como campo de aplicação do raciocínio prático, a *practice* de Mill corresponde à *praxis* de Aristóteles; terceira, para ambos a felicidade é fim último; quarta, para ambos, as virtudes são meios para a felicidade.

A) O raciocínio prático como método

“O método da ética –diz Mill– não pode ser outro senão o da arte, ou prática em geral.” “Ora –acrescenta – o modo imperativo é a característica da arte, como distinta da ciência. Tudo o se exprime em regras ou preceitos e não em asserções a respeito de matéria de facto, é arte.”⁵³

O método da arte, ou da prática em geral, é então exposto por Mill do modo seguinte: “A arte propõe-se um fim a alcançar, define o fim, e transmite-o à ciência. A ciência recebe-o, considera-o como um fenómeno ou efeito a ser estudado, e tendo estudado as suas causas e condições, devolve-o à arte com um teorema da combinação das circunstâncias pelas quais poderia ser produzido. A arte examina então estas combinações de circunstâncias, e consoante algumas delas estão, ou não no poder do homem, declara o fim atingível ou não. A única premissa, portanto, que a arte fornece, é a premissa maior originária, que afirma que alcançar o fim é desejável. A ciência empresta então à arte a proposição (obtida por uma série de induções ou de deduções) que a realização de certas acções alcançará o fim. Destas premissas a arte conclui que a realização destas acções é desejável, e achando que é também praticável, converte o teorema numa regra ou preceito.”⁵⁴

A exposição de Mill aplica-se perfeitamente a um silogismo prático de Aristóteles, como o seguinte, da arte da medicina⁵⁵

1. Este deve ter saúde
2. Ter saúde é ter temperatura estável
3. Se for aquecido, tem temperatura estável
4. Se for friccionado, é aquecido
5. A fricção está no poder do médico

E, uma vez que, segundo Aristóteles, a conclusão do silogismo prático é uma acção:

6. O médico fricciona-o

52 *A System of Logic*, IV, XII (616-622).

53 *Ibid.* (616).

54 *A System of Logic*, 616.

55 *Metafísica* VI, 1032b 18-21.

Se relacionarmos este exemplo com a afirmação de que as “premissas do agir são de dois géneros: do bom e do possível”⁵⁶, 1 é uma premissa do bom e 5 uma premissa do possível. 2,3 e 4 são premissas de transição que pertencem à ciência fisiológica. Delas resultam, em conexão com 1, mais as seguintes premissas do bom:

- 2'. Este deve ter temperatura estável
- 3'. Este deve ser aquecido
- 4'. Este deve ser friccionado

As premissas do bom de Aristóteles são, na linguagem de Mill, as regras ou preceitos em que se exprime a arte da medicina.

B) A prática como unidade e como campo de aplicação do raciocínio prático

Para Mill existe uma única arte da vida, que governa a prática, que é afinal, o conjunto das acções de todos os homens, o campo de aplicação do raciocínio prático. Entende, assim, que “para os fins da prática requer-se de todos que justifiquem a sua aprovação; e para isso são necessárias premissas gerais, determinando o que são os apropriados objectos de aprovação, e qual a apropriada ordem de precedência entre esses objectos.” E acrescenta: “Essas premissas gerais, juntamente com as principais conclusões que delas se podem deduzir, formam (ou antes, poderão formar) um corpo de doutrina, que é propriamente a arte da vida, nos seus três departamentos, moralidade, prudência ou política, e estética; o recto, o expediente e o belo ou nobre, na conduta e nas obras do homem. A esta arte (que na maior parte, infelizmente, ainda está por ser criada) estão subordinadas todas as outras artes; uma vez que serão os seus princípios que hão de determinar se o especial fim de qualquer arte particular é valioso e desejável, e qual o seu lugar na escala das coisas desejáveis.”⁵⁷

Também para Aristóteles a prática é o campo unitário de aplicação do raciocínio prático. Mas Aristóteles não subordina as artes à prática à maneira de Mill, mas distingue o fim da acção e, portanto, o raciocínio prático de que resulta a acção, na prática (*praxis*), por um lado, e na produção (*poiesis*), que caracteriza as artes ou técnicas. Diz que “a prática e a produção são de diferente género. Com efeito, a produção tem um fim diferente dela própria, a prática não o tem, porque o fim dela é a boa prática (*eupraxia*) em si mesma”⁵⁸. Creio que há que entender

56 *De motu animalium*, 701^a 2A.

57 *A System of Logic*, 620.

58 *Ética a Nicómaco*, VI, 1140b 3-4, 6-7. Juntamos as duas frases, seguindo Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970.

esta última afirmação no sentido de que a boa prática é o fim último, que se alcança quando se escolhe a boa prática entre todas as práticas possíveis, isto é, quando se escolhe o fim da acção, que é, nas palavras de Aristóteles, “o bom e o melhor”, entre todos os fins de acções possíveis. Tal fim da acção pode então dizer-se um meio para o fim último da boa prática. Temos então que na produção (e nas técnicas ou artes) a acção justifica-se em vista de um fim que é dado e cuja bondade não é justificada (na medicina a acção é justificada pela saúde, mas não se justifica que a saúde seja boa), ao passo que na prática a acção justifica-se em vista de todos os fins possíveis. Passando das acções para o estado habitual, ou capacidade, que nelas se actualiza, Aristóteles distingue correspondentemente entre arte ou técnica (*techné*) e sabedoria (*phronesis*). Arte é a capacidade de produzir, aplicando o raciocínio produtivo, que inclui as regras das acções que têm um fim, ou um bem particular, que é proposto sem demonstração ou evidência à partida. A sabedoria é a capacidade de praticar bem, aplicando o raciocínio prático (em sentido restrito), que inclui as regras das acções que visam o bom e o melhor, ou o bem geral da vida (viver bem), que Aristóteles identifica com a felicidade, proposta à partida como evidentemente boa⁵⁹. Torna-se, assim, claro que para Aristóteles não faz sentido falar de uma arte geral da vida a que todas as artes esteja subordinadas por nexos lógicos de justificação prática. Pode, é certo, retorquir-se que Mill define arte diferentemente de Aristóteles, e que nada obsta a que se considere a sabedoria como uma arte no sentido de Mill, uma vez que aplica o raciocínio prático que inclui regras, que é quanto basta para seja arte nesse sentido. Fica de pé a inexistência de umnexo lógico de derivação das várias artes a partir da arte da vida.

Esta diferença subsistente radica no que considero a divergência básica de concepção da própria tarefa da ética entre Aristóteles e o utilitarismo. Aristóteles não pretende formular uma premissa geral de toda a acção —do género do princípio da utilidade—, que permita fundar um conjunto de regras como um sistema quase axiomático. Tem clara consciência da dificuldade de viver com coerência e de tornar compatíveis os diversos fins da prática, que são ponderados na deliberação que dá causa à acção, quer esta configure a boa prática, quer o seu contrário⁶⁰. Com efeito, o que é bom para um fim, pode ser mau para outro. Isto vale mesmo para as virtudes, que têm sede no carácter, e que são estados habituais ou capacidades que também são causa da acção: sabe-se como a coragem de Aquiles foi boa para a guerra e má para a piedade. Ora a ética aristotélica

59 *Ética a Nicómaco*, V, 1140a 25-28, 1140b 4-6, 1144a 3-6.

60 Cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a 31-34.

constrói-se tal como a vida, com as dificuldades lógicas da deliberação, a partir de baixo e não de cima.

Isto não impede uma larga proximidade entre Aristóteles e Mill. Aristóteles não exclui que os fins da arte da medicina sejam considerados pela prática. Se é certo que o médico, enquanto tal, não delibera sobre se deve curar⁶¹, é para ele uma questão eminentemente prática saber se deve curar ou fazer outra coisa – fazer política ou filosofia, por exemplo. Também penso que a ética aristotélica se abre, como a de Mill, para as razões dos outros. Aristóteles, depois de incluir na definição de sabedoria que “tem por objecto as coisa boas e más para o homem”⁶², diz que “é por isso que pensamos que Péricles e os que são como ele são sábios (*phronimous*), porque são capazes de ver o que é bom para eles e para os homens”⁶³. A justificação da boa prática faz-se no limite em vista de todos os fins das acções possíveis, incluindo as acções dos outros. Também os outros podem questionar a racionalidade da deliberação, invocando os seus próprios fins, e então há que responder, procurando a sua aprovação.

C) A felicidade como fim último

Mill declara a sua convicção de que “o princípio geral ao qual todas as regras da prática se devem conformar, e o teste pelo qual devem ser julgadas, é o da contribuição para a felicidade da humanidade, ou antes, de todos os seres sensíveis”⁶⁴.

Por seu lado, Aristóteles tem uma concepção da felicidade que não está principalmente ligada à sensibilidade ao prazer e à dor, mas sim à plena realização das capacidades do homem e, assim, às virtudes. Além disso, a felicidade não resulta da mesma combinação de virtudes para cada pessoa, e depende, não só das virtudes, mas também da sorte.

D) As virtudes como meio para a felicidade

Apesar das apontadas diferenças na fundamentação da ética, poderá dizer-se, contudo, que o utilitarismo de Mill coincide nos resultados com uma ética aristotélica das virtudes.

Com efeito, Mill não afirma que a promoção da felicidade deve ser ela própria o fim de todas as acções ou mesmo de todas as regras de acção. Diz que “ela é a justificação, e deveria controlar todos os fins, mas não é ela própria o único fim. Há muitas acções virtuosas, e mesmo modos virtuosos de acção (embora os casos sejam, penso, menos frequentes que

61 *Ética a Nicómaco*, V, 1112b 12-13.

62 *Ética a Nicómaco*, VI, 5-6.

63 *Ética a Nicómaco*, VI, 1140b 7-10.

64 *A System of Logic*, 621.

muitas vezes se supõe), pelas quais a felicidade é sacrificada na particular instância, produzindo-se mais dor do que prazer. Mas a conduta da qual se pode afirmar verdadeiramente isto, admite justificação só porque se pode mostrar que globalmente existirá mais felicidade no mundo se forem cultivados sentimentos que farão que as pessoas, em certos casos, não queiram saber da felicidade. Admito inteiramente que é verdade isto: que cultivar uma nobreza ideal da vontade e da conduta deveria ser para os seres humanos individuais um fim, perante o qual a específica prossecução quer da sua própria felicidade, quer da de outros (excepto na medida em que estiver incluída naquela ideia) deveria ceder, em caso de conflito... O carácter em si mesmo deveria ser, para o indivíduo, um fim omnipresente, simplesmente porque a existência desta ideal nobreza de carácter, ou perto disso, em abundância, contribuiria mais que qualquer outra coisa para fazer a vida humana feliz, tanto no sentido comparativamente humilde de prazer e ausência de dor, como no sentido mais elevado de tornar a vida, não como ela agora é, quase universalmente, pueril e insignificante, mas tal como seres humanos com capacidades altamente desenvolvidas podem procurar ter.⁶⁵ Uma tal versão do utilitarismo é, em parte, auto-supressiva. Mas não é auto-derrotante, porque a regra segundo a qual se deve esquecer o utilitarismo é ainda utilitarista.

Mas cumpre reconhecer que na interpretação de Aristóteles que tenho vindo a fazer parece levantar-se aqui igualmente uma dificuldade: como passar de uma teoria da sabedoria baseada no raciocínio prático no universo da prática intersubjectiva a uma teoria da felicidade individual que inclui as virtudes?

Penso que não há aqui passagem de uma teoria a outra teoria, mas a afinação ou desenvolvimento de partes diferentes de uma única ética que à partida é das virtudes, incluindo a sabedoria, e da felicidade. Os fins das acções não são adquiridos a partir de uma vida sem finalidade, mas procuram-se e justificam-se a partir de uma vida social cheia de intenções éticas. A definição das virtudes de Aristóteles pressupõe a experiência ética grega. O desenvolvimento da ética das virtudes de Aristóteles faz-se, portanto, no interior desta experiência como um controlo racional de uma parte dos seus passos. Afinal, a ética de Aristóteles segue o modelo da reconstrução racional da vida de cada um de nós.

65 *A System of Logic*, 621-622. Cf. Mill, "Utilitarianism", 235-237.