

INTRODUÇÃO

Uns meses após os dramáticos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 tive que tratar de assuntos burocráticos nos serviços de pós-graduação da Universidade do Minho. A funcionária que me atendeu perguntou qual o mestrado que frequentava e, perante a minha resposta, comentou: “como é que no mundo de hoje alguém ainda se pode interessar pela filosofia?” Este comentário traduz uma opinião muito comum acerca da filosofia e do seu papel, como sendo uma área da reflexão humana que nada tem a haver com a realidade, com os problemas das pessoas e que em nada contribui para resolver esses mesmos problemas. É precisamente porque tenho a convicção de que a filosofia é o contrário de tudo isso que a Ética Aplicada e o pensamento de Peter Singer me interessaram. Este trabalho surgiu porque acredito que o mundo seria muito melhor se houvesse mais e não menos reflexão filosófica, e porque penso que todo o sofrimento evitável do mundo – provocado pelo terrorismo, pela fome, pela falta de educação ou de cuidados básicos de saúde, pela sistemática violação dos direitos humanos, pelas tiranias e ditaduras políticas, económicas ou culturais, pelo fanatismo, pela pura ignorância, indiferença ou muito simplesmente pela estupidez humana – não é fruto de um destino incontornável, mas sim o resultado das escolhas dos homens. A filosofia pode e deve contribuir para iluminar essas escolhas, fornecendo argumentos capazes de as transformar em escolhas melhores, isto é, escolhas que permitam aliviar imparcialmente o sofrimento evitável promovendo um acréscimo significativo do bem-estar.

O conformismo está nos antípodas da filosofia e o seu amor pelo conhecimento não pode ser estéril. Sendo uma actividade, o saber que elabora tem que possuir um objectivo: a resolução dos problemas que levanta. Filosofar não é apenas questionar. É responder e responder o mais possível. Ao contrário do pensamento comum que, por preguiça intelectual,

considera as questões filosóficas como enigmas sem solução, as verdadeiras interrogações não param por aí. O facto de a humanidade não aplicar muitas das soluções propostas pelos filósofos não nos autoriza a concluir que essas soluções não existem. As questões éticas ou políticas são colocadas por filósofos e por não filósofos, a grande diferença é que os primeiros não desistem nem se conformam exclamando “o mundo está perdido!” Desde sempre as grandes questões colocadas pela humanidade partem da análise da realidade e do desejo de a modificar, tornando-a não só mais inteligível mas também melhor. Ora, para construirmos uma realidade melhor, não temos apenas que a compreender mas também que a transformar. Essa transformação só ocorre se tivermos uma argumentação racional suficientemente convincente e mobilizadora da vontade. É essa argumentação que Peter Singer produz, não apenas para consumo académico, mas com o objectivo claro de abalar as consciências e levar à acção. Este pensador é um dos que na filosofia contemporânea podem responder à questão colocada no início: “como é que no mundo de hoje alguém ainda se pode interessar por filosofia?” Enquanto existir sofrimento que pode ser evitado, enquanto uma percentagem assustadora da humanidade continuar a morrer de fome num mundo em que os restantes seres humanos se banqueteiam com uma excessiva abundância, enquanto a injustiça, a desigualdade e a intolerância continuarem a ser encaradas com passividade, indiferença ou conformismo, a humanidade tem boas razões para continuar a interessar-se pela reflexão filosófica. A realidade que para os seres humanos é sempre problemática, obriga-nos a parar para pensar e a usar o pensamento para agir. Sem esta atitude mergulhamos no caos e na barbárie, no terror e na compaixão passiva e inútil. Sem esta atitude encontramos-nos à mercê de todas as manipulações, de todos os egoísmos, de todos os interesses pouco claros. Se nos recusarmos a pensar e a agir ficamos à deriva e arriscamo-nos a encalhar.

Este trabalho resultou da necessidade de pensar sobre uma das inúmeras questões que a realidade nos levanta – a existência e persistência da Pobreza Absoluta - bem como do desejo de comparar e analisar a argumentação que pode orientar a urgência da acção.

No primeiro capítulo apresentamos os números da pobreza. A realidade mostra que todas as percentagens são excessivas e que o sofrimento que elas revelam é eticamente inaceitável. As boas intenções existem e as várias nações partilham o desejo de implementar medidas que permitam aliviar esse sofrimento. Até agora, tais propostas não estão a produzir os efeitos desejados. Apesar de se terem comprometido, as nações e os cidadãos dos países desenvolvidos não estão a fazer o suficiente. Mas, o que é o suficiente? Por que é que temos a obrigação de ajudar? Será que essa obrigação existe? Ajudar quem? Até que ponto? De que modo? O que fazer?

No segundo capítulo apresentaremos algumas das respostas possíveis às questões levantadas, centrando-nos numa perspectiva Utilitarista. O Utilitarismo é uma teoria ética que concentra a avaliação moral das nossas acções nas consequências que elas produzem. Ao rejeitar a importância dos valores absolutos como orientadores da acção, faz depender a bondade ou maldade das nossas decisões da particularidade das circunstâncias que condicionam as consequências do que fazemos. Devemos optar pelos actos cujas consequências maximizem o bem-estar de todos os implicados igualmente considerados. Ao ignorar a “sacralidade” dos princípios, o utilitarismo é objecto das mais variadas críticas (4. Críticas ao utilitarismo, p.42), e elabora também forte contestação às teorias deontológicas que determinam a correcção das acções não pelas suas consequências, mas pela obediência a um conjunto de princípios considerados bons em si mesmos, independentemente das circunstâncias que rodeiam a acção (2. Críticas utilitaristas às teorias não consequencialistas, p.19). O Utilitarismo não está apenas sujeito a críticas por parte de teorias antagónicas. A sua aplicação à realidade levanta questões que os próprios utilitaristas sentem necessidade de

explorar. Desta reflexão interna nascem várias versões do utilitarismo que serão analisadas, nomeadamente: o Utilitarismo das Regras (3.2. Utilitarismo das regras, p.29), o Utilitarismo dos Actos (3.1. Utilitarismo dos actos, p.24), o Utilitarismo de Dois Níveis (3.3. R. Hare e o utilitarismo de dois níveis, p.31) e o Utilitarismo das Preferências (3.4. Peter Singer e o utilitarismo das preferências, p.37).

No terceiro capítulo, será abordada a perspectiva utilitarista de Peter Singer acerca do problema em que este trabalho se centra: a Pobreza Absoluta. Este autor argumenta que sendo a Pobreza Absoluta um mal e podendo nós fazer algo para a diminuir sem que, com essa ajuda, tenhamos que abdicar de algo com valor moral equivalente, temos a obrigação de o fazer. Se nada fizermos para aliviar o sofrimento causado pela pobreza agimos mal e tornamo-nos directamente responsáveis por esse mesmo sofrimento. Ao não encontrar nenhuma diferença moralmente relevante entre os actos (matar) e as omissões (deixar morrer), o facto de não sermos nós a matar os que morrem de fome não nos torna menos responsáveis uma vez que, podendo salvá-los, os deixamos morrer com a nossa indiferença e egoísmo. Ainda que esta argumentação não esteja isenta de contestação (3. Argumentos contra a obrigação de ajudar, p.97), dificilmente nos deixa indiferentes, na medida em que nos desafia a proceder a uma alteração radical do nosso estilo de vida e nos faz sentir responsáveis pela sorte de milhares de pessoas com as quais não temos qualquer relação de proximidade e que sofrem a milhares de quilómetros de nós. A igualdade na consideração dos interesses torna irrelevantes a distância física ou a inexistência de relações pessoais, uma vez que, independentemente desses factores, não há, para Singer, nenhuma razão para considerarmos que o seu sofrimento é de menor importância do que o eventual sofrimento dos meus amigos, parentes ou compatriotas. Ainda que sintamos um genuíno interesse intelectual pelo argumento, ao analisar o nosso modo de vida, não podemos deixar de nos sentir culpados por fazer tão pouco. A necessidade de ter em conta os interesses dos outros é, para Singer, um

factor determinante de uma vida ética. E porque é que devemos ter uma vida ética? Porque, para este autor, é a única vida com significado. Sem algo que transcenda a nossa excessiva preocupação com nós próprios, a vida não tem sentido.

Peter Singer não está sozinho na defesa desta espécie de “benevolência universal”. Outros autores (2.1. Nigel Dower, p.78; 2.2. Peter Unger, p.87) corroboram a sua posição alargando-a e acrescentando novos argumentos. Não se encontra, porém, isento de críticas. Ainda que muitos concordem que agir no sentido de aliviar o sofrimento alheio é um bem, pensam também que tal acção não pode ter um carácter de obrigatoriedade, isto é, não é um dever moral positivo (3.5.1. As nossas obrigações não são globais, p.119 ou 3.2.1. Nozick e o direito de propriedade, p.111). Outros defendem que tudo o que façamos para diminuir a Pobreza Absoluta é um mal, na medida em que, não só não resolverá o problema, como o estenderá a toda a humanidade (3.3.1. Garret Hardin e a ética do “bote salva-vidas”, p.113).

No último capítulo deste trabalho, situaremos a questão da Pobreza Absoluta no contexto da Globalização. Vivemos hoje uma nova realidade. Cada vez mais o mundo é “um só mundo” que levanta problemas que não existiam no passado. Uma nova realidade exige uma nova Ética, uma Ética também ela global, cosmopolita, em que a comunidade humana seja considerada uma comunidade moral (1.1. Ética e globalização, p.125 e 1.2. Ética cosmopolita, p.131). É neste contexto que será analisada a perspectiva de John Rawls acerca da justiça distributiva e a sua crítica à globalização da mesma (1.3. Rawls e a justiça distributiva, p.133 e 1.4. Rawls e a lei dos povos, p.135); a posição de Charles Beitz sobre a necessidade de uma distribuição global dessa mesma justiça (1.5. Beitz e a justiça distributiva global, p.138); o pessimismo de Thomas Nagel sobre a possibilidade de implementação dessa proposta (1.6. O Pessimismo de Thomas Nagel, p.143), a sugestão de Thomas Pogge sobre a erradicação da pobreza (1.7. A erradicação da pobreza: a proposta de Pogge, p.145) e a

análise de Amartya Sen sobre a inextrincável relação ente o desenvolvimento e a liberdade
(1.8. Amartya Sen: o desenvolvimento como liberdade, p.151)

CAPÍTULO I

1. O MUNDO TAL COMO ELE É¹

1.1. A pobreza absoluta

No mundo contemporâneo a pobreza absoluta existe. Viver em situação de pobreza extrema é reduzir a existência humana à luta incessante, e demasiadas vezes infrutífera, pela sobrevivência biológica. Viver em pobreza absoluta é não ter possibilidade de construir uma vida verdadeiramente humana, uma vez que as carências são demasiado extremas e extensas. Aos absolutamente pobres falta tudo: alimentação, água potável, assistência médica, vacinação, educação elementar, habitação e fontes de rendimento. A esperança de vida é baixíssima e a taxa de mortalidade infantil demasiado elevada. A fome permanente e a doença são os principais factores de controlo demográfico. Tudo o que o cidadão de qualquer país desenvolvido toma como adquirido e como imprescindível é negado a quem é absolutamente pobre. Este tipo de pobreza é muito mais grave do que a existente em alguns sectores das sociedades desenvolvidas. Nestas, a pobreza existente é quase sempre relativa e medida em função de um padrão de riqueza extremamente elevado. As circunstâncias assassinas em que vive o pobre absoluto tornam a miséria de tal maneira extrema que a esperança tem aqui pouco futuro. Futuro que é para estes milhares de seres humanos o bem mais escasso, uma vez que viver mais um dia é o horizonte máximo da sua expectativa.

Tendo consciência desta realidade, representantes de cento e oitenta e nove países, reunidos em Setembro de 2000 na Cimeira do Milénio da ONU, assinaram a Declaração do Milénio. Desta declaração constam os *Oito Objectivos de Desenvolvimento do Milénio* a cumprir até 2015:

¹ Todos os dados referidos neste capítulo foram retirados do *Relatório do Desenvolvimento Humano* de 2003, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Edição Portuguesa, Queluz, Mensagem, 2004 (tradução de José Freitas e Alexandre Abreu)

- Objectivo 1. Erradicar a pobreza extrema e a fome
- Objectivo 2. Alcançar o ensino primário universal
- Objectivo 3. Promover a igualdade de género e dar poder às mulheres
- Objectivo 4. Reduzir a mortalidade das crianças
- Objectivo 5. Melhorar a saúde materna
- Objectivo 6. Combater o HIV, a malária e outras doenças
- Objectivo 7. Assegurar a sustentabilidade ambiental
- Objectivo 8. Promover uma parceria mundial para o desenvolvimento

Para pôr em prática os objectivos desta declaração os líderes mundiais fizeram um pacto para o financiamento do desenvolvimento, compromisso que assumiram na Conferência de Monterrey em 2002. Este pacto responsabiliza ambos os lados, países desenvolvidos e os que o não são, pela implementação das medidas necessária ao cumprimento dos objectivos acordados. Este compromisso, aceite por países ricos e pobres, poderá ajudar a acelerar o desenvolvimento mas, neste momento, muitos países já estão a ficar para trás.

A Declaração do Milénio estabeleceu como primeira finalidade erradicar a pobreza extrema e a fome. Este objectivo consta de duas metas:

Meta 1 – Reduzir para metade, entre 1990 e 2015, a proporção de pessoas cujo rendimento é menor que um dólar por dia.

Meta 2 – Reduzir para metade, entre 1990 e 2015, a proporção de pessoas que sofrem de fome.

No entanto, apesar das boas intenções, o Relatório do Desenvolvimento Humano de 2003² diz-nos que, nesse ano, mais de 1,2 milhões de pessoas, 1/5 da população mundial, vive com menos de um dólar por dia. Nos anos 90 a proporção de pessoas com essa carência extrema de rendimentos caiu de 30% para 23%, porém, a população mundial não parou de

² AAVV, *Relatório do Desenvolvimento Humano 2003*, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Edição Portuguesa, Queluz, Mensagem, 2004 (Tradução de José Freitas e Alexandre Abreu)

crescer o que faz com que essa diminuição seja manifestamente insuficiente para erradicar a pobreza. A recuperação económica extraordinária da China explica esses números mas, se excluirmos esse país, que retirou 150 milhões de cidadãos da pobreza, o número de pobres no resto do mundo aumentou em 28 milhões. Todos os anos mais de 10 milhões de crianças morrem de doenças evitáveis (30000 por dia). Mais de 500 mil mulheres morrem por ano em consequência da gravidez. Quarenta e dois milhões de pessoas vivem com HIV, sendo que desses, 39 milhões se situam em países pobres. A tuberculose mata dois milhões, a malária um milhão. Mais de mil milhões de pessoas não têm acesso a água potável. Mais de dois milhões não possuem saneamento. Em 1990 a diarreia matou mais crianças do que o total de mortos em conflitos militares desde a segunda guerra mundial.

Os últimos trinta anos revelaram melhorias significativas no que diz respeito ao desenvolvimento humano, mas, mesmo assim, há actualmente cinquenta e quatro países que estão mais pobres do que em 1990. Em vinte e um desses países há mais gente com fome. Em catorze desses há mais crianças a morrer antes dos cinco anos. Em doze a escolaridade diminuiu e em trinta e quatro a esperança de vida é menor. A Ásia do Sul continua a ser uma das regiões mais pobres do planeta. Sendo muito povoada concentra a maior parte dos pobres do mundo. Mais de um terço da população não tem acesso a saneamento, um terço está na pobreza, um quarto tem fome, um quinto das crianças não frequenta a escola e quase um décimo das crianças morre antes dos cinco anos. Registaram-se, no entanto, progressos significativos desde os anos noventa. À excepção do Afeganistão nenhum país regrediu e os progressos são homogéneos em todos os outros. A África Subsariana enfrenta igualmente uma pobreza enorme mas está a ser deixada para trás. A estagnação é generalizada. As economias não crescem, metade dos africanos vive em pobreza extrema, um sexto das crianças morre antes dos cinco anos. Devido ao crescimento populacional aumentou o número de pobres. Nos Países Árabes desde os anos setenta os elevados rendimentos melhoraram

muitos aspectos do desenvolvimento humano, no entanto, é a região onde existe um maior fosso entre o rendimento e os outros aspectos do desenvolvimento. A desigualdade de género continua a ser um problema, bem como os direitos políticos e civis.

1.2. O objectivo do milénio: erradicar a fome

Reduzir para metade a quantidade de pessoas com fome até 2015 pode parecer uma meta pouco ambiciosa mas, ao ritmo de ajuda actual, nem esse objectivo poderá ser cumprido. O número de pessoas com fome baixou vinte milhões nos anos noventa, mas, se excluirmos a China, este número aumentou. A Ásia do Sul e a África Subsariana são as regiões recordistas da fome, sendo que, no primeiro caso, o maior obstáculo à erradicação da pobreza não está na falta de alimentos, que existem em abundância, mas sim na desigualdade da sua distribuição. Não é de uma questão empírica que se trata mas de uma questão moral, na medida em que a principal causa da fome é a injustiça. No Relatório do Desenvolvimento Humano de 2003 são propostas várias soluções, nomeadamente no que diz respeito a acções públicas tais como a criação de stocks de reserva alimentar que tornariam as populações menos dependentes da falta de alimentos provocada pelas condições naturais, bem como da volatilidade dos preços que acompanha as épocas de crise. Uma reforma agrária que permitisse um acesso seguro à terra por parte dos mais pobres também seria importante. A aplicação das novas tecnologias agrícolas e a sua disseminação pelas regiões mais desfavorecidas em termos de solos permitiria um aumento de produção alimentar que é urgente para um grande número de populações. No entanto, o que verificamos é que, nas últimas décadas, enquanto que o investimento público e os apoios à agricultura têm diminuído nos países pobres, nos países ricos as taxas sobre as importações de produtos agrícolas

provenientes de zonas desfavorecidas aumentou, bem como os subsídios à produção agrícola local, reduzindo o estímulo para que os pobres invistam na agricultura.

1.3. A necessária globalização da educação

O problema da pobreza extrema não é apenas um problema alimentar. O acesso à educação é igualmente um elemento chave para a promoção do desenvolvimento. Apesar disso, um sexto da população mundial continua analfabeta, sendo que “três quintos dos 115 milhões de crianças que estão fora das escolas são raparigas e dois terços dos 876 milhões de analfabetos adultos, são mulheres.”³ A impossibilidade de acesso à educação dificulta o desenvolvimento sustentável dos países. Sem populações educadas é mais difícil melhorar a saúde, a alimentação ou a produtividade. Com uma economia deficiente os países pobres não têm orçamento para investir na educação mas sem investimento nesta área o desenvolvimento económico torna-se uma meta inalcançável. Os governos ineficazes também contribuem para este estado de coisas. Sem um incremento da ajuda internacional, a maior parte dos países pobres dificilmente conseguirá libertar-se da armadilha da pobreza. Nos anos noventa esse apoio diminuiu 30% em termos reais ainda que ninguém ignore as vantagens que a educação tem na promoção da saúde e a promoção da saúde no aumento de produtividade e desenvolvimento económico.

³ AAVV, *Relatório do Desenvolvimento Humano 2003*, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Edição Portuguesa, Queluz, Mensagem, 2004 (Tradução de José Freitas e Alexandre Abreu), p.7

1.4. A promoção da saúde

A taxa de mortalidade infantil devido a doenças facilmente evitáveis é vergonhosa. Os tratamentos e medidas de higiene pública mais elementares continuam fora do alcance da maioria dos países sub desenvolvidos. A falta de recursos que impossibilita a promoção da educação mantém-se no que respeita à saúde das populações. Quando existem, os sistemas de saúde ou são inacessíveis para os mais pobres, ou a sua ineficiência é tão grande que não produzem resultados significativos. Ao ritmo actual, a África Subsariana só reduzirá a mortalidade infantil em dois terços, cento e cinquenta anos depois da data fixada pelos objectivos do milénio. Não só os orçamentos para a saúde são demasiado pequenos como é impossível para os cidadãos dos países mais pobres pagar o preço internacional dos medicamentos.

A falta de água potável e de saneamento é outro dos factores que em grande medida contribui para agravar os problemas de saúde pública. As soluções técnicas de baixo custo existem, mas, também aqui, não são aplicadas.

1. 5. Desenvolvimento e sustentabilidade ambiental

A degradação dos solos afecta mil milhões de pessoas. Setenta por cento das pescas comerciais estão completamente exploradas, um terço da população dos países pobres sofre com falta de água. Os países ricos poluem mais e gastam mais recursos mundiais. É o preço a pagar por um nível de vida altamente consumista e esbanjador. A maior factura é paga pelos países pobres que são os que menos se podem proteger e são os mais afectados, por exemplo, por alterações climáticas ou que estão mais dependentes dos produtos naturais.

2. O MUNDO TAL COMO PODE SER: AS QUESTÕES ÉTICAS

Os números são conhecidos. As estatísticas podem ser consultadas. Os critérios para definir o índice de desenvolvimento humano de uma região podem ser contestados bem como se o limite mínimo de 1 dólar por dia é ou não o indicador mais correcto de pobreza extrema. O que nos interessa é que todos os indicadores nos dizem que há **demasiadas** pessoas a viver vidas abaixo de qualquer critério mínimo de dignidade, ao mesmo tempo que existe uma outra percentagem de seres humanos que vive em absoluta abundância. A pobreza torna os indivíduos excluídos de qualquer forma de vida minimamente aceitável impedindo-os de ter um desempenho físico e mental que lhes permita participar no mercado de trabalho ou de usufruir de educação. A mobilidade social torna-se assim impossível, fazendo com que os pobres permaneçam pobres. Mesmo que maioritários numa dada sociedade são marginalizados, não podendo usufruir das oportunidades em condições de igualdade com todos os outros, mesmo quando estas existem⁴. Os extremamente pobres não possuem os meios que lhes permitiriam atingir qualquer finalidade, nem sequer, em muitos casos, o objectivo mais elementar que é a da conservação da própria vida. Enquanto uns morrem de fome, outros morrem de doenças provocadas por excessos alimentares. Num mundo onde o desenvolvimento científico permite um alargamento sem precedentes da esperança de vida humana, onde as novas tecnologias permitem a produção de alimentos suficientes para sustentar todos ou o transporte de água potável, electricidade e informação a todos os lugares, a desigualdade dos países no que diz respeito ao usufruto desses bens continua abissal. Sejam quais forem os números, tal situação é inaceitável. E, ao ritmo da ajuda actual, será impossível cumprir o primeiro objectivo da Declaração do Milénio.

⁴ Estamos perante uma marginalização da maioria tanto ou mais perversa do que a marginalização de algumas minorias tal como esta acontece nos países ricos.

As questões que tal situação levanta são inúmeras. O que é que explica esta desigualdade persistente entre a qualidade de vida dos cidadãos de diversos países? São estas desigualdades injustas ou naturais? Evitáveis ou inevitáveis? Porque nos devemos preocupar com a sorte de pessoas com as quais não temos qualquer relação? Não nos devemos preocupar apenas com aqueles em relação aos quais temos obrigações especiais? Ou com os nossos compatriotas? Mas, se vivemos num mundo global não teremos também responsabilidades globais? Se somos críticos no que respeita às desigualdades económicas no interior do nosso país, porque não sê-lo em relação ao mundo na sua totalidade? Em que consiste a justiça económica internacional? Temos ou não a obrigação de ajudar? Ajudar quem? Como? Até que ponto? A que preço?

Sob qualquer perspectiva ética que adoptemos, estes factos e as questões que colocam não nos podem deixar indiferentes. Utilitaristas, Kantianos, Neo-Aristotélicos, Comunitaristas, Rawlsianos ou Libertários, todos concordarão que estes factos são inaceitáveis e que, do ponto de vista ético, a pobreza extrema existente no mundo é um mal. As divergências começam quando nos questionamos acerca do que devemos fazer, do que temos ou não obrigação de fazer, se somos ou não responsáveis pela situação mundial ou, quais as medidas mais adequadas a implementar. A função da Ética Prática é fornecer instrumentos que orientem as nossas acções no sentido de solucionar problemas como este. O sofrimento causado pela fome não é uma inevitabilidade. A pobreza absoluta não depende de um destino cruel determinado pelos deuses, pelas estrelas ou pelas leis da natureza. Mesmo na caixa de Pandora encontramos a esperança. É porque acreditamos que é possível um mundo melhor que insistimos nas perguntas, nas perplexidades, na indignação. É porque acreditamos que temos a obrigação moral de tentar realizar o possível que perguntamos: **o que devemos fazer?**

CAPÍTULO II

1. UMA ÉTICA UTILITARISTA

A finalidade da ética é orientar a prática. Deve dizer-nos, por exemplo, o que devemos fazer para ajudar a erradicar a pobreza extrema no mundo e, ao mesmo tempo, fornecer justificações racionais para a opção proposta. Pode também evocar razões que fundamentem a escolha de não prestar qualquer ajuda aos que necessitam, ou limitar essa ajuda apenas a alguns grupos de pessoas. Seja qual for a perspectiva que adoptemos, o importante é ser capaz de apresentar razões que justifiquem o que fazemos. Neste sentido, o utilitarismo é apenas um dos modos possíveis de justificar as nossas escolhas. A utilização do termo “utilitarismo” no singular é enganadora, uma vez que há tantos utilitarismos como utilitaristas. Como todas as teorias morais, coloca questões demasiado complexas para que haja uma só resposta. Cada pensador utilitarista acrescenta um novo dado para a resolução dos problemas levantados e, do ponto de vista dos seus críticos, levanta novas perplexidades sem solução. A referência que fazemos a esta teoria moral tem como objectivo situar o pensamento de Peter Singer no enquadramento teórico que o próprio autor assume como sendo o seu.⁵ Confrontados com uma grande diversidade terminológica, surgiu a necessidade de fazer opções. Os conceitos definidores do utilitarismo que serão utilizados neste trabalho resultam dessa escolha que, sendo inevitável, não é, com certeza, a única possível. Uma vez que não faz parte do âmbito deste trabalho elaborar uma descrição detalhada de cada versão do utilitarismo, a nossa caracterização será sumária, minimalista e genérica.

Partindo desse pressuposto, podemos afirmar que uma ética utilitarista é consequencialista, orienta-se pelas finalidades, pelas consequências. Uma acção é boa quando promove um bom resultado, isto é, quando permite atingir um objectivo. Não há actos bons

⁵ “Se nos persuadirmos de que devemos ir além do utilitarismo, aceitando regras ou ideais morais não utilitaristas, precisamos de ter boas razões para dar esse passo. Enquanto não surgirem essas boas razões, temos alguns fundamentos para permanecer utilitaristas. (...) Estou inclinado a adoptar uma posição utilitarista e, até certo ponto, este livro pode ser encarado como uma tentativa para mostrar como um utilitarista consistente abordaria diversos problemas controversos.” Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, pp. 30-31 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes do original *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

em si mesmos. A mesma acção pode produzir bons resultados numa circunstância e maus resultados noutra. Mentir para enganar um amigo é diferente de mentir para o salvar. Não é a opção pela mentira que torna o meu acto reprovável, mas sim as suas consequências. Quando estas são boas a acção é moralmente correcta. As boas consequências são as que permitem maximizar o bem-estar geral. O que interessa é o bem-estar e a sua maximização. O bem-estar é a única coisa que tem valor intrínseco. Tudo o resto que possamos pensar como sendo bom para as pessoas só o é porque proporciona bem-estar. Amizade, amor, lealdade ou altruísmo possuem um mero valor instrumental. Só o bem-estar geral é um fim e não um meio.

1.1. Características Gerais do pensamento Utilitarista

O utilitarismo caracteriza-se por:

1. O Bem, entendido como **Bem-Estar** (*Welfare*). Este constitui a finalidade de toda a acção moralmente boa. Só o bem-estar possui valor moral.⁶
2. O que torna uma acção moralmente boa são as suas consequências (**Princípio Consequencialista**). Uma acção é boa ou má conforme influencia positiva ou negativamente o bem-estar de todos os seres por ela afectados.
3. O Bem-estar produzido por uma acção é calculado de modo **agregativo**⁷ e não distributivo, isto é, o cálculo é feito a partir da relação entre o Bem e o Mal totais provocados, independentemente do modo como estão distribuídos pelos indivíduos.
4. O objectivo da acção é **Maximizar** o bem-estar.

⁶ Nem todos os utilitaristas caracterizam o bem como “bem-estar”. A felicidade, o prazer ou a satisfação das preferências são também considerados por alguns como características do bem que se procura maximizar com o acto praticado. Optamos pela utilização do termo “bem-estar” porque nos parece que este é suficientemente abrangente para poder incluir os conceitos anteriores, isto é, independentemente do modo como caracterizamos a felicidade, o prazer ou a satisfação das preferências, todos estes estados conduzem ao “bem-estar”.

⁷ Como veremos adiante, o cálculo agregativo total do bem-estar não é partilhado por muitos utilitaristas contemporâneos que consideram o factor distributivo como um elemento fundamental para que se possa alcançar a maximização do bem-estar.

5. O Bem-estar de cada um conta tanto como o de outro, daí o **universalismo** e a **imparcialidade** do utilitarismo.

1.2 O Utilitarismo e a questão da Pobreza Absoluta

A pobreza absoluta é um mal, não em si mesma, mas porque diminui o bem-estar das pessoas até limites inaceitáveis, aumentando imenso o seu sofrimento. Toda a acção tendente a diminuir esse sofrimento maximiza o bem-estar, logo, não só é desejável como obrigatória. Contribuir para a erradicação da pobreza extrema, na medida em que esta implica um imenso sofrimento é, pois, uma obrigação moral.

2. CRÍTICAS UTILITARISTAS ÀS TEORIAS NÃO CONSEQUENCIALISTAS

2.1. As teorias Deontológicas.

As teorias deontológicas são não consequencialistas. O que determina a correcção ética de um acto não são as suas consequências mas sim o facto de ter obedecido a um conjunto de princípios ou regras. As regras morais possuem um carácter absoluto e, como tal, valem por si independentemente das circunstâncias em que são aplicadas e das consequências da sua aplicação. Não se deve matar um inocente nem que com essa morte se salvem mil outras vidas. Ao contrário do utilitarismo que é teleológico, as teorias não consequencialistas, que são deontológicas, consideram incorrecto avaliar a moralidade de uma acção pelas suas consequências. Para estas teorias o importante é o que está no início da acção e não no fim, uma vez que existem valores em função dos quais devemos agir, independentemente das circunstâncias e das consequências. Dizer a verdade é sempre melhor do que mentir, mesmo

que daí advenha um grande mal (por exemplo, dizer a um assassino onde se esconde o meu filho que ele certamente matará). Matar é sempre pior do que não o fazer, mesmo que a morte de alguém permita um grande bem (por exemplo, a morte de Hitler teria salvo milhares de Judeus). Isto porque, ao contrário do que defendem os utilitaristas, existem valores que, ao possuírem valor intrínseco, são absolutos. A verdade, a vida, a amizade ou a lealdade, são fins em si mesmos, não possuem um mero valor instrumental.

2.1.1 Paradoxo e irracionalidade

As restrições que uma teoria deontológica coloca à conduta dos indivíduos (mesmo que possamos maximizar o bem não o devemos fazer se, para isso, formos contra os princípios absolutos que nos regem), conduzem frequentemente a decisões incoerentes. Se aceitarmos que a ética visa o bem, é sempre absurdo agir de modo a diminuí-lo ou a evitá-lo. Ora, para os deontologistas, uma acção moral não é necessariamente a que produz o maior bem, mas sim a que é mais correcta e esta é aquela que permite a realização dos princípios estabelecidos. O paradoxo reside no facto de as restrições deontológicas conduzirem muitas vezes, não à realização do princípio (por exemplo, não matarás) mas à sua minimização. Matar um indivíduo para salvar mil, constitui uma mais eficaz defesa da vida (valor absoluto para os deontologistas) de que não o matar se com isso a consequência for a morte de mil inocentes. Para os deontologistas temos que defender os princípios à custa de tudo, mesmo que seja à custa dos mesmos princípios que queremos defender. Para os utilitaristas esta posição conduz ao paradoxo e é irracional. Como é que uma teoria pode sustentar que é errado agir de modo a impedir a violação dos princípios absolutos que considera invioláveis?

Existem situações em que defender o carácter absoluto dos princípios se revela impossível. Se, durante um parto, um médico se confrontar com a situação em que a vida da

criança implica a morte da mãe e a vida da mãe conduzirá à morte da criança, seja qual for a sua decisão violará o princípio absoluto de não matar. Salvando a criança mata a mãe. Salvando a mãe mata a criança. Não fazendo nada mata as duas. Assim sendo, para obedecer à proibição, tem e não tem que salvar a mãe e tem e não tem que salvar a criança. Como sair desta contradição lógica e manter o carácter absoluto dos princípios?

2.1.2 A teoria do duplo efeito

O princípio do duplo efeito⁸ diz-nos que se uma acção tiver dois efeitos, um mau e outro bom, a acção é correcta se o efeito directamente pretendido, isto é, aquele que está na intenção do agente, for o bom. Retomando o exemplo anterior, se a intenção do médico for salvar a mãe, agiu bem, uma vez que a morte da criança é apenas um efeito indirecto, ainda que inevitável e previsível, mas que este não pretendia. Assim, a maldade ou bondade de um acto, depende da intenção do agente. Este agiu bem porque a sua intenção era salvar uma vida (a da mãe) e não provocar uma morte (a da criança). Mas qual o critério que, nestas circunstâncias, levaria o médico a escolher salvar a mãe e não a criança? Para Peter Singer, só um critério utilitarista poderia guiar esta escolha. O médico salvaria a mãe por pensar que manter a sua vida seria mais útil e produziria menos sofrimento do que salvar a vida da criança.

Para os utilitaristas, se as consequências são as mesmas e as circunstâncias semelhantes, ter ou não ter a intenção de que algo aconteça é moralmente irrelevante. O que permite avaliar a moralidade é a consequência e não a intenção do agente. Retomando o exemplo anterior, o médico deve salvar a mãe se conseguir demonstrar que essa decisão é a que promove de modo mais eficaz o bem-estar.

⁸ O princípio do duplo efeito é originalmente atribuído a S. Tomás de Aquino que na *Suma Teológica* defende que matar em legítima defesa não é um mal, uma vez que a intenção de quem mata não é matar mas conservar a sua vida. A morte do agressor será assim apenas um efeito indirecto da verdadeira intenção.

Para os não-consequencialistas não é assim. Se um piloto bombardeia uma fábrica inimiga para matar todos os civis que lá se encontram, agiu mal. Se bombardeia a mesma fábrica, não com a intenção de matar os civis mas sim com o objectivo de, ao destruir a fábrica, debilitar a economia inimiga, ainda que saiba que no interior da fábrica se encontram civis que certamente morrerão, não agiu tão mal como na primeira situação. Para os utilitaristas tal diferença de avaliação moral é injustificável. Em ambos os casos morreram civis, as consequências foram as mesmas.

Se não formos consequencialistas, um acto com dois efeitos, por exemplo, destruir uma fábrica e debilitar o poder do inimigo cruel e a morte de vários civis inocentes, é bom ou mau conforme a intenção do agente. Desde que o efeito directamente pretendido, isto é, aquele que está na intenção do agente, seja o efeito que não viola nenhuma regra (destruir uma fábrica não viola a regra que me proíbe de matar), o acto é permitido. As mortes dos civis são apenas, efeitos colaterais (efeitos secundários indesejáveis ainda que previsíveis). Para um consequencialista, uma vez que prevemos ambos os efeitos temos que assumir a responsabilidade por todas, e não apenas por algumas, consequências. A única maneira de se justificar consiste na constatação de que os prejuízos causados (a morte dos civis) são inferiores aos ganhos (a destruição da fábrica, o fim do inimigo, o fim da guerra...). Para um utilitarista como Peter Singer estamos mais uma vez perante um cálculo consequencialista que a teoria do duplo efeito pretende rejeitar.

Se aceitarmos o princípio do duplo efeito, uma acção cuja intenção era boa mas que acarreta más consequências previsíveis, nem sempre é eticamente justificável. Um terrorista suicida que se faz explodir no interior de um autocarro, poderia afirmar que a sua intenção não era provocar a morte de dezenas de inocentes mas sim chamar a atenção da comunidade internacional para as injustiças e crueldades a que o seu povo é sujeito. Manifestar-se contra a injustiça e a opressão não viola nenhuma regra moral e, como tal, a sua

intenção é boa. A morte dos inocentes é apenas o único meio que, do seu ponto de vista, permitiria a concretização da sua boa intenção. O problema é que o mal provocado foi intencionalmente usado como meio para atingir uma bem intencionada consequência e, como tal, não só era previsível como intencional, uma vez que, a boa consequência que o terrorista pretende (manifestar-se contra a opressão) só é possível se morrerem os inocentes passageiros do autocarro. Ora, o mal nunca pode ser usado como meio para atingir o bem (pode apenas ser tolerado como um efeito indirecto do bem pretendido), e assim, mesmo que afirmemos que matamos Hitler para salvar seis milhões de Judeus, agimos mal. No caso do piloto que bombardeia a fábrica inimiga, a morte dos civis não é um meio usado para destruir a fábrica, uma vez que esta seria igualmente destruída e a sua intenção realizada se estes não fossem mortos.

No entanto, nem sempre é fácil ignorar a intenção do agente quando temos que avaliar da bondade ou maldade de um acto. Se o homicídio de alguém tiver como consequência inesperada e não desejada por parte do assassino, a manutenção da vida de três inocentes que de outra forma morreriam, o acto homicida torna-se correcto? Se o António, cuja única intenção é poder usufruir da imensa fortuna da sua namorada, agir de modo a fazê-la acreditar que é sinceramente amada, os seus actos, que maximizam o bem-estar da namorada enganada, são eticamente justificáveis?

2.1.3. Actos e omissões

Na perspectiva de um utilitarista, desde que as consequências sejam as mesmas, não há diferença moral entre o que resulta dos actos ou das omissões. O mesmo não acontece quando somos não consequencialistas e damos importância à intenção do agente. Se um médico der uma injeção letal a um bebé gravemente deficiente, em grande sofrimento e que

irá morrer em breve, agiu mal (teve a intenção de matar); se se limitou a deixar de lhe administrar os medicamentos necessários que o manteriam vivo mais uns dias, não agiu mal. Para um utilitarista não há diferença moral relevante entre matar ou deixar morrer (o que não quer dizer que não haja diferenças como veremos mais adiante no que diz respeito ao facto de deixarmos morrer de fome aqueles que não ajudamos). Para Singer,

(...) uma ética que ajuíza as acções consoante violam ou não regras específicas coloca o peso moral na distinção entre actos e omissões. Uma ética que ajuíza as acções pelas suas consequências não procede assim, pois as consequências quer de um acto quer de uma omissão serão muitas vezes, em todos os aspectos significativos, indistinguíveis.⁹

José com dois anos é sobrinho de António. Os pais de José faleceram deixando-lhe uma avantajada herança que o tio António herdará quando o sobrinho morrer. Um dia, José está a tomar banho, escorrega e encontra-se em risco de se afogar. O tio António assiste passivamente ao afogamento da criança, esta morre e o tio recebe a herança. O tio António não matou, não violou a regra que o proíbe de matar. Não agiu mal? Imaginemos agora que o tio António, desesperadamente “afogado” em dívidas, um dia chega a casa e, encontrando o sobrinho na banheira decide matá-lo por afogamento. A criança morre e António fica rico. Nesta situação, António agiu pior do que na primeira? Para um não consequencialista, sim. Para um utilitarista agiu incrivelmente mal em ambos os casos.

3. UTILITARISMO DOS ACTOS E UTILITARISMO DAS REGRAS

3.1. Utilitarismo dos actos

O utilitarismo dos actos é uma forma directa de utilitarismo. Supõe a aplicação de todas as características de um juízo utilitarista por parte de cada indivíduo a cada situação

⁹ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.227 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

particular com a qual se depre. Assim, quando a Maria tem que decidir entre mentir para salvar um amigo ou dizer a verdade, fazendo o cálculo da utilidade das consequências imediatas da sua acção, deverá decidir mentir se com essa opção evitar a morte certa de um ser humano. Porquê? Porque, analisando as circunstâncias particulares da situação em que se encontra e ponderando todas as alternativas de acção que estão à sua disposição, terá que escolher aquela que maximizará a utilidade, isto é, aquela que, tendo como consequência o maior bem, evita o maior mal. No entanto, a aplicação directa do cálculo utilitário a casos particulares levanta muitos problemas não só aos críticos mas também aos defensores do utilitarismo. Como seres humanos limitados e não “arcanjos”¹⁰ omniscientes, não nos conseguindo colocar “do ponto de vista do Universo”¹¹, temos grandes dificuldades em garantir que as nossas decisões são as que melhor maximizam o Bem. O Utilitarismo dos actos acaba por ser posto em causa pelos próprios utilitaristas, uma vez que pode, muitas vezes, evitar e não promover a maximização do bem-estar.

Em primeiro lugar, perante uma situação concreta, especialmente se for uma situação mais complexa do que a que anteriormente foi apresentada, não temos tempo para fazer o cálculo exaustivo de todas as consequências que poderão advir das várias acções possíveis. Normalmente temos que tomar decisões imediatas e não podemos pedir a alguém que precisa urgentemente da nossa ajuda para esperar uns dias até que tenhamos feito todos os cálculos (seria o menos útil possível).

Em segundo lugar, mesmo que tivéssemos tempo para o fazer, seria impossível prever *todas* as consequências. A realidade moral é tão complexa como o clima. Estão em jogo demasiados dados, demasiadas interacções que provocam demasiados efeitos borboleta.

¹⁰ R. Hare utiliza esta designação em “Théorie Éthique et Utilitarisme” in AAVV, *Anthologie Historique et Critique de L’Utilitarism*, Catherine Audard (org.), vol III, Paris, PUF, 1999 (tradução francesa de Christian Bouchindhomme do original “Ethical Theory and Utilitarism” in A. Sen e B. Williams (edts.), *Utilitarism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986)

¹¹ Sigdwick utiliza esta expressão em *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Indiana, Hackett, 1981 (republicação da 7ª edição de 1907, 1ªed.1874)

Só podemos fazer cálculos no domínio das probabilidades e, muitas vezes, podemos não ser suficientemente inteligentes ou estar suficientemente bem informados para calcular a melhor consequência. O fluxo temporal impõe-nos limites insuperáveis. Não podemos saber o que vai acontecer no futuro. O longo prazo esbate mais e mais as nossas probabilidades de acertar na decisão correcta (a que maximiza o bem). Imaginemos que a Maria decide mentir para salvar o amigo de um assassino cruel que, se ela não mentir, decerto o encontrará e matará. A decepção do assassino é um mal menor comparada com a vida do seu amigo. O que a Maria não pode saber (e nós também não, só estamos a imaginar) é que, devido a variadíssimas circunstâncias que ela desconhece e não controla (Maria não é o arcanjo de Hare), daí a dois anos o seu amigo vai ser responsável pela morte de um milhão de pessoas uma vez que, na futura guerra entre Portugal e Espanha, ele vai ser o piloto que lançará a bomba atómica sobre Barcelona. Ainda que, no imediato, a sua acção produza os melhores resultados, no futuro contribuirá para consequências catastróficas.

Em terceiro lugar, como animais meramente humanos que somos, o “ponto de vista do Universo” escapa-nos. A total imparcialidade e a frieza objectiva dos cálculos não são muitas vezes compatíveis com a urgência das decisões. Não somos suficientemente perfeitos para pormos de lado o preconceito, as crenças irracionais, os sentimentos, a irritação ou o cansaço, de todas as vezes que temos que tomar uma decisão moral. Isto é, não podemos garantir a clareza e o rigor do nosso pensamento em todas as circunstâncias, logo, a possibilidade de escolher mal (do ponto de vista da utilidade) é demasiado grande para ser ignorada. Imaginemos que uma sociedade, querendo o bem-estar máximo de todos os seus cidadãos automobilistas, decide que cada condutor deve, em cada uma das situações, fazer o cálculo da decisão mais útil a tomar. Chegando a um semáforo vermelho, Maria, que agora é automobilista, teria que decidir se o mais útil seria abrandar, parar, acelerar, estacionar e abandonar o carro, buzinar, etc. O mesmo aconteceria a todos os outros condutores

permanentemente, em todas as outras circunstâncias. A probabilidade de tomarmos sempre a decisão correcta em tempo útil seria muito reduzida e o resultado final seria, provavelmente, o caos.

Em quarto lugar, o que pensar de uma teoria moral que nos diz que tudo depende das circunstancias na medida em que estas condicionem as consequências da minha acção? O que acontece se matar não for sempre errado, mas matar passar a ser errado ou certo conforme as situações? Imaginemos que o mesmo se aplica à mentira, à lealdade ou ao cumprimento das nossas promessas? A instabilidade e insegurança que tal cenário comporta são incompatíveis com o objectivo de maximizar o bem geral. Ainda que, numa circunstância particular, mentir possa vir a produzir boas consequências, quando consideramos, na generalidade, a possibilidade de, ainda que excepcionalmente, ser legítimo, isto é útil, matar ou mentir ou violar, a nossa vida em sociedade seria impraticável. Como é que podemos saber que o nosso vizinho não decide matar-nos? Ele não é perfeito, pode avaliar mal a situação, estar mal informado, toldado pela inveja ou pelo rancor, em suma, pode pensar que matar-me será o mais útil e, no entanto, estar errado.

Finalmente, a aplicação cega do princípio consequencialista a todos os actos particulares conduz muitas vezes a resultados que são não só contrários às nossas intuições morais, como repugnantes em termos de senso comum. No que diz respeito às nossas intuições morais, estas não são, para os utilitaristas, determinantes na avaliação da moralidade das nossas decisões. Na maioria dos casos não podemos confiar nelas uma vez que não resistem à reflexão crítica e são frequentemente consideradas obstáculos que temos que superar se queremos tomar a decisão correcta (do ponto de vista da utilidade). O senso comum também não pode ser usado como critério de avaliação filosófica, identifica-se demasiadamente com o preconceito para poder ser tido em conta. No entanto, não podemos ignorar que acharíamos repugnante o indivíduo que, podendo salvar de morrer queimados

num incêndio, um grande cientista ou a sua mãe, opta por salvar o cientista uma vez que os benefícios que as suas descobertas irão trazer à humanidade são previsivelmente muito maiores do que o bem-estar que a sua mãe poderá proporcionar a um grande número de pessoas. E não será com uma firme convicção utilitarista que, alegremente, cortaríamos a perna a um indivíduo que não quer abdicar de possuir dois membros inferiores para com ela alimentarmos dez crianças que morrerão de inanição no deserto se o não fizermos. É claro que todos concordaríamos que, comparada com a vida das dez crianças, a perda do indivíduo a quem cortámos a perna é insignificante. Ele poderá continuar a ter uma vida com muita qualidade quando conseguirmos sair do deserto e, por isso, o mal que lhe causamos é bastante inferior ao mal que evitámos. No entanto, dificilmente tomaríamos essa decisão sem repugnância, dificilmente acharíamos que as súplicas do indivíduo prestes a ser amputado seriam um mero capricho egoísta e, mesmo que o fizéssemos, dificilmente deixaríamos de nos sentir na obrigação de pedir à vítima da amputação as maiores desculpas. Mesmo quando não sabemos explicar porquê, achamos repugnante que se usem seres humanos, que tratemos alguém como um meio, um instrumento que usamos para atingir um objectivo. Por mais benefícios que venha a trazer à humanidade usar seres humanos para fazer experiências científicas, achamos que é errado fazê-lo. Ainda que a morte de vinte indivíduos tenha sido determinante para salvar a vida de outros oitenta e uma percentagem de 20% de mal seja perfeitamente admissível tendo em conta os 80% de bem que provocou, para os filhos de António, que foi uma das heróicas vítimas, o sofrimento e a perda são sempre de 100%. Os utilitaristas não o podem ignorar.

3.2. Utilitarismo das regras

Esta nova versão do utilitarismo surge como uma tentativa de superar os problemas levantados pela versão definida anteriormente. Esta acaba por se revelar incapaz de maximizar o bem-estar geral uma vez que as suas consequências, como vimos, podem não ser as melhores do ponto de vista da utilidade. O utilitarismo das regras opta por usar o princípio da utilidade, não como um orientador dos actos individuais, mas como critério para escolher as regras que irão guiar essas acções. Estamos, pois, perante uma forma indirecta de utilitarismo.

O Utilitarismo das regras supõe que, ao contrário do utilitarismo dos actos, a “bondade” moral de um acto, não depende propriamente das consequências deste, mas da consequência da aplicação de certas regras que devem orientar a minha acção. Continuamos, no entanto, a ser consequencialistas, na medida em que as boas regras não o são pelo seu valor intrínseco, mas pela maximização do bem que a sua aplicação permite. O que procuramos são as regras que tendem, quando aplicadas, a maximizar o bem-estar.

Estamos perante uma teoria que avalia os actos em função da utilidade das regras que estes supõem. A utilidade destas é determinada pela maximização do bem-estar social que a sua aplicação permite.

Contra o utilitarismo dos actos, esta outra forma de consequencialismo defende que as melhores consequências advêm, não do facto de eu agir sempre tendo apenas em conta a maximização do bem a que as minhas acções levam, mas sim do facto de eu seguir regras que a experiência e a reflexão mostraram ser, na maioria das circunstâncias, as melhores a causar boas consequências.

O consequencialismo dos actos defende que uma acção é moralmente correcta e, como tal, não só permissível como obrigatória, se o bem causado por esta for o melhor,

ponderadas todas as outras consequências possíveis de advir da escolha de outros actos. O consequencialismo das regras defende que um acto é moralmente permitido se for autorizado por um conjunto de regras que provou levar maioritariamente ao maior bem, pelo menos comparativamente com qualquer outro conjunto de regras considerado.

O consequencialismo das regras faz depender a correcção moral de um acto das regras que o justificam, sendo estas avaliadas pela bondade das suas consequências. Mas, estas regras, devemos apenas aceitá-las ou obrigatoriamente cumpri-las? Dificilmente podemos estar motivados a cumpri-las se não as aceitarmos. Por outro lado, aceitar uma regra, isto é, interiorizar a regra, pode ter consequências que vão para além do facto de agirmos em função dela. Se alguém sabe que eu defendo a regra de dizer sempre a verdade, não tentará levar-me a prestar falso testemunho. O facto de eu aceitar a regras evita que seja colocado em situação de ter que a aplicar (cumprir).

Há, no entanto, um problema que o utilitarismo das regras continua a não ser capaz de resolver: devemos sempre, independentemente das circunstâncias e consequências particulares, agir em função das regras que aceitamos? Se, numa dada situação, a não violação das regras nos conduzir a consequências desastrosas, devemos, mesmo assim, segui-las? Se não o fizermos caímos no utilitarismo dos actos e, ao abrir excepções, caímos no problema já referido. Se seguirmos cegamente a regra que sabemos terá as piores consequências, continuamos a ser utilitaristas e consequencialistas? Se aceitarmos a regra segundo a qual demos agir *sempre* para maximizar o bem, qual a diferença entre o consequencialismo das regras e o dos actos?

3.3. Robert Hare e o utilitarismo de dois níveis

A tentativa de resolver os problemas levantados pelo utilitarismo dos actos na sua aplicação a casos particulares, conduziu à posição defendida por R. Hare em *Moral Thinking*.¹² R. G. Frey¹³ considera Hare um consequencialista indirecto, sendo que este tipo de consequencialismo terá sido uma forma de superar a incompatibilidade do utilitarismo dos actos relativamente à moralidade comum. Esta abordagem distingue a teoria da prática. Hare fala-nos de dois níveis de pensamento moral: o intuitivo e o crítico. O utilitarismo dos actos fica ao nível deste último. Aqui seleccionamos o que nos guiará ao nível intuitivo e prático das nossas decisões morais. Esta selecção é feita tendo como critério a maximização da utilidade.

Para Hare, os juízos morais possuem um carácter prescritivo e universalizável. É o prescritivismo e a universalidade dos juízos morais que permite tomá-los como objecto de raciocínio moral. Como não descritivista que é, para Hare só podemos chegar às regras morais através da reflexão racional, uma vez que estas, não sendo factos morais, não podem ser intuídas. As regras, enquanto prescrições universais, são válidas em todas as situações análogas e seja qual for o papel que o agente moral nelas ocupa. Devemos agir segundo máximas que possamos racionalmente tornar universais. As regras não universalizáveis não podem ser prescritivas e não são imparciais, uma vez que, ainda que eu as possa achar válidas para mim, já não as acho válidas para todos os outros (posso mentir, mas não quero que os outros me mintam). A imparcialidade aparece aqui como mais um requisito da moralidade, “concederei um peso igual aos interesses equivalentes manifestados por todos os titulares dos

¹² R. Hare, *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*, Nova York, Oxford University Press, 1981

¹³ R. G. Frey, “Act-Utilitarianism”, in AAVV, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Hugh la Follette (ed.), Oxford, Blackwell, 2000, p.168

diversos papéis que desempenham na situação considerada.”¹⁴ A imparcialidade é comparada por Hare ao “véu da ignorância” de Rawls.

No primeiro nível do pensamento moral proposto por Hare, o nível intuitivo, as regras,

(...) são destinadas ao pensamento moral prático, em particular em condições difíceis. Devem ser suficientemente gerais para poderem ser transmitidas pela educação e para poderem ser aplicadas prontamente numa situação de urgência sem no entanto serem confundidas com regras empíricas (cuja transgressão não suscita nenhum remorso).¹⁵

No que diz respeito ao segundo nível, o nível crítico, os princípios “ (...) são aqueles que um pensamento moral *desocupado* e possuindo um conhecimento totalmente adequado dos factos, concluiria que seriam os mais adequados à melhor resposta a dar a um caso específico.”¹⁶

Onde vamos buscar esses princípios orientadores da acção? No nível um são inculcados pela educação, mas a sua selecção é feita, no nível crítico, pelo pensamento reflexivo. O objectivo é que as regras aplicadas nas acções práticas do nível um estejam de acordo com os princípios determinados pelo nível dois do pensamento moral. O raciocínio de nível dois só pode ocorrer num momento de calma em que haja tempo para reflectir exhaustivamente, recolher todos os dados, colocar todas as hipóteses, proceder a uma análise detalhada das consequências e ter a distância suficiente para poder ser imparcial. Ora, tal tipo de reflexão não pode ocorrer nas situações práticas em que temos que decidir rapidamente qual a melhor acção a empreender (nível um), terá que ocorrer a um outro nível (nível dois).

¹⁴ “ J’accorderai par conséquent un poids égal aux intérêts équivalents manifestés par les titulaires de tous les rôles occupés dans la situation (...)”, R. Hare, “Théorie Éthique et Utilitarisme” in AAVV, *Anthologie Historique et Critique de l’Utilitarisme*, Catherine Audard (org.), vol.III, Paris, PUF, 1999, p.125 (trad. francesa de Christian Bouchindhomme do original “Ethical Theory and Utilitarianism”, in A.Sen e B. Williams (edt.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986)

¹⁵ “(...) son destinés à la pensée morale pratique, en particulier dans des conditions difficiles. Ils doivent être suffisamment généraux pour être transmissibles par l’éducation, et pour être d’une prompte application dans l’urgence sans toutefois être confondus avec des règles empiriques (rules of thumb), (dont la transgression ne suscite aucun remords)”, R. Hare, *op. cit.*, p.133

¹⁶ “ (...) son ceux qu’une pensée morale “desoccupée” et ayant une connaissance totalement adéquate des faits, découvrirait comme la bonne réponse à un cas spécifique.”, R. Hare, *op. cit.* , p. 133

Este é o nível em que nos procuramos aproximar da onisciência de um arcanjo. No nível prático, essa onisciência é impraticável. Daí a necessidade de estarmos previamente munidos de um conjunto de regras que de antemão sabemos ter resultado de um pensamento suficientemente crítico para determinar que a sua aplicação conduzirá às melhores consequências. Para Hare só um arcanjo poderá ser um utilitarista dos actos uma vez que só uma entidade sobre-humana com total conhecimento e total imparcialidade poderá escapar aos limites dos meros mortais. O pensamento de nível um é comparado por Hare ao de uma criança que tendo que tomar uma decisão sem que possua os conhecimento e competências adequados para o fazer com as melhores consequências, recorre aos ensinamentos paternos para orientar a sua opção. Esses ensinamentos, as regras morais, deverão ser interiorizadas de tal forma que a criança não as possa violar sem repugnância. No entanto, porque a criança terá que ser capaz de se vir a auto-educar, deverá também ser estimulada a reflectir, agora teoricamente, nesses princípios. Tal reflexão (nível dois) revela-se indispensável sempre que, em alguns casos particulares, surjam conflitos entre as regras (ainda que tal situação seja rara desde que a escolha das regras tenha sido bem feita), sempre que situações muito pouco normais nos levem a questionar se a aplicação das regras gerais é a mais correcta, sempre que tenhamos que transmitir a outra geração esses princípios fazendo-os evoluir (porque a realidade em permanente evolução exige regras em evolução).

Peter Singer adopta a perspectiva de Hare:

Há qualquer coisa contra a aplicação do utilitarismo apenas ou principalmente ao nível de cada caso particular. Pode acontecer que, a longo prazo, se atinjam melhores resultados, maior felicidade geral, se instarmos as pessoas a não ajuizarem cada acto individual pelo padrão de utilidade, mas sim a pensarem de acordo com certos princípios mais vastos que abranjam todas ou quase todas as situações que é provável sucederem.

Têm sido propostas várias razões em apoio desta abordagem. R. M. Hare propôs uma distinção útil entre dois níveis de raciocínio moral: o intuitivo e o crítico. Considerar, em termos teóricos, as circunstâncias possíveis nas quais se poderia maximizar a utilidade de matar secretamente alguém que pretendia continuar a viver é raciocinar ao nível crítico. Como filósofos ou apenas como pessoas reflexivas e autocríticas, pode ser

interessante e útil para a nossa compreensão da teoria ética pensar em semelhantes hipóteses invulgares. No entanto, o pensamento ético quotidiano tem de ser mais intuitivo. Na vida real não podemos normalmente prever todas as complexidades das nossas escolhas. Não é pura e simplesmente prático tentar prever antecipadamente as consequências de todas as escolhas que fazemos. (...) Por todas estas razões, Hare pensa que seria melhor adoptarmos alguns princípios éticos gerais para a vida ética quotidiana, e não nos desviarmos deles. (...) Mesmo que, ao nível crítico, possamos conceber circunstâncias nas quais melhores consequências resultariam de agir contra um ou mais destes princípios, as pessoas procederiam melhor, no seu todo, atendo-se a estes princípios do que não o fazendo. (...) Se nos guiarmos por um conjunto de princípios intuitivos bem escolhidos podemos proceder melhor se não tentarmos calcular as consequências de todas as escolhas morais importantes que temos de fazer, considerando, em seu lugar, quais os princípios a aplicar e agindo em consequência.¹⁷

O utilitarismo dos actos, na sua versão mais dura, restringe-se ao nível teórico do pensamento moral (nível crítico). No que diz respeito ao nível intuitivo, isto é, à aplicação prática do nosso pensamento moral nas decisões do dia a dia, devemos guiar-nos pelas regras e princípios morais comumente aceites e que têm vindo a provar ao longo dos tempos que são as orientações que produzem, na maioria das situações, os melhores resultados (maximização da utilidade). Não só o cálculo das consequências na sua aplicação a casos particulares pode colidir com as nossas mais enraizadas convicções morais, como as limitações do pensamento humano podem falsear a sua aplicação.

Como é pouco provável que, nas nossas decisões práticas do dia a dia, tenhamos a possibilidade de contornar todos os problemas referidos anteriormente¹⁸, o melhor, do ponto de vista da teoria dos dois níveis, é agirmos em função de princípios que, até agora, demonstraram ser os que levam às melhores consequências. Ao nível intuitivo podemos sempre agir em função de regras gerais que, ao nível crítico, se revelam como as mais úteis. Ainda que pareça existir uma cedência ao pensamento deontológico, eu não devo agir em função desses princípios porque eles são os mais correctos *per se*, mas porque até agora têm mostrado ser aqueles que, na sua aplicação em geral, têm revelado permitir obter as melhores

¹⁷ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, pp.112 a 114 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

¹⁸ Ver as limitações apontadas ao utilitarismo dos actos

consequências. Isto é, o melhor é não mentir, não porque a mentira seja um mal em si mesma, mas porque, na maior parte das situações, dizer a verdade acaba por se revelar melhor do ponto de vista das consequências. Pode parecer paradoxal, mas o que podemos concluir é que, muitas vezes, somos melhores consequencialistas se agirmos de modo não consequencialista. Isto é, não agir em função das consequências num caso particular pode ser a única forma de poder vir a obter as melhores consequências do ponto de vista da maximização do bem. Parece que, ao nível crítico, olhamos para um lado, ao nível intuitivo, para outro, não serão os dois olhares incompatíveis? Se, como afirma Singer, a teoria moral tem a sua principal razão de existir na possibilidade de orientar a prática, para que serve um pensamento moral directamente consequencialista se, na prática não é bom consequencialismo aplicá-lo? “A ética não é um sistema ideal nobre na teoria, mas inútil na prática. O inverso está mais próximo da verdade: um juízo ético que seja mau na prática sofre necessariamente de um defeito teórico, porque a finalidade do juízo ético é orientar a prática.”¹⁹ Singer usa estas afirmações para condenar a moral deontológica (moral como um sistema de regras), mas não é esta abordagem que Hare considera ser a mais útil na prática, e não é a prática o juiz da teoria? Parece-nos que a principal diferença reside nas motivações. Enquanto que para Singer e Hare a motivação para seguir as regras e não directamente as consequências reside no facto de esta posição proporcionar as melhores consequências (motivo consequencialista), para o pensamento deontológico, devemos orientar a nossa prática pelas regras porque elas são correctas em si mesmas, independentemente das suas consequências. O que interessa para um consequencialista é que, com a sua acção, atinja determinados objectivos (maximização da utilidade) se para isso o melhor for, na prática, orientar a sua acção por certas regras, é o que deve fazer. O que motiva a sua acção não são as regras mas as consequências. Será que com esta argumentação resolvemos o aparente paradoxo deste, como lhe chama Frey,

¹⁹ Peter Singer, *op. cit.*, p.18

consequencialismo indirecto (“em surdina” como o apelida Helga Kuhse referindo-se à visão que Singer tem da imparcialidade na ética.²⁰)?

Como é que podemos conciliar os dois níveis de reflexão no mesmo indivíduo? Como é que, sabendo que a regra que me diz para não matar é a que tem normalmente as melhores consequências, posso optar por lhe obedecer se, ao mesmo tempo, sei que, nestas circunstâncias particulares, o seu cumprimento conduzirá à morte de milhares de pessoas, isto é, às piores consequências?

O consequencialismo permite-nos determinar o que é que faz com que uma acção moralmente correcta o seja (a sua maximização da utilidade). No entanto, é epistemologicamente impossível determinar para cada caso particular qual é acção mais correcta na medida em que não somos capazes de fazer até à exaustão o cálculo de todas as consequências. Daí a necessidade de introduzir as regras.

Bernard Williams²¹ critica a teoria dos dois níveis de Hare, apelidando-a de elitista. Considera que os dois níveis se podem identificar com duas classes de pessoas. As que sabem reflectir (nível crítico) e as que o não sabem fazer (nível intuitivo). Assim teríamos uma elite que se dedicaria a pensar nas regras que guiariam as acções dos outros. Hare não apresenta desta forma a sua teoria. Os dois níveis não se referem a duas classes de pessoas mas sim a dois momentos e tipos distintos de reflexão moral. Esta diferenciação é psicológica e não social. No entanto, será que toda a gente consegue pensar ao nível crítico? Quantos de nós se aproximam mais do arcanjo e quantos de nós se assemelham mais à criança? Por outro

²⁰ “Singer argues for what he calls a “muted impartialism”, an impartialism that would not require us to be impartialists in everyday life (...) Singer is applying a similarly muted utilitarianism to question of the allocation of scarce resources. While utilitarianism would, at first blush, seem to support a straightforward maximizing approach, Singer points out that matters may be more complicated than that. (...) The question is, of course, whether such a sophisticated utilitarianism can retain its revisionist force and, ultimately, whether the view can still properly be called utilitarian.”, Helga Kuhse, “The Practical Ethics of Peter Singer” in Peter Singer, *Unsanctifying Human Life. Peter Singer Essays on Ethics*, Helga Kuhse (ed.), Oxford, Blackwell, 2002, p.7-8

²¹ Bernard Williams, “Critique de la Théorie de Hare” in AAVV, *Anthologie historique et Critique de L’Utilitarisme*, Catherine Audard (org.), vol III, Paris, PUF, 1999 (tradução francesa de Christian Bouchindhomme, do original, “The Structure of Hare’s Theory” in *Hare and Critics*, D. Seanor e N. Fotion (eds), Oxford, Clarendon Press, 1988)

lado, não será um pouco esquizofrénico termos que cindir o nosso pensamento moral em dois níveis que, por vezes, nas situações concretas, se revelarão incompatíveis? Não estará Hare apenas a salvar as aparências, tentando aplicar as reacções intuitivas das pessoas às situações quotidianas de um ponto de vista utilitarista?

3.4. Peter Singer e o utilitarismo das preferências

Para Singer a ética tem que ser aplicável, capaz de orientar a acção. Uma ética baseada na obediência absoluta a um conjunto de regras simples (não matar, não mentir...), não funciona na prática. A complexidade das situações não se compadece com a simplicidade das regras. O fracasso de uma ética deontológica reside na sua inaplicabilidade às situações complexas do quotidiano (problema que, do nosso ponto de vista a teoria de Hare não consegue resolver cabalmente uma vez que, ainda que as regras sejam escolhidas tendo em conta as consequências da sua aplicação, haverá sempre situações, ainda que não sejam quotidianas, em que teremos que desrespeitá-las se quisermos maximizar o bem e em que tal desrespeito colocará em causa a nossa confiança nos juízos éticos.).

Para Singer a ética tem que se colocar sempre de um ponto de vista imparcial e universal, no entanto, ao defender o consequencialismo, não pode deixar de defender que um determinado juízo ético não tem que ter aplicação universal independentemente dos seus resultados, uma vez que a expectativa das consequências é o que tem que ser tido em conta quando optamos por uma determinada acção. O que Singer quer dizer é que temos que considerar da mesma forma os interesses de todos os que serão afectados pela acção, independentemente de esses interesses serem os meus ou os de outra pessoa.

A característica de universalidade da ética é, para Singer, uma razão plausível para defender o utilitarismo. Aceitar que os juízos morais devem ser universais é condição da

imparcialidade e a imparcialidade na consideração dos interesses é uma das características da sua posição utilitarista, assim, “pelo menos num determinado nível do meu raciocínio ético, tenho de escolher as acções que tenham as melhores consequências para todos os afectados, depois de ponderar as alternativas.”²²No entanto, Singer, como Hare, não pensa que devamos fazer esse cálculo em todas as situações particulares com que nos deparamos no quotidiano, mas apenas em circunstâncias invulgares uma vez que, por vezes, agir de modo não utilitarista pode ser o mais útil como já referimos anteriormente. O que são para Singer as melhores consequências? O que aprofunda os interesses de todos os afectados. Chegamos então ao utilitarismo das preferências uma vez que esta versão “julga os actos não pela sua tendência para maximizar o prazer ou minimizar o sofrimento, mas pela medida em que concordam com as preferências de quaisquer seres afectados pela acção e suas consequências.”²³ Ora, os interesses das pessoas não são mais do que as suas preferências.

Ao contrário do utilitarismo clássico, esta forma de utilitarismo, defendida por Singer, considera a bondade de uma acção pelo contributo que as suas consequências dão, não à felicidade ou ao prazer, mas à maximização da satisfação dos interesses dos indivíduos, com a condição que estes interesses sejam imparcialmente considerados. Por interesses Singer considera: “aquilo que, ponderadas as alternativas e após reflexão sobre todos os factos relevantes, a pessoa prefere.”²⁴ Mas, é eticamente defensável a satisfação de todas as preferências? E se alguém possui preferências irracionais, anti sociais ou capazes de provocar grande sofrimento aos demais? Em primeiro lugar, as preferências anti sociais ou as que conduzam a actos cruéis não têm em conta as preferências dos outros e esse requisito é uma condição incontornável da aplicação do princípio da igual consideração de interesses. Ora, a igualdade na consideração dos interesses é para Singer uma condição de qualquer juízo moral.

²² Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 29 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

²³ Peter Singer, *op.cit.*, p.114

²⁴ Peter Singer, *ibidem*

Assim sendo, todas as preferências que se baseiem na satisfação de interesses meramente egoístas (individuais) não podem ser tidas em conta. Não podemos desligar esta posição da convicção de Singer de que a satisfação das preferências egoístas nunca conduz ao bem-estar (dilema do hedonista) e que o bem-estar só é possível se, para além dos nossos interesses particulares, tivermos interesses que envolvam o bem-estar dos outros como objectivo. Sem algo que transcenda o nosso egoísmo, a vida não teria significado e, por isso, a vida ética, que é uma vida que tem o outro em consideração, é imprescindível para uma vida com significado. O mero desejo, por mais intenso que seja, se não tiver como finalidade algo que transcenda o indivíduo, não produz uma vida com sentido. Para Singer, Sísifo poderia desejar imenso rolar uma pedra até ao cimo de um monte de onde ela cairá (o que não acontece de facto uma vez que Sísifo não tem escolha, ele não transporta a pedra porque é isso que prefere, mas deseja-o *apesar* de não poder escolher fazer outra coisa.) mas, por mais que o deseje, a sua vida de transportador de pedras não possui sentido. É muito mais fácil conceber que as pessoas encontrem sentido numa vida que tem em conta a necessidade da satisfação das preferências dos outros, especialmente se essas preferências são aquelas que sabemos que são partilhadas por todos os seres humanos que não podem evitar tê-las (como por exemplo a necessidade de comer quando se tem fome). Sabendo que a impossibilidade de satisfazer essas preferências causa aos outros tanto sofrimento como nos causaria a nós se estivéssemos no seu lugar, parece obvio ao nosso autor que contribuir para satisfazer essas preferências não só maximiza o seu bem-estar como contribui para dar significado à minha vida o que, por si só, é igualmente uma forma de maximizar o meu bem-estar. As preferências não imparciais não podem ser universalizáveis e, como tal, não podem ter carácter prescritivo. A constatação da imparcialidade das preferências deve ser verificada a par da sua racionalidade. A racionalidade por si só não é suficiente, na medida em que não há nada de irracional ou de incoerente, por exemplo, no egoísmo. Mas o egoísmo não é imparcial ou universalizável.

Ao defender o utilitarismo das preferências, Singer refere-se às preferências racionais, isto é, àquelas a que chegamos após informação completa e esforço de reflexão, rejeitando assim as preferências irracionais baseadas em falsas informações ou crenças sem fundamento. Até porque, estas, dificilmente permitem a maximização do bem-estar (por exemplo, o indivíduo que se embebeda diariamente até à inconsciência está a satisfazer uma preferência que lhe causará todo o tipo de prejuízos, ou aquele que dá todo o seu dinheiro a uma vidente acreditando que esta resolverá os seus problemas está apenas a criar maiores problemas). Só deste modo podemos, por exemplo, resolver o problema das preferências em conflito (posso desejar ao mesmo tempo e com igual intensidade emagrecer e comer chocolates. Só uma reflexão racionalmente informada me pode levar a decidir não comer chocolates e assim optar pela outra preferência). Assim, um acto que vai de encontro às preferências racionalmente esclarecidas de um indivíduo é um bem, a menos que esta preferência seja superada por preferências contrárias. Não respeitar as preferências de um ser é um mal. O utilitarismo das preferências tem como objectivo maximizar o utilitarismo, ao pretender a máxima satisfação das preferências. Mas ao limitar as preferências àquelas que são racionalmente informadas, condiciona o que se prefere não àquilo que realmente se quer mas àquilo que se deve querer, isto é, àquilo que eu quereria se estivesse bem informado e se, usando a reflexão racional tivesse eliminado toda a irracionalidade, instintos malévolos e crenças absurdas e que assim, de facto, maximizará o meu bem-estar.

Este tipo de utilitarismo não define o que é bom para as pessoas nem determina o que elas devem preferir, no entanto, não deixa de nos levantar algumas questões. Por um lado, as preferências não são estáveis, mudam com o tempo. Se agora que estou de boa saúde prefiro viver, ao encontrar-me em grande sofrimento provocado por uma doença incurável talvez prefira morrer. Ainda que pareça que é fácil para cada um determinar com rigor aquilo que prefere, também as preferências dependem das circunstâncias e, como tal, não são tão

fáceis de delimitar como poderíamos pensar. A informação completa, necessária para uma escolha racional das preferências pode não estar sempre disponível e, muitas vezes, as emoções são extremamente difíceis de controlar. Não podemos ignorar também a dificuldade em saber quais são as preferências dos outros. A aplicação da “regra de ouro”, leva-nos sempre a avaliá-las em função das nossas, uma vez que, quando nos pomos no lugar dos demais, somos nós, com os nossos interesses, que nos colocamos nessa posição. Se eu me colocasse no lugar de uma mulher muçulmana não gostaria que me obrigassem a usar um véu. Mas isso não me permite concluir que todas as mulheres muçulmanas partilhariam a minha preferência e leva-nos a questionar a possibilidade de, de facto, nos colocarmos na pele de outras pessoas. Poder satisfazer as nossas preferências supõe o exercício da autonomia, na medida em que preferir implica a possibilidade de escolher. No entanto, as circunstâncias, ao limitar as minhas possibilidades de escolha, limitam as minhas preferências. Numa comunidade de analfabetos todos prefeririam uma televisão a uma biblioteca. E se não fossem analfabetos, prefeririam o mesmo?

Apesar de todas as interrogações que a perspectiva defendida por Singer nos levanta, não podemos deixar de concordar que, no que respeita a alguns interesses, podemos ter uma perspectiva imparcial, racional e universal. Não é difícil aceitar que todos os seres humanos preferem uma boa alimentação à fome, continuar a viver a morrer, beber água potável a morrer de sede, ser saudáveis a padecer de doenças, evitar o sofrimento a sofrer e que satisfazer essas preferências maximizaria em muito o seu bem-estar ao mesmo tempo que ignorá-las e não fazer nada para as satisfazer, causaria imenso sofrimento. Pensamos também que Singer, ao optar por esta versão do utilitarismo, se interessa fundamentalmente pela satisfação de preferências que podem ser entendidas como verdadeiras necessidades e em relação às quais não existe contestação no que respeita à imperiosa necessidade de estas serem satisfeitas. Singer não é um teórico do utilitarismo mas sim um filósofo que procura

encontrar respostas para o imenso e evitável sofrimento de uma grande parte da humanidade. Assim, parece-lhe incontestável que satisfazer o desejo de comida que tem uma criança pobre e mal nutrida é um bem e ignorar essa sua preferência um mal. Parece-lhe que um terrorista que mata cem pessoas num centro comercial agiu incontestavelmente mal, uma vez que não respeitou a sua preferência de continuar a viver. Podemos defender que aliviar a fome dos pobres ou condenar os assassinatos terroristas tem outro tipo de justificação que não a utilidade da satisfação das preferências, mas não podemos ignorar que a satisfação de alguns tipos de preferências é um meio, não só de evitar o sofrimento, como também de promover o bem-estar.

4. CRÍTICAS AO UTILITARISMO

O utilitarismo não é uma teoria pacífica ou consensual. Nenhuma teoria ética o é, especialmente quando queremos aplicar os seus princípios à resolução dos problemas que nos são apresentados pela realidade. As críticas que os utilitaristas fazem às outras perspectivas morais não são mais acutilantes do que as críticas a que os mesmos utilitaristas estão sujeitos e, tal como esses não respondem cabalmente a todos os problemas que os utilitaristas levantam, também estes deixam muitas objecções por responder. Não podemos, no entanto, ignorar que a contestação é uma fonte privilegiada de progresso. O pensamento utilitarista, tal como os seus “rivais”, evolui ao tentar superar as objecções a que é sujeito, descobre novas interrogações e aperfeiçoa as suas respostas. As principais críticas que passaremos a apresentar, permitirão também ao leitor alargar as suas perspectivas e fundamentar melhor as suas opções.

4.1 O utilitarismo conduz a actos que o senso comum considera imorais e repugnantes.

Para alguns pensadores o utilitarismo diz-nos que não temos sempre que cumprir promessas, em determinadas circunstâncias é permitido matar, roubar ou mentir.

A Maria contrata o João para a ajudar na mudança de casa prometendo-lhe uma remuneração. Depois do serviço concluído Maria não paga o que deve ao João porque o mesmo dinheiro será mais útil ao Manuel que vive com maiores dificuldades financeiras e como tal verá mais aumentado o seu bem-estar. Tal atitude é considerada imoral pelos não utilitaristas. Será que os utilitaristas a aceitariam? Também não. Porquê? Porque o facto de eu não cumprir o prometido maximiza as consequências negativas mais do que as positivas. O João ficaria desapontado e furioso, a minha reputação seria seriamente danificada, todos os outros ficariam indignados, nunca mais ninguém quereria trabalhar para mim, etc. Tal atitude, se fosse moralmente aceitável, teria consequências sociais nefastas. Como seria viver numa sociedade em que ninguém pode confiar em ninguém?

Normalmente, na maioria das situações, é mais útil cumprir as promessas, não matar ou dizer a verdade. Traz normalmente melhores consequências. Os utilitaristas não o negam precisamente porque procuram a maximização do bem-estar geral. O que não aceitam é que tais regras possuam valor em si mesmas independentemente das consequências. Em casos muito excepcionais pode ser mais útil não cumprir uma promessa. Se prometi à Maria encontrar-me com ela para almoçar às 12 horas e, pelo caminho, parei para ajudar um ferido não podendo assim cumprir o prometido, agi mal? Os inconvenientes que causei são largamente superados pelo bem que pratiquei. Isso quer dizer que não devo desculpas à Maria por ter faltado ao compromisso? Não. Continuo a ter provocado um mal, ainda que este tenha sido superado pela maximização da utilidade.

Para os utilitaristas, o princípio consequencialista impede que consideremos a existência de valores absolutos, com valor moral intrínseco. Assim, mentir ou matar, ainda que na maioria das situações produzam consequências nefastas e, como tal, não devam ser praticados, não são atitudes más em si mesmas. Não podemos ignorar as circunstâncias excepcionalíssimas em que a prática de tais actos produza um bem imensamente maior do que o mal que provoca. Ao contrário do que pensam alguns não utilitaristas, a perspectiva consequencialista não nos diz que devemos matar, mentir, roubar ou ignorar o que prometemos. Diz-nos apenas que a verdade, o respeito pela vida, a honestidade ou a lealdade possuem valor instrumental e não sagrado. No entanto, ainda que tais excepções possam ser compreensíveis tendo em conta as consequências das acções praticadas, deixam por resolver o problema da instabilidade e insegurança que a sua possibilidade acarreta. Por outro lado, os não consequencialistas também não conseguem explicar de modo cabal porque é que certos valores são sacrossantos. Kant, ao introduzir o imperativo categórico onde nos diz que só devemos fazer aquilo que queremos que seja uma lei universal, explica porque é que não devemos, por exemplo, mentir. Não queríamos viver num mundo em que fosse permitido mentir. Mas, será que gostaríamos de viver num mundo em que, fossem quais fossem as consequências, todos dissessem a verdade? Gostaríamos de viver num mundo em que o nosso vizinho nos denunciasse a um assassino? Como podemos ver, não é apenas o pensamento utilitarista que pode conduzir a atitudes que consideraríamos moralmente repugnantes.

Em circunstância excepcionais um utilitarista poderia permitir que acontecessem coisas terríveis mas apenas para evitar outras mais terríveis ainda. Se torturar alguém for a única maneira de obter informação que impedirá uma bomba de explodir que matará milhares de pessoas, devo fazê-lo? Com isto não queremos dizer que aprovaríamos ou incentivaríamos a prática da tortura. Tal prática continua a ser considerada errada pois, normalmente, não maximiza o bem-estar, mas, em circunstâncias raras, não poderá ser usada se for a única

forma de minimizar a infelicidade? Se os não consequencialistas pensam que é difícil para um utilitarista justificar a sua opção no exemplo citado, parece-nos pelo menos tão difícil para um não consequencialista explicar como é que foi capaz de deixar morrer milhares de pessoas quando o podia ter evitado. Este argumentaria que não matou ninguém, apenas não impediu que morressem, mas a opção passiva torna-o menos responsável? Para um consequencialista não. Mesmo que defendamos uma teoria deontológica estamos perante um conflito de valores. Porque é que o valor do direito à integridade física de um assassino deverá, nas circunstâncias especiais do exemplo apresentado, valer mais do que o direito à integridade física das suas vítimas? Podemos responder que o direito à vida e à integridade física vale o mesmo para todos, assassinos ou vítimas, a diferença é que o assassino não o respeita e nós, os não assassinos, temos que o respeitar e por isso é que somos diferentes. Os utilitaristas não se limitam a respeitar determinados valores, quando concluem que a sua aplicação produz as melhores consequências, empenham-se em fomentá-los.²⁵ Para um utilitarista, promover o direito à vida de mil pessoas pode implicar a violação do direito à vida de outra. Por mais estranho que possa parecer a um não consequencialista, para um utilitarista esta é a única forma de levar o direito à vida “a sério”.

4.2. Só as consequências contam. Não há valores absolutos.

Poderemos avaliar os actos morais exclusivamente pelas consequências que eles produzem? Os não utilitaristas pensam que não. Será a felicidade ou o bem-estar ou a satisfação das preferências algo que deva ser considerado bom em si mesmo? As acções são boas porque nos fazem felizes, nos proporcionam bem-estar ou satisfazem as nossas preferências? Um sádico aumenta a sua felicidade, o seu bem-estar e satisfaz as suas

²⁵ Philip Pettit, “El Consequencialismo” in, AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (edt.), Madrid, Alianza Editorial, 1995 (ed.original, *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1993)

preferências com a dor dos outros. Impor sofrimento aos outros para aumentar o seu bem-estar, ainda que o prazer que sente seja hipoteticamente maior do que a dor que provoca, é um bem? O bem-estar é uma consequência do bem ou o contrário? Aquilo que reconhecemos como bom é-o por si mesmo e não porque nos faz sentir felicidade ou porque satisfaz as nossas preferências? Preferimos aquilo que é bom, o que é bom não o é porque o preferimos, isto porque, muitas vezes preferimos coisas que não são boas. Um utilitarista superaria esta objecção evocando as preferências informadas. Só devemos preferir o que racionalmente sabemos que maximiza o bem-estar e, por isso mesmo, é bom.

Os utilitaristas argumentam: um acto bom que causa o mal parece ser um paradoxo. A causa não pode ser considerada independentemente do efeito uma vez que, sem efeito, a causa deixa de ser causa. Os consequencialistas também não ignoram que um acto que trás consequências agradáveis para quem o pratica à custa de consequências nefastas para quem o sofre, é reprovável mesmo por razões utilitaristas. Nem todos os utilitaristas defendem que o cálculo utilitário deva ser feito tendo em conta o saldo líquido da razão entre bem-estar e mal-estar causados pela acção. Se mil pessoas viverem muito bem à custa do sofrimento de quinhentas, temos um saldo positivo de bem-estar e como tal esta opção é boa? Não, porque é injusta e não tem em conta a igualdade na consideração dos interesses.

Por outro lado o utilitarista não exige um cálculo permanente e casuístico das consequências maximizadoras dos meus actos. O António não ama a Maria porque essa opção maximiza o bem-estar geral e muito menos a beija pelo mesmo motivo. Se o fizesse e a Maria soubesse disso com certeza que veria a sua felicidade diminuída. O amor entre os amantes só maximiza o bem-estar se for espontâneo e não se for calculista.

4.3 Perspectiva total e perspectiva da existência prévia

A perspectiva total está ligada ao utilitarismo que defende a maximização do bem-estar total. Assim, se eliminarmos as pessoas infelizes estaríamos a contribuir para aumentar o saldo da felicidade (utilitarismo negativo). Deveríamos também ter o maior número de filhos a quem proporcionaríamos o maior bem-estar possível pois assim também estaríamos a maximizar o bem-estar total.

Se o objectivo do utilitarismo é maximizar o bem-estar há dois modos de o fazer: aumentar o bem-estar das pessoas que existem ou aumentar o número de pessoas existentes proporcionando-lhes bem-estar. Se pudéssemos aumentar o número de seres com uma vida boa sem piorar a vida de ninguém, deveríamos fazê-lo. Derek Parfit, diz-nos que esta perspectiva nos conduz a uma “conclusão repugnante”:

Para qualquer população possível de, pelo menos, dez biliões de pessoas, todos com uma elevada qualidade de vida, existe uma muito maior quantidade de população imaginável cuja existência, se tudo o resto for igual, seria melhor, ainda que os seus membros tivessem vidas miseráveis²⁶

Isto é, segundo a perspectiva total, que é uma perspectiva impessoal, é melhor, em termos totais, ter 500 pessoas felizes e 500 pessoas muito infelizes, do que ter apenas 100 pessoas, todas elas felizes. Mil pessoas medianamente felizes seria melhor do que 100 pessoas todas felizes. É fácil ver a repugnância da conclusão, uma vez que esta perspectiva ignora o bem-estar de cada indivíduo, tendo apenas em conta o saldo do bem-estar total considerado. Se tivermos em conta que o objectivo do utilitarismo não é a maximização do bem-estar total mas do bem-estar de cada um salvamos a teoria da conclusão repugnante, uma vez que passamos a considerar que é melhor uma pequena população de pessoas felizes do que uma enorme população de gente mediocrementemente feliz. Somos também salvos da necessidade de ter

²⁶ “ For any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better, even though its members have lives that are barely worth living.”, Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1987 (1ª ed. 1984), p.388

mais filhos para aumentar o saldo total de bem-estar do planeta. Para Singer e outros utilitaristas a perspectiva da existência prévia parece mais aceitável. Esta perspectiva diz-nos que devemos ter apenas em consideração os seres que já existem e preocuparmo-nos em maximizar o seu bem-estar e não produzir mais seres apenas com o objectivo de maximizar o bem-estar global.

4.4. A justiça e a equidade distributiva

O utilitarismo é frequentemente acusado de não reconhecer o princípio da justiça. O que não acontece, e isto porque não é uma teoria deontológica, é reconhecer a justiça como um valor em si mesma, inerente a certos actos. Uma teoria ética tem que estabelecer o que é correcto e nenhuma teoria moral pode estar completa sem fazer referência à distribuição do bem. A questão da justiça coloca-se assim em termos da distribuição de bem-estar que se quer maximizar. O problema reside no facto de o termo “justiça” ser tão ambíguo. Pode referir-se quer a um princípio substantivo, quer a um princípio formal distributivo. Ao defender a imparcialidade os utilitaristas defendem um princípio formal distributivo que podemos identificar com a justiça. Um mundo em que o bem-estar é imparcialmente distribuído por todos é um mundo melhor, utilitaristicamente falando, do que um mundo em que reina a mais profunda desigualdade. Como afirma Robin Barrow²⁷:

A felicidade não é a única coisa que preocupa o utilitarismo. [Os utilitaristas] preocupam-se com a justa distribuição da felicidade e com o facto de cada indivíduo ser feliz. Preocupam-se com o ideal. A premissa de que a

²⁷ “(...) Happiness is not the only thing that utilitarians care about. They care about a just distribution of happiness, and about every individual being fully happy. They care about the ideal. Their premise that happiness is the only thing that is morally good in itself is not to be confused with the doctrine that whatever makes someone happy is morally right or even justified. The latter is not the utilitarian view. Not only is the theory concerned with the just provision of happiness but, in addition, contingently, utilitarians come to care about a host of other things and, within the system, one may say with good reason: thus I care about kindness because I have reason to think it a desirable quality in terms of promoting the ideal. The fact that being kind is not accorded the status of an independent absolute moral principle...in no way implies that kindness is of less concern, less inclined to evoke moral sentiment, or less of a moral duty for the utilitarian than for others.”, Robin Barrow, *Utilitarianism, a Contemporary Statement*, Hants, Edward Elger Publishing, 1991, p.104

felicidade é a única coisa que é moralmente boa em si mesma não deve ser confundida com a doutrina que defende que seja o que for que faz alguém feliz é moralmente correcto ou justificável. Esta não é a teoria utilitarista. Não só o utilitarismo se preocupa com a justa distribuição da felicidade mas, também, contingentemente se preocupa com outras coisas: tenho que me preocupar com a delicadeza porque tenho razões para pensar que é uma qualidade desejável se quero atingir o ideal [de maximizar a felicidade ou o bem estar]. O facto de a delicadeza não ser um princípio moral absoluto de modo nenhum implica que tenha menor importância, que evoque menos sentimentos morais ou que não seja um dever moral para o utilitarista ou para todos ou outros

Como afirma o mesmo autor, não decorre do facto de a felicidade ser a única coisa com valor moral intrínseco que o facto de milhares de Romanos se comprazerem a observar o sofrimento dos gladiadores nas arenas seja algo de moralmente aceitável ainda que o prazer obtido seja, em termos líquidos, superior ao sofrimento causado. O utilitarismo só considerará como moralmente aceitável aquilo que contribui para a maximização do bem-estar de toda a comunidade, gladiadores incluídos. Do ponto de vista da imparcialidade o prazer dos Romanos não pode ter mais importância do que o bem-estar dos gladiadores. O utilitarismo não se resume a uma contabilidade de quantidades ou de unidades de felicidade. O bem-estar de uns (nem que sejam muitos), não pode ser obtido à custa do bem-estar de outros (nem que sejam poucos). Mas, como pode então ser legítimo matar um indivíduo se, com esse acto, salvar a vida de outros três? São casos excepcionais e raros, diriam alguns utilitaristas, mas tal resposta não nos satisfaz.

O argumento da escravatura é usado por alguns críticos para mostrar que, ao não se preocupar com a justiça, o utilitarismo permite situações altamente injustas e moralmente repugnantes. Imaginemos que, em determinadas circunstâncias, a existência de alguns escravos numa nação aumentaria muito o bem-estar da comunidade. Os escravos seriam muito bem tratados sendo apenas privados da liberdade uma vez que seriam obrigados a trabalhar para os outros sem qualquer remuneração. Assim, a diminuição do seu bem-estar seria largamente superado pela maximização da felicidade de toda a comunidade. Para os

críticos, esta situação levaria os utilitaristas a defender que, em certas circunstâncias, a escravidão não só seria legítima como desejável.

Robert Hare²⁸ responde a esta posição com outra situação imaginária que envolve duas ilhas, Juba e Camaica. Em Juba existe escravidão, mas esta é controlada pelo estado pelo que os escravos vivem bem, não sendo sujeitos a humilhações ou tratamentos cruéis. Como consequência deste sistema, a ilha de Juba é muito rica e todos, escravos incluídos, têm mais do que o que é necessário à mera sobrevivência. Na ilha de Camaica não há escravidão e todos vivem miseravelmente. Milhares de crianças morrem de fome e de doenças evitáveis todos os anos. Não há água canalizada, electricidade, teatro, cinema ou investigação científica. Todos na ilha são infelizes e miseráveis. Preferiríamos ser livres em Camaica ou escravos em Juba? Talvez nesta situação imaginária a manutenção da escravidão fosse, do ponto de vista utilitarista, aceitável. Mas, para Hare, a ética deve orientar as nossas opções no que diz respeito ao mundo real e, no mundo real, a escravidão é sempre pior do que a liberdade. Podemos mostrar no mundo real que a escravidão nunca maximiza o bem-estar e, por isso, devemos condená-la, ainda que numa situação logicamente possível, ainda que altamente improvável, a pudéssemos aceitar. Nós condenamos e devemos condenar a escravidão porque sabemos que esta situação causa, no mundo em que vivemos, a maior das infelicidades. Talvez o mesmo não se aplique, por exemplo, à Grécia antiga. Teria Platão escrito a *República* se tivesse que trabalhar? Teria sido possível o “milagre grego” se a existência de escravos não tivesse facultado a uma minoria o tempo livre suficiente para filosofar?

²⁸ R. Hare, “What is Wrong With Slavery?”, *Philosophy and Public Affairs*, vol.8, nº2, Inverno 1979, pp.103-121

No mesmo sentido, Singer afirma: “a justiça não é, como frequentemente pensamos, um princípio moral sacrossanto que nos é imposto por um ser divino, nem está de alguma forma gravado no leito rochoso do universo”²⁹

Para os críticos o utilitarismo é demasiadas vezes incompatível com a justiça. Por exemplo, se acusarmos um inocente de um crime que não praticou poderemos com isso evitar a morte de várias pessoas. Devemos ou não fazê-lo? Do ponto de vista utilitarista sim, uma vez que a quantidade de bem produzido é maior do que a quantidade de mal sofrido. Mas não deixa de ser injusto. Gostaríamos de viver num mundo em que não se respeita a justiça? Em que um inocente pode sofrer tanto como um culpado? O utilitarismo coloca o bem acima do justo. Mas não é a justiça um bem? A sua aplicação não produz as melhores consequências?

4.5. Os direitos dos indivíduos não são reconhecidos

Violar a privacidade de alguém, expondo segredos da sua vida privada sem o seu consentimento, pode provocar um grande prazer num número muito grande de pessoas, logo, do ponto de vista utilitarista, é algo que não só não deve ser evitado mas também deve ser feito. Não há limites à maximização das consequências, nem o reconhecimento dos direitos individuais, sejam eles o direito à privacidade ou o direito à vida. Se tiver que condenar à morte uma pessoa para com isso salvar três, devo fazê-lo. Os direitos individuais não são aqui considerados.

Ainda que a nossa reacção primária seja de repulsa em relação à afirmação anterior, os exemplos apresentados por autores como Peter Unger obrigam a reflectir.

²⁹ “ Justice is not, as often thought, a sacrosanct moral principle imposed on us by a divine being, nor is it somehow engraved into the bedrock of the universe.”, Peter Singer, *How are we to live?* , Nova York, Prometheus Books, 1995, p.149

Quando pomos em causa a integridade física ou mesmo a vida de alguém para com isso obter uma maximização de benefício, ou, pelo menos, para minimizar um grave prejuízo, estamos perante um conflito ético grave. Como resolvê-lo?

Exemplo 1 – “O pé”³⁰

Num parque junto à casa de Maria encontra-se um homem a ler um jornal desportivo. A Maria sabe que seis dos seus vizinhos foram atacados por ratos que lhes transmitiram uma doença rara que, sem tratamento, os conduzirá inevitavelmente à morte.

Primeira opção: a Maria não pode fazer nada. Resta-lhe lamentar a má sorte dos vizinhos. Os vizinhos morrem.

Segunda opção: Sabendo que o homem que lê o jornal no parque possui um tipo de sangue especial, Maria tem conhecimento de que, usando apenas um dos pés do indivíduo, se poderia fazer um antídoto que salvaria os seis vizinhos da sua terrível doença. Maria pergunta ao indivíduo se ele estaria disposto a sacrificar o seu pé, mas ele, alegando que não é nenhum herói, rejeita a proposta. Preocupada com os vizinhos Maria convida o indivíduo a tomar um chá em sua casa. Colocando um poderoso sedativo no chá, o homem fica inconsciente e Maria corta-lhe um dos pés e usa-o para fazer o antídoto com o qual salva a vida aos seis vizinhos. Nesta segunda opção, Maria salvou seis vidas à custa da perda de um pé de um só indivíduo.

A segunda opção de Maria será eticamente aceitável? Para um utilitarista sim, na medida em que se preveniu um grande mal de acontecer à custa de um pequeno mal. Fazendo as contas, o resultado é positivo. No entanto, o nosso mal-estar mantém-se. Porque é que, ainda que aceitemos os fundamentos racionais da decisão, pensamos e sentimos que algo não está bem?

³⁰ Peter Unger, *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.86

Exemplo 2 – “O Trólei”³¹

Acidentalmente um trólei vazio circula desgovernado pela linha. Seis pessoas foram amarradas à linha por um psicopata e, em breve serão trucidadas pelo veículo desgovernado.

1ª Opção. A Maria não faz nada. Observa horrorizado o terrível acontecimento. As seis pessoas morrem.

2ª Opção. Usando um controlo remoto Maria consegue desviar o trólei para uma outra linha antes que este atinja os seis inocentes. Na outra linha encontra-se um indivíduo que também fora amarrado pelo mesmo psicopata. Maria desvia o trólei que mata o indivíduo da segunda linha salvando assim os outros seis.

Este exemplo, semelhante ao anterior, suscita-nos a mesma reacção. Ainda que possamos considerar que, quantitativamente, a vida de seis é mais valiosa do que a vida de um, somos constrangidos pela proibição de impor graves perdas a outros, especialmente sem o seu consentimento. Estes constrangimentos são referidos por Unger como “material de desorientação moral”³² na medida em que não se referem aos nossos valores, única realidade que deveria orientar as nossas escolhas, mas sim a elementos moralmente irrelevantes. A opção de escolher não fazer nada para salvar vidas para que com essa atitude se evite fazer algum mal a outros é, para Unger, uma espécie de “fanatismo”. É o “não matarás”, mesmo que, como consequência, nos furtemos a salvar várias vidas. Em ambos os casos apresentados, consideramos que a passividade nos liberta de qualquer responsabilidade. Não fazer nada, mesmo quando o poderíamos fazer, parece não nos culpabilizar pelas mortes que poderíamos ter evitado. A posição activa é psicologicamente mais complicada na medida em que ao agir, nos sentimos mais responsáveis pela vida que retirámos ou pelo sofrimento que

³¹ Peter Unger, *op. cit.*, p. 87. O exemplo do “Trólei” é referido pela primeira vez por Philippa Foot no seu artigo “The problem of Abortion and the Doctrine of the Doble Effect”, *Oxford Review*, 1967

³² “When responding to cases of ethically serious causal conflicts...we’re powerfully misled by many...distortional factors”, Peter Unger, *op. cit.*, p.95

causamos. Tal responsabilidade agiganta-se relativamente ao mal, bem maior, que evitámos. No exemplo do Trólei, ficaremos com eternos remorsos por ter provocado a morte de um inocente, mais do que satisfeitos por termos evitado a morte certa de outros seis. Sentimo-nos responsáveis por matar mas não por deixar morrer. Preocupamo-nos mais com as causas do que com as consequências objectivas dos nossos actos.

Os utilitaristas subordinam os direitos dos indivíduos à maximização do bem-estar. Assim, se o facto de eu exercer o meu direito de expressão causar grande infelicidade aos outros, não o devo fazer. Os consequencialistas encaram os direitos de modo diferente, não os considerando auto-evidentes, no entanto reconhecem que, na maior parte das vezes, a existência e o reconhecimento de direitos é importante para a maximização do bem-estar. Como já vimos, o cálculo da utilidade em todos os casos particulares pode não ser o mais útil, pelo que, em princípio, o respeito pelos direitos individuais é o que a experiência e a reflexão nos mostram como sendo o que produz as melhores consequências. Há situações excepcionais em que é melhor violar os direitos dos indivíduos (devemos privar um assassino psicopata do seu direito à liberdade?), mas, normalmente, não é. A defesa dos direitos humanos deve ser feita não porque estes são evidentes e sacrossantos, mas porque, o seu respeito promove o bem-estar da humanidade.

4.6. Ignora as obrigações de gratidão

O consequencialismo apresenta outro problema: só se preocupa com o que irá acontecer em consequência de. Só tem em conta o futuro. Posso ter a obrigação de ajudar alguém, não porque tal acto irá ter boas consequências, mas porque, no passado, essa pessoa me fez um favor. Uma promessa impõe-me uma obrigação que não tem nada a ver com as

consequências dos meus actos. O utilitarismo ignora a relevância do passado na determinação das obrigações morais.

Nem todos os utilitaristas pensam assim. Como já foi referido no comentário à primeira objecção apresentada, nem sempre ser estritamente consequencialista conduz à maximização do bem-estar e, ao contrário dos deontologistas, o utilitarismo não tem posições absolutistas, nem sequer em relação ao seu consequencialismo. Se eu não honrar as promessas que fiz, as consequências não serão, na maioria dos casos, as melhores. Poderão até ser bastante más uma vez que provavelmente ninguém confiará em mim e a minha reputação será seriamente afectada o que, temos que concordar, em nada contribui para a maximização do meu bem-estar ou mesmo do bem-estar geral uma vez que uma sociedade em que ninguém pode confiar nas promessas alheias é pior do que aquela em que existe confiança. Obviamente que se, numa circunstancia especial, as vantagens do cumprimento de uma promessa forem largamente superadas pelas desvantagens, não a devo cumprir. Se prometi ao meu filho comprar-lhe um presente que lhe entregarei hoje e for chamada para uma urgência no hospital uma vez que um grande acidente com muitos feridos graves exige a minha presença para salvar vidas, parece a um utilitarista que não é um mal não cumprir a promessa. Se não comprar o presente que prometi ao meu filho apenas porque não me apeteceu ou porque preferi ir até ao café conversar com os amigos, agi mal, uma vez que provoquei um mal (a decepção da criança, a sua falta de confiança em mim) que podia ter evitado.

4.7. Ignora as obrigações especiais

As pessoas têm obrigações morais que são independentes da maximização da utilidade. Estas obrigações resultam das relações especiais que temos com certos indivíduos. Não podemos, pois, ignorar os indivíduos e as suas circunstâncias particulares, em nome de

um bem-estar geral. A imparcialidade seria impeditiva do cumprimento das obrigações que resultam das nossas relações especiais com outros seres humanos e não só com toda a humanidade. Esta crítica não se pode estender a todos os utilitaristas. Singer, como veremos, defende o princípio da igualdade na consideração dos interesses sem com isso rejeitar as obrigações especiais, por exemplo, para com os nossos filhos. Em última análise, o respeito pelas obrigações especiais contribui decisivamente para o bem-estar tanto individual como geral. Não nos parece que um mundo em que os pais negligenciassem a obrigação de cuidar dos seus filhos para se dedicarem a cuidar dos filhos dos outros, ainda que eventualmente mais necessitados, fosse um mundo em que o bem-estar fosse maximizado, bem pelo contrário. A exigência da imparcialidade não implica necessariamente a impessoalidade. No entanto, o facto de respeitarmos as nossas obrigações especiais não pode servir, como normalmente acontece, de desculpa para ignorarmos os interesses de todos os outros.

4.8. É demasiado exigente

Para muitos, uma ética utilitarista é demasiado exigente. Parece-nos, no entanto, que todas as éticas são exigentes. Em certas circunstâncias, não mentir pode ser terrivelmente exigente. Não nos parece que a obediência às regras morais seja menos exigente do que ter em conta as consequências dos nossos actos, ou que praticar um respeito intransigente pelos direitos humanos. Ter uma vida eticamente decente é sempre difícil e por isso é que nem todos se podem gabar de a ter. Como já vimos, nem todo o utilitarismo exige que abduquemos inteiramente do nosso bem-estar para promover o bem-estar dos outros. O que nos diz é que não nos devemos preocupar exclusivamente com os nossos interesses ignorando tudo o resto. Como veremos, Singer, por exemplo, não nos diz que devemos abdicar da educação dos nossos filhos para aumentar o nosso contributo no combate à fome em África. Mas também

não nos diz que não devemos fazer nada. Normalmente, todos nós poderíamos fazer muito mais do que o que fazemos para ajudar a aliviar o sofrimento alheio ou para promover a maximização do seu bem-estar, sem que com isso tenhamos que fazer sacrifícios insuportáveis. Não nos parece que a perspectiva utilitarista nos peça o impossível até porque, ao fazê-lo, diminuiria em vez de aumentar, as probabilidades de as pessoas se interessarem mais pelas necessidades dos outros.

CAPÍTULO III

1. A QUESTÃO DA POBREZA LONGÍNQUA:

O ARGUMENTO DE PETER SINGER

Para Singer, todos nós, os que não vivemos em situação de pobreza absoluta³³, podendo inclusive ser considerados ricos³⁴, temos a obrigação moral de contribuir para minorar o sofrimento decorrente do facto de milhares de pessoas viverem em situação de extrema pobreza. Fundamenta esta posição num princípio que, do seu ponto de vista, é incontroverso: “Se estiver nas nossas mãos evitar que aconteça um grande mal, sem com isso sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo.”³⁵

Este princípio é aceite quer por consequencialistas, quer por aqueles que o não são. Estes, na medida em que não podem deixar de concordar que devemos evitar o mal e procurar o bem, vêem salvaguardada a sua posição na medida em que não teriam que sacrificar nada de importância moral comparável. Os primeiros, porque o importante são as consequências e não os meios usados para as alcançar.

Ao aplicar o princípio à pobreza não podemos deixar de concluir que, sendo a pobreza um mal e podendo nós contribuir para a eliminar, sem ter que sacrificar nada de moralmente equivalente, temos a obrigação de o fazer.

Na obra “Ética Prática”, Singer apresenta-nos o mesmo argumento do seguinte modo:

Primeira premissa: se pudermos impedir que um mal aconteça sem sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo;

³³ Por “Pobreza absoluta” Singer entende, usando as palavras de McNamara: “a vida nos limites da existência. Os pobres absolutos são seres humanos com carências gravíssimas, que lutam pela sobrevivência num conjunto de circunstâncias miseráveis e degradantes, quase inconcebíveis para a imaginação sofisticada e as condições privilegiadas de que desfrutamos”, Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.240

³⁴ Comparativamente com os extremamente pobres, a pobreza relativa existente nos países desenvolvidos, pode ser considerada abundância uma vez que estes pobres apenas são assim considerados por possuírem menos bens e rendimentos do que os ricos. “Os que vivem na abundância absoluta não são necessariamente ricos em comparação com os seus vizinhos, mas são ricos à luz de qualquer definição razoável de necessidades humanas. Significa que têm mais rendimento do que aquele de que necessitam para proverem adequadamente a todas as necessidades básicas da vida.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.242

³⁵ Peter Singer, *op. cit.*, p.251

Segunda premissa: a pobreza absoluta é um mal;
Terceira premissa: há alguma pobreza absoluta que podemos impedir que aconteça sem sacrificar nada de importância moral comparável;
Conclusão: temos o dever de impedir alguma pobreza absoluta.³⁶

O argumento de Singer é preventivo. Não visa uma maximização directa do bem, mas uma diminuição do mal, considerando tal tarefa como uma obrigação. No artigo de 1972, “Famine, Affluence and Morality”³⁷, afirma que “as decisões e acções dos seres humanos podem prevenir este tipo de sofrimento”³⁸, no entanto, o que de facto é feito, quer ao nível individual, quer ao nível governamental, é manifestamente insuficiente. Quais as implicações morais de uma situação como esta?³⁹

O sofrimento causado pela fome é evitável. Há pessoas a morrer por falta de alimentos, água potável ou cuidados de saúde elementares. Os cidadãos dos países ricos fazem pouco ou nada para minorar esse sofrimento. Logo, são moralmente responsáveis por ele.

1.1. A inaceitável indiferença perante a pobreza

Para Singer a indiferença perante o sofrimento alheio é moralmente injustificável.⁴⁰ No entanto, os nossos juízos e decisões são frequentemente insensíveis a esse sofrimento, especialmente se aqueles que nós sabemos que sofrem estão a muitos quilómetros de distância de nós. Como podemos conciliar os enormes progressos que foram feitos nos últimos dois séculos em prol da defesa dos mais fracos e vulneráveis, com a nossa insensibilidade perante a pobreza no mundo? Porque é que consideramos a escravatura

³⁶ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.252 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

³⁷ Peter Singer, “Famine, Affluence and Morality”, in, Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, Nova York, HarperCollins, 2000, pp.105 a 117 (publicação original, “Famine Affluence and Morality”, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol.1, 1972)

³⁸ “The decisions and actions of human beings can prevent this kind of suffering.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.105

³⁹ Peter Singer, *op. cit.*, p.106

⁴⁰ Peter Singer, *ibidem*

inadmissível e confraternizamos alegremente com a pobreza mais extrema? Como é que aceitamos com tanta facilidade a desigualdade que separa os cada vez mais ricos dos cada vez mais pobres?

Thomas Pogge interroga-se acerca da paradoxal “justaposição de um grande progresso nas nossas normas e comportamentos morais com uma situação moralmente catastrófica no terreno”⁴¹, colocando duas questões:

1. Como pode continuar a pobreza absoluta de metade da humanidade, apesar do imenso progresso económico e tecnológico e apesar do esclarecimento moral das normas e valores do mundo ocidental?
2. Porque é que nós, cidadãos dos ricos estados ocidentais, não achamos, pelo menos moralmente perturbador, que um mundo fortemente dominado por nós e pelos nossos valores dê tão fracas oportunidades a tantas pessoas?⁴²

Chega, por fim, à desoladora conclusão que:

A pobreza absoluta pode continuar porque não consideramos a sua erradicação como algo moralmente compulsivo. E não podemos considerar a sua erradicação moralmente obrigatória enquanto continuar a persistir e a aumentar a desigualdade global sem que tal facto nos perturbe o suficiente para nos conduzir a uma séria reflexão moral.⁴³

Em suma, “não vemos a pobreza global e a desigualdade como assuntos moralmente importantes.”⁴⁴

Singer alerta-nos que, para alterar esta situação, teremos que modificar o nosso esquema conceptual moral e com ele o nosso tipo de vida. O mundo é cada vez mais “um só mundo”. A globalização, a todos os níveis, implica a dissolução de fronteiras, de todas as fronteiras, especialmente das fronteiras que se põem aos juízos morais. Todos os seres

⁴¹ “This juxtaposition of great progress in our moral norms and conduct with a rather catastrophic moral situation on the ground raises two questions...”, Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Blackwell Publishers, 2002, p.3

⁴² “1. How can severe poverty of half of humankind continue despite enormous economic and technological progress and despite the enlightened moral norms and values of our heavily dominant Western civilization? 2. Why do we citizens of the affluent Western states not find it morally troubling, at least, that a world heavily dominated by us and our values gives such very deficient and inferior starting positions and opportunities to so many people?”, Thomas Pogge, *ibidem*

⁴³ “Extensive, severe poverty can continue, because we do not find its eradication morally compelling. And we cannot find its eradication morally compelling until we find its persistence and relentless rise in global inequality troubling enough to warrant serious moral reflection.”, Thomas Pogge, *ibidem*

⁴⁴ “They do not see global poverty and inequality as morally important issues for us.”, Thomas Pogge, *ibidem*

humanos (e todos os seres vivos em geral) estão unidos como nunca antes estiveram. Unidos numa relação de interdependência que é incompatível com a indiferença com que metade do mundo rico olha e age em relação à outra metade pobre. A ética tem que reflectir esta interdependência. A globalização do terrorismo mostra-nos que não há fronteiras para o mal. No entanto, continuamos a tê-las em consideração quando se trata de agir no sentido de evitar o sofrimento. Esta inadequação da moralidade ocidental à realidade leva Singer a propor uma nova ética, baseada na constatação de que “somos realmente uma só comunidade, que somos pessoas que reconhecem, não apenas a força das proibições contra o facto de nos matarmos uns aos outros, mas também a força da obrigação de nos ajudarmos mutuamente.”⁴⁵ Esta sociedade contemporânea totalmente interdependente, “fornece-nos o material para uma nova ética”⁴⁶

Temos ou não deveres para com os outros? Não seremos apenas responsáveis pelos deveres que nós mesmos criamos, nomeadamente ao fazer uma promessa ou ao contrair uma dívida? Não tenho qualquer dívida para com os cidadãos dos países pobres, nada lhes prometi, logo, não tenho qualquer obrigação de os ajudar (o que não quer dizer que não seja louvável que o faça).

Porque é que temos deveres para com os outros? Fundamentalmente porque as nossas acções ou omissões podem ter consequências na sua vida. As obrigações para com os outros decorrem da vida em sociedade e não há humanidade sem interacção. Os interesses ou preferências dos outros, na medida em que são inevitavelmente afectados pelas minhas decisões, contam. E não há nenhum motivo racional para que os interesses dos outros contem menos que os meus. Do ponto de vista de um observador imparcial o que é que me torna especial? Não encontrando nenhuma diferença relevante entre nós e os restantes humanos

⁴⁵ “We also need...a sense that we really are one community, that we are people who recognize not only the force of prohibitions against killing each other but also the pull of obligations to assist one another.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.7

⁴⁶ “This change creates the material basis for a new ethic...”, Peter Singer, *op. cit.*, p.12

temos que admitir que a satisfação das suas necessidades é tão importante como a satisfação das nossas. É por isso que podemos e devemos viver uma vida ética, uma vez que esta implica a tomada de consciência de que, de facto, pertencemos a uma comunidade alargada, implica que sejamos capazes de olhar para além do nosso umbigo. A ética não consiste num conjunto de proibições que nos diz o que não podemos fazer, mas sim num conjunto de prescrições que nos permitem justificar o que temos a obrigação de fazer. Só assim a ética deixará de ser um corpo teórico para ser uma ética prática. Uma ética prática supõe a igualdade entre os seres, a igualdade naquilo em que são iguais, no sofrimento causado pela pobreza, por exemplo, que não é menos desejável para nós do que para todos os outros.

1.2. O Egoísmo Ético

Nem todos pensam que o sofrimento dos outros é tão importante como o seu. Há quem ache legítimo que nos preocupemos com as nossas privações sem que isso implique a necessidade de ter a mesma consideração pelas privações alheias. Neste caso estamos perante uma posição egoísta.

Uma das características do egoísmo é a crença no nosso isolamento. O indivíduo que pensa apenas em si ignora todos os outros, ou, mesmo que os não ignore, considera que os seus desejos são especiais e merecem um tratamento preferencial. A subjectividade é o seu império e o lugar de onde avalia todas as coisas. Esta crença tem o defeito de estar profundamente errada e como tal conduzir a uma visão altamente distorcida da realidade. É por acharmos que a pobreza dos outros não tem nada a ver connosco que não nos sentimos obrigados a fazer alguma coisa para ajudar.

O egoísmo ético deita por terra qualquer pretensão de imparcialidade ou de universalidade éticas, uma vez que defende que cada pessoa tem apenas obrigação de lutar

pelos seus interesses, o nosso único dever é fazer o que é melhor para nós e, se cada um cuidar bem de si, o mais provável é que todos fiquem melhor, ainda que este não seja o objectivo do egoísmo (se fosse já não estaríamos perante uma posição egoísta). Podemos ajudar e preocuparmo-nos com os outros sem deixar de ser egoístas, desde que esse auxílio tenha como principal motivação o nosso bem. Podemos pensar que o herói que arrisca a sua vida ao salvar de um incêndio o seu vizinho o fez por um instinto puramente altruísta mas também podemos defender que o fez porque gostaria que, numa situação semelhante em que o nosso herói fosse a vítima, o seu vizinho também se sentisse impelido a arriscar a vida para o salvar, ou porque será admirado por todos, ou porque pode vir a receber uma recompensa, ou porque mais tarde pode vir a cobrar o favor ao vizinho ou até porque acredita que irá para o céu se o fizer. Esta visão mais cínica da ética diz-nos que, mesmo que não pareça, no fundo agimos sempre a pensar no nosso benefício e, por isso, a Madre Teresa dedicou a sua vida a ajudar os outros, não pelos outros, mas porque tal atitude lhe proporcionava grande prazer e felicidade. Sendo assim, a única diferença entre a Madre Teresa e um assassino em série é que este obtém prazer com a dor dos outros, enquanto que a Madre Teresa obtém prazer com o alívio dessa mesma dor. Ambos agem por um só motivo: a sua própria felicidade. Depois há aqueles que acham que a ética é uma espécie de fraude que só serve para enganar os palermas⁴⁷. Um indivíduo que podendo viver uma vida luxuosa abdica dela e vai para África

⁴⁷ Singer relata-nos o caso de um americano com poucos recursos que tendo encontrado um saco de dinheiro que caíra de um camião, o foi devolver. A comunicação social fez dele um herói mas, ao mesmo tempo, o homem recebeu imensas cartas e telefonemas dizendo-lhe que ele era tolo e que deveria ter ficado com o dinheiro. “Esta história também nos sugere uma razão pela qual algumas pessoas hesitam em fazer aquilo que sabem que está certo, se conseguirem obter mais dinheiro ou qualquer outra coisa que queiram, acabando por fazer o que sabem estar errado. Por mais absurdo que possa parecer, eles não querem fazer o que está certo por pensarem que, se o fizerem, vão parecer mal aos olhos dos amigos. A sua preocupação não reside, com certeza, no facto de poderem vir a parecer moralmente maus, mas sim na possibilidade de poderem vir a parecer estúpidos. Por trás desta resposta repousa a ideia de que a ética é uma espécie de fraude.” (“The story also suggests one reason why some people hesitate to do what they know to be right, if they can get more money, or something else they want, by doing what they know to be wrong. Absurd as it may sound, they don’t want to do what is right because they think that by doing so they will look bad in the eyes of their friends. Their worry is not, of course, about looking morally bad, but about looking stupid. Behind this response lies the idea that ethics is some kind of fraud.”), Peter Singer, *How Are we to Live?*, New York, Prometheus Books 1993, 1995, pp.84-85

viver em condições miseráveis para ajudar os outros é considerado por uns um santo, mas é frequentemente considerado por outros como um idiota.

Não será o egoísmo psicológico, uma espécie de “pecado original” genético? Segundo Singer muitos biólogos pensam que sim. Na evolução da espécie humana os mais egoístas teriam sido os melhor sucedidos e, como tal, a selecção natural tratou de permitir apenas a esses a transmissão dos seus genes para a geração seguinte. Peter Singer não concorda e defende que, mais do que o egoísmo, é o altruísmo e a capacidade de entreatajuda que justifica o sucesso evolucionário da nossa espécie (e de muitos outros mamíferos que vivem de modo social). As mães que doam um dos seus rins a filhos que de outro modo morreriam colocam os interesses das crianças acima dos seus. Os pais que cuidam dos interesses dos seus filhos têm mais probabilidade de ver os seus genes ser transmitidos a gerações futuras. O altruísmo pode ser considerado uma estratégia de sobrevivência tão boa ou até melhor do que o egoísmo. Se cada ser humano se preocupasse apenas consigo e negligenciasse os seus descendentes a espécie há muito que estaria extinta. Isto não quer dizer que os pais se preocupam com os seus filhos para que a espécie sobreviva, mas sim porque os amam. É claro que podemos ser biólogos ferrenhos e defender que o amor não é mais do que uma espécie de armadilha biológica que propicia a propagação dos nossos genes. Singer defende, no entanto, que o que acontece entre pais e filhos “é um passo para além do egoísmo”⁴⁸ e que não deixa de o ser, mesmo que a motivação desses afectos seja *também* biológica. O mesmo não acontece em relação aos restantes seres humanos, especialmente se estes não fizerem parte do nosso grupo, neste caso “à maioria de nós falta um sentimento geral de benevolência para com os estranhos que passam por nós na rua.”⁴⁹ A espécie humana constitui um grupo demasiado grande para ser abrangido pela nossa benevolência. Temos tendência a viver em grupos circunscritos e a defendê-los contra os elementos de grupos

⁴⁸ “What happens between parents and children is a step beyond egoism at all.”, Peter Singer, *op. cit.* , p.91

⁴⁹ “...must of us lack a general feeling of benevolence for the strangers we pass in the street.”, Peter Singer, *op. cit.* , p.99

“rivais”, sejam estes constituídos por pessoas pertencentes a outro clube de futebol, a outro país ou a outra religião. Assistimos frequentemente a actos de auto-sacrifício a favor do grupo. Arriscar-se a morrer na guerra para defender o seu país é o exemplo mais comum. Podemos alegar que o indivíduo que se sacrifica pela comunidade procura apenas a aprovação social. Mas sabemos de muitos casos em que indivíduos prestaram ajuda a outros arriscando a sua vida e bem-estar em circunstâncias em que não obteriam qualquer aprovação. Assim,

(...) agir de modo ético e altruísta...é, entre outras coisas, ser movido por um sentido de obrigação em relação à comunidade, ou por um desejo de fazer aquilo que merecerá a aprovação das pessoas cuja opinião respeitamos. Seria absurdo negar que uma acção é ética apenas porque a pessoas que a praticou ganhou alguma coisa com isso se esta não estava motivada pela perspectiva de qualquer ganho pessoal – e ainda mais absurdo se não estava sequer consciente dessa possibilidade.⁵⁰

Se acreditarmos que a existência de uma explicação biológica para as nossas acções nos deve levar a negar a realidade das nossas motivações conscientes, temos que explicar aos nossos filhos que, quando nos preocupamos com eles, não o fazemos por os amar ou por gostar deles, mas apenas porque queremos garantir que eles sobrevivam o tempo suficiente para poderem transmitir os nossos genes a outra geração. Por isso, para Singer,

(...) a existência de uma explicação biológica [que é válida para justificar o altruísmo] para o que fazemos é perfeitamente compatível com a existência de motivos bastante diferentes de que temos consciência. As motivações conscientes e as explicações biológicas apelam a níveis diferentes. Os seres humanos são frequentemente egoístas, mas a nossa biologia não nos obriga a sê-lo. Leva-nos, pelo contrário, a cuidar dos nossos descendentes, da nossa família e, em certas circunstâncias, dos grupos mais alargados a que pertencemos.⁵¹

Ainda que todo o comportamento humano tenha também um fundamento biológico, não é nunca inteiramente determinado pelos nossos genes. O egoísmo também não.

⁵⁰ “To act ethically and altruistically...is, among other things, to be moved by a sense of obligation to the community, or a desire to do what will meet with the approval of those whose opinions one respects.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.105

⁵¹ “The existence of a biological explanation for what we do is quite compatible with the existence of a very different motive in our own minds. Conscious motivations and biological explanations apply to different levels. Human beings often are selfish, but our biology does not force us to be so. It leads us, on the contrary, to care for our offspring, our wider kin, and, in certain circumstances, for larger groups too.”, Peter Singer, *ibidem*

Assim, somos egoístas porque o escolhemos ser, tal como podemos ser altruístas e benevolentes. O egoísmo psicológico não é uma característica indelével da natureza humana e como tal não é inevitável. Podemos sempre escolher viver uma vida ética em que colocamos os interesses dos outros ao mesmo nível ou mesmo acima dos nossos e temos também boas ou até melhores razões biológicas para o fazer. Mesmo a possibilidade de caminharmos para uma benevolência universal é uma questão de escolha. Se somos capazes de ter em conta os interesses dos grupos restritos a que estamos mais directamente ligados, porque não ter a mesma atitude em relação ao “grupo total” que incluiria toda a humanidade e, mais global ainda, todos os seres? Não temos sempre algo em comum com outro ser humano, seja ele quem for? Talvez que no passado não existisse tanta ligação efectiva entre todos os homens. As distâncias eram mais intransponíveis, a comunicação mais lenta e mais difícil, as consequências das opções do meu grupo afectavam apenas os seus elementos não tendo repercussões na vida dos habitantes do outro lado do planeta. Hoje não é assim. O nosso grupo realmente alargou-se até atingir toda a gente, mesmo a mais remota. A ética tem igualmente que ser alargada.

A vida ética e a defesa dos nossos interesses não são incompatíveis. A maior parte das normas éticas têm precisamente como objectivo a protecção e a promoção dos nossos interesses, só que não dão mais importância aos meus desejos (o desejo de manter a vida, ou de ser livre, ou de não ser discriminado pela cor da minha pele, por exemplo) do que aos interesses de todos os outros. Defender os interesses próprios não é ser egoísta (quando me sinto mal e vou ao médico estou a defender o interesse que tenho na minha própria saúde e ninguém me pode chamar egoísta por isso), a moralidade visa, defender os interesses das pessoas que vivem em comunidade mas sem excluir nenhum indivíduo. O egoísmo consiste nisso mesmo, na pretensão injustificada de que os meus interesses são os únicos a ter importância e têm tanta importância que me permito a ignorar ou prejudicar os interesses de

todos os outros. Eis a diferença entre a defesa do interesse próprio (que é inclusiva, pois inclui o direito dos outros a fazer o mesmo) e o egoísmo ético (que exclui a promoção dos interesses de todos excepto os meus). Por isso, para Peter Singer “o interesse próprio e a ética apontam na mesma direcção”⁵²Que direcção? O bem-estar, a felicidade, a satisfação das preferências de todos e de cada um e, por isso mesmo “podemos escolher viver eticamente, e ao mesmo tempo viver de um modo que satisfaça muitas das mais importantes necessidades que temos enquanto seres humanos.”⁵³Podemos, no entanto, agir eticamente sem que tal acção seja de algum modo benéfica para os nossos interesses. Oskar Schindler não estava a defender os seus interesses ou os da sua família ou os do seu grupo quando evitou a deportação dos prisioneiros Judeus para os campos de concentração. O puro altruísmo é possível ainda que não seja incompatível com os nossos interesses particulares. Ter ou não ter uma vida ética é uma questão de escolha e não uma inevitabilidade. Não podemos ter uma vida ética e ser ao mesmo tempo puramente egoístas. Porquê? Porque as minhas escolhas interferem sempre com a vida dos outros Como posso eu justificar racionalmente que os meus interesses são mais importantes, mais dignos de ter em conta do que os interesses do meu vizinho ou de um habitante de uma ilha da polinésia? Poderei eu recomendar aos outros que façam como eu? Que me ignorem, que não tenham qualquer preocupação com as minhas dificuldades? E se os outros defenderem também, como eu, apenas os seus interesses, isso não me impede de satisfazer os meus?

1.3. O porquê de uma vida ética

Porque é que devemos optar por uma vida ética? Porque é que nos devemos importar com os outros? Porquê dar tanta importância aos seus interesses como aos nossos?

⁵² “...very often self-interest and ethics will point in the same direction.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.153

⁵³ “We can choose to live ethically, and at the same time live in a manner that satisfies many of our most important needs as a human being.”, Peter Singer, *ibidem*

Porque não escolher o egoísmo? Singer responde a estas questões alegando que, se assim for, a nossa vida não tem sentido. Temos que escolher. Somos livres para o fazer. Escolher entre a indiferença e a necessidade de fazer alguma coisa para evitar o evitável.

Uma vida ética não é fácil, pode até ser bastante desconfortável e implicar bastantes sacrifícios. Parece, por vezes, que optar por uma vida ética vai contra os nossos interesses. Mas, serão as pessoas mais felizes na sociedade actual? O apelo constante ao egoísmo, ao cuidar de si, ao ter coisas para si, tornou os seres humanos mais felizes e realizados?

A ética implica um ponto de vista universal. Para Singer,

(...) se procurarmos um objectivo mais amplo do que os nossos interesses pessoais, alguma coisa que nos permita ver a nossa existência como algo que tem um sentido que extravasa os estreitos limites dos nossos estados conscientes, uma solução óbvia é adoptar o ponto de vista ético. Este, como já vimos, exige que ultrapassemos um ponto de vista pessoal e que assumamos o ponto de vista de um espectador imparcial. Portanto ver as coisas eticamente é uma forma de transcender as nossas preocupações subjectivas e de nos identificarmos com o ponto de vista mais objectivo possível.⁵⁴

E acrescenta:

(...) Para encontrar um sentido duradouro para a nossa vida, não basta ir além dos psicopatas que não têm projectos de vida nem compromissos a longo prazo; precisamos também de ir além dos egoístas mais prudentes, que têm projectos a longo prazo, mas exclusivamente virados para os seus interesses pessoais. Esses egoístas podem encontrar um sentido na vida durante algum tempo, porque têm o objectivo de fomentar os seus interesses pessoais, mas, no fim de contas, que sentido tem isso? Quando todos os nossos interesses já tiverem sido realizados, iremos ficar sentados a gozar a felicidade? Conseguiríamos ser felizes desse modo? Ou chegaríamos à conclusão de que o nosso objectivo ainda estava por atingir, que ainda precisaríamos de mais alguma coisa antes de podermos repousar, plenamente satisfeitos?⁵⁵

Singer admite que tudo isto é especulativo. Mas a procura do sentido da vida não deixa de inquietar os seres humanos pelo facto de para essa interrogação não se encontrar uma

⁵⁴ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.359

⁵⁵ Peter Singer, *op. cit.*, p.358

receita objectiva. É por isso que “agir moralmente” não é um imperativo que leve toda a gente a pôr em prática a moralidade. Nem todos consideram que esse tipo de vida é a única vida com sentido. O que aconteceria quando todos os nossos deveres éticos estivessem cumpridos? Não nos sentiríamos tão insatisfeitos como o egoísta que tem todos os seus desejos preenchidos? Para Singer tal situação é uma utopia e mesmo que esse cenário ideal se realizasse, não parece que tal nos deva preocupar num futuro próximo. Parece-nos, no entanto, que a satisfação completa dos desejos egoístas é tão utópica quanto uma vida em que todos tivessem cumprido os seus deveres. Faz parte da estrutura da sociedade de consumo a estratégia da perpetuação do desejo pela permanente criação de desejos que substituam os anteriores. Por isso mesmo, a questão colocada por Singer acerca do não sentido de uma vida em que todos os desejos egoístas estão satisfeitos parece-nos igualmente algo que está longe da preocupação dos egoístas. O problema é que o mundo em que vivemos não é o melhor possível. É, aliás, bastante pior do que o que poderia ser se a maioria das pessoas tivesse uma vida ética minimamente coerente. Ainda que tal facto não preocupe de todo o egoísta, não pode deixar de ser objecto de reflexão para todos os outros. O mundo tal como ele é resulta da atitude egoísta e não de uma vida ética. Pensamos assim que, se queremos um mundo diferente e melhor, não só para nós (porquê só para nós? Porque não para os outros?) optar por uma vida ética, talvez seja, até ver, a única solução.

Uma nova ética exige que vejamos uma nova realidade. Uma realidade em que tudo está ligado com tudo. Uma realidade verdadeiramente complexa, como um sistema e não apenas um conjunto. Uma nova ética exige que pensemos no mundo como um só mundo. É a isto que Singer chama a ética da globalização.

1.4. Um só mundo

Vivemos, de facto, num só mundo? As soberanias não continuam a dividir o planeta e os homens? Não continuam os estados a privilegiar os seus cidadãos? Parece que sim, mas é uma ilusão. Os desastres ambientais, as alterações no clima, a pobreza com o seu cortejo de imigrantes ilegais, doenças, fanatismo e terrorismo, ignoram fronteiras. Já não podemos cercar os nossos países com muralhas de castelo medieval. Nenhum fosso protector nos pode isolar do resto das comunidades. Cada vez mais o que acontece aos outros não pode deixar de nos afectar a nós. Daí que a necessidade de nos interessarmos na resolução dos problemas dos outros seja uma urgência, até porque é também uma forma de defendermos os nossos interesses. Jamais poderemos continuar “orgulhosamente sós”. Um qualquer grupo de indivíduos completamente desconhecidos vivendo nas mais distantes e remotas paisagens, como as montanhas do Afeganistão, por exemplo, podem afectar em definitivo as nossas vidas. Por isso é que Singer afirma que o conceito de Globalização nos obriga a ultrapassar o conceito de estado-nação e que “esta mudança tem que ser acompanhada por uma alteração do nosso pensamento a todos os níveis e especialmente no pensamento ético”.⁵⁶

A tecnologia tornou a economia global e esta abafou a política que, em vez de a governar é por ela governada. A sociedade global criou, à luz de uma interpretação Marxista, “a base material para uma nova ética”.⁵⁷ Singer defende que, “a forma como sobreviveremos à era da globalização (se lhe sobrevivermos) depende da forma como reagimos eticamente à ideia de que vivemos num só mundo.”⁵⁸ As fronteiras nacionais não têm qualquer valor moral. Não podem, por isso, ser barreiras à ética.

⁵⁶ “...this change needs to be reflected in all levels of our thought, and especially in our thinking about ethics.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.8

⁵⁷ “Our newly interdependent global society, with its remarkable possibilities for linking people around the planet, gives us the material basis for a new ethic.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.12

⁵⁸ “...how well we come through the era of globalization (perhaps whether we come through it at all) will depend on how we respond ethically to the idea that we live in one world.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.13

1.5. A obrigação de ajudar

É neste contexto que devemos compreender o argumento de Singer que sustenta a nossa obrigação moral de ajudar a minorar o sofrimento alheio.

O seu argumento leva-nos a prevenir o mal e não necessariamente a promover o bem. Esta decisão é moralmente equivalente à de um indivíduo que não hesita em salvar uma criança que, por algum motivo se magoou numa linha-férrea encontrando-se impossibilitada de fugir, atravessando o seu automóvel na linha para ganhar o tempo necessário para ajudar a criança a sair do local em que certamente perderia a vida, não se preocupando com o facto de perder o seu automóvel. Previne um grande mal de acontecer (a morte da criança) sem sacrificar nada de moralmente equivalente (a destruição do carro). Para Singer a distância e o facto de eu ser o único ou um entre milhares a poder evitar o mal é irrelevante. As consequências do meu acto, salvar uma vida, são o fundamental. Não tenho mais obrigação em relação à criança que corre risco de vida à minha frente do que em relação às que morrem de fome a milhares de quilómetros de distância, desde que possa fazer algo para evitar a morte de ambas. Não tenho mais obrigação de salvar a criança presa na linha de comboio se estiver sozinho ou se estiver integrado numa multidão. No que respeita à distância, o princípio da imparcialidade, universalizabilidade⁵⁹ e igualdade na consideração de interesses⁶⁰, torna a sua consideração um caso de discriminação moralmente injustificável. Poderíamos relacionar a distância com o conhecimento. Sabemos mais sobre o sofrimento e a necessidade de ajuda dos que nos estão próximos. Singer rebate este argumento lembrando-nos da sociedade de comunicação global em que vivemos. Sabemos que crianças sofrem em África. Temos muitas

⁵⁹ “A universalizabilidade dos juízos éticos exige que não pensemos apenas nos nossos próprios interesses, levando-nos a adoptar um ponto de vista no qual temos que considerar igualmente os interesses de todos os que são afectados pelas nossas acções.” Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, p.341

⁶⁰ “O princípio da igualdade na consideração dos interesses proíbe que a nossa prontidão para considerar os interesses dos outros dependa das suas capacidades ou de outras características, com excepção da característica de possuírem interesses”, Peter Singer, *op. cit.*, p. 40

vezes mais informação acerca do que se passa do outro lado do mundo, do que acerca do que se passa em casa do nosso vizinho. A ignorância não pode ser desculpabilizadora.

No que respeita ao facto de eu ser o único que pode ajudar ou um entre muitos, também não é relevante. É certo que, em termos psicológicos, “sentimo-nos menos culpados acerca do facto de não fazermos nada se pudermos apontar para outros que, nas mesmas circunstâncias, também não fizeram nada”⁶¹. Em termos morais, tal diferença é, mais uma vez, irrelevante. O facto de os outros não ajudarem, não me alivia da responsabilidade de ajudar. Optar por uma “ética da Maria-vai-com-as-outras”⁶² não abona muito em favor da nossa autonomia enquanto seres livres e racionais.

O meu contributo para minorar o sofrimento no mundo não pode ser confundido com caridade, uma vez que é uma obrigação moral e não uma opção. É imoral e condenável que eu gaste dinheiro num carro novo, tendo um carro que funciona perfeitamente, e não contribua para as instituições de ajuda internacional.⁶³ Trata-se de uma questão de prioridades na consideração dos interesses. O que é mais importante? Salvar uma vida ou satisfazer a vaidade de possuir um automóvel melhor do que o do vizinho? É por na nossa sociedade se pensar tal ajuda como caridade que se considera que aquele que ajuda praticou uma boa acção e deve ser louvado, mas o que não ajuda não tem um comportamento necessariamente imoral. Tal atitude não tem fundamento. Se, como propõe Singer, assumirmos que as nossas obrigações morais são isso mesmo, obrigações, teremos que modificar totalmente o nosso

⁶¹ “...one feels less guilty about doing nothing if we can point to others, similarly placed, who have also done nothing.”, Peter Singer, “Famine, Affluence and Morality”, in, *Writings on an Ethical Life*, New York, HarperCollins Books, 2000, p. 108

⁶² “Follow-the-crowd ethics”, Peter Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 188

⁶³ “Uma vez que dar dinheiro é visto como caridade, não se pensa que haja algo de errado em não dar. O homem caridoso é louvado, mas o homem que não é caridoso não é condenável. As pessoas não se sentem de modo algum envergonhadas ou culpadas com o facto de gastarem dinheiro em roupas ou em carros novos em vez de contribuírem para o alívio da fome. (Because giving money is regarded as an act of charity, it is not thought that there is anything wrong with not giving. The charitable man may be praised, but the man who is not charitable is not condemned. People do not feel in any way ashamed or guilty about spending money on new clothes or a new car instead of giving it to famine relief.)”, Peter Singer, “Famine, Affluence and morality”, in *Writings on an Ethical Life*, New York, HarperCollins books, 2000, p.110

modo de vida. Não poderemos continuar a gastar os nossos recursos em coisas moralmente insignificante, enquanto existirem pessoas a morrer à fome que poderíamos ajudar. Mas, tal atitude, não implica uma mudança demasiado drástica nos nossos esquemas morais? Intuitivamente as pessoas resistem a considerar como moralmente obrigatório o dever de ajudar. Mas, será no senso comum que temos que fundamentar as nossas avaliações morais? Não estará a nossa intuição moral impregnada de elementos nada morais tais como o preconceito, o fanatismo religioso ou ideológico, a inveja ou o egoísmo? Se todos os cidadãos dos países ricos contribuíssem com 1% do seu rendimento para a ajuda internacional, não só seria possível atingir os objectivos do milénio como também poderiam ser alcançados num prazo de tempo mais curto do que aquele que está estipulado. Quem poderá alegar que contribuir com 1% do seu rendimento constitui um sacrifício inaceitável? Para Singer, o modo como as pessoas normalmente avaliam as suas condutas não tem qualquer interesse para que se considere a validade ou não validade da conclusão do seu argumento. É precisamente porque, na generalidade, fazemos juízos morais incorrectos que metade do mundo vive abaixo do limiar da sobrevivência. Singer não só considera essa situação intolerável, como nos quer propor um modo de, alterando a nossa visão da moralidade, modificar o actual estado de coisas. Só a racionalidade pode avaliar o argumento e é incontestável que, sendo a conclusão uma consequência do princípio, ou se nega o princípio para negar a conclusão, ou se aceita o princípio e a conclusão é incontestável. Qual é o princípio? Morrer de fome é um mal. Posso fazer algo para evitar esse mal, sem com essa atitude provocar um mal semelhante ou maior. A conclusão terá que ser: tenho a obrigação de ajudar. E se não o fizer estarei a agir muito mal uma vez que, para Singer, as diferenças que existem entre deixar morrer uma criança de fome que eu poderia salvar ou matar essa mesma criança a tiro, ainda que existam, não são moralmente relevantes nem desresponsabilizadoras uma vez que a consequência é a mesma: uma morte evitável não foi evitada. Deixar alguém morrer é, para Singer, o equivalente moral

do homicídio. Quer isto dizer que “viver numa situação abastada sem contribuir para uma organização de ajuda internacional é eticamente equivalente a ir à Etiópia matar alguns camponeses”?⁶⁴ Não é a mesma coisa, mas não deixa de ser eticamente equivalente uma vez que as diferenças entre as duas situações são extrínsecas e como tal irrelevantes para o nosso juízo moral.

1.6. Matar é diferente de deixar morrer?

A motivação é diferente. Quando não contribuo para uma organização de ajuda internacional estou apenas a ser egoísta, indiferente ou distraído, mas a minha intenção ao não contribuir não é matar ninguém. Se for à Etiópia matar uns camponeses sou um sádico assassino que deseja a morte de inocentes (posso também ser um utilitarista bárbaro e radical que quer aumentar a felicidade total, eliminando o maior número de seres que vivem em sofrimento).

É mais fácil para todos nós não matar do que salvar. A menos que sejamos um psicopata com irresistíveis instintos assassinos, não temos que fazer um grande esforço para não estrangularmos o nosso vizinho quando o encontramos no elevador. Salvar todas as vidas que dependem de ajuda para ser salvas exige de nós um sacrifício muito maior. Se levarmos esta obrigação até ao nível da utilidade marginal, teríamos que abdicar de muita coisa que torna a nossa vida agradável o que exigiria de nós sacrifícios heróicos.

Se for à Etiópia matar os camponeses tenho a certeza que eles são mortos. Mas se enviar dinheiro para a UNICEF não posso ter a certeza de ter salvo vidas. Também no primeiro caso posso identificar aqueles que prejudiquei com a minha acção, no segundo caso

⁶⁴ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, p244 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

é praticamente impossível identificar as pessoas que eventualmente possa ter ajudado ou as que morreram por eu ter optado por não ajudar.

Também posso alegar que não sou eu o causador da fome dos outros. Mesmo que eu ajude continuará a haver pessoas a morrer de fome em qualquer parte do mundo mas se estrangular o meu vizinho no elevador sei que a minha acção fez toda a diferença.

Para Singer, tais diferenças são “diferenças extrínsecas, isto é, diferenças normalmente associadas, mas não necessariamente, à distinção entre matar e deixar morrer.”⁶⁵ Estas diferenças explicam porque é que normalmente pensamos que matar é muito pior do que deixar morrer, mas não justificam essa nossa avaliação. Porquê?

1.7. Porque é que deixar morrer é tão mau como matar?

O comportamento irresponsável do automobilista que mata um peão porque ia com excesso de velocidade, não deixa de ser condenável pelo facto de não ter tido a intenção de matar. É condenável porque não teve em conta as consequências dos seus actos e tinha a obrigação de o fazer.

Só os heróis são capazes de salvar vidas? Não. Quando defendemos uma ética que coloca em igualdade o facto de matar com o facto de não salvarmos todas as vidas que poderíamos salvar, não quer dizer que não tenhamos o dever de salvar todas as pessoas que pudermos. Se mesmo assim só contribuirmos para salvar algumas (e não todas as que podíamos) não devemos ser censurados por isso na medida em que, se formos criticados igualmente por fazer alguma coisa ou por fazer coisa nenhuma, facilmente optaríamos por não fazer nada. Mas isso não quer dizer que não devam fazer mais do que aquilo que fazemos. Para Singer, o elogio ou a censura não tem nada a ver com a bondade dos nossos actos, mas

⁶⁵ Peter Singer, *op. cit.*, p.246

sim com a avaliação que fazemos do agente. Por outro lado, o facto de uma ética que exige o máximo ser irrealista, não quer dizer que a única alternativa possível seja uma ética em que não temos obrigação de contribuir de todo.

Posso não ter a certeza que a minha ajuda vai de facto salvar alguém, mas a incerteza quanto aos resultados não torna o acto de não ajudar mais aceitável. Posso não ter a certeza que o cão feroz que eu deixo solto irá atacar alguém. Mas isso não me desculpa se ele atacar.

O talhante que vende carne estragada e sabe-o, também não identifica as suas vítimas, não sabe as que vão ficar doentes e as que não vão. A sua atitude não é menos condenável pelo facto de não identificar as vítimas.

A não responsabilidade também não constitui um bom argumento uma vez que eu sou responsável por actos e por omissões desde que as consequências sejam as mesmas. E se eu não for consequencialista? Se eu defender uma teoria dos direitos? Uma teoria que defenda que acima de tudo tenho o direito de não ser privado dos meus direitos? Se considerarmos que a vida é um direito, temos o dever de não interferir negativamente com a vida dos outros, mas isso não me obriga salvar a vida de ninguém. Estamos perante uma ética que me diz apenas que não devo matar (pois assim estaria a violar o direito à vida) mas que não me condena por não salvar uma vida que podia ser salva desde que não tenha sido eu que a colocou em perigo. Para Singer esta posição não leva a sério o direito à vida. Os humanos não vivem como seres separados uns dos outros que apenas precisam que os outros seres humanos não interfiram com os seus direitos. O direito à vida tem que ser promovido de forma activa.

2. ARGUMENTOS A FAVOR DA OBRIGAÇÃO DE AJUDAR

Outros pensadores, para além de Peter Singer, corroboram a argumentação que defende a obrigação que têm os cidadãos dos países ricos de ajudar a minorar o sofrimento dos mais pobres. Nigel Dower expande o argumento introduzindo a noção de desenvolvimento e destacando a importância da justiça na implementação do bem-estar. Peter Unger reforça-o e alarga a sua aplicabilidade a outras áreas para além da pobreza absoluta, sempre num contexto marcadamente utilitarista.

2.1 Nigel Dower

Dower coloca uma questão semelhante à de Singer: nós, os ricos, temos o dever de contribuir para aliviar a pobreza?⁶⁶ Ajudar é um dever mas, o que é ajudar? Dower distingue entre ajuda de emergência, aquela que prestamos de modo imediato quando, por exemplo, ocorrem catástrofes e ajuda ao desenvolvimento. Esta tem efeitos a longo prazo e visa eliminar as causas estruturais da pobreza. Na medida em que se procura estabelecer se a ajuda é um dever, não devemos confundi-la com caridade, uma vez que a caridade está para além do dever. Se a ajuda é um dever, é um acto de justiça e não de caridade. Se é um acto de justiça não é apenas uma forma de maximizar o bem. Aqui Dower vai para além da estrita visão utilitarista de Singer ao sobrepor a exigência de justiça à exclusiva maximização do bem geral, considerando, inclusive, que a questão colocada inicialmente: “devem os ricos ajudar os pobres?”, não deve ser olhada de um modo simplista. Apresentada deste modo a questão

⁶⁶ Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (org), Madrid, Alianza, 1995, pp.337 a 389, (trad. esp. de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil do original, *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, 1991, 1993)

tende a sugerir-nos uma visão demasiado polarizada do mundo⁶⁷. Os ricos não vivem apenas nos países considerados ricos e os pobres nos países considerados pobres. Muitos dos indivíduos mais ricos do mundo vivem em países em que a maioria da população passa as maiores dificuldades. Por isso a questão não é se nós, os cidadãos dos países ricos, temos obrigação de ajudar os cidadãos pobres de outros países, mas sim se os que vivem com mais do que o que necessitam para assegurar as suas necessidades básicas têm a obrigação de ajudar os que vivem na maior pobreza. A questão não se coloca no caso da ajuda de emergência em que se exige um aprovisionamento de comida, mas sim em relação à fome no que ela tem de sintoma de algo mais complexo do que um mero problema alimentar. Para Dower o problema da fome não pode ser separado do problema do desenvolvimento em geral. Assim sendo, a questão não se pode reduzir à ajuda monetária dos cidadãos individuais aos países pobres. No entanto, os cidadãos individualmente considerados não podem deixar de lado as suas responsabilidades e alegar que o problema é de grande complexidade implicando a necessidade de mudanças políticas e institucionais gerais, para com isso se furtarem à obrigação de fazer alguma coisa.

2.1.1 As causas da pobreza

Nigel Dower entende que a erradicação da pobreza no mundo não pode ser desligada da análise das suas causas e esta análise é frequentemente bastante complexa. A causa da pobreza não é necessariamente a falta de alimentos ou a falta de dinheiro. Assim, a ajuda alimentar ou económica que pode ser preciosa em casos de emergência, não é suficiente ou necessariamente eficaz em todas as outras situações. A eficácia da ajuda passa por proporcionar condições para a promoção do desenvolvimento e o desenvolvimento é, por si

⁶⁷ Nigel Dower, "World Hunger", in AAVV, *The Oxford Hand Book of Practical Ethics*, Hugh La Follette (edt), Oxford University Press, 2003, pp.643-644

só, um conceito complexo, uma vez que não pode ser imediata e simplisticamente associado ao crescimento económico. Como já vimos, há grandes fortunas em países com elevadíssimos índices de pobreza. Países com grande potencial económico, que poderão produzir grandes quantidades de alimento (e em alguns casos os produzem de facto), que possuem grandes reservas de água e boas condições geográficas gerais, em alguns casos com grande potencial de exploração de riquezas tais como pedras preciosas, metais, petróleo etc, mantêm os seus cidadãos na maior das pobreza. Na maior parte das vezes o problema é mais político e institucional do que económico. As guerras, a desigualdade, os regimes totalitários são tão responsáveis pela pobreza como a fome. Nestes casos, a ajuda mais efectiva não pode passar por fazer donativos a instituições de ajuda alimentar.

2.1.2. Como ajudar?

A questão já não é só se temos a obrigação de ajudar mas sim, fundamentalmente, de que modo podemos ajudar. Aqui deslocamo-nos para o domínio da ética do desenvolvimento que vai muito além da mera ajuda imediata. Quando o problema da fome não reside na falta de alimentos mas no facto de os pobres não terem acesso a eles, as nossas obrigações deslocam-se para a necessidade de outro tipo de ajuda, nomeadamente a necessidade de estimular a justa distribuição que passa muitas vezes por uma pressão política sobre governos que não estão nada interessados nessa distribuição. Essa distribuição passa também, a longo prazo, pela criação de possibilidades de acesso aos alimentos por parte das populações e tal só é possível desenvolvendo a educação, a tecnologia, os transportes, reformas agrárias etc.

Dower refere três modos de fazer com que as ajudas externas tenham um papel eficaz⁶⁸. Em primeiro lugar, os programas oficiais de ajuda podem fornecer recursos e conhecimentos para que tal desenvolvimento possa ter início. Em segundo lugar as organizações de ajuda não governamental também podem, ainda que a menor escala, providenciar a mesma ajuda. Em terceiro lugar, as políticas adoptadas pelo resto do mundo podem ter um papel decisivo no arranque e manutenção de desenvolvimento económico nos países pobres. Sem esta intervenção as duas outras referidas anteriormente podem ter a sua tarefa dificultada.

Para que estas mudanças ocorram é necessário o contributo activo dos indivíduos. É particularmente importante que as pessoas considerem essas mudanças eticamente desejáveis. Dower não nos quer desresponsabilizar, mas antes, alargar o âmbito da responsabilidade. Enquanto cidadãos somos consumidores. Como tal podemos, com a modificação dos nossos hábitos de consumo, contribuir para a mudança das relações económicas internacionais. Como cidadãos eleitores, podemos influenciar as decisões políticas do nosso país. Como pessoas, podemos contribuir para aliviar problemas que dizem respeito a outros, não só por motivos ligados à racionalidade ou à maximização do bem, mas por uma questão de solidariedade e podemos fazê-lo através da utilização do nosso dinheiro mas também do nosso tempo e trabalho em favor dos outros. Para Dower,

(...) o facto de os problemas ligados à fome envolverem complexos processos de desenvolvimento, mudanças políticas e outros, reduz em alguma medida a importância do que os indivíduos nos países ricos estão dispostos a fazer? De modo nenhum. Se sustentarmos que cada um de nós tem obrigações significativas, então as nossas obrigações não são negligenciáveis. Temos que garantir que as mudanças políticas nacionais e internacionais são o que precisamos. O que isto significa é que, enquanto cidadão activo, eu devo tomar parte na política do meu próprio país para pode pressionar as mudanças internacionais, ou juntar-me a uma ONG para tratar disso.⁶⁹

⁶⁸ Nigel Dower, "World Hunger", in AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh La Follette (org.), Nova York, Oxford University Press, 2003, p.645

⁶⁹ "Let us suppose at this point – as I shall later defend – that individuals in rich countries have significant obligations to help alleviate world hunger. Does the fact that in large measure addressing problems of hunger

Numa economia global, o que os indivíduos dos países ricos consideram ser eticamente relevante é fundamental para o sucesso de todas as iniciativas de ajuda. O facto de que aquilo que é o melhor ser muito mais complexo do que a mera ajuda eventual e caritativa, não nos liberta da obrigação de ajudar, pelo contrário, torna-nos mais responsáveis por essa ajuda.

2.1.3. Justiça e não caridade

Para que os dois termos, ajuda e caridade, não se confundam, Dower propõe a substituição do termo ajuda pela palavra assistência. Ao contrário da caridade que é normalmente associada com o auxílio prestado por indivíduos, a noção de justiça não só engloba o papel dos indivíduos mas também o complexo conjunto de relações sociais que existem entre eles. Para Dower a justiça é entendida como justiça social, justiça esta que não se limita às interacções entre pessoas da mesma comunidade mas que se deve alargar a todo o mundo. Tal como uma sociedade, um mundo justo será aquele que estiver “organizado de tal modo que garanta a satisfação das necessidades básicas de todos os seus membros”⁷⁰ Como é que tal situação de justiça social se pode alcançar? Através da distribuição equitativa dos recursos mundiais. Parece-nos que um utilitarista, ainda que possa não considerar a justiça um bem em si mesmo, não pode deixar de concordar que este objectivo pretende maximizar o bem-estar geral e, como tal, é útil. O problema reside no modo como se entende a noção de distribuição equitativa dos recursos. É neste contexto que a questão levantada no início, “têm

involves complex development processes, political changes, and so on, in any way reduce the importance of what individuals are prepared to do in rich countries? Not at all. If one holds the view that one has significant obligations, then one's obligations are not less. Rather they are channelled into different kinds of activity. Let us grant that political change – national and international – is what is needed. What this means is that I should as an active citizen take part in politics in my own country in order to further appropriate changes internationally or join an NGO working on the issue.”, Nigel Dower, *op. cit.*, pp. 645-646

⁷⁰ Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (edt.), Madrid, Alianza, 1995, p.379 (trad. espanhola de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil, do original *A Companion to Ethics*, s.l., Basil Blackwell, 1991,1993.)

os ricos obrigação de distribuir a sua riqueza pelos pobres ajudando assim a diminuir a pobreza”, se coloca. A assistência é um dever que implica uma exigência de justiça. Para que esta distribuição seja possível é necessário eliminar muitas das causas actuais de injustiça, nomeadamente ao nível das relações económicas internacionais. Assim, a exigência de justiça que é realizada pela assistência propõe não só a satisfação das necessidades elementares da humanidade, mas também o fim da injustiça activa compensando os povos injustiçados pela exploração a que foram sujeitos pelos países ricos e que constitui uma das principais causas da sua actual pobreza. Consequência? Todos os beneficiários do sistema, isto é, todos os cidadãos dos países desenvolvidos são responsáveis, enquanto beneficiários da situação dos países pobres, logo, a assistência a esses países é um dever. Como o dever de pagar uma dívida. Esta argumentação põe em causa uma das objecções ao argumento de Singer que sustenta que não temos o dever de ajudar uma vez que não somos os causadores da pobreza. Põe também em causa o argumento libertário do direito à propriedade⁷¹ uma vez que eu só tenho direito à propriedade adquirida legalmente; se a não adquiri desta forma, isto é, se a roubei ou se fiquei rico à custa da exploração de outros, deixo de ter direito a essa propriedade.

2.1.4. A necessidade de lutar contra a injustiça

Para Dower a questão da justiça é apenas um dos pontos da assistência. Para ele a assistência não deve ter a orientação “simplesmente progressiva de organizar o mundo com o objectivo de atender a necessidades básicas. É também a exigência de pôr fim à injustiça

⁷¹ Robert Nozick, *Anarquia, Estado y utopia*, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (trad.esp. de Rolando Tamayo, do original, *Anarchy, State and Utopia*, Nova York, Basic Books, 1974)

activa, assim como a de compensar pelo que se fez”⁷². A assistência deve ter uma orientação substancialmente progressiva, “o aliviar o sofrimento, satisfazer as necessidades básicas, instituir os direitos fundamentais e aplicar o princípio de justiça social são todos aspectos complementares do bem que podemos fazer. Pôr fim ou rectificar as injustiças que outros fizeram por nós é só uma parte desse bem”⁷³ Isto implica que nós, cidadãos do país “A”, ainda que o nosso país nunca tenha explorado o país “B”, não deixamos de ter obrigação de ajudar.

2.1.5. Quem devemos ajudar?

Mesmo que aceitemos que os ricos têm a obrigação de prestar ajuda aos pobres, não respondemos a todas as questões éticas relacionadas com este tema. Continuamos a ter que perguntar: quem é que temos que ajudar? Qual a relação entre o objectivo de aliviar a pobreza e outros objectivos igualmente defensáveis em termos de esforço público e / ou privado? Alguns desses objectivos podem ser complementares (melhorar a educação para diminuir a pobreza), outros podem concorrer pelos mesmos recurso, outros ainda podem entrar em conflito (combater a pobreza e defender o meio natural).⁷⁴

Como não podemos ajudar toda a gente ao mesmo tempo, quem é que devemos ajudar? Se todos os pobres devem ser considerados de uma perspectiva imparcial, podemos

⁷² “Así pues, la exigencia de justicia no es simplemente una exigencia progresiva de organizar el mundo al objeto de atender las necesidades básicas. Además, es la exigencia de poner fin a la injusticia activa, así como de compensar por lo que se ha hecho.”, Nigel Dower, *op. cit.*, p.379

⁷³ “La asistencia tiene una orientación sustancialmente progresiva. El aliviar el sufrimiento, satisfacer las necesidades básicas, instituir los derechos fundamentales y aplicar el principio de justicia social son todos ellos aspectos complementarios del bien que podemos hacer. El poner fin o rectificar las injusticias que han hecho otros por nosotros sólo es una parte de ese bien.”, Nigel Dower, *ibidem*

⁷⁴ “...what is the relationship between the goal of alleviating hunger/poverty and other morally defensible goals in public policy and/or private pursuit? There are several possibilities here: in some cases, other goals may be seen as complementary to, if not providing a wider context for, this goal, such as general policies of global trade. In some cases, there may be competition for resources between these goals and other goals, such as the pursuit of peace. In other cases, there may be direct conflict between these goals and other goals such as the preservation of a natural habitat.”, Nigel Dower, “World Hunger”, in AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh La Follette (org.), Nova York, Oxford University Press, 2003, p.662

sempre escolher como critério para a escolha a oportunidade e a eficácia. Ao escolher contribuir para uma determinada agência de ajuda internacional guio-me pelos seus bons resultados no terreno, os governos podem-se guiar pelas relações históricas com uma determinada região e também, pela previsibilidade da eficácia de um determinado projecto. Tal como Singer, Dower defende que, apesar do critério da igualdade na consideração dos interesses, nem todos os pobres “merecem” a mesma ajuda (fundamentalmente por motivos consequencialistas, há casos em que a mesma ajuda não produzirá qualquer efeito). Em países que insistem em envolver-se em guerras civis, em que a população não manifesta nenhum esforço para tirar proveito da ajuda prestada, quando, por motivos religiosos ou tradição cultural, a população se recusa a implementar as medidas necessárias para que a ajuda venha a produzir qualquer efeito na diminuição da pobreza. Estes critérios levantam, no entanto, alguns problemas. Não será uma forma de colonialismo cultural fazer depender a ajuda do facto de os países adoptarem os mesmos valores que os países que prestam a assistência? Só devem ser ajudados os países com regimes democráticos, que consideram a igualdade das mulheres, que reconhecem e praticam o respeito pela declaração dos direitos humanos? Perguntamo-nos se, com estes critérios, sobrarão algum país para ajudar. Estamos perante um problema aparentemente insolúvel. Os países democráticos, que respeitam os direitos humanos e a igualdade de direitos entre os géneros não são os que, maioritariamente, possuem situações de pobreza. Por outro lado, a implementação destas medidas parece ser uma das condições essenciais para que a pobreza seja erradicada.

2.1.6. A noção de desenvolvimento

A assistência para o desenvolvimento é o tipo de ajuda proposta por Dower. O problema começa por ser a definição de desenvolvimento. Conceber o desenvolvimento

exclusivamente como desenvolvimento económico coloca pelo menos três problemas, segundo Dower:

Em primeiro lugar, este tipo de crescimento pode não beneficiar os muito pobres, podendo até aparecer conjuntamente com processos que, na realidade, pioram as coisas para os pobres. O uso empresarial da terra ou de novas técnicas agrícolas pode excluir do progresso económico os camponeses pobres. Em segundo lugar existe o perigo de o crescimento reflectir os modelos ocidentais inapropriados em relação às mudanças que deveriam ocorrer e que a sua aplicação seja parte de uma economia mundial essencialmente controlada pelo ocidente. Em terceiro lugar, mesmo se o modelo de crescimento que se define está concebido para dar prioridade ao «crescimento dos pobres», pode questionar-se o pressuposto de que é necessário o crescimento geral para que se produza este último. Em qualquer caso tem que situar-se no contexto de limitações ambientais como o controlo da poluição e da degradação dos solos.⁷⁵

Muita da ajuda prestada por governos ricos a governos de países com elevados índices de pobreza extrema serve para o desenvolvimento económico geral do país, mais do que para aliviar a pobreza. Os governos que ajudam não podem deixar de estar dependentes do modo como o governo receptor irá usar essa ajuda e este pode não estar verdadeiramente interessado em fazer com que os seus cidadãos abandonem a situação de pobreza em que se encontram. No entanto, não podemos generalizar esta crítica a toda a ajuda governamental e muito menos às instituições de ajuda não governamental. Ainda que alguma ajuda não funcione, há muita ajuda que o faz. Tal constatação não pode servir de desculpa para a nossa indiferença. Se queremos ajudar temos também o dever de nos informar acerca dos organismos que utilizarão de modo mais eficaz o nosso contributo.

⁷⁵ “En primer lugar, el crecimiento como tal puede no beneficiar a los muy pobres, y en realidad puede ir unido a procesos que en realidad empeoran las cosas para los pobres. El uso empresarial de la tierra o de nuevas técnicas agrícolas puede excluir del proceso económico a los campesinos pobres. En segundo lugar existe el peligro de que el crecimiento refleje modelos occidentales inapropiados de los cambios que deberían tener lugar, y que su aplicación sea parte de una economía mundial esencialmente controlada por Occidente. En tercer lugar, incluso si el modelo de crecimiento que se defiende está concebido para dar prioridad al crecimiento de los pobres, puede cuestionarse el supuesto de que es necesario el crecimiento general para que se produzca este último. En cualquier caso tiene que situarse en el contexto de limitaciones ambientales como el control de la polución y de la degradación del suelo.”, Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (edt.), Madrid, Alianza, 1995, p.380 (trad. espanhola de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil, do original, *A Companion to Ethics*, s.l. , Basil Blackwell, 1991, 1993)

Dower define o desenvolvimento como “um processo de mudança socioeconómica que deve acontecer”⁷⁶ e não apenas como desenvolvimento económico. Mas, o que é “que deve acontecer”? A sua definição é determinante para o sucesso da nossa acção e depende do nosso sistema de valores. Para um utilitarista o que deve acontecer é a maximização do bem-estar, ou a total satisfação das preferências dos indivíduos. Como é que isso se faz é outra questão que tem a ver com a determinação dos meios. Para já estabelecemos as finalidades, isto é, as consequências que deverão decorrer da nossa acção. O que é mais desejável? O desenvolvimento convencional (entenda-se económico e material), ou o desenvolvimento com equidade que supõe não só o desenvolvimento material mas também a justa, isto é, equitativa distribuição da riqueza? Tudo depende do modo como substanciamos a noção de bem-estar e do papel que damos à justiça na prossecução desse objectivo. A ajuda não é mais do que o meio que usamos para atingir um fim e este é, do ponto de vista de Dower, o desenvolvimento.

2.2. Peter Unger

Na obra *Living High and Letting Die*, Peter Unger corrobora a argumentação de Singer. As mortes devido à pobreza são evitáveis. É nossa obrigação moral ajudar a debelá-las. Não o fazer é moralmente errado. No entanto, embora possamos correntemente achar que é bom ajudar, não achamos que é errado não o fazer. Isto é, não encaramos a ajuda como uma obrigação moral, isto é, um dever. Para demonstrar as incoerências dos nossos juízos morais intuitivos e assim, não só apoiar a validade do argumento de Singer, bem como demonstrar a

⁷⁶ “En términos generales podemos concebir el desarrollo como un proceso de cambio socioeconómico que *debe tener lugar*.”, Nigel Dower, *op. cit.*, p.381

falta de fundamento da maioria das objecções que são posta à sua aplicação, Unger recorre a dois exemplos: “O Pequeno Lago” e “O Envelope”.⁷⁷

2.1.1. “O Envelope” e “O Pequeno Lago”

“O Pequeno Lago” – Imaginemos que quando passamos junto a um pequeno lago de jardim reparamos que uma criança caiu nele e afogar-se-á se não for ajudada. Se ajudar a criança, salvo-a mas estrago a minha roupa e vou chegar atrasado ao emprego. Por isso mesmo continuo o meu caminho e a criança morre.

À luz de qualquer intuição moral este comportamento é moralmente errado. Mas será que aplicaríamos o mesmo juízo num caso mais geral, ainda que idêntico? Vejamos.

“O Envelope” – Recebo em casa um envelope com um pedido de ajuda da UNICEF. Se contribuir com 100 euros posso salvar a vida de trinta crianças num país africano. Se não contribuir, essas crianças, certamente, morrerão. Como é habitual deito fora o envelope e trinta crianças em breve morrerão.

Como é que intuitivamente reagimos a esta situação? Com certeza que acharíamos generosa a pessoa que envia 100 euros para a UNICEF, mas não achamos moralmente abominável aquele que deita fora o envelope. Comparemos com o exemplo do “Pequeno Lago”. Neste caso achamos que aquele que não ajudou a criança tem um comportamento indefensável. Relativamente ao “Envelope” não pensamos que o indivíduo que não ajudou a salvar trinta crianças tenha um comportamento moral tão criticável. Qual é a diferença entre os casos que nos leva a juízos morais tão diferentes?

⁷⁷Peter Unger, *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.9

2.2.2. As diferenças são moralmente relevantes?

Consideremos, em primeiro lugar, a distância. No caso do “Pequeno Lago” uma criança está à minha frente, as trinta crianças a que se refere “O Envelope” estão longe. Em segundo lugar, a certeza de que a minha ajuda à criança que se afoga a salvará (certeza em relação aos resultados), a incerteza quanto ao destino da minha ajuda no caso do “Envelope” (ainda que esteja absolutamente certo do que acontecerá se não ajudar). Em terceiro, o facto de, no primeiro caso, eu ser o único que pode ajudar, no caso do “Envelope”, se eu não contribuir, outros o farão.

Serão estas diferenças moralmente relevantes? Terão tal significado que tornem os dois casos tão diferentes que justifiquem condutas e juízos morais antagónicos? Se aplicarmos o argumento de Singer, não haverá diferença moral intrínseca entre os dois casos. Em ambas as situações temos a obrigação de ajudar, uma vez que não sacrificamos nada de valor moral semelhante. Em ambos os casos não ajudar é terrivelmente errado. Peter Unger partilha esta opinião. Porque é que não a partilhamos todos?

2.2.3. Preservacionismo e Liberacionismo

Unger tentará encontrar a solução racional para o problema. Começa por distinguir dois tipos de abordagem em relação às nossas intuições morais no que respeita à tomada de decisões em casos particulares como os que foram anteriormente apresentados.

Primeiro: a posição Preservacionista. Esta defende que “as nossas primeiras intuições no que respeita à maioria dos casos são bons indicadores da verdade moral subjacente aos nossos actos.”⁷⁸ “Pelo menos à primeira vista, as nossas reacções morais a

⁷⁸ “The majority think that...our untutored intuitions on cases (almost) always are good indications of conduct’s true moral status”, Peter Unger, *op. cit.*, p.10

casos particulares parecem reflectir de modo correcto os nossos mais profundos compromissos morais ou os nossos valores morais básicos dos quais as nossas intuições morais derivam.”⁷⁹

Segundo: a posição Liberacionista. Para estes “ ainda que as nossas respostas morais a casos particulares sejam muitas vezes bons indicadores dos nossos valores morais, muitas vezes também não o são.”⁸⁰ “ As nossas respostas morais intuitivas a casos específicos derivam de fontes bem distantes dos nossos valores e, como tal, não reflectem esses mesmos valores, apontando muitas vezes na direcção contrária.”⁸¹

Enquanto que os Preservacionistas procuram preservar a aparente moralidade que transparece nas nossas decisões intuitivas, os Liberacionistas procuram exactamente o contrário, libertar-nos dessas aparências.

Para os Liberacionistas como Unger, a nossa conduta no caso do “Envelope” é pelo menos tão errada como a do “Pequeno Lago” (do ponto de vista consequencialista, é bastante pior, uma vez que, no primeiro caso, não salvei uma pessoa e, no segundo, deixei morrer trinta pessoas.)

Unger quer explorar as nossas reacções perante pessoas com grandes necessidades que nós podemos de alguma forma ajudar. Vai-nos apresentar mais dois casos, semelhantes aos anteriores, mas em que, ao contrário desses, o indivíduo que ajuda perde algo de importante se optar por ajudar, ainda que nada de tão importante como o que o mal que ajuda a evitar. Seja como for, o indivíduo que ajuda sofre perdas significativas. A sua conduta moral tem um custo elevado.

⁷⁹ “At least at first glance, our moral responses to particular cases appear to reflect accurately our deepest moral commitments, or our *Basic Moral Values*, from which the intuitive reactions primarily derive.”, Peter Unger, *op. cit.* , p.11

⁸⁰ “...even as our responses to particular cases *often are* good indications of behaviour’s moral status, so, also, they *often aren’t* any such thing at all.”, Peter Unger, *op. cit.* , p. 10

⁸¹ “...folk’s intuitive moral responses to many specific cases derive from sources far removed from our Values and, so, they fail to reflect the Values, often even pointing in the opposite direction.” Peter Unger, *op. cit.* , p. 11

2.2.4. “O Automóvel Antigo”⁸²

“O automóvel antigo” (o Vintage Sedan) – António possui um Mercedes antigo que durante muitos anos e a muito custo restaurou, pondo-o em excelentes condições. Ainda que não seja um indivíduo rico, António fez questão de forrar os estofos do carro com um couro caríssimo. Um dia, ao parar num cruzamento num passeio pelo campo, ouviu alguém a pedir ajuda. Saiu do carro e encontrou um homem ferido e coberto de sangue. O seu ferimento era grave e situava-se numa das pernas. O homem que estudara medicina durante dois anos (tinha sido expulso dos exames no 2º ano acusado de fraude) tinha conseguido atar a camisa à volta da perna impedindo o fluxo de sangue. Não havia, pois, perigo de morte mas apenas de perder a perna se não fosse imediatamente transportado para o hospital. O homem ferira-se por pura distração. Ao observar pássaros não reparou num campo vedado com arame farpado. António sabe que se o ajudar e o levar ao hospital mais próximo lhe salva a perna, mas arruinará de modo irremediável os seus caríssimos estofos de couro. Decide então não o ajudar. Passadas algumas horas passa outro automobilista que leva o homem ao hospital. Como era de prever, o homem salva-se mas perde a perna ferida.

Se compararmos este caso com o exemplo do “Envelope”, intuitivamente pensamos que a conduta moral António é pior do que a do João que não contribuiu para a UNICEF. Porquê? Porque é psicologicamente mais difícil para nós não ajudar aqueles que estão a sofrer na nossa presença do que aqueles que estão longe. Mas, para além desta diferença psicológica, haverá alguma diferença moral? Para Unger, tal como para Singer, a distância é moralmente irrelevante. Quais são então os nossos valores morais essenciais? O que é moralmente significativo? Para chegarmos lá temos que nos abstrair de todas as implicações psicológicas das decisões morais.

⁸² Peter Unger, *op. cit.*, pp. 24-25

2.2.5. Os factores moralmente irrelevantes

Quais os factores, irrelevantes em termos morais, que determinam muitas vezes as nossas decisões? A distância física, a distância social, a recolha em directo da informação e o impacto da experiência. São estes factores que, do ponto de vista de Unger, nos levam a pensar que não ajudar a criança que se afoga no lago é mau e que a nossa indiferença no caso do “Envelope” já é justificável. No primeiro caso estamos perante uma grande proximidade física, provavelmente também social tratando-se de um miúdo da minha rua, da minha cidade ou até do meu país, apercebemo-nos em directo e ao vivo de tudo o que está a acontecer e a experiência tem, pela sua proximidade, um grande impacto em nós. Nada disto se verifica no caso do “Envelope” mas nenhum destes elementos é moralmente relevante na medida em que nada tem a ver com os valores que estão em causa e que são: devo ou não fazer tudo o que for possível, sem pôr em causa nada de moralmente equivalente, para salvar a vida ou atenuar o sofrimento de outra pessoa?

São as nossas reacções psicológicas e não a nossa racionalidade moral que determinam muitas das nossas decisões e a maior parte das vezes pensamos que os sentimentos que elas nos provocam manifestam os nossos valores. Tal não acontece. Os nossos sentimentos, as nossas intuições, prendem-se a factores que de todo não possuem qualquer valor moral e que, como tal, não podem ser usados para justificar racionalmente as nossas acções. Para Unger, são os nossos “Valores Primários Altamente Subjectivos” que determinam muitas das nossas decisões intuitivas, mas estes são muito diferentes dos valores primários na sua objectividade. Deste ponto de vista não temos, racional e objectivamente, nenhuma razão para dar uma resposta diferente no caso do “Envelope” em relação ao caso da

criança que se afoga no lago. Damos respostas diferentes por causa de valores primários altamente subjectivos.

Os exemplos usados por Unger servem para demonstrar a hipótese liberacionista. Concluimos que, para salvar pessoas em grande sofrimento ou em risco de vida, não temos que sacrificar nada de moralmente equivalente. Tal acontece no caso do “Envelope”, no caso do “Automóvel Antigo”, ou no caso da criança que se afoga num lago. Como tal, temos a obrigação moral de ajudar. Vimos também que o facto de darmos respostas diferentes a casos eticamente semelhantes é revelador da interferência que factores irrelevantes em termos de valores morais têm nas nossas decisões. Contrariamente ao pensamento que Unger chama de Preservacionista, as nossas primeiras reacções no que respeita aos casos apresentados, não são reveladoras dos nossos valores morais, mas sim de factores psicológicos, emocionais, culturais, entre outros, que são irrelevantes em termos morais. Como tal, Unger sustenta a posição de que temos que nos libertar deles se queremos um juízo moral correcto e não preservá-los, na medida em que, não só não são o reflexo dos nossos valores, como são elementos de forte distorção do nosso juízo moral.

2.2.6. O grande sacrifício

Unger prossegue com outro tipo de exemplos. Será que as nossas decisões morais deverão ser as mesmas se, em casos semelhantes aos apresentados, para salvar a vida a alguém eu não perder algo de pouco importante, mas se tal implicar a perda de algo mais sério? Se para salvar a vida de vinte pessoas tiver que sacrificar a vida de uma outra pessoa? Se para salvar duas pessoas tiver que sacrificar a minha vida? Se para salvar a vida de uma pessoa tiver que cortar as pernas a duas? O que fazer quando, nas palavras de Unger,

“enfrentamos um conflito causal eticamente grave?”⁸³ Nestes casos, não só somos afectados nas nossas decisões pelos factores referidos anteriormente mas por outros factores distorcionais. Quais?

Unger refere outros factores altamente subjectivos que interferem nas nossas decisões morais sem que tenham algo de substancial a ver com a moralidade. Segundo este autor, temos a tendência de projectar um esquema de separação entre grupos de pessoas, como se os que não sofrem pertencessem a um grupo completamente independente dos que estão a sofrer. Isto é, nós, que não passamos fome, pertencemos a um grupo de pessoas que, por se encontrarem numa situação completamente diferente daqueles que morrem à fome, não podemos ter com esses qualquer tipo de relação. Segundo Unger,

(...) divorciados de quaisquer considerações moralmente relevantes vemos frequentemente o mundo como compreendendo apenas certas situações. Assim, vemos situações que incluem apenas certas pessoas, todas elas agrupadas; e vemos todas as outras pessoas do mundo como estando noutra situação, vemo-las como estando separadas das que se encontram na primeira situação. Também sem qualquer relação com a moralidade, vemos certos problemas como sendo problemas específicos dos que se encontram nessa situação particular; assim vemos esse problema como algo que não é problema para todas as outras pessoas do mundo.⁸⁴

São tais percepções separatistas da realidade que justificam reacções morais distorcidas. Por isso, se estivermos numa situação em que para salvar a vida a duas pessoas temos que cortar uma perna a outra, tendemos a pensar que a problema de vida ou morte das primeiras é algo que só a elas diz respeito, como tal, a morte será apenas uma consequência inevitável da situação em que se encontram. Achamos, pois, muito injusto envolver e trazer problemas a uma terceira pessoa que, ainda que com o seu sacrifício pudesse ajudar, se

⁸³ “...an *ethically serious causal conflict*.”, Peter Unger, *op. cit.* , p. 85

⁸⁴ “Divorced from morally relevant considerations, often we view the world as comprising just certain *situations*. Likewise, we view a situation as including just *certain people*, all of them then well grouped together within it; and, then, viewing all the world’s *other folks* as being only in *other situations*, we view all of them as being *separate from* the folks in the first situation’s group. Also dissociated from morality, often we view a certain serious problem as being a *problem* for only those folks viewed as being (grouped together) in a particular situation; and, then, we’ll view the bad trouble as *not* any problem for all the world’s *other people*.”, Peter Unger, *op. cit.* , p. 97

encontra numa outra situação, pertence a um outro grupo, que, à partida, não teria qualquer problema. Ainda que a perda da pessoa pertencente ao segundo grupo seja muito menor do que a perda das pessoas pertencentes ao primeiro.

Tendo em consideração que as nossas decisões morais se deixam afectar por elementos que nada têm a ver com a moralidade, podemos concluir que, retirados esses elementos distorcionais, somos compelidos a agir, em qualquer caso particular, em função do argumento de Singer, se quisermos ter uma vida eticamente decente.

2.2.7. Os princípios de integridade moral

Unger propõe dois princípios de integridade moral, o primeiro é:

(...) *o princípio razoável de integridade moral*: perante situações idênticas, é correcto impor perdas significativas a uns, desde que tal resulte numa significativa diminuição nas perdas de outros. Assim, para não fazer o que é seriamente errado, *não se pode deixar de impor perdas iguais ou menores em si próprio*, desde que tal atitude implique a diminuição de perdas iguais ou maiores nos outros.⁸⁵

Unger alerta-nos para o facto de este princípio nunca afirmar que devemos impor ou que é correcto impor perdas, sofrimento ou sacrifícios a outros. Diz-nos apenas, que não é moralmente aceitável o egoísmo, isto é, podendo eu aliviar o sofrimento de alguém com a perda de algo que é igual ou menos significativo do que a perda do primeiro, devo fazê-lo, isto é, não há nenhuma razão moral para nos favorecermos em relação aos outros. O segundo princípio de Unger é:

⁸⁵ “*The Reasonable Principle of Ethical Integrity* Other things being even nearly equal, if it’s all right for you to impose losses on others with the result that there’s a significant lessening in the serious losses suffered by others overall, then, if you’re to avoid doing what’s seriously wrong, you *can’t fail to impose equal or smaller losses on yourself*, nor can you fail to accept such losses, when the result’s *an equal or greater* significant lessening of such serious losses overall.”, Peter Unger, *op. cit.* , pp. 139-140

(...) *o princípio fraco da integridade moral*: perante situações idênticas, se está correcto impor perdas a outros com a condição de que estas impliquem uma diminuição das perdas sofridas por outros, então, se não queremos agir mal, *não podemos deixar de impor a nós próprios perdas menores*, quando de tal decisão resultar uma *muito maior* diminuição das perdas em geral.⁸⁶

Estes princípios não são afectados por distorções não morais e como tal podem ser tomados como máximas morais. Tendo-os em conta, podemos concluir que a opção por não ajudar no caso do “Envelope” é ainda pior, do ponto de vista moral, do que no exemplo do “Pequeno Lago”, ainda que a nossa resposta imediata nos tenha dito precisamente o contrário. No caso do “Envelope”, com uma pequena perda para nós, podemos evitar perdas enormes em vários indivíduos. No caso do “Pequeno Lago”, com uma igualmente pequena perda para nós, podemos evitar uma enorme perda num só indivíduo. No primeiro caso o nosso contributo para a diminuição do sofrimento em geral é bem mais significativa.

O pensamento preservacionista é fútil pois fundamenta-se em futilidades e não em elementos racionais. No que respeita ao exemplo do “Envelope”, isto é, a indiferença perante o sofrimento de pessoas com necessidades vitais, podemos aplicar o seguinte princípio:

A diminuição da morte prematura de modo bastante barato: perante situações idênticas, se o nosso comportamento resultar no facto de o número de pessoas que *correm o risco de morrer prematuramente* diminuir, isto é, se o número desses for menor do que os que morreriam prematuramente se eu não me comportar desse modo e se, *mesmo assim, continuarmos razoavelmente bem na vida*, então, primeiro, é moralmente obrigatório que nos comportemos desse modo e, segundo, é moralmente errado se o não fizermos.⁸⁷

Ou este:

⁸⁶ “*The Weak Principle of Ethical Integrity*. Other things being even nearly equal, if it’s all right to you to impose losses on others with the result that there’s a significant lessening in the serious losses suffered by others overall, then, if you’re to avoid doing what’s seriously wrong, you *can’t fail to impose much lesser losses on yourself*, nor can you fail to accept such lesser losses, when the result’s a *much more* significant lessening of such serious losses overall.”, Peter Unger, *ibidem*

⁸⁷ “*Pretty Cheaply Lessening Early Death*. Other things being even nearly equal, if your behaving in a certain way will result in the number of people who *very prematurely lose their lives* being less than the number who will do so if you don’t so behave and *if even so you’ll still be at least reasonably well off*, then, first, it’s morally required that you behave in that way and, second, it’s even seriously morally wrong for you not to so behave.”, Peter Unger, *op. cit.*, p. 144

Se, *com um custo praticamente insignificante para mim*, eu posso ajudar a evitar que uma ou mais pessoas *moram em breve*, aumentando ao mesmo tempo e de modo significativo as suas chances de viver de modo saudável por vários anos, e se, *mesmo assim, continuar a viver razoavelmente bem*, então é errado não ajudar a evitar que os outros percam as suas *vidas*.⁸⁸

Este princípio não precisa de ser tão modesto. Temos a obrigação de ajudar a evitar a morte prematura de outros seres humanos ainda que não continuemos bem na vida. Mesmo que, em consequência da nossa ajuda, fiquemos com um nível de vida bastante modesto, continuamos a ter a obrigação de ajudar, isto na medida em que, por mais modesta que seja a nossa vida em consequência da nossa ajuda, será sempre melhor do que a perda de vidas que evitámos. Para termos uma vida moral verdadeiramente decente, os custos são bastante elevados. Não é fácil optar por uma vida moral impecável, mas a sua dificuldade e os seus custos não são elementos essenciais ou relevantes em termos morais, pelo menos se formos fortemente consequencialistas. O que perdemos é irrelevante se a consequência dessa perda for um ganho maior ou uma maior diminuição do sofrimento.

Sendo uma vida verdadeiramente moral tão custosa, esta conclusão não será desmotivante em vez de motivadora?

3. ARGUMENTOS CONTRA A OBRIGAÇÃO DE AJUDAR

Ter que abdicar do nosso estilo de vida para ajudar os outros pode parecer, à primeira vista, bastante desagradável e, para algumas pessoas, verdadeiramente inaceitável.

Em *Ética Prática*, Singer apresenta-nos cinco das mais comuns objecções ao seu argumento. Passamos agora a explicitá-las tomando o texto de Singer como guia.

⁸⁸“*Cheaply Decreasing Deaths*. Other things being even nearly equal, if *at (nearly) insignificant cost to yourself*, you can (help) prevent one or more other people from each *dying soon*, while substantially raising the chances that they’ll live healthily for years, and *if even so you’ll still be at least reasonably well off*, then it’s wrong for you not to (help) prevent such others from suffering such loss of *life*.”, Peter Unger, “Contextual Analysis in Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, Nº 1, Março 1995, p.5

3.1. Primeira objecção: não temos a obrigação de ajudar porque primeiro temos que cuidar dos nossos.

Instintivamente aceitamos esta objecção. Parece que temos obrigações especiais para com aqueles que conhecemos, com os quais temos laços afectivos ou familiares, com os que pertencem à nossa raça, país, cidade, religião ou para com os que se encontram fisicamente mais próximos. É este tipo de pensamento que nos leva a pensar que não é errado o nosso comportamento quando deitamos fora o “Envelope”. As pessoas que somos convidados a ajudar não são nossos familiares, não são do nosso país, talvez não sejam da mesma raça, da mesma religião, da mesma cultura, estão provavelmente a sofrer a grande distância de nós. Ainda que estas considerações nos possam levar a não agir, são, como já vimos, totalmente inconsistentes em termos morais. Não podemos ter mais obrigações morais para com os Europeus do que para com os Africanos. Porquê? Por causa do princípio da igualdade na consideração dos interesses. Ora, “a igualdade é um princípio ético fundamental, e não um enunciado de factos”⁸⁹. O juízo ético tem que ser universal, isto é, tem que ir para além da consideração dos nossos interesses individuais. Se os nossos interesses pesarem mais do que os interesses de todos os outros, estamos a agir de modo egoísta e discriminatório e não de modo moral. Para um correcto juízo moral temos que ter em conta os interesses de todos os que sofrerão as consequências da nossa acção ou indiferença. Os interesses semelhantes devem ter a mesma consideração, independentemente do indivíduo que é sujeito desse interesse. O meu interesse em não passar fome não pode ser mais importante do que o mesmo interesse aplicado a outra pessoa. O facto de os outros que, como eu, também estão interessados em não ter fome, serem meus conhecidos ou não, serem homens ou mulheres,

⁸⁹Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 38 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1993)

católicos ou budistas, serem meus vizinhos ou viverem noutra continente, em nada pode afectar a igualdade na consideração do seu interesse pois este permanece o mesmo. “Um interesse é um interesse independentemente de quem é esse interesse.”⁹⁰. Morrer à fome é um mal e deve ser evitado. Morrer à fome em geral e não a minha fome em particular. Assim sendo, a afinidade racial ou a nacionalidade não podem ser considerados motivos válidos para não tratar os mesmos interesses de modo imparcial.

3.1.1 O problema da impessoalidade

Nigel Dower coloca a questão da “impessoalidade” do raciocínio de Singer.⁹¹ Esta impessoalidade ignora uma das razões que temos para o nosso dever de ajudar os pobres e que tem a ver, não exclusivamente com o cálculo utilitário, mas com preocupações altruístas. Provavelmente, os que sofrem dificuldades prefeririam mais ser ajudados sabendo que tal ajuda provém da nossa preocupação com o seu bem-estar do que ser considerados como um dos elementos de um cálculo que tenta diminuir o peso do mal no mundo. No entanto esta questão apenas se coloca ao nível dos motivos da acção que não é de todo que mais interessa aos consequencialistas. Se o motivo que leva às melhores consequências for, também, um motivo altruísta, não parece que o problema da impessoalidade se ponha, pelo menos a este nível.

⁹⁰ Peter Singer, *op. cit.*, p. 39

⁹¹ “[Singer] parece fornecer as razões erradas para que nos preocupemos com a fome, ao tornar tal preocupação impessoal uma vez que é apenas um meio contingente para a maximização do bem, ou, no caso de Singer, para prevenir o mal, desde que não tenhamos que sacrificar nada de valor equivalente” (“...it seems to have the difficulty of providing the wrong kind of reason for caring for the hungry, by making this care impersonal because it is simply a contingent means towards maximizing the good, or, in Singer’s case, on preventing evils as long as one does not sacrifice something of an equivalent value.”), Nigel Dower, “World Hunger”, in AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh La Follette (edit.), Nova York, Oxford University Press, 2003, p.647

3.1.2. Porque não ajudar primeiro os meus compatriotas?

A mesma questão se coloca quando nos perguntamos porque é que temos que ajudar pessoas em dificuldades em países distantes, tendo tantas pessoas pobres no nosso próprio país, ou bairro, ou cidade. Em primeiro lugar, os países ricos possuem recursos suficientes e instituições adequadas para resolver os problemas de pobreza existentes no seu interior. Porque é que não o fazem não é uma questão de recursos mas de escolhas políticas que não deixamos de ter a obrigação de tentar modificar. Por outro lado, os países ricos possuem recursos excedentários que podem ser usados para aliviar a pobreza longínqua mesmo que já tivessem usado todos os recursos necessários para debelar a pobreza interna. Mesmo nos países onde impera a pobreza, há governos que podiam dispor de recursos para a aliviar e não o fazem porque essa não é a sua prioridade. Ainda assim, não podemos comparar os casos de pobreza existentes nos países ricos com os casos de pobreza absoluta e generalizada que encontramos nos países pobres. Não é comum vermos pessoas a morrer de fome nas ruas de Madrid ou Paris. A situação de um sem abrigo europeu não pode ser comparada com a pobreza extrema da maioria dos cidadãos de alguns países africanos. Com isto não queremos dizer que os sem abrigo vivem bem. Queremos dizer que a sua situação não é tão urgente e que a resolução dos seus problemas está perfeitamente ao alcance das sociedades em que estão inseridos. Há, no entanto, inúmeras situações em que a ausência de recursos impede que os governos locais combatam a pobreza dos seus cidadãos. Esses casos são prementes. Não porque a pobreza de uns seja mais importante do que a pobreza dos outros, mas porque são mais urgentes e a ajuda permitirá obter melhores e maiores resultados.

Nos primeiros casos, não se acaba com a pobreza porque não há vontade política para o fazer, no último caso porque não se pode. Como afirma Dower:

(...) ainda que tenhamos que atender aos menos afortunados das nossas sociedades ou apoiar a educação, os serviços sanitários e o bem-estar de carácter público, em conjunto a pobreza dos países pobres é muito maior do que a pobreza e problemas que enfrenta a população dos países ricos. Esse mais elevado grau de pobreza confere-lhes uma certa urgência ou gravidade moral que, se pensamos que temos o dever de ajudar, pesará na hora de decidir o destino da ajuda.⁹²

Outro dos factores que pode pesar na decisão de ajudar tem a ver com a relação entre os custos e a eficácia. “Podemos ser mais eficazes contribuindo com uma unidade de recursos para aliviar um mal menor na nossa sociedade do que para aliviar um mal maior noutro lugar.”⁹³ Tal pressuposto não corresponde à realidade. De um ponto de vista utilitarista, quando já se tem alguma coisa, obter um pouco mais não aumenta tanto a utilidade como quando se tem pouco ou nada. O princípio de utilidade marginal decrescente diz-nos que um copo de água para quem está a morrer de sede é mais útil do que o mesmo copo de água para quem tem apenas um pouco de sede. De igual forma causamos um prejuízo menor se recusarmos um copo de água a quem tem alguma sede do que se recusarmos a mesma quantidade de água a quem, tendo-se perdido no deserto, já não bebe água há dois dias. O ideal seria não recusarmos um copo de água a ninguém mas, se tivermos que escolher, devemos dá-lo a quem mais precisa pois nesse caso a sua utilidade será maior. O que significa que, quando um mal é maior, logo mais urgente, logo mais grave do ponto de vista moral, devemos atendê-lo com a urgência que merece. O princípio da igualdade na consideração de

⁹² “Si bien tenemos que atender a los menos afortunados de nuestras sociedades o apoyar la educación, los servicios sanitários y de bienestar de carácter público, en conjunto la pobreza de los países pobres es mucho maior que la pobreza y problemas a los que se enfrenta la población de los países ricos. Ese mayor grado de pobreza le otorga una cierta urgencia o gravedad moral que, si uno piensa que tiene un deber de ayudar, pesará a la hora de decidir el destino de su ayuda.”, Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (edt.), Madrid, Alianza, 1995, p.382 (trad. espanhola de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil, do original, *A Companion to Ethics*, s.l. Basil Blackwell, 1991, 1993)

⁹³ “Sin duda uno puede ser más eficaz con una unidad de recursos para contribuir a aliviar un mal menor en su propia sociedade que para contribuir a aliviar un mal mayor in otro lugar.”, Nigel Dower, *op. cit.*, p.383

interesses (princípio mínimo de igualdade)⁹⁴ defendido por Singer, pode levar a um tratamento desigual, mas este representa, como no exemplo apresentado, uma tentativa de obter um resultado mais igualitário e a finalidade da acção é o que interessa a um consequencialista. Por isso devemos atender com mais urgência os que mais precisam.

3.1.3. A gravidade da pobreza

O que é que torna a pobreza absoluta longínqua num mal grave? “Em primeiro lugar supõe um significativo encurtamento da esperança de vida. Em segundo lugar supõe um grande sofrimento e dor (causados pela doença e pela fome). Em terceiro lugar torna impossível uma vida digna e decente.”⁹⁵ Há, no entanto, muitas outras situações em que estas características se apresentam e que não estão relacionadas com a pobreza absoluta. Um cancro encurta significativamente a vida, supõe grande sofrimento e dor e pode tornar impossível uma vida digna e decente. Porque não ajudar as vítimas de cancro em vez dos pobres? Dower interroga-se se pode atribuir um significado especial à pobreza evocando os direitos humanos. Para quem defende os direitos humanos, todos temos direito à subsistência, à satisfação das necessidades básicas e à vida, logo, temos obrigação de fazer o possível para respeitar esses direitos o que implica ajudar aqueles cuja situação impede que possam usufruir deles. Mas, mesmo assim, porque é que o direito à vida e à subsistência deverão ter mais importância do que por exemplo o direito à habitação, à igualdade, à educação? E se alguém ocupa o máximo dos seus recursos e do seu tempo a ajudar crianças com Sida, ou a cuidar de um familiar doente em vez de contribuir para a erradicação da pobreza absoluta, deverá ser condenado por

⁹⁴ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa Gradiva, 2000, p.41-42 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

⁹⁵ “En primer lugar, supone un significativo acortamiento de la vida. En segundo lugar, supone un gran sufrimiento y dolor (a causa de la enfermedad y el hambre). Y en tercer lugar, hace imposible llevar una vida digna y decente.”, Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, Peter Singer (ed.), Madrid, Alianza, 1995, p. 383 (trad. espanhola de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil, do original *A Companion to Ethics*, s.l., Basil Blackwell, 1991, 1993)

isso? Apesar de não defender a condenação das atitudes referida anteriormente, Dower propõe que, para além dessas obrigações, continuamos a ter a obrigação de contribuir para a redução da pobreza extrema uma vez que esta tem um estatuto especial. Para este autor tal obrigação deriva do apelo à justiça.

Ignorar a necessidade de ajuda internacional supõe que se considera que o que se passa no resto do mundo é moralmente irrelevante. Supõe uma moralidade com fronteiras e uma total rejeição do princípio da igualdade na consideração dos interesses bem como do princípio da imparcialidade. Muitas vezes justificamos a não ajuda com o pressuposto de que quem pertence a uma sociedade diferente da nossa pertence também a uma comunidade moral separada da nossa. Os nossos deveres estariam assim ligados a um determinado contexto social que os fundamenta. Este pensamento supõe que a moralidade decorre de um contrato que se estabelece entre membros de uma comunidade estável e que se aplica apenas às partes que subscrevem esse contrato, isto é, os meus concidadãos. Tal concepção acerca da natureza da moralidade é totalmente incompatível com uma posição consequencialista na qual não cabem fronteiras. Para esta, ao reconhecer que qualquer agente moral pode, com as suas acções ou omissões, afectar o bem-estar de outros, tem que se ter em conta o efeito que os seus comportamentos irão ter em *todos os outros* que por eles são afectados. O facto de possuírem um bem-estar que pode por mim ser afectado, torna-os seres moralmente consideráveis, independentemente de pertencerem a esta ou àquela comunidade, raça, sexo ou religião.

3.1.4. A responsabilidade positiva

E se concebermos a moral como um conjunto de normas que servem apenas para não prejudicarmos os outros? Se o meu dever para com os outros for apenas o de não os

matar, não os roubar ou não lhes mentir? Para Singer trata-se de: “uma implicação de uma perspectiva ética que defende que, desde que não violemos regras morais que nos impõem determinadas obrigações morais, fazemos tudo o que a moral exige de nós.”⁹⁶ Tal perspectiva implica que não consideremos moralmente errado deixar morrer alguém que poderíamos salvar. No entanto a nossa responsabilidade não é apenas negativa mas também positiva, uma vez que o nosso comportamento por acções ou pela sua ausência pode afectar igualmente o bem-estar dos outros.

3.1.5. A lógica sacrificial

Quando consideramos que o utilitarismo tem como objectivo maximizar o bem-estar global ou a utilidade pública, por vezes pode exigir o sacrifício dos interesses de uns para maior satisfação dos interesses dos outros. É aqui que reside a principal crítica de Rawls ao utilitarismo. Para este autor cada pessoa possui uma inviolabilidade baseada na justiça que não pode ser posta em causa mesmo que tal violação tenha como consequência a maximização do bem-estar de todos os outros. A justiça impede que seja legítimo retirar direitos a uns para melhorar o bem-estar de outros. Para estes críticos o utilitarismo obedece a uma “lógica sacrificial” inaceitável. A maior felicidade do maior número é uma impossibilidade lógica uma vez que não se pode maximizar ao mesmo tempo a felicidade e o número. Mas não é isso que Singer pretende. Não temos que sacrificar nada de verdadeiramente importante para ajudar. O objectivo de maximizar o bem geral não pode ignorar o bem-estar de cada um.

⁹⁶ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.226 (trad.port., de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

3.1.6. As relações de parentesco e a imparcialidade

E no que respeita ao parentesco? É indiferente? Não. As relações de parentesco e as obrigações que elas implicam fazem parte daquilo a que Singer chama “sistema de responsabilidades especiais”.⁹⁷ Podemos pensar que os nossos deveres de assistência se aplicam apenas em relação aos que, por motivos emocionais ou contratuais, temos responsabilidades especiais, como por exemplo as obrigações dos pais para com os filhos ou do professor para com os seus alunos. Isto não implica um dever de benevolência generalizado. Como defender a obrigação da benevolência universal? Tenho o dever de não causar dano aos outros, mas não tenho qualquer obrigação de os ajudar. Devo cumprir os meus compromissos, os que advêm de relações especiais, mas não tenho qualquer obrigação para com os que não conheço. Esta visão é minimalista “Se cada pessoa for vista como participando num contrato de cooperação para vantagem mútua, o dever de ajudar os outros não é visto como tão importante como o dever de não fazer mal aos outros.”⁹⁸

A benevolência universal implicada pelo utilitarismo decorre da necessidade de agir sempre de modo a, directa ou indirectamente, maximizar o bem e minimizar o mal. O mesmo pensa qualquer outra teoria (Dower) que considere que é nossa obrigação agir de modo a maximizar a justiça (ainda que Singer entenda que maximizar a justiça é apenas um meio para atingir a maximização da satisfação das preferências, isto é, do bem-estar). No entanto, na prática, ninguém age segundo um princípio de assistência ilimitada que seria o da utilidade marginal. Fazer o máximo que pudermos para ajudar a combater a pobreza absoluta

⁹⁷Peter Singer, *op. cit.*, p. 254

⁹⁸ “If each person is seen as entering into a contract to cooperate for mutual advantage, the duty to come to the aid of others is not seen as vital as the duty not to harm others.”, Nigel Dower, “World Hunger”, in, AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh La Follette (org.), Nova York, Oxford University Press, 2003, p.652

não quer dizer, para Singer, deixar de cumprir as nossas obrigações especiais, tais como as que temos para com os nossos filhos ou amigos, mas tal posição não deixa de ser utilitarista uma vez que é altamente vantajoso para as comunidades que os seus membros ajudem aqueles que lhes são familiarmente próximos. O argumento de Singer não nos diz que devemos abandonar os nossos filhos para nos dedicarmos a erradicar a fome no mundo. Tal não seria útil. As consequências que tal comportamento teria para a sociedade, seriam altamente negativas, criando mais problemas do que aqueles que resolveriam. Mas tal atitude não põe em causa a nossa obrigação de ajudar todos aqueles que se encontram em situação de pobreza absoluta, uma vez que o argumento nos alerta para o facto de não termos que sacrificar nada de valor moral equivalente para podermos cumprir essa obrigação. De qualquer modo, para a maioria de nós, cidadãos ocidentais, a questão não se coloca. Os nossos filhos não estão a morrer à fome. Dower propõe que: “devemos assistir os outros o mais que pudermos e que seja compatível com uma preocupação razoável com a nossa qualidade de vida.”⁹⁹ Dificilmente podemos acreditar que a nossa qualidade de vida seria ameaçada se contribuíssemos com bastante mais ajuda do que aquilo que fazemos actualmente.

3.1.7. Quanta ajuda?

Dower, como Singer, defende que “temos uma obrigação significativa de contribuir para aliviar a pobreza mundial e não uma obrigação implacável e desmesurada.”¹⁰⁰ Para Singer, tal obrigação corresponde a contribuir com, pelo menos 10% do nosso

⁹⁹ “...deber de asistir todo lo que podamos y sea compatible con nuestra propia calidad de vida...”, Nigel Dower, “La Pobreza En El Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Etica*, Peter Singer (edt.), Madrid, Alianza, 1995, p.389 (trad. espanhola de Jorge Vigil Rubio e Margarita Rubio, do original, *A Companion to Ethics*, s.l. Basil Blackwell, 1991,1993)

¹⁰⁰ “Lo que defiende es pues una obligación significativa de contribuir a aliviar la pobreza mundial, y no una obligación implacable y desmesurada.”, Nigel Dower, *op.cit.* p.389

rendimento, tal como nos propõe em “Ética Prática”¹⁰¹, ou com 1% desse mesmo rendimento como sugere mais recentemente em “Um só Mundo”.¹⁰² Para Dower, uma vez que a assistência é uma dimensão não quantificável da responsabilidade moral, “não existe uma quantidade de riqueza ou de tempo que possamos retirar de uma caixa moral mágica.”¹⁰³ Muitas vezes o argumento das obrigações especiais é usado apenas para racionalizar a nossa falta de vontade em ajudar.

3.1.8. A responsabilidade negativa

Segundo Dower, Singer tem o mérito de nos alertar para a nossa “responsabilidade negativa”. Sejam quais forem os motivos que evocarmos, não podemos deixar de ser responsáveis pelas consequências de não fazermos nada para ajudar os que vivem em circunstâncias de pobreza absoluta. Mesmo que achemos insustentável o argumento que nos obriga a ajudar até ao limite da utilidade marginal, alegando que temos mais responsabilidades para com aqueles que nos são física e emocionalmente mais próximos, tal conclusão não nos desresponsabiliza, de todo, da obrigação de ajudar os desconhecidos. No entanto, torna tudo um pouco mais complicado do que aquilo que Singer nos apresenta. A

¹⁰¹ “Não se deve pugnar por um número rígido como mínimo ou máximo, mas parece seguro defender que aqueles cujo rendimento é igual ou superior à média nas sociedades da abundância, a não ser que tenham um número de dependentes invulgarmente grande ou outras necessidades especiais, devem contribuir com um décimo do seu rendimento para reduzir a pobreza absoluta. Por qualquer padrão ético razoável, este é o mínimo que devíamos dar; e procedemos mal se dermos menos.”, Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.268

¹⁰² “Mas se, para alterar os padrões da nossa sociedade de uma forma que tenha alguma possibilidade realista de êxito, nos centrarmos na ideia de um mínimo que podemos esperar que as pessoas façam, justifica-se que vejamos o donativo de 1% do rendimento anual como o mínimo que temos que fazer para levar uma vida moralmente digna. Dar tal quantia não exige heroísmo moral. Não dar revela indiferença pela continuação indefinida da pobreza extrema e das mortes com ela relacionadas.” (“But if, for the purposes of changing our society’s standards in a manner that has a realistic chance of success, we focus on the idea of a bare minimum that we can expect everyone to do, there is something to be said for seeing a 1 percent donation of annual income to overcome world poverty as the minimum that one must do to lead a moral decent life. To give that amount requires no moral heroics. To fail to give it shows indifference to the indefinite continuation of dire poverty and avoidable, poverty-related deaths.”), Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.194

¹⁰³ “...no existe un porcentaje de riqueza o cantidad de tiempo a sacar de una caja moral mágica.”, Nigel Dower, *op.cit.*, p.389

clareza transparente da argumentação de Singer esbarra no emaranhado da vida real. Mesmo que, teoricamente, aceitemos sem reservas o seu argumento, ninguém, nem mesmo Singer, o aplica na prática em toda a sua pureza. Ora, uma ética que é suposto ser prática, tem que não só “poder” mas também “ser” aplicada.

3.1.9. A pobreza e as preferências

Outro problema diz respeito à defesa que Singer faz do utilitarismo das preferências. Se todos somos de forma igualitária moralmente consideráveis, é bom tudo o que vai de encontro às nossas preferências e mau tudo o que as frustra. É neste sentido que Singer considera a fome um mal. É-o na medida em que a maioria das pessoas preferia outra situação. Mas não pode ser considerado um mal *per se*. Para um religioso, o jejum pode ser um modo de atingir níveis mais elevados de espiritualidade, é algo que ele prefere. Mas não é deste tipo de fome que Singer nos fala. No entanto, se o nosso objectivo for maximizar a satisfação das preferências, as nossas preferências podem ser a satisfação prioritária dos meus desejos, deixando para depois as preferências alheias. Se eu não tenho obrigação de ajudar a aliviar a pobreza porque considero que esta é um mal em si mesma, então, o utilitarismo das preferências pode cair no absurdo de poder ter que aceitar o egoísmo moral, se este estiver dentro das preferências de alguém. Como as preferências do egoísta Manuel não podem ser tratadas de modo diferente das preferências do altruísta João, como fazer? Um Nazi tem grande preferência por matar judeus. Mas os Judeus preferem não ser mortos. A igualdade na consideração dos interesses não nos permite escolher uns em detrimento de outros. Qual das preferências maximiza a utilidade? A segunda, na medida em que o mal que é evitado (a morte dos judeus) é maior do que o bem-estar que resultaria da satisfação da preferência nazi. Não nos esqueçamos que para Singer “um acto contrário à preferência de qualquer ser é um

mal, a não ser que essa preferência seja suplantada por preferências contrárias.¹⁰⁴ No entanto, “mesmo para o utilitarismo das preferências, o mal causado à pessoa assassinada é meramente um factor a ser considerado e a preferência da vítima poderia por vezes ter menos valor do que as preferências dos outros.”¹⁰⁵ Em que circunstâncias é que a preferência de uma vítima pela manutenção da sua vida tem menos valor? Quando o mal causado pela sua morte for inferior ao mal que evita. Por exemplo, se matar um assassino que está prestes a tirar a vida a três pessoas inocentes ou se com a morte de um inocente salvar a vida a outros três. No entanto, o mesmo Singer nos chama a atenção de que estas considerações só são verdadeiras ao nível crítico do raciocínio moral.¹⁰⁶ Ao nível prático, o respeito pela autonomia do indivíduo que não quer dar a sua vida para salvar a vida dos outros três deve ser respeitado.

Eu posso preferir gastar o meu dinheiro em carros de alta cilindrada em vez de doa-lo a instituições de ajuda internacional. Não tenho direito à satisfação da minha preferência? Não, porque a minha preferência tem consequências negativas na satisfação de preferências alheias e dificilmente podemos afirmar que a preferência dos pobres por alimentação é menos útil ou até de utilidade comparável à minha preferência por carros de corrida.

3.2. Segunda objecção: não temos a obrigação de ajudar porque aquilo que é nosso pertence-nos.

Se o direito à propriedade for considerado um valor absoluto é incompatível com a obrigação de ajudar. Se as minhas propriedades foram adquiridas mediante uma sucessão de transmissões voluntárias e legítimas, tenho direito a elas. Se tenho direito moral àquilo que

¹⁰⁴ O sublinhado é nosso. Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 114 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

¹⁰⁵ Peter Singer, *op. cit.*, p.115-116

¹⁰⁶ Ver a teoria dos dois níveis de Robert Hare. Singer defende o ponto de vista em questão em Peter Singer, *op. cit.*, p.120

posso, não tenho nenhuma obrigação de o dar aos mais necessitados.¹⁰⁷ Se o que é meu é meu por direito, então não sou obrigado a partilhá-lo com os que nada possuem de seu. O que não quer dizer que não o possa fazer, voluntariamente, e que não seja uma coisa boa fazê-lo. Para Singer “uma vida ética vai para além do respeito pelos direitos dos outros”¹⁰⁸ Estamos perante o problema da relação entre a liberdade, a igualdade na consideração dos interesses e uma concepção de justiça equitativa que supõe uma distribuição, não necessariamente igual, do bem-estar. O economista inglês F.A. Hayek¹⁰⁹, diz-nos que a defesa da igualdade que supõe que os mais ricos têm obrigação de abdicar de uma parte dos seus bens para os distribuir pelos mais pobres, resulta, fundamentalmente, do sentimento de inveja dos mais pobres em relação àqueles que o não são. Será que faz algum sentido pensar que uma criança sub nutrida na Somália tem *inveja* das crianças bem alimentadas dos países ocidentais? A inveja supõe que, mais do que o desejo de melhorar a minha situação, o que pretendo é piorar a situação dos que estão melhores do que eu até os fazer descer ao meu nível. A inveja nivela por baixo. A justiça distributiva não podia estar mais afastada deste sentimento uma vez que o seu objectivo é elevar o nível de bem-estar daqueles que sofrem a mais extrema pobreza a um patamar mínimo de dignidade humana e qualidade de vida. Se os ricos continuarem ricos (e continuariam mesmo que contribuíssem com muito mais do que aquilo que actualmente fazem), ou se ficarem ainda mais ricos, tanto melhor. O objectivo da inveja será o de reduzir os ricos à pobreza, o objectivo da justiça distributiva é libertar os pobres da sua miséria.

¹⁰⁷ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (trad. de Rolando Tamayo, do original, *Anarchy, State, and Utopia*, Nova York, Basic Books, 1974)

¹⁰⁸ Peter Singer, *op. cit.*, p.256

¹⁰⁹ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge, 1990 (1ª edição, Routledge, 1960)

3.2.1. Nozick e o direito de propriedade

Para Nozick, ao usufruir das minhas riquezas legitimamente adquiridas, não sou responsável pela pobreza que podia eliminar se distribuísse essas riquezas pelos mais necessitados. O direito de propriedade tem um carácter absoluto e não posso ser responsável pela não criação de todos os mundos possíveis que poderiam advir do facto de eu actuar de modo diferente. Se sou livre ninguém me pode obrigar a dar o que é meu. Para este autor a justiça nada tem a ver com a igualdade ou com a distribuição equitativa uma vez que esta viola a liberdade que é o garante da própria justiça. Uma noção de justiça distributiva violaria assim o direito à liberdade. Aquilo que Nozick parece esquecer, é que uma sociedade em que os mais ricos não tenham qualquer obrigação de prestar ajuda aos mais pobres, alegando que tal obrigação viola a sua liberdade, é uma sociedade em que os mais pobres se vêm privados desse direito que só os ricos parecem possuir. Estes usufruem da liberdade de ajudar ou de não o fazer, enquanto que os segundos não têm qualquer possibilidade de escolher uma vida diferente daquela em que vivem. A liberdade não é só a possibilidade de não ser privado da posse do que é meu. A liberdade é também o exercício da escolha.

3.2.2. A lotaria social e a igualdade na consideração de interesses

Para Singer tal teoria dos direitos de propriedade, ainda que de todo não seja impeditiva da ajuda, é fundamentalmente injusta. É injusta porque o bem-estar dos seres humanos passa a depender excessivamente do acaso. Uma criança que nasça num país rico sobrevive. Outra que nasce no seio de uma família extremamente pobre, não. A lotaria social é incompatível com a imparcialidade, com a igualdade na consideração de interesses e esta imparcialidade é um princípio fundamental da ética e o garante da sua universalidade. A

argumentação que usa para contrariar esta objecção mostra-nos que, para Singer, enquanto utilitarista, o que conta não é o saldo líquido do bem-estar. Mesmo que mil ricos possuíssem mais bem-estar do que a infelicidade que causam aos mil pobres que exploram, uma sociedade deste tipo não era, do ponto de vista do utilitarismo das preferências, desejável. Não tinha em consideração a igualdade na consideração dos interesses e, como tal, era injusta uma vez que não possuiria qualquer preocupação com a distribuição equitativa do bem-estar.

3.3. Terceira objecção: não temos obrigação de ajudar porque a ajuda leva ao aumento populacional que prejudica todos.

Esta objecção, que Singer considera a mais séria ao seu argumento, parte do pressuposto de que o excesso populacional, relativamente aos recursos disponíveis, é a principal causa da pobreza absoluta. Daí que se prolongarmos a vida à maioria dos habitantes dessas comunidades que, sem a nossa ajuda, morreriam, não estamos a resolver o problema mas a agravá-lo. Ao diminuir a mortalidade, aumentamos a população, aumentando assim a fome. Se assim for, devemos adoptar uma política de triagem, isto é, devemos prestar ajuda apenas àquelas comunidades que têm perspectivas de, com a nossa ajuda, se virem a tornar auto-sustentáveis, deixando que a morte resolva o problema das comunidades não viáveis. O problema consiste em decidir quais as comunidades viáveis e quais as que, deixando de as ajudar, devem perecer. Mais uma vez estamos perante a lotaria social. As crianças que nascem em comunidades sem futuro verão os seus interesses ignorados, as outras não.

3.3.1. Garrett Hardin e a ética do “bote salva vidas”

A ética do “bote salva vidas” de Garrett Hardin,¹¹⁰ vai no mesmo sentido. O seu pensamento Neomalthusiano considera a pobreza como algo natural e inevitável. A fome é uma consequência incontornável do aumento populacional e este constitui uma estratégia do processo de selecção natural. Assim, a pobreza extrema de alguns é uma catástrofe natural e qualquer tentativa para a eliminar não só se revela inútil como prejudicial. Evitá-la, a curto prazo, conduz a aumentá-la, para todos, no futuro. Estando os habitantes dos países ricos bem instalados no “bote salva vidas” contemplando toda a outra população do planeta que se afoga à sua volta, há duas opções. Se ajudamos os que se afogam, transportando-os para dentro do bote, corremos o risco de nos afogarmos todos, uma vez que o bote não suporta mais tripulantes. Se os deixarmos morrer, pelo menos salvamo-nos nós. “Os ricos deverão deixar os pobres morrer de fome, porque, de outro modo, os pobres arrastarão os ricos com eles para a miséria”¹¹¹.

Para se aceitar como certa esta objecção, há que aceitar pressupostos que são, no mínimo, questionáveis. Um deles diz respeito à ligação entre a pobreza, a escassez de alimentos e o excesso populacional. A relação entre população e recursos disponíveis não é o único e, em alguns casos, nem sequer o mais importante factor que explica a pobreza absoluta. A falta de rendimentos, a fome e o crescimento populacional relacionam-se num círculo vicioso que alimenta a pobreza. A má nutrição provoca debilidade física, mental e fraca resistência à doença. Diminui também a capacidade de trabalho e, como tal, a possibilidade de obter os rendimentos necessários para aliviar a fome. Famílias sem rendimentos, sofrendo de fome permanente, vêem nos seus filhos uma fonte de rendimento extra e uma possível segurança no futuro. A elevada taxa de mortalidade infantil é outro

¹¹⁰ Garrett Hardin, “Living in a Lifeboat”, *Bioscience*, Outubro, 1974 e também, “Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor”, *Psychology Today*, Setembro 1974

¹¹¹ Peter Singer, *op. cit.*, pp. 257-258

factor que propicia o elevado número de nascimentos. Ter muitos filhos é uma forma de garantir que, pelo menos alguns atingirão a idade adulta uma vez que a maioria morrerá antes de atingir os cinco anos de idade. O que aconteceria se acabássemos com a fome? Ao quebrar o círculo vicioso da pobreza com uma alimentação adequada, as pessoas seriam mais produtivas podendo aumentar os seus rendimentos. Não necessitariam de ter tantos filhos, primeiro porque não precisavam de uma fonte de trabalho suplementar (crianças que trabalham não vão à escola e a falta de educação básica é outro dos factores de perpetuação da pobreza e da exclusão), segundo porque, com uma nutrição adequada, a taxa de mortalidade infantil tende a diminuir. Ao contrário de que pensam alguns, não temos motivos objectivos para concluir que a diminuição da pobreza conduza à calamidade total. Pelo contrário. A crença na escassez alimentar é igualmente questionável uma vez que esta, quando existe, não é a única e, em alguns casos, nem sequer a principal causa da pobreza e da fome.

Uma vez que, no quadro de uma ética consequencialista, é importante ter em conta os resultados das nossas acções, se, como Hardin sugere, a consequência da ajuda aos mais pobres for o acréscimo da pobreza é evidente que não o devemos fazer. No entanto, tal resultado negativo não é o único possível, nem sequer o mais provável como já referimos. O desenvolvimento contribui mais para a diminuição da taxa de natalidade do que para o seu incremento. Principalmente a educação das mulheres bem como o seu acesso ao mercado de trabalho. Um bom nível de vida costuma ser um bom contraceptivo. Entre um mal certo, a triagem que escolheria populações inteiras para morrer de doença e subnutrição, e o apoio ao desenvolvimento que tem grandes probabilidades de produzir efeitos positivos, parece evidente que devemos optar pelo cenário que conduz às melhores consequências evitando um grande mal. O excesso populacional deixa assim de poder ser considerado um motivo para rejeitarmos a ajuda. O curioso é que ambos os autores, Singer e Hardin, defendem posições antagónicas partindo ambos de um raciocínio utilitarista e consequencialista. Singer defende a

obrigação de ajudar porque esta conduz às melhores consequências. Hardin defende o contrário precisamente pelos mesmos motivos.

3.3.2. Qual a melhor ajuda?

Singer alerta-nos, no entanto, para a necessidade de repensar qual o tipo de ajuda que trará as melhores consequências. A ajuda ao desenvolvimento será a médio prazo mais eficiente do que a mera ajuda alimentar de emergência. No que respeita às nações que por qualquer motivo recusam o desenvolvimento, pelo menos o modelo de desenvolvimento que implica o acesso universal à educação, ao trabalho, aos serviços de saúde e à participação na vida pública, será que devemos continuar a ajudar? O nosso objectivo é diminuir a pobreza absoluta. Como tal, temos a obrigação moral de fazer o possível para o conseguir. Se os nossos actos não conduzirem ao resultado esperado, não temos a obrigação de o fazer. Uma vez que os recursos são limitados, temos que os usar onde serão mais úteis, isto é, onde alcançarão as melhores consequências.

A metáfora de Garrett Hardin é demasiado simplista. É certo que não estamos todos no mesmo bote. Mas também não estão uns num bote e os outros a afogar-se no mar. Estamos sim todos reunidos em grupos que se encontram em botes diferentes e, tal como os diferentes países, interdependentes. Se, de repente, desaparecessem do mundo todos os países pobres a consequência não seria o aumento, nem sequer a manutenção do bem-estar dos países ricos. Os países ricos dependem, em parte, dos que o não são. Os países ricos não são, na sua maioria, auto suficientes. Ora tal interdependência torna-nos eticamente responsáveis por aquele que estão noutros “botes”.

3.3.3. O dever de estar informado

Podemos argumentar que, de facto, algumas formas de ajuda não funcionam. Por exemplo, uma ajuda exclusivamente alimentar só funciona em casos de emergência. Os factos mostram-nos que não é enviando comida para os países pobres que eles deixam de o ser. A fome é apenas a ponta do iceberg do subdesenvolvimento e, como tal, a ajuda alimentar só resulta se for acompanhada de um auxílio mais genérico ao desenvolvimento que possibilite, a médio e longo prazo, o fim da dependência dos países pobres em relação aos ricos. No entanto, o facto de algumas formas de ajuda não produzirem os efeitos previstos, não nos permite concluir que nenhuma forma de ajuda o fará. Também não nos desresponsabiliza, antes pelo contrário, obriga-nos, isso sim, a despende mais tempo e recurso a procurar qual a melhor forma de ajudar. “O dever de prestar ajuda contém em si o dever de estar informado (segundo Kant, uma boa vontade não informada é pior do que uma boa vontade bem informada)”¹¹²

Assim, a questão não tem a ver com o facto de termos ou não obrigação de ajudar, mas com a questão de estarmos mais ou menos bem informados acerca das melhores formas de o fazer.

3.4. Quarta objecção: não temos que ajudar porque isso é função do governo.

Costuma ser uma forma bastante corrente de desculpabilização. Pagamos impostos que devem ser usados pelos governos para a ajuda internacional. Com certeza que a ajuda dos governos é importante e deve ser incrementada mas, por um lado, essa ajuda só aumentará se as populações pressionarem os respectivos governos nesse sentido, por outro

¹¹² “The duty to give aid contains within nit the duty to be informed (an uninformed or ill-informed good will, *pace* Kant, may not be as good as a well-informed good will.)”, Nigel Dower, “World Hunger”, in, AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh La Follette (org.), Nova York, Oxford University Press, 2003, p.651

lado, tal não implica que fiquemos libertos da obrigação individual de ajudar. O facto de os cidadãos contribuírem não impele o estado a fugir às suas responsabilidades. Pelo contrário. Se os cidadãos não manifestam qualquer iniciativa no que respeita à ajuda aos mais pobres, o estado pode interpretar essa indiferença como falta de interesse dos eleitores nessas matérias sentindo-se, perante estes, completamente desresponsabilizado. Nem sempre a única ajuda é a ajuda material. A participação activa na vida política, pressionando governos e instituições, pode ser igualmente positiva, mas estas duas atitudes não são exclusivas. A obrigação de uma não nos liberta da obrigação de outra.

3.5. Quinta objecção: não temos que ajudar porque não somos santos (um padrão demasiado elevado)

Esta objecção ao argumento supõe que é muito difícil, senão mesmo impossível, corresponder ao comportamento que moralmente nos é exigido. Assim sendo, a consequência é que, não conseguindo corresponder às expectativas ideais, as pessoas optem por rejeitar de todo essas expectativas. Singer apresenta-nos três versões deste argumento:

(...) a primeira mantém que, sendo a natureza humana aquilo que é, não podemos alcançar um padrão assim tão elevado e, como é absurdo defender que devíamos fazer aquilo de que não somos capazes, temos que rejeitar a tese de que devíamos dar tanto. A segunda versão afirma que, mesmo que pudéssemos dar tanto, seria indesejável fazê-lo. A terceira versão da objecção é a de que estabelecer um padrão tão elevado não é desejável porque se terá a percepção de que é demasiado difícil de atingir, o que levará muita gente a nem sequer tentar.¹¹³

A primeira versão da objecção supõe uma visão particular da natureza humana baseada no egoísmo. Garrett Hardin ou Richard Dawkins¹¹⁴ associam o nosso sucesso como espécie à nossa tendência para a parcialidade, isto é, temos sucesso porque nos preocupamos

¹¹³ Peter Singer, *op. cit.*, p.264

¹¹⁴ Richard Dawkins, *O Gene Egoísta*, Lisboa, Gradiva, 1999 (original, *The Selfish Gene*, 1989)

em primeiro lugar conosco e com os nossos. Ainda que tais ideias sejam discutíveis, Singer não nega a nossa tendência à parcialidade, no entanto, também não se pode negar que o comportamento moral exige esforço, nomeadamente o esforço racional de ir para além do instinto. Daí que Singer afirme que “dever” é “poder”. Um comportamento moral exige uma tendência para a imparcialidade e um permanente combate ao egoísmo. Ainda que tal seja difícil, não é impossível. De qualquer forma, não nos parece que abdicar de luxos e de alguns bens supérfluos para que possamos ajudar os outros seja uma exigência moral demasiado elevada para a natureza humana, seja lá isso o que for.

Relativamente à segunda versão, Singer faz referência a Susan Wolf que no artigo intitulado “Moral Saints”¹¹⁵ defende que se agíssemos de acordo com o argumento de Singer teríamos que abdicar de muita coisa que torna a nossa vida interessante. A nossa vida teria que ser bem mais desinteressante para que pudéssemos ajudar mais. Trata-se aqui de uma questão de prioridades. No que respeita à vida humana, parece-nos que esta supera todo um conjunto de actividades interessantes de que teríamos que abdicar. Num mundo em que não existisse pobreza absoluta seria absurdo abdicar de actividades e objectos que melhoram a nossa vida, tal como um médico sem doentes não tem a obrigação de perder o cinema para ficar no hospital. Mas tal mundo, para já, não existe.

No que respeita à última objecção, Singer volta a pedir que consideremos as consequências. Se o facto de fazermos grandes exigências às pessoas as levar a não contribuir para a diminuição da pobreza, então não o devemos fazer, uma vez que essa consequência se revelaria o contrário do nosso objectivo. Mas tal não implica que não continuemos a achar que todos devemos contribuir mais. O modo como fazemos a defesa pública do princípio não o põe em causa.

¹¹⁵ Susan Wolf, “Moral Saints”, *Journal of Philosophy*, vol 79, Agosto 1982, pp.419-439

3.5.1. As nossas obrigações não são globais.

Nem todos pensam que pertencemos a uma comunidade moral global. Tal pressuposto põe em causa a universalidade e o igualitarismo. Se assim for, não temos qualquer obrigação para com criaturas que não pertençam ao nosso “círculo” seja ele qual for. É um facto que navegamos em “botes” diferentes (ainda que o mar seja o mesmo). Não há um estado mundial e, por isso, não há, para já, moralidade ou normas comuns. No presente os interesses nacionais suplantam os não nacionais.

Colin McGinn¹¹⁶ considera que não temos nenhum tipo de obrigação para com os mais pobres. Não sou obrigado a fazer nada cujo custo, para mim, seja superior ao benefício que tal sacrifício traria aos outros, mas, no caso da ajuda internacional o autor não considera que faça sentido falar em termos de relação entre custos e benefícios. É claro que abdicar do dinheiro gasto num jantar entregando-o à UNICEF trará maiores benefícios para quem vive na maior pobreza do que sacrifícios para mim. No entanto, tudo depende da relação que tenho com aquele que sofre. A benevolência universal proposta por Singer supõe que devemos levar o nosso altruísmo ao extremo da utilidade marginal, isto é, devemos abdicar de tudo o que podemos usar para ajudar os outros até ao ponto em que, se ajudarmos mais, ficaremos tão mal como eles. Ora, a maioria de nós, consideraria que tal atitude exige sacrifícios inaceitáveis. Mesmo que concordemos que temos o dever de ajudar, até onde deve ir a nossa ajuda?

¹¹⁶ Colin McGinn, “Our Duties to Animals and the Poor”, in, AAVV, *Peter Singer and His Critics*, Dale Jamieson (edt.), Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp.150-161

3.5.2. O problema da utilidade marginal

As implicações práticas da aceitação do argumento de Singer segundo o qual devemos prevenir um mal de acontecer (a pobreza) desde que não sacrifiquemos nada de importância moral comparável, são, para alguns autores, inaceitáveis, não porque tenhamos que abdicar de uma ida ao cinema, mas porque, se quisermos ser coerentes com a aceitação do argumento, nunca mais deveríamos ir ao cinema, ou jantar fora, ou comprar roupas novas, ou passar férias ou gastar dinheiro na educação dos nossos filhos uma vez que nenhuma destas coisas possui um valor comparável à vida de uma só pessoa. Os benefícios que proporcionamos a outros abdicando totalmente da nossa qualidade de vida seriam sempre superiores ao nosso sacrifício. Morrer à fome, entregando todo o meu dinheiro para instituições de ajuda internacional não me é exigido pelo argumento. Tenho apenas que atingir o limite da utilidade marginal, mas este envolve um excessivo sacrifício da nossa vida pessoal. Porque é que eu deveria ter a obrigação de fazer o meu sofrimento elevar-se ao nível do sofrimento dos outros abdicando de tudo o que a minha vida tem de interessante limitando-me a apenas sobreviver? A consequência da aplicação do argumento de Singer seria não a maximização do bem-estar, mas a distribuição do sofrimento. Porque é que a minha vida se deve transformar num instrumento para beneficiar os outros? Devemos negligenciar os nossos filhos (que não passam fome) para ajudar as crianças que morrem em África? Há muitos outros problemas e sofrimento alheio que podemos minimizar se nos dispusermos a abdicar da nossa qualidade de vida, mas, temos obrigação de o fazer? Para McGinn, não. É por isso absurdo calcular quais são os nossos deveres segundo as recomendações do argumento de Singer. Há muitas razões que podemos dar para não cumprir essa suposta obrigação. Singer poderia alegar que o seu argumento só se aplica em casos de sofrimento extremo onde estão

vida em jogo, como no caso da pobreza absoluta. Mas porque é que as nossas obrigações só se aplicam a situações de grande sofrimento e não a casos de menor sofrimento? Em ambos os casos contribuiríamos para minimizar o sofrimento alheio. Pensar de outra forma é para o autor uma forma de discriminação incompatível com o pensamento utilitarista. O argumento utilitarista não só não é aplicável, uma vez que é demasiado exigente, como é ainda prejudicial do ponto de vista moral, uma vez que “encoraja um modo de vida no qual são sacrificados muitos valores importantes em nome de um altruísmo generalizado.”¹¹⁷ McGinn ou mesmo Singer nunca poderiam chegar a ser filósofos se cumprissem as obrigações prescritas pelo argumento. Gastar horas a ler ou a escrever é incomparavelmente menos importante do que usar todo o seu tempo a ajudar os outros. Mas, gostaríamos de viver num mundo em que tivéssemos que abdicar do uso do nosso potencial intelectual? McGinn propõe uma nova interpretação do princípio segundo a qual “somos obrigados a reduzir o sofrimento até ao ponto em que, fazendo-o, os nossos actos não interfiram com nada que, se fosse eliminado, tornaria o mundo num sítio pior.”¹¹⁸ Assim poderíamos continuar a gastar o nosso tempo e recursos em coisas “frívolas” como o cinema, o teatro, a arte, a ciência ou a filosofia. Desde que a nossa ajuda não se faça à custa de todas as coisas que tornam o mundo um lugar agradável para viver, devemos ajudar. Ao abdicar do meu bem-estar para ajudar os mais necessitados, estou a usar a minha vida como um meio para incrementar o bem-estar alheio. Tal é inaceitável se eu tiver que abdicar do meu bem-estar. É tão errado usar os outros como meios para incrementar a minha felicidade à custa do seu próprio bem-estar, como o contrário. Em ambos os casos estamos perante:

(...) uma abnegação da autonomia pessoal, do direito de viver a nossa própria vida, de desenvolver os nossos talentos e potencial. É claro que não devemos prejudicar positivamente os outros enquanto vivemos a nossa vida,

¹¹⁷ “It encourages a way of life in which many important values are sacrificed to generalized altruism.”, Colin McGinn, *op. cit.*, p.156

¹¹⁸ “...we are obliged to reduce suffering as long as doing so does not interfere with anything such that if it were eliminated the world would be a worse place.”, Colin McGinn, *op. cit.*, p.157

mas não existe nenhuma obrigação de nos devotarmos ao alívio de um sofrimento que não produzimos¹¹⁹

Deverá uma pessoa saudável dar os seus órgãos a três doentes terminais que, com o seu coração, o seu fígado e os seus rins, salvariam a vida? Não. Ainda que a minha vida não seja de importância moral comparável à de três vidas. A regra que me diz para maximizar o bem-estar é simplesmente monstruosa se encarada desta forma. No entanto, é a este tipo de consequências que o utilitarismo de Singer conduz. Para McGinn, “as nossas atitudes em relação à caridade não devem ser guiadas por nenhum princípio utilitarista que compare o nosso bem-estar com o de potenciais beneficiários e calcule os nossos deveres pela disparidade entre eles.”¹²⁰ Tal opção conduz a níveis insustentáveis de auto-sacrifício que, para sermos coerentes, não podemos evitar.

O que é que devemos aos pobres deste mundo? Estamos conscientes de que poderíamos fazer algo para diminuir o seu sofrimento. No entanto, intuitivamente sentimos que o seu sofrimento não é problema nosso. McGinn propõe uma regra empírica (*rule of thumb*) que me diz que devo contribuir com qualquer coisa desde que não abdique da minha qualidade de vida, especialmente em situações de emergência.

3.5.3. A resposta de Singer

Como responde Singer a estas críticas? Quando se refere à necessidade de prestar ajuda desde que não se sacrifique algo de importância moral comparável, Singer dirige-se a utilitaristas e a não utilitaristas. A definição do que é de importância moral comparável fica ao

¹¹⁹ “...an abnegation of personal autonomy, of the right to live one’s life as one’s own, developing one’s own talents and potential. Of course, one should not positively harm others...as one lives one’s own life, but there is no obligation to devote oneself to the relief of suffering one has had no part in producing.”, Colin McGinn, *ibidem*

¹²⁰ “...our attitudes toward charity should not be guided by any utilitarian principle that compares our well-being with that of potential beneficiaries and calculates our duties by the disparity between them.”, Colin McGinn, *op. cit.*, p.158

critério de quem tem que decidir. Singer aceita que “algumas pessoas podem pensar que enganar ou roubar para obter dinheiro que possa ser usado para salvar a vida de pessoas no terceiro mundo seria sacrificar algo de valor moral comparável.” (por exemplo, um defensor da teoria dos direitos).¹²¹ Para Singer, negligenciar a educação dos filhos é algo que não se deve sacrificar e o seu argumento nunca visou aumentar a igualdade de sofrimento. No entanto, mesmo que optemos por incluir na definição de valor moral comparável, a arte, ou a investigação filosófica, ou uma ida ao cinema, haverá ainda assim, imensas coisas de que poderíamos abdicar sem que isso fosse um grande sacrifício e que proporcionariam um grande benefício. Podemos e devemos com certeza ajudar muito mais do que o que ajudamos, sem com isso abdicar de coisas com grande importância para a nossa qualidade de vida.

Quanto ao facto de o seu princípio ser contraproducente por ser demasiado exigente e como tal não poder ser levado a sério pela maioria das pessoas, em primeiro lugar Singer defende-se afirmando que nem sempre o mais útil é ser um calculador utilitarista. Há uma diferença entre as decisões que cada um tem que tomar e a defesa pública dos princípios que defendemos. Se nos colocarmos no ponto de vista das vítimas da fome talvez a nossa perspectiva acerca do que dar e das obrigações que temos seja diferente e a imparcialidade na consideração de interesses apela a que o façamos.

¹²¹ “Some...may think that to cheat or steal to get money that could save the lives of people in the Third World would be to sacrifice something of comparable moral importance...”, Peter Singer, “A Response” in, AAVV, *Peter Singer and His Critics*, Dale Jamieson (edt.), Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p.303

CAPÍTULO IV

1. POBREZA E GLOBALIZAÇÃO

1.1. A Ética da Globalização

No nosso século, a pobreza absoluta existe numa escala moralmente inaceitável. A humilhação, a impotência e as dificuldades por que passam metade dos cidadãos do mundo são inacreditáveis. O que torna esta realidade inadmissível hoje, mais do que no passado, tem a ver com o facto de vivermos num mundo global como nunca existiu antes. A globalização criou condições únicas para o incremento e a distribuição da riqueza. Essa riqueza existe, mas apenas para alguns. A parte do mundo que vive em absoluta abundância esqueceu que a sua riqueza tem custos que são parcialmente imputados aos que nada possuem e que, por esse motivo, passou a ser, até certo ponto, responsável pela miséria que grassa do outro lado do mundo. A nossa riqueza tem, em parte, como consequência a pobreza e crescente marginalização dos outros. Daí que a nossa obrigação de ajudar a mudar este estado de coisas seja hoje mais imperativa do que alguma vez o foi. Não sendo orientada por pressupostos éticos que incluam preocupações com uma justiça distributiva ou com a igualdade na consideração dos interesses, os benefícios da globalização atingem apenas os países desenvolvidos deixando à margem os países pobres. A degradação do planeta que acompanhou o desenvolvimento económico provoca catástrofes ambientais que afectam em maior escala os que têm menos possibilidades de se defender. A mundialização dos mercados, ao invés de permitir um alargamento das oportunidades de desenvolvimento para os países mais pobres, fecha-as ou restringe-as, aumentando, em vez de diminuir, as assimetrias económicas entre as diversas regiões do globo. O mundo divide-se cada vez mais em “vencedores” e “perdedores” e, uma vez que o êxito colossal de uns se deve, em parte, à

exploração dos restantes, não podemos deixar de reafirmar a nossa responsabilidade pelas condições em que vivem os que foram excluídos do “banquete”.

A globalização veio para ficar e o discurso primário anti globalização em nada contribui para resolver os problemas apontados. Autores como Peter Singer procuram enfrentar essa nova realidade propondo uma “nova ética” que permita a promoção imparcial do bem-estar para todos os habitantes do planeta. A existência de uma comunidade global já não é um sonho impossível mas um sonho que a globalização, no que esta tem de melhor, torna realizável. A globalização resulta fundamentalmente da integração internacional de mercados de bens, serviços e capitais. Supunha-se que esta conduziria ao alargar do desenvolvimento e que a expansão do desenvolvimento conduziria à erradicação da pobreza. Em alguns casos foi assim, mas em muitos outros não. Infelizmente esta subida global da maré não eleva todos os barcos. A globalização económica sem políticas sociais que imponham uma distribuição justa da riqueza não conduz ao desenvolvimento global. Nem todo o crescimento económico conduz à melhoria do bem-estar dos mais pobres, pelo contrário, algumas vezes pode ser conseguido precisamente à custa da exploração da pobreza. Ainda que não possamos concluir pela existência de uma relação causal linear entre a globalização e a pobreza concordamos com Singer que “a globalização sem restrições tem grandes probabilidades de conduzir a ineficiências económicas”¹²²

Um mundo global significa que toda a vida, inclusive toda a vida humana, está interligada. É partindo deste pressuposto que Peter Singer nos propõe uma ética unificada. Tal perspectiva tem que supor uma superação do mero interesse nacional suplantada por uma nova ordem mundial. A federação mundial proposta por Kant na sua “Paz Perpétua” equivaleria hoje a “umas Nações Unidas reformadas, com força adequada ao seu dispor e

¹²² Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.93

procedimentos imparciais para decidir quando deve ser usada essa força.”¹²³ Teríamos que considerar de modo imparcial a igualdade de interesses de todos os seres humanos independentemente da sua nacionalidade. Uma ética global para um mundo global exige a igualdade e imparcialidade na consideração de interesses. No entanto, a globalização do bem-estar ainda não ocorreu. Vivemos num mundo global mas continuamos a agir de modo demasiado parcial, daí a necessidade de começarmos a levar a sério a urgência de uma ética global, uma vez que a ética não tem como função descrever o mundo como ele é, mas guiar a nossa acção para transformar o mundo como é no mundo como deveria ser. A pobreza absoluta não cabe no ideal do mundo ético. Mas existe e persiste. Alguns dos países mais ricos do mundo continuam a levantar obstáculos à construção de uma verdadeira comunidade mundial e revelam-se incapazes de participar nesse processo alegando que a defesa dos interesses particulares dos seus cidadãos tem prioridade sobre o bem comum. Como refere Singer, os Estados Unidos, “ (...) apesar de serem o maior poluidor individual da atmosfera mundial e, numa base *per capita*, o país que mais desperdiça, (...) recusaram unir-se aos 178 estados que ratificaram o protocolo de Quioto.”¹²⁴ Vivemos num mundo global guiados por uma ética demasiado egoísta. Tal relação paradoxal não está a dar bons resultados. Hoje, no século XXI, não temos desculpa. Mais do que nunca sabemos o que se passa a toda a hora em qualquer lugar. Mais do que nunca podemos agir globalmente. Mas não o fazemos. O nosso mundo global continua profundamente desigual.

O facto de não considerarmos de forma imparcial todos os interesses que são afectados pelas nossas acções contribui de modo decisivo para a desigualdade na distribuição do bem-estar e da qualidade de vida no mundo contemporâneo. Temos tendência a favorecer

¹²³ Peter Singer, *Um só Mundo: A Ética da Globalização*, Lisboa, Gradiva, 2004, p.19 (trad. port. de Maria de Fátima St.Aubyn, do original, *One World: the Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University press, 2002)

¹²⁴ “Despite being the single largest polluter of the world’s atmosphere, and on a per capita basis the most profligate of the major nations, the United States has refused to join the 178 states that have accepted the Kyoto Protocol.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.198

os nossos compatriotas, ignorando os interesses de todos os outros. Porquê? Porque consideramos os membros da nossa sociedade como uma espécie de família alargada. Estamos convencidos que partilhamos com os cidadãos do nosso país todo um conjunto de valores que, de facto, muitas vezes não partilhamos. Tal partilha imaginada criaria entre os habitantes do mesmo país uma espécie de obrigação de reciprocidade que não teríamos em relação aos outros com quem supostamente não partilhamos valores e instituições. Mas, de facto, não partilhamos?

Alguma desigualdade tem um impacto profundamente negativo na distribuição do bem-estar. Podemos no entanto imaginar situações de desigualdade que não são tão gravosas. Se todos os pobres vivessem como o cidadão médio europeu, mesmo que o resto do mundo fosse incomensuravelmente rico, este fosso não teria a mesma importância. A desigualdade não é um mal em si mesmo, só o é quando dela advêm consequências negativas para o bem-estar da humanidade. Daí que Singer possa ao mesmo tempo defender a igualdade na consideração dos interesses e a discriminação positiva dos pobres uma vez que “a igualdade na consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade no sentido em que não dita um tratamento igual.”¹²⁵ A igualdade na consideração de interesses pode levar a um tratamento desigual mas o que interessa é que o objectivo é obter um resultado mais igualitário. Estamos, mais uma vez, perante o princípio da diminuição da utilidade marginal que deveria orientar os programas de ajuda internacional se vivêssemos num mundo eticamente global.

Singer conclui que a globalização da economia não pode contribuir para globalizar o bem-estar sem que uma autoridade mundial controle as suas inclinações parciais e egoístas. Uma economia global podia contribuir para atenuar as desigualdades entre os ricos e os pobres, tal não acontece porque os ricos não têm em conta os interesses dos que o não são, especialmente os que são pobres e vivem noutros países.

¹²⁵ Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p.41-42 (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

A pobreza extrema não está apenas relacionada com a falta de recursos ou com a sua distribuição desigual. O desinteresse pela pobreza dos outros não ocorre apenas nos países desenvolvidos. Os governantes dos países onde impera a privação são, muitas vezes, altamente responsáveis pela manutenção desse estado de coisas. Ditadores que não foram eleitos por ninguém vendem os recursos naturais de países onde os cidadãos não terão nenhum proveito dessa riqueza. Os ditadores que se mantêm no poder fomentando incessantes guerras, vendem o que não lhes pertence e guardam os lucros em bancos Suíços. Os governos e empresas dos países democráticos negociam alegremente com esses governos sem levantar qualquer questão ética. Mas a questão ética existe. Não só estamos a considerar legítimo o ilegítimo, como contribuímos para a perpetuação desse estado de coisas. Acusamos a China de não respeitar os direitos humanos e, ao mesmo tempo alargamos as nossas relações comerciais com esse país, garantindo assim que não exercemos qualquer pressão sobre o governo no sentido de alterar a sua atitude em relação aos referidos direitos. Impomos embargos económicos (que prejudicam ainda mais os mais pobres) a umas ditaduras e alargamos as nossas relações comerciais com outras. De modo algum podemos afirmar que os governos ocidentais se preocupam com o bem-estar dos referidos países, mas apenas com a defesa dos interesses económicos do seu próprio país. No entanto, “ uma ética global não deveria deter-se junto às fronteiras nacionais, nem atribuir-lhes grande importância.”¹²⁶

Segundo Singer, neste mundo global, as fronteiras do meu país continuam a ser o limite para a minha preocupação com os outros. O mundo parou justamente horrorizado para ver morrer alguns milhares de pessoas no ataque terrorista de 11 de Setembro, ao mesmo tempo,

(...) uma vez que 11 de Setembro de 2001 foi provavelmente um dia como todos os outros para a maioria das pessoas desesperadamente pobres do mundo, podemos calcular que tenham morrido perto de 30.000 criança com

¹²⁶ “A global ethic should not stop at, or give great significance to, national boundaries.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.148

menos de cinco anos nesse dia, de causas evitáveis - cerca de dez vezes o número de vítimas dos ataques terroristas.¹²⁷

Perante o terrível acontecimento, milhares de americanos apressaram-se a contribuir com todo o tipo de ajuda, no entanto, poucas pessoas se mobilizaram dessa forma para ajudar as crianças que morrem de inanição. “Ao mesmo tempo que fazemos todas estas coisas, muitos de nós vão subscrevendo, sem pensar, declarações que proclamam que todos os seres humanos têm determinados direitos e toda a vida humana tem um mesmo valor.”¹²⁸ Num mundo verdadeiramente global teria, uma ética global exige-o, no mundo imperfeitamente global em que vivemos, de facto, não tem. Num planeta sem fronteiras,

(...) as nossas emissões de gases de efeito de estufa alteram o clima em que vivem todas as pessoas do mundo. As nossas aquisições de petróleo, diamantes e madeira possibilitam que os ditadores comprem mais armas e fortaleçam o domínio sobre os países que tiranizam. As comunicações instantâneas mostram-nos como vivem outras pessoas, e estas, por seu turno, ficam a saber como vivemos e aspiram ao nosso modo de vida. Os transportes modernos permitem que mesmo pessoas relativamente pobres percorram milhares de quilómetros e, quando as pessoas estão desesperadas para melhorar a sua situação, as fronteiras revelam-se permeáveis.¹²⁹

Por todos estes motivos, aqueles que teimam na sua indiferença perante o resto do mundo, estão apenas a “enfiar a cabeça na areia” e a adiar o inevitável assumir das responsabilidades de todos em relação a todos. Os variados problemas (como o terrorismo, as epidemias, as alterações climáticas ou a emigração) que enfrentam os diversos estados, ricos e pobres, dificilmente podem ser encarados sem ter em conta soluções ao nível mundial e, por isso, a pretensa autonomia das nações é cada vez mais uma ilusão. Um grande poderio militar ou económico não são, como no passado, factores determinantes na resolução dos problemas

¹²⁷ “Since September 11, 2001 was probably just another day for most of the world’s desperately poor people, we can expect that close to 30.000 children under five died from these causes on that day-about ten times the number of victims of the terrorist attacks.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.151-152

¹²⁸ “While we do all these things, most of us unquestioningly support declarations proclaiming that all humans have certain rights, and that all human life is of equal worth.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.152

¹²⁹ “...our greenhouse gas emissions alter the climate under which everyone in the world lives. Our purchases of oil, diamonds, and timber make it possible for dictators to buy more weapons and strengthen their hold on the countries they tyrannize. Instant communications show us how others live, and they in turn learn about us and aspire to our way of life. Modern transport can move even relatively poor people thousands of miles, and when people are desperate to improve their situation, national boundaries prove permeable.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.197

e, em alguns casos revelam-se mesmo totalmente inúteis. O maior arsenal atômico do mundo é impotente contra o terrorismo, uma maior preocupação com a justiça e a igualdade a nível mundial talvez não seja. O desafio da globalização é um desafio fundamentalmente ético.

Apesar das resistências, aproximamo-nos de uma só comunidade mundial. Singer tem como ideal a necessária mundialização das instituições e da ética que tornariam verdadeiramente possível esse cosmopolitismo e, por isso, “o século XXI vê-se agora a braços com a tarefa de desenvolver uma forma adequada de governação desse mundo único. É um desafio moral e intelectual assustador, mas não se pode voltar-lhe as costas. O futuro do mundo depende da forma como o enfrentarmos.”¹³⁰ Num mundo global todos somos “cidadãos do mundo” e esta cidadania alargada conduz a uma ética cosmopolita.

1.2. Ética Cosmopolita

A ética cosmopolita é uma resposta à globalização, uma forma de encará-la e de responder aos problemas morais que coloca. Um cosmopolita vê o mundo, no seu todo, como uma comunidade moral. Diz que nos devemos preocupar fundamentalmente com os indivíduos e com o seu bem-estar e que é irrelevante a parte de mundo em que esses indivíduos se encontram, a tribo, país ou comunidade religiosa a que pertençam, a sua etnia, a sua herança cultural ou as suas tradições. Todos os indivíduos devem ser considerados de modo igualitário, independentemente do facto de serem homens ou mulheres, nobres ou plebeus, asiáticos, negros, judeus ou muçulmanos. Esta igualdade supõe que todos se devem preocupar com todos e tê-los em consideração. Em termos políticos e legais, estes pressupostos implicam a consideração de um mundo global em que todos possuem os mesmos direitos e deveres como cidadãos de um mesmo mundo. O pensamento de Singer

¹³⁰ “Now the twenty-first century faces the task of developing a suitable form government for that single world. It is a daunting moral and intellectual challenge, but one we cannot refuse to take up. The future of the world depends on how well we meet it.”, Peter Singer, *op. cit.*, p.201

acerca da pobreza no mundo parece-nos estar em consonância com esta posição. Uma ética cosmopolita é uma ética de “um só mundo”, isto é, uma ética global que supõe que cada indivíduo possui obrigações para com os restantes seres humanos e que os governos dos países ricos têm obrigação de prestar ajuda sendo que esta obrigação decorre de pressupostos morais e não da necessidade de agradar ao eleitorado. Enquanto doutrina moral o cosmopolitismo influencia a teoria política bem como as relações internacionais, nomeadamente no que respeita à obrigação dos países ricos prestarem ajuda aos países onde grassa a pobreza.

Charles Beitz em *Political Theory and International Relations*¹³¹ defende esta posição. Para os utilitaristas a irrelevância das fronteiras no que respeita à obrigação de ajudar não coloca obstáculos à obrigação de maximizar o princípio de utilidade contribuindo para o alívio do sofrimento causado pela pobreza absoluta. As teorias contratualistas já encontrarão alguns problemas no que se refere a uma justiça distributiva global. Estas teorias normalmente referem-se apenas às obrigações mútuas dentro de uma comunidade nacional onde todos os cidadãos partilham uma mesma concepção de justiça. A redistribuição não parece constituir uma obrigação no que se refere a pessoas de outros países. As principais críticas de Singer a Rawls referem-se justamente à sua falta de pensamento global. Rawls na sua mais importante obra, *Uma Teoria da Justiça*, não aplica a justiça às relações entre sociedades. Singer diz-nos que: “Quando li esta obra pela primeira vez (...) fiquei estupefacto por um livro com tal título e quase seiscentas páginas conseguir omitir por completo a injustiça dos extremos de riqueza e pobreza que existem entre diferentes países”¹³². O pensamento de Rawls aplica-se a uma ordem internacional e não a uma ordem global. No termo Globalização, ao contrário de

¹³¹ Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, (1ª edição 1979)

¹³² “When I first read this book, shortly after its publication in 1971, I was astonished that a book with that title, nearly 600 pages long, could utterly fail to discuss the injustice of the extremes of wealth and poverty that exist between different societies.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.8

Internacionalização, “está implícita a ideia de que estamos a ultrapassar a era do estabelecimento de laços entre países e começamos a contemplar algo para lá do conceito existente de estado nação.”¹³³ Para Beitz, como para outros cosmopolitas, também “é errado limitar a aplicação de princípios contratualistas de justiça social ao estado-nação, em vez disso esses princípios devem ser aplicados globalmente.”¹³⁴ A justiça internacional, tal como é definida por Rawls, só faz sentido se considerarmos que os diferentes países são auto-suficientes. A economia global e as suas consequências mostram-nos o contrário.

Uma ética global obriga-nos a “expandir o círculo”. A nossa preocupação não se pode circunscrever aos nossos parentes, amigos ou conhecidos, tem que se alargar até abranger toda a humanidade. Porquê? Porque podemos reconhecer em cada ser humano, por mais diferente que seja de nós, por mais distante que esteja, uma característica de humanidade que reconhecemos também em nós. Num mundo em que a tecnologia torna tudo cada vez mais próximo dificilmente podemos sustentar, como os antigos colonizadores, que os povos distantes são bárbaros ou menos humanos que nós ou que as suas necessidades e expectativas são radicalmente diferentes das nossas. Em toda a parte do mundo um ser humano a morrer de fome envolve um sofrimento inaceitável. Neste momento, algures no Sudão, muita gente está a morrer por falta de alimentos.

1.3. Rawls e a Justiça Distributiva

Em 1971, Rawls chamou a atenção para a necessidade de uma distribuição justa dos bens, para a necessidade de estabelecer critérios para essa distribuição e para a procura de uma sociedade mais ordenada e menos desigual, isto é, uma sociedade mais racional tal como

¹³³ Peter Singer, *op. cit.*, p.8

¹³⁴ “...is wrong to limit the application of contractarian principles of social justice to the nation-state; instead, these principles ought to apply globally”, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999 (1ª edição, 1979), p. 128

seria escolhida por seres racionais. Se pudéssemos escolher, que tipo de sociedade escolheríamos? O que escolheríamos se, sob o “véu da ignorância”, fôssemos incapazes de saber que lugar ocuparíamos na sociedade e assim fôssemos impedidos de ver quais os nossos interesses particulares? O ponto de partida que Rawls nos propõe visa garantir a imparcialidade e é por ele chamado de “Posição Original”. Rawls afirma: “ (...) parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como é que as alternativas vão afectar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais”.¹³⁵

Situados na posição original onde os nossos interesses particulares não contam, Rawls supõe que escolheríamos a sociedade mais justa. O “véu de ignorância”, garantindo a imparcialidade, torna possível a decisão justa. No que respeita à estrutura básica da sociedade enquanto objecto primário da justiça é “ a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade.”¹³⁶

Quais os princípios morais que devem orientar a estrutura básica de uma sociedade justa? Rawls fala-nos de dois princípios de justiça, de justiça entendida como equidade (*fairness*).

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

Segundo princípio: as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) Redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa. [princípio da diferença].
- b) Sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.¹³⁷

¹³⁵ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 2ª edição, Lisboa, Presença, 2001, p.121, (trad. port. de Carlos Pinto Correia do original, *A Theory of Justice*, s.l. Harvard University Press, 1971)

¹³⁶ John Rawls, *op. cit.*, p.30

¹³⁷ John Rawls, *op. cit.*, p.239

A concepção geral da justiça representada por estes princípios diz-nos que: “Todos os valores sociais, liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio, devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de alguns desses valores, ou de todos eles, redunde em benefício de todos. Assim, a injustiça é simplesmente a desigualdade que não resulta em benefício de todos.”¹³⁸ Ora, para Rawls estes princípios devem ser aplicados no interior de cada sociedade. Não se coloca o problema do alargamento da sua aplicação à população mundial entendida como um todo isto porque, para Rawls, as fronteiras que definem os estados marcam a sua independência e auto-suficiência. Rawls não tem uma visão global do mundo. Beitz irá alargar a aplicação dos princípios de justiça distributiva tal como foram definidos por Rawls às relações de interdependência entre países num mundo cosmopolita. Para Beitz, no mundo actual, a auto-suficiência foi substituída pela interdependência global. Como tal, o princípio da diferença tem que ser aplicado às relações internacionais, isto se considerarmos que a pobreza extrema em que vivem milhares de pessoas é resultado de uma forte injustiça que temos a obrigação de reparar. Um país justo pode contribuir fortemente para um mundo mais injusto se limitar a aplicação dos princípios da justiça ao interior das suas fronteiras.

1.4. Rawls e a lei dos povos

Numa obra mais recente (1999)¹³⁹ Rawls aborda a questão da aplicação da justiça para além das fronteiras dos estados. Considera os estados como estando subordinados a uma razoável *Lei dos Povos*, isto é, uma lei internacional. Rawls continua a não se referir aos indivíduos (como os cosmopolitas) mas sim a povos. Os povos não são estados mas não podemos deixar de os identificar com sociedades organizadas em função de uma política e

¹³⁸ John Rawls, *op. cit.*, p.69

¹³⁹ John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999

cultura comuns, tal como os estados. Os princípios de justiça internacional devem ter em consideração todos os povos, mas é no interior de cada povo que cabe a responsabilidade para cuidar dos indivíduos que lhe pertencem. Ao aplicar os princípios da justiça internacional temos que ter em conta os interesses dos povos e não dos indivíduos. Que princípios de justiça internacional? Podemos destacar dois: os povos devem honrar os direitos humanos; os povos têm o dever de ajudar outros povos que vivam em condições de tal modo desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político justo ou decente.¹⁴⁰ A ajuda internacional limita-se a criar condições para a existência de uma sociedade minimamente decente ou justa. No entanto, considerando duas sociedades justas, se uma for rica e a outra viver na maior pobreza, a primeira não tem obrigação de a ajudar. Segundo Singer, “ a sua teoria é indiferente às consequências de algo tão contingente como o lado da fronteira nacional em que se calhou viver”¹⁴¹ ainda que, em *Uma Teoria da Justiça*, defenda um sistema de justiça no qual ninguém tire vantagens ou seja prejudicado pela lotaria natural ou social. O dever de assistência defendido por Rawls limita-se ao auxílio que permita a um país tornar-se um país bem ordenado e não se estende às pessoas que nos actuais países não ordenados morrem de fome. O dever de assistência é sempre transitório. E é neste sentido que Rawls critica o projecto de Beitz acusando-o de pretender aplicar indefinidamente o princípio de justiça global distributiva:

(...) mas, se o vamos aplicar continuamente, – sem fim, sem objectivo como se poderia dizer – a um mundo hipotético a que cheguemos após satisfazer completamente o dever de assistência, então já o seu apelo é questionável. Neste último mundo hipotético, um princípio global dar- nos-ia o que, penso eu, consideraríamos resultados inaceitáveis.¹⁴²

¹⁴⁰ Os princípios referidos são os princípios 6 e 8. “6. Peoples are to honour human rights...8. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavourable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime.”, John Rawls, *op. cit.*, p.37

¹⁴¹ Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.177

¹⁴² “But if it is meant to apply continuously without end-without a target, as one might say-in the hypothetical world arrived at after the duty of assistance is fully satisfied, its appeal is questionable. In the latter hypothetical world a global principle gives what we would, I think, regard as unacceptable results.”, John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 117

Rawls exemplifica o que entende por resultados inaceitáveis da aplicação do princípio de justiça global distributiva tal como é definido por Beitz. Imaginemos dois países igualmente decentes e justos, com uma quantidade semelhante de riqueza e uma população semelhante. Um desses países decide industrializar-se e dar início a uma economia de poupança enquanto que o segundo opta por manter uma economia fundamentalmente agrária sem grandes preocupações com a poupança de capitais. Ao fim de algumas décadas, embora os dois países continuem a ser decentes e os seus cidadãos livres, responsáveis e perfeitamente capazes de tomar as suas decisões, o primeiro país é bastante mais rico do que o segundo. Para Rawls seria inaceitável que, aplicando o princípio de Beitz, o país mais rico tivesse que distribuir parte da sua riqueza pelo país mais pobre até que, de novo, não houvesse diferenças de recursos entre eles.

Para Rawls, o dever de assistência é definido por um objectivo que, quando alcançado, faz cessar esse dever. O seu objectivo é o de que “todas as sociedades tenham alcançados justas instituições básicas, liberais ou decentes.”¹⁴³ Alcançada a autonomia política de cidadãos livres e iguais o dever de assistência cessa. Segundo este autor, “a preocupação da perspectiva cosmopolita é o bem-estar dos indivíduos e não a justiça das sociedades. De acordo com esta perspectiva, continua a haver lugar à preocupação com uma continuada distribuição global, mesmo depois de cada sociedade nacional ter alcançado internamente instituições justas”¹⁴⁴, o que conduz às referida situações inaceitáveis. O problema coloca-se quando a pobreza dos indivíduos não pode esperar que o seu país se torne numa sociedade decente. O importante para Rawls é “a justiça e estabilidade, pelas razões correctas, das

¹⁴³ “...all societies have achieved just liberal or decent basic institutions.”, John Rawls, *op. cit.*, p.118

¹⁴⁴ “The ultimate concern of a cosmopolitan view is the well-being of individuals and not the justice of societies. According to that view there is still a question concerning the need for further global distribution, even after each domestic society has achieved internally just institutions.”, John Rawls, *op. cit.*, p.119-120

sociedades liberais e decentes”¹⁴⁵ e não o bem-estar dos indivíduos. Por isso, Singer diz-nos que:

(...) as preocupações económicas dos indivíduos não desempenham qualquer papel nas leis de Rawls destinadas à regulamentação das relações internacionais. Na ausência de pessoas que morrem à fome em massa, ou de desrespeito pelos direitos humanos, os princípios de Rawls relativos à justiça internacional não contemplam o auxílio de indivíduos. No entanto, no actual estado do mundo há milhões de pessoas que perecerão de subnutrição e doenças relacionadas com a pobreza antes de os respectivos países criarem instituições liberais ou dignas e de se tornarem bem-ordenados.¹⁴⁶

Rawls não considera o papel e responsabilidade que os países justos, decentes e bem ordenados têm na pobreza dos países que o não são.

1.5. Beitz e a Justiça Distributiva Global

As relações entre países são complexas pressupondo esquemas de cooperação global e se “a cooperação social é o fundamento da justiça distributiva, então podemos pensar que a interdependência económica internacional nos fornece o suporte para um princípio de justiça distributiva global”¹⁴⁷ escreve Beitz. Tal interdependência, ao invés de promover a igualdade, promove uma cada vez maior desigualdade distributiva, ainda que os seus benefícios sejam consideráveis. O que é que promove a desigualdade? O investimento estrangeiro em países pobres sob a forma de multinacionais ao invés de beneficiar o país de acolhimento, limita-se a explorar a sua mão-de-obra barata ou os seus recursos naturais e a transferir os lucros para outros locais. A distribuição dos lucros do comércio e investimento internacionais dependem do poder negocial dos governos locais que, na maior parte das vezes

¹⁴⁵ “...is the justice and stability for the right reasons of liberal and decent societies.” John Rawls, *op. cit.*, p.120

¹⁴⁶ Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.179-180

¹⁴⁷ “If social cooperation is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice.”, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999 (1ª ed.1979), p.144

não possuem uma vez que a desigualdade de poder económico conduz ao desequilíbrio equivalente no plano político. Os governos dos países pobres simplesmente não possuem poder negocial para fazer frente às multinacionais e muitas vezes também não estão interessados em fazê-lo. Encontram-se reféns do poderio de quem os explora uma vez que a sua recusa em fazer parte do contrato com as multinacionais prejudica fortemente a parte mais fraca. A interdependência só beneficia os mais poderosos e tem graves consequências locais. Os governos têm grandes dificuldades em controlar as suas próprias economias uma vez que estas se encontram totalmente dependentes dos desenvolvimentos da economia internacional que é controlada pelos mais fortes. Por outro lado, os governos locais frequentemente concentram os ganhos com o investimento estrangeiro no seu país nas classes minoritárias e privilegiadas, isto porque as grandes companhias têm o péssimo hábito de financiar governos tirânicos e corruptos uma vez que assim é mais fácil defender os seus interesses. Tais governos não demonstram qualquer preocupação com a distribuição equitativa de qualquer benefício que venham a obter com o investimento estrangeiro. Como é que poderíamos contornar este estado de coisas? Beitz propõe-nos a criação de um conjunto de instituições que funcionassem como uma estrutura constitucional da economia mundial.¹⁴⁸ Algumas instituições desse género já existem e influenciam, ainda que de modo insuficiente, a distribuição mundial da riqueza:

Por exemplo, os direitos de propriedade internacionais restringem a posse exclusiva bem como o controlo do território e dos seus recursos naturais aos governos reconhecidos de cada sociedade ou reservam o controlo parcial ou total de áreas comuns (mar e ar) à comunidade internacional. Existem também convenções estabelecidas ou codificadas por tratados (...) que protegem o investimento estrangeiro privado contra a expropriação sem compensação.¹⁴⁹

¹⁴⁸ “Taken together, these institutions and practices can be considered as the constitutional structure of world economy.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p.149

¹⁴⁹ “Thus, for example, international property rights, assign exclusive ownership and control of a territory and its natural resources to the recognized government of the society established on it, or reserve partial or total control of common areas (the seas and outer space) to the international community. Also, laws and conventions established or codified by treaty...protect private foreign investment against expropriation without compensation.”, Charles Beitz, *ibidem*

A existência desta legislação internacional mostra-nos que as fronteiras nacionais não podem constituir um limite para a cooperação social. Assim, “num mundo interdependente, confinar os princípios de justiça social às sociedades domésticas tem como efeito taxar as nações mais pobres para que as outras possam beneficiar dos seus regimes justos”¹⁵⁰ Se considerarmos, como Rawls, que as nações são auto-suficientes, não faz sentido beneficiar as nações pobres se essa ajuda puder ser usada internamente para tornar o regime local mais justo¹⁵¹ mas, como já referimos, os países são interdependentes e não auto-suficientes pelo que,

(...) se a participação em relações económicas com os países pobres contribuiu para a riqueza de um regime mais justo, a sua justiça doméstica parece perder significado moral. Nessas circunstâncias, os princípios de justiça doméstica só serão genuínos princípios de justiça se forem consistentes com princípios de justiça para a globalidade do esquema de cooperação social.”¹⁵²

A interdependência mundial exige princípios globais. As fronteiras nacionais deixaram de marcar os limites da cooperação social e da obrigação de ajudar. Tal como propõe Singer¹⁵³, Beitz diz-nos que:

(...) as partes envolvidas na posição original não podem saber se são membros de uma sociedade em particular escolhendo prioritariamente princípios de justiça para essa comunidade. O véu de ignorância deve estender-se a todos os tipos de cidadania nacional, e os princípios escolhidos devem ser aplicados globalmente.”¹⁵⁴

¹⁵⁰ “In an interdependent world, confining principles of social justice to domestic societies has the effect of taxing poor nations so that others may benefit from living in “just” regimes.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p. 149-150

¹⁵¹ “The two principles...might justify a wealthy society in denying aid to needy peoples elsewhere if the aid could be used domestically to promote a more nearly just regime.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p.150

¹⁵² “But if participation in economic relations with the needy society has contributed to the wealth of the “nearly just” regime, its domestic “justice” seems to lose moral significance. In such situations, the principles of domestic “justice” will be genuine principles of justice only if they are consistent with principles of justice for the entire global scheme of social cooperation.”, Charles Beitz, *ibidem*

¹⁵³ “Se Rawls aceitasse que, para escolher com justiça, as pessoas têm também que desconhecer a sua nacionalidade, a sua teoria tornar-se-ia um argumento convincente a favor de melhorar as perspectivas das pessoas mais pobres do mundo.”, Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, 1ª edição, New Haven, Yale University Press, 2002, p.9

¹⁵⁴ “Thus the parties to the original position cannot be assumed to know that they are members of a particular national society, choosing principles of justice primarily for that society. The veil of ignorance must extend to all matters of national citizenship and the principles chosen will therefore apply globally.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p.151

O conteúdo dos dois princípios da justiça de Rawls, especialmente o princípio da diferença, não se altera em função do alargamento do véu de ignorância e como tal podem, para Beitz, ser perfeitamente aplicados ao mundo considerado globalmente. A interdependência gerada (e geradora) pela globalização implica benefícios e custos que devem ser equitativamente distribuídos segundo princípios de justiça distributiva. Assim,

(...) um princípio da diferença global não requer necessariamente transferências dos países ricos para os países pobres. Uma vez que quase de certeza um princípio da diferença global implicará uma diminuição das desigualdades distributiva entre nações. Para além disso, porque o princípio da diferença se aplica em primeira instância a pessoas, irá também requerer que as desigualdades entre os estados sejam minimizadas para poder maximizar a posição dos grupos globalmente menos beneficiados.¹⁵⁵

Isto porque, “as obrigações internacionais dos estados são em certa medida, derivadas da ainda mais básica responsabilidade que as pessoas adquirem como resultado das relações globais que têm.”¹⁵⁶

1.5.1. Obstáculos ao princípio de justiça distributiva global

Segundo Beitz, são dois os principais obstáculos que se colocam à aplicação global de um princípio de justiça distributiva:

1. Não existem actualmente instituições globais que permitam aplicar e obrigar a aplicar esse princípio. Não existe uma constituição ou uma política mundial.
2. Não existe um sentido de pertença a uma comunidade global e, como tal, as pessoas não se sentem comprometidas com um sentido global de justiça.

¹⁵⁵ “Thus, a global difference principle does not *necessarily* require transfers from rich countries as such to poor countries as such. While it is almost certainly the case that an international difference principle would require reductions in intercountry distributive inequalities, this would be because these inequalities are consequences of impermissible interpersonal inequalities. Furthermore, because the difference principle applies in the first instance to persons, it would also require intrastate inequalities to be minimized if necessary to maximize the position of the (globally) least advantaged group.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p.153

¹⁵⁶ “...international obligations of states are in some sense derivative of the more basic responsibilities that persons acquire as a result of the (global) relations in which they stand.”, Charles Beitz, *ibidem*

Há quem critique a proposta de Beitz alegando que a moralidade não pode pedir o impossível. A ignorância dos cidadãos da União Europeia face aos assuntos comunitários, bem como as elevadíssimas taxas de abstenção em eleições para escolher os seus representantes no parlamento europeu, deixam qualquer um desanimado. Se é assim num universo “reduzido” de 450 milhões de pessoas, como seria a nível mundial? Se a implementação de princípios globais parecer impossível, as pessoas não os irão adoptar

Beitz argumenta que, ainda que não existam condições para a sua implementação no presente, não são impossíveis:

(...) temos que distinguir dois tipos de razões em função das quais pode ser impossível implementar um ideal. Um tipo inclui impedimentos à mudança que são, eles mesmos, passíveis de ser modificados ao longo do tempo; o outro tipo inclui impedimentos que são inalteráveis e inevitáveis. Apenas no segundo caso podemos recorrer ao argumento da impossibilidade para nos colocarmos contra um ideal, uma vez que, como é o caso, esse argumento pode ser derrotado demonstrando a mutabilidade dos factos sociais que é suposto impossibilitar a aplicação do ideal no presente.¹⁵⁷

Ora, a sua teoria, ainda que ideal, apenas requer algumas mudanças que são possíveis. Para este autor, a função da teoria ideal na sua aplicação ao mundo real consiste no facto de esta prescrever modelos que servem como objectivos orientadores das mudanças políticas no mundo real. Essas mudanças são imprescindíveis se quisermos um mundo mais justo onde não impere a profunda assimetria entre ricos e pobres.

Podemos ainda objectar que, embora possíveis, a existência de instituições globais ou um sentido de justiça global, não são desejáveis. As instituições mundializadas poderiam ser ineficazes, ou tirânicas. O sentido de justiça pode ser considerado imprescindível para a identidade das comunidades a que as pessoas pertencem e, com a sua globalização, esse sentido de identidade e de pertença perder-se-ia. Em relação à primeira objecção, Beitz diz-

¹⁵⁷ “One needs to distinguish two classes of reasons for which it may be impossible to implement an ideal. One class includes impediments to change that are themselves capable of modification over time; the other includes impediments that are unalterable and unavoidable. Only in the second case can one appeal to the claim of impossibility in arguing against an ideal, since, in the former case, such an argument can be defeated by pointing out the mutability of those social facts that are supposed to render the ideal unattainable in the present.”, Charles Beitz, *op. cit.*, p.156

nos que as instituições mundiais não teriam que ser uma mera réplica ampliada dos defeitos das instituições nacionais. Ter-se-iam que inventar mecanismos novos que evitassem esses defeitos. Quanto ao sentido de justiça, não se vê porque é que do mesmo modo que nos identificamos com pequenos grupos não nos podemos identificar com grupos mais alargados sem perder a nossa pertença aos grupos mais restritos a que pertencemos. Tal como não deixamos de ser leais à nossa família para podermos ser leais à nossa escola, nem temos que ignorar esta lealdade para nos inserirmos na comunidade mais alargada da nossa cidade.

1.6. O pessimismo de Thomas Nagel

Nem todos são tão optimistas como Beitz. Para Nagel as comunidades culturais e nacionais do planeta são tão diversificadas e partilham sistemas de valores tão radicalmente irreconciliáveis que seria impossível a existência de uma ordem global legítima que todos pudessem aceitar. A incomunicabilidade entre os militantes pró e contra o aborto ou o impossível estabelecimento de qualquer ponte de diálogo entre judeus e árabes são os exemplos dados por este autor para justificar a sua visão profundamente divisionista do mundo actual. A extrema desigualdade entre países ricos e pobres é outro dos factores apontados para explicar o motivo pelo qual parece ser impossível o estabelecimento de um qualquer tipo de governo ou instituição reguladora mundial. Não quer dizer que seja impossível esperar qualquer progresso na actual situação, mas, seja qual for a situação, qualquer mudança “conduzirá a uma situação onde alguém terá sempre uma queixa legítima a fazer.”¹⁵⁸ Ou melhoramos um pouco a vida dos pobres com custos mínimos para os ricos, e os pobres acham legitimamente injusto e insuficiente, ou melhoramos substancialmente o nível de vida dos mais pobres à custa de grandes sacrifícios dos ricos que, por sua vez, considerarão

¹⁵⁸ “...every change will lead to a situation in which someone still as a legitimate complaint.”, Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Nova York, Oxford University Press, 1991, p.171

inaceitável tal sacrifício. No entanto, nem todas as mudanças que imponham grandes perdas a um grupo de pessoas em benefício de outras devem ser recusadas. Nagel dá-nos o exemplo da escravatura. Ainda que a sua abolição tenha significado uma grave machadada no nível de vida dos donos de escravos, a escravatura é em si mesma um mal tão grande, mal esse que estava na base das vantagens económicas dos donos de escravos, que a exigência imparcial de acabar com esse estado de coisas tornava irrelevantes os sacrifícios pessoais dos esclavagistas. O curioso é que, para Nagel, quando se põe em causa o nível de vida dos cidadãos dos países ricos em favor da erradicação da pobreza do outro lado do mundo, esse sacrifício já não lhe parece legítimo. Será que para o autor as 30.000 crianças que hoje morreram em consequência da pobreza extrema em que viviam são menos importantes do que a privação da liberdade a que estavam sujeitos milhares de escravos? Não. Para Nagel, enquanto que a riqueza dos esclavagistas resultava do sacrifício imposto aos escravos, a riqueza dos países ocidentais resulta, do seu ponto de vista, da sua superioridade tecnológica e não da exploração dos pobres e dos seus recursos. Logo, uma vez que os ricos, aparentemente, nada têm a ver com a pobreza dos pobres, parece-lhe razoável que os mais favorecidos se recusem a abdicar dos seus benefícios em favor dos que morrem de fome. E assim se mantém o *status quo* uma vez que “perder o que se tem é mais difícil de aceitar e mais razoável de rejeitar do que não obter o que não temos.”¹⁵⁹ Isto é, para Nagel, custa mais a um rico perder uma parte da sua riqueza do que a um pobre não obter qualquer ajuda. O *status quo* mantém-se porque aqueles que essa situação favorece são os que têm o poder para a manter. Os mais desfavorecidos não possuem poder para mudar as coisas e assim tudo se mantém na mesma. Há no entanto alguns sacrifícios que os ricos não poderão razoavelmente recusar, mas, mais do que esse sacrifício razoável que Nagel não especifica, não lhes pode ser pedido. Ainda que os pobres o pudessem impor aos que o não são, tal não seria razoável. Mas

¹⁵⁹ “...losing what one has is harder to accept and therefore somewhat more reasonable to reject than not getting what one doesn't have.”, Thomas Nagel, *op. cit.*, p.173

esta posição não poderá ser considerada puro egoísmo? Nagel prefere chamar-lhe “resistência em relação a um queda radical do meu nível de vida e do da minha família.”¹⁶⁰

Será que a ajuda actualmente fornecida pelos países ricos atinge esse limite de razoabilidade? Não. Os custos da ajuda actual são incrivelmente pequenos em relação às vidas que se podem salvar. “Um nível de assistência internacional minimamente decente merece um apoio político unânime.”¹⁶¹No entanto, o incremento ou diminuição dessa ajuda dependerá sempre da motivação dos cidadãos dos países mais favorecidos, e a motivação para abdicar dos seus benefícios é sempre pouca.

1.7. A erradicação da pobreza: a proposta de Pogge.

Todos nós temos um dever de contribuir para aliviar a pobreza. Porquê? Fundamentalmente porque até certo ponto, a ordem mundial que o ocidente impõe a todo o mundo é responsável pela pobreza extrema em que vive uma demasiado grande percentagem da população mundial. Ao fazer uma defesa moral e não só legal dos direitos humanos, Pogge pensa que todos os seres humanos possuem o direito a um estilo de vida capaz de lhes proporcionar bem-estar. Nós não só temos a obrigação de não violar os direitos humanos como temos o dever de criar uma ordem institucional capaz de os promover e garantir que todos os seres humanos vêem os seus direitos respeitados. Os direitos humanos implicam em primeiro lugar, a protecção contra instituições sociais coercivas e, em segundo lugar, contra os indivíduos que sustentam e beneficiam dessas instituições. Actualmente, não só não estamos a ajudar os mais pobres como devíamos, mas estamos a mantê-los na pobreza através da imposição de uma ordem mundial, à qual os mais fracos não se podem opor e que é

¹⁶⁰ “...resistance to a radical drop in the standard of living of oneself and one’s family.”, Thomas Nagel, *op. cit.*, p.174

¹⁶¹ “A move to a minimally decent level of international assistance deserves unanimous political support...”, Thomas Nagel, *ibidem*

responsável pelas maiores injustiças. Os cidadãos dos países ricos têm a obrigação de fazer todos os esforços para promover reformas institucionais que conduzam a uma ordem mundial mais justa. Na medida em que vivemos em países democráticos, somos sempre responsáveis pela actuação dos nossos governos na medida em que a pressão da opinião pública os pode influenciar de modo determinante.

Thomas Pogge propõe-nos uma divisão global dos recursos.¹⁶² Esta proposta supõe que os estados não possuam plenos poderes de propriedade sobre os recursos existentes no seu território e que sejam compelidos a partilhar uma pequena parte dos benefícios que retiram deles. Esta partilha é chamada por Pogge um dividendo pois supõe que todos os pobres do mundo têm direito a uma parte dos recursos naturais limitados. Esse dividendo deve ser usado para assegurar que todos os seres humanos possam ver satisfeitas as suas necessidades básicas e viver com dignidade:

(...) o objectivo não é apenas melhorar a alimentação, os cuidados médicos, e as condições sanitárias dos pobres, mas também tornar possível que eles possam por si próprios defender e concretizar os seus interesses básicos. Esta capacidade pressupõe que estão libertos da escravidão ou de quaisquer outras relações de dependência pessoal, que sejam capazes de ler e de escrever e de aprender uma profissão, que possam participar como iguais na política e no mercado de trabalho e que o seu estatuto seja protegido por direitos legais apropriados que possam compreender e efectivamente defender através de um sistema legal justo e aberto.¹⁶³

Com esta proposta Pogge pretende demonstrar que existe alternativa à organização económica actual e que a escolha que façamos destas alternativas terá um grande

¹⁶² “In three previous essays I have sketched and defended the proposal of a Global Resources Dividend or GRD. This proposal envisions that states and their governments shall not have full libertarian property rights with respect to the natural resources in their territory, but can be required to share a small part of the value of any resources they decide to use or sell. This payment they must make is called a dividend because it is based on the idea that the global poor own an inalienable stake in all limited natural resources.”, Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, pp.196-197

¹⁶³ “The goal is not merely to improve the nutrition, medical care, and sanitary conditions of the poor, but also to make it possible that they can themselves effectively defend and realize their basic interests. This capacity presupposes that they are freed from bondage and other relations of personal dependence, that they are able to read and write and to learn a profession, that they can participate as equals in politics and in the labour market, and that their status is protected by appropriate legal rights which they can understand and effectively enforce through an open and fair legal system.”, Thomas Pogge, *op. cit.*, p.197

impacto no que diz respeito à pobreza mundial. Pretende também mostrar-nos que existem razões morais de peso para que optemos pelo sistema que nos permitirá aliviar a pobreza no mundo.

Podemos considerar duas razões para nos sentirmos responsáveis pela erradicação da pobreza, ou porque temos falhado no nosso dever positivo de ajudar os mais pobres ou porque não temos cumprido o nosso dever negativo de não compactuar com a injustiça, não contribuir ou não tirar proveito das injustiças que conduzem os outros à pobreza. No que respeita aos nossos *deveres positivos*, Pogge recorre ao argumento de Singer. A pobreza é um mal, nós todos vivemos incomparavelmente melhor logo temos a obrigação de ajudar a minorar o sofrimento alheio uma vez que não seremos significativamente prejudicados com essa ajuda. Resta-nos determinar em que medida a existência de pobreza absoluta mostra que violamos os nossos *deveres negativos*. Para Pogge:

(...) isto é importante para nós, se queremos viver uma vida moral, e importante também para os pobres, uma vez que faz uma grande diferença para estes se nós, os ricos, encaramos ou não a pobreza global como uma injustiça que todos nós ajudamos a manter.¹⁶⁴

A pobreza mundial é resultado da mais radical desigualdade. A existência dessa desigualdade é resultado da nossa violação dos deveres negativos. Mas também do não cumprimento do nosso dever positivo de ajudar. Para Pogge, esta injustiça pode ser descrita em três níveis: os efeitos da partilha de instituições sociais, a exclusão sem compensação do uso dos recursos naturais e os efeitos de uma história violenta.

Existe uma ordem global institucional que é determinada pelos mais poderosos e que é imposta aos países mais pobres. Esta ordem global que apenas beneficia os países ricos alimenta a desigualdade que mantém a sua riqueza e não considera qualquer outra alternativa que permita retirar muitos países da pobreza. A desigualdade não se deve, fundamentalmente,

¹⁶⁴ “This is important for us, if we want to lead a moral life and important also for the poor, because it makes a great difference to them whether we affluent do or do not see global poverty as an injustice we help maintain.”, Thomas Pogge, *op. cit.*, p.198

a factores extra sociais (naturais ou genéticos) mas sim a factores socio-económicos. Esta ordem económica global da qual todos nós usufruímos torna-nos, a nós e aos nossos hábitos de consumo, causas objectivas da pobreza alheia na medida em que:

(...) afectamos as circunstâncias dos pobres através dos investimentos, empréstimos, comércio, subornos, ajuda militar, turismo sexual, exportação cultural e muito mais. A sua própria sobrevivência depende muitas vezes das nossas opções de consumo que podem determinar o preço dos seus alimentos e as suas oportunidades para arranjar trabalho.¹⁶⁵

No entanto temos muitas dificuldades em imaginar que tenhamos qualquer relação com a pobreza longínqua. A distância, as diferenças culturais e outras levam-nos a focar a nossa atenção nas prováveis causas locais da pobreza (desastres naturais, guerras, ditaduras...) esquecendo por completo que muitas dessas supostas causas locais são por sua vez fruto de acções internacionais. A indústria de armamento sustenta guerras, as multinacionais suportam ditadores, a poluição global afecta o clima e pode, em parte, contribuir para alguns dos desastres naturais. Não existe nenhuma característica genética que conduza à pobreza. Os mesmos indivíduos que agora morrem de fome num qualquer país africano se tivessem nascido em França ou nos Estados Unidos teriam, com certeza, um destino muito diferente. Pelo menos teriam oportunidades diferentes. O ponto de partida das crianças que nascem em países pobres não lhes dá outra alternativa que não seja a pobreza.

É porque, directa ou indirectamente, intencional ou inconscientemente, todos nós, enquanto habitantes dos países ricos, contribuímos para a pobreza mundial que esta se torna algo da nossa responsabilidade. O nosso modo de vida, do qual não queremos abdicar, depende de uma ordem mundial profundamente injusta e que se alimenta da mais radical desigualdade entre os seres humanos. A miséria existente só poderia ser justificada,

(...) se não existisse nenhuma alternativa institucional sob a qual a miséria massiva pudesse ser evitada. Ora, tal como a proposta da distribuição global

¹⁶⁵ “We affect the circumstances of the global poor through investments, loans, trade, bribes, military aid, sex tourism, culture exports, and much else. Their very survival often crucially depends on our consumption choices, which may determine the price of their foodstuffs and their opportunities to find work.”, Thomas Pogge, *op. cit.* , p.199

dos dividendos mostra, essa alternativa existe, e assim temos que atribuir a causa da pobreza à ordem global existente e, em última análise, a nós próprios.¹⁶⁶

Os cidadãos dos países ricos usufruem da maior parte dos recursos mundiais retirando daí inúmeros benefícios sem que exista qualquer contrapartida ou compensação para com os países pobres pelo facto de eles serem sistematicamente excluídos dessa partilha. “O que é que dá o direito a uma elite global de usar os recursos mundiais deixando os pobres de mãos vazias?”¹⁶⁷ Ao agir deste modo os países ricos violam o dever negativo de justiça ao excluir os pobres da partilha do “bolo” comum.

Já vimos que o ponto de partida dos cidadãos dos países pobres não é o mesmo dos países ricos. Para Pogge, há uma sucessão de injustiças e erros históricos que o justificam. Conquistas, colonização, escravatura, genocídio, a todas estas barbáries foram sujeitos a maioria dos países que agora são pobres. A desigualdade a que hoje estão sujeitos resulta, em parte, dos actos imorais a que foram submetidos no passado. A desigualdade existente hoje é injusta e resulta de injustiças praticadas ao longo de séculos. Mais um motivo para a existência de razões morais urgentes para erradicar a pobreza.

O que é que Pogge nos propõe? Em primeiro lugar qualquer alteração às circunstâncias que causam a pobreza absoluta não pode ter como consequência o empobrecimento dos cidadãos dos países ricos. Há mais de dois mil anos que as propostas sociais de Jesus não são bem-vistas e nada nos indica que agora estejamos mais receptivos a elas. Daí que Pogge opte por uma proposta moderada até porque, do seu ponto de vista, a erradicação dos casos extremos de pobreza não exige, de facto, grandes sacrifícios para o mundo rico. O que ele nos propõe é que “os que fazem um uso mais extensivo dos recursos

¹⁶⁶ “Their misery could be justified only if there were no institutional alternative under which such massive misery would be avoided. If, as the GRD proposal shows, there is such an alternative, then we must ascribe this misery to the existing global order and therefore ultimately to ourselves.”, Thomas Pogge, *op. cit.*, p.201

¹⁶⁷ “...what entitles a global elite to use up the world’s natural resources on mutually agreeable terms while leaving the global poor empty-handed?”, Thomas Pogge, *op. cit.*, 202

do planeta devem compensar os que, involuntariamente, usam muito pouco.”¹⁶⁸ Estas ideias não supõem nenhuma espécie de mundialização dos recursos, nem que estes tenham que ser partilhados de modo igual. Cada governo continuaria a ter o controlo dos recursos do seu território, teria sim que compensar os países pobres pelo uso e lucros obtidos com esse usufruto, isto é, teriam que distribuir uma parte dos dividendos. E nem sequer seria uma grande parte. Do ponto de vista de Pogge, poderíamos erradicar a pobreza com um pequeníssimo contributo desde que cumprido por todos.

Se uma sociedade é regulada por uma ordem institucional que produz profundas desigualdades, então essa ordem institucional é injusta. Cabe àqueles que defendem essa ordem justificar que ela é a melhor possível e que é compatível com a justiça. Pogge pensa que essa justificação não é possível, logo, a actual ordem mundial é eticamente indefensável. A distribuição global dos dividendos dos recursos fornece uma alternativa a esse estado de coisas. Esta melhoraria substancialmente as circunstâncias em que vivem os mais desfavorecidos sem que as suas desvantagens fossem de um valor moralmente comparável aos benefícios que acarretam. Mas, é esta proposta realista? Pogge pensa que sim uma vez que acredita que “as convicções morais podem produzir efeitos reais mesmo na política internacional.”¹⁶⁹ Os políticos são fortemente influenciados pelas convicções morais dos cidadãos que os elegem. Se a opinião pública pode levar um governo a retirar a sua participação numa guerra que os cidadãos consideram injusta, também poderá ser levado a contribuir para erradicar a pobreza no mundo, desde que as convicções morais da população sejam suficientemente fortes. Todos participamos no destino dos mais pobres do mundo ao impor-lhes uma ordem global que produz a sua pobreza excluindo-os da partilha das riquezas mundiais e sustentando profundas desigualdades e injustiças ao longo dos tempos. Uma reforma económica pode contribuir para acabar com a pobreza. “Se estas reformas forem

¹⁶⁸ “...those who make more extensive use of our planet’s resources should compensate those who, involuntarily, use very little.”, Thomas Pogge, *op. cit.*, p.204

¹⁶⁹ “...moral convictions can have real effects even in international politics.”, Thomas Pogge, *op. cit.*, p.211

bloqueadas por outros podemos não ser capazes de fazer mais do que mitigar algum do mal que ajudamos a produzir. Mas, mesmo assim, a diferença mantém-se uma vez que o nosso esforço preencherá, não o nosso dever de ajudar os que precisam, mas o dever de proteger as vítimas de qualquer injustiça para a qual tenhamos contribuído.”¹⁷⁰

Por outro lado, a prudência diz-nos que é do nosso interesse ajudar a erradicar a pobreza, a injustiça e a desigualdade. A manutenção deste estado de coisas tem consequências indirectas que nos afectam sem que as possamos controlar: ataques terroristas, imigração ilegal, epidemias e tráfico de drogas. As sociedades reguladas por instituições democráticas são mais previsíveis do que sociedades comandadas pela irracionalidade, o medo, a ignorância, o desespero, o fanatismo religioso ou ideológico. Ignorar a pobreza e a injustiça no mundo tem custos que até agora não quisemos ver. A nossa segurança e a das gerações vindouras estão postas em causa. É a primeira factura a pagar. Mas não é a única, a longo prazo a nossa indiferença em relação às injustiças do mundo pode vir a pôr em causa toda uma civilização com os seus valores e cultura.

1.8. Amartya Sen: O Desenvolvimento Como Liberdade

Num mundo de abundância como nunca existiu no passado, permanece a pobreza, a indigência e a opressão. A liberdade é um instrumento essencial para lutar contra a miséria e a principal ferramenta para a construção do desenvolvimento. Para Amartya Sen “o desenvolvimento consiste na remoção de vários tipos de restrições que deixam às pessoas pouca escolha e pouca oportunidade para exercer a sua acção racional.”¹⁷¹ Assim, a liberdade é

¹⁷⁰ “If feasible reforms are blocked by others, then we may in the end be unable to do more than mitigate some of the harms we also help produce. But even then a difference would remain, because our effort would fulfil not a duty to help the needy, but a duty to protect victims of any injustice to which we contribute.”, Thomas Pogge, *ibidem*

¹⁷¹ Amartya Sen, *O Desenvolvimento como Liberdade*, Lisboa, Gradiva, 2003, p.14 (tradução de Joaquim Coelho Rosa do original, *Development as Freedom*, 1999)

a principal finalidade e, ao mesmo tempo, um componente constituinte do desenvolvimento. Isto acontece, não apenas porque a liberdade contribui para o desenvolvimento económico, uma vez que este não se resume à riqueza económica, mas porque esta constitui a própria essência do desenvolvimento tal como este é concebido por Sen. Há países onde a existência de grandes riquezas e de alimentos em abundância não se traduzem em desenvolvimento e onde, pelo contrário, a pobreza impera. Em países onde não se faz uma distribuição justa dos alimentos que existem, morre-se de fome. São locais onde os indivíduos não podem exercer a liberdade de adquirir alimentos. O desenvolvimento não pode ser limitado à noção de crescimento económico, industrialização ou modernização que são apenas instrumentos para o alcançar mas que não constituem desenvolvimento por si só. Um crescimento económico que conduza à opulência de alguns sem ter em conta a melhoria das condições de vida dos outros, ou um desenvolvimento em que as necessidades materiais dos cidadãos são satisfeitas à custa das suas liberdades políticas, não é um verdadeiro desenvolvimento.

Sen não condena o mercado livre e global, considerando-o mesmo uma condição para o desenvolvimento, mas apenas se as populações dos diferentes países tiverem liberdade de acesso a esses mercados, o que, muitas vezes não acontece. A globalização deve ser defendida mas tem que sofrer profundas reformas. O problema não reside na globalização ou no mercado, mas sim no facto de nem todos terem possibilidade de usufruir dos seus benefícios. Um desenvolvimento que se defina pela possibilidade de exercício da liberdade, pela igualdade de oportunidades, pela possibilidade de desenvolvimento das capacidades, supõe uma partilha justa dos benefícios e dos encargos de uma economia global.

A privação económica que normalmente resulta da impossibilidade de exercer a sua liberdade de acesso aos bens, ou ao mercado de trabalho, alimenta outras privações. Os economicamente mais desfavorecidos são excluídos dos processos de decisão social ou da participação política, isto é, vêm-se impedidos de exercer a sua liberdade. Por sua vez,

populações excluídas de qualquer tipo de participação política ou social são normalmente postas de lado no que diz respeito às oportunidades económicas.

O exercício da liberdade é também condicionado pelos valores e tradições culturais. Em muitos países islâmicos as mulheres estão privadas de realizar as suas potencialidades sendo impedidas de partilhar as riquezas, de participar livremente no mercado de trabalho ou mesmo de ter qualquer controlo sobre a sua fertilidade. Essa falta de liberdade é impeditiva do desenvolvimento conduzindo à pobreza. Para Sen,

(...) as liberdades políticas (sob a forma de livre expressão e eleições) ajudam a promover a segurança económica. As oportunidades sociais (sob a forma de serviços de educação e de saúde) facilitam a participação económica. Os dispositivos económicos (sob a forma de oportunidade de participar no comércio e na produção) podem ajudar a gerar tanto a riqueza pessoal como os recursos públicos destinados a serviços sociais. As liberdades de diferentes espécies podem reforçar-se uma às outras.¹⁷²

Assegurar as liberdades equivale a garantir as oportunidades, oportunidades essas que permitem aos indivíduos agir no sentido de se libertarem do ciclo da pobreza mais do que continuar a ser “receptáculos passivos dos benefícios de artificiosos programas de desenvolvimento.”¹⁷³

Para este autor, a pobreza resulta não exclusivamente da falta de rendimentos (que só é significativa em termos instrumentais), mas fundamentalmente da impossibilidade de exercer as potencialidades básicas (que são intrinsecamente importantes) por parte dos indivíduos. Estas potencialidades incluem o poder de evitar privações como a fome e as doenças evitáveis, bem como a liberdade de receber educação, de participar politicamente ou de se exprimir. A liberdade tem assim um papel constitutivo no desenvolvimento e não meramente instrumental. O desenvolvimento tem que ser visto como um “processo de expansão das liberdades concretas das pessoas”¹⁷⁴ enquanto que a pobreza é,

¹⁷² Amartya Sen, *op. cit.*, p.27

¹⁷³ Amartya Sen, *ibidem*

¹⁷⁴ Amartya Sen, *op. cit.*, p.303

fundamentalmente, uma carência de potencialidades. A carência de rendimentos é um dos factores que conduz à privação das potencialidades, mas não é o único. Por outro lado, “a carência relativa de rendimentos pode compreender a privação absoluta de potencialidades”¹⁷⁵ tal como acontece nos países economicamente desenvolvidos em que os pobres, ainda que com rendimentos mais elevados do que os pobres absolutos, se encontram igualmente privados da possibilidade de exercer as suas potencialidades sendo sistematicamente marginalizados e excluídos da participação na vida da comunidade.

Então, o que realiza o desenvolvimento humano?

A criação de oportunidades sociais traz um contributo directo à expansão das potencialidades humanas e da qualidade de vida. A expansão dos cuidados de saúde, da educação, da segurança social, etc., contribui directamente para a qualidade de vida e para o seu florescimento. Temos todas as provas de que, mesmo com um rendimento relativamente baixo, um país que garante a todos os cuidados de saúde e a educação, pode realmente conseguir resultados notáveis em termos de duração e de qualidade de vida de toda a população. A natureza altamente geradora de trabalho dos cuidados de saúde e da educação básica – e do desenvolvimento humano em geral – torna-os comparativamente baratos nos primórdios do desenvolvimento económico, quando os custos laborais são baixos. Os retornos do desenvolvimento humano vão, como vimos, muito para além do reforço imediato da qualidade de vida, incluindo também, um impacto nas competências produtivas das pessoas e, desse modo, no crescimento económico, assente numa base amplamente repartida.¹⁷⁶

A desigualdade tem um papel fundamental na pobreza e na fome nomeadamente a desigualdade causada pela ausência de democracia. Mesmo sem uma diminuição da comida podem ocorrer fomes em regiões onde governos ditatoriais não demonstram qualquer preocupação com as suas populações e onde, na ausência de eleições, sabem que não serão punidos por isso. Mas, o que torna a fome uma tragédia, não é só o facto de os governos serem incompetentes mas também o facto de todos nós tendermos a aceitá-la como uma coisa natural e inevitável. A imoralidade reside no facto de nos termos habituado a esta situação, tolerando-a com a mesma indiferença com que toleramos os caprichos da chuva ou do bom

¹⁷⁵ Amartya Sen, *op. cit.*, p.103

¹⁷⁶ Amartya Sen, *op. cit.*, p.157

tempo. Justificamos frequentemente a nossa atitude com argumentos malthusianos. Queremos acreditar que o aumento populacional conduz à escassez de alimentos disponíveis em muitas regiões. Mas tal crença não é confirmada pelos factos.¹⁷⁷ Não existe declínio real da produção de comida *per capita* e o maior crescimento desta produção verifica-se precisamente nas regiões do mundo mais povoadas (China, Índia). Podemos assim alterar a metáfora de Garrett Hardin dizendo que, embora tenhamos todos ao nosso dispor um mar de abundância, alguns são obrigados a permanecer prisioneiros de barcos nos quais não lhes é permitido usufruir dos alimentos sobre os quais navegam. O determinante não é, pois, a comida, mas a inexistência de habilitações para a adquirir. Com isto não queremos dizer que em algumas regiões, fundamentalmente no continente Africano, a escassez de comida não seja real e que o crescimento populacional descontrolado não seja um problema. O que queremos salientar é que, no global, a conjugação desses dois factores não é a única, e em muitos casos nem sequer a principal causa da pobreza absoluta. As causas naturais e inevitáveis não são, pois, a principal causa da pobreza sendo sim os homens, as suas interações, decisões, acções ou omissões, instituições, valores, cultura e tradições os responsáveis (individual e colectivamente) pelo mundo em que vivemos. Assim sendo, são esses mesmos homens que devem assumir a responsabilidade pelo desenvolvimento e pelas transformações necessárias desse mesmo mundo. Todos vivemos, num sentido alargado, juntos. Na medida em que partilhamos o planeta e os seus recursos, todas as tragédias que vemos à nossa volta são também problema nosso e, como tal, temos, juntamente com todos os outros, que assumir a nossa responsabilidade por elas. No entanto, a responsabilidade individual não pode ser substituída pela responsabilidade social. Quem vive uma situação de pobreza extrema tem que ter possibilidade de se responsabilizar pelas acções necessárias à modificação da sua situação. Na medida em que partilhamos a humanidade com todos os outros cidadãos do planeta,

¹⁷⁷ Ver o quadro 9.1 relativo aos índices de produção de comida *per capita* por regiões, em Amartya Sen, *op. cit.*, p.217

temos, nós, os que não são pobres, a responsabilidade de agir no sentido de aliviar a situação dos mais desfavorecidos, mas estes não são criaturas passivas e, como tal, são igualmente capazes de tomar iniciativas que conduzam a uma melhoria significativa das circunstâncias em que vivem. Aliás, sem essa iniciativa, qualquer ajuda externa está condenada a ser provisória e a fracassar. Um grupo de pessoas que se acha incapaz de fazer seja o que for para alterar as suas condições de vida está condenado a mantê-las, por mais ajuda externa que receba. No entanto, essa responsabilidade não se pode exercer sem liberdade,

(...) o adulto que carece de cuidados médicos para uma enfermidade de que sofre, não está apenas à mercê de uma doença evitável e de uma morte passível de ser adiada, mas pode ver-se sem a liberdade de fazer várias outras coisas – por si mesmo e pelos outros – que pode desejar fazer como ser humano responsável. O trabalhador cativo nascido numa semiescravidão, a menina subjugada, asfixiada por uma sociedade repressiva, o trabalhador sem terra e sem ajuda, carente dos meios concretos de obter rendimento, todos estão privados, não apenas em termos de bem-estar, mas também em termos de capacidade de levar vidas responsáveis, que dependem de certas liberdades básicas.¹⁷⁸

A ajuda que permite o alargamento da liberdade das pessoas pode assim ser considerada uma forma de permitir, e não de diminuir, a responsabilidade individual dos mais pobres pelo seu próprio destino. Sem liberdade não podemos ser responsáveis por fazer aquilo que não podemos fazer. Mas se formos livres e capazes de fazer alguma coisa então tornamo-nos responsáveis, quer pelo que fazemos, quer por aquilo que podíamos ter feito mas optamos por não fazer. A nossa responsabilidade advém igualmente da consciência da injustiça evidente que subjaz à situação dos mais pobres. É possível estar universalmente de acordo que uma sociedade que permite a morte dos seus cidadãos devido a uma pobreza extrema que podia ser evitada é fundamentalmente injusta.

¹⁷⁸ Amartya Sen, *op. cit.*, p.291

CONCLUSÃO

Não podemos pensar a Ética separando-a do real. É a reflexão sobre o quotidiano que suscita as interrogações que motivam o pensamento. É ao mesmo quotidiano que as propostas elaboradas se devem dirigir. Um olhar minimamente atento sobre a realidade que nos rodeia revela a urgência de **Aplicar a Ética**. Perante a extensão da pobreza absoluta existente no mundo contemporâneo, assumindo que se trata de uma situação indesejável e evitável, não podemos deixar de perguntar: “**o que fazer?**”. Com este trabalho procuramos apresentar algumas das respostas possíveis a essa questão.

Peter Singer diz-nos que temos a obrigação de ajudar a erradicar a pobreza absoluta. Como? Contribuindo com uma parte dos nossos rendimentos para minorar esse sofrimento. Porquê? Porque a pobreza extrema é uma fonte de sofrimento inaceitável e, podendo nós fazer algo para o evitar sem com isso ter que abdicar de algo moralmente equivalente, devemos fazê-lo. Sendo um utilitarista, Peter Singer defende que a finalidade da acção ética é a maximização do bem-estar. Contribuir para minorar o sofrimento é uma forma de atingir esse objectivo e, como tal, constitui um imperativo moral.

Ao optar por nada fazer tornamo-nos responsáveis pelo sofrimento e morte que não evitámos, uma vez que a nossa responsabilidade abrange de igual modo as consequências dos nossos actos e das nossas omissões. Lamentar a “má sorte” dos que sofrem sem fazer nada para modificar a situação é uma atitude incoerente. As boas intenções quando não são acompanhadas de acções que produzam boas consequências são, no mínimo, hipócritas. Não ajudar alguém quando o podíamos fazer dizendo que lamentamos muito, é não lamentar coisa nenhuma.

Peter Singer propõe-nos uma ética da maioria em que uma responsabilidade alargada tem que acompanhar a liberdade que a nossa razão nos faculta. Todas as críticas que

são feitas ao seu argumento parecem ser fugas à responsabilidade, justificações para a passividade, argumentos desculpabilizadores do nosso egoísmo. O facto de cuidarmos em primeiro lugar dos que nos são emocionalmente mais próximos, não nos impede de ajudar os outros. A distância física a que se encontram os que sofrem também não pode ser considerada um impedimento ao dever de ajudar. Atirar a responsabilidade para o estado não pode fazer desaparecer a nossa obrigação. Dizer que não sabíamos é pouco credível. Alegar que se ajudarmos os outros tornamos a nossa vida desinteressante é igualmente questionável, uma vez que abdicar de 1% dos nossos rendimentos não nos conduz, certamente, à miséria. Recorrer ao direito de propriedade é aceitar que a injustiça é uma inevitabilidade a ser mantida. Alegar que evitar a morte dos que sofrem conduzirá todo o mundo à morte e à miséria devido ao crescimento demográfico e à escassez alimentar é contrariado pelos factos. Ajudar a aliviar alguma pobreza absoluta não é uma tarefa de heróis. Aquilo de que teríamos de abdicar não nos tornaria santos nem exigiria uma excepcional coragem.

O dever de fazer alguma coisa para aliviar o sofrimento causado pela pobreza resulta do assumir de uma responsabilidade global. Vivemos num só mundo e, como tal, as nossas acções não podem deixar de ter consequências na vida dos outros. Vários pensadores defendem essa necessidade de assumirmos uma responsabilidade alargada. O nosso estilo de vida tem consequências que não podemos simplesmente ignorar.

Nigel Dower pensa que a obrigação de ajudar é um acto de justiça e não apenas um modo de maximizar o bem-estar. A abundância de que os cidadãos dos países ricos usufruem é causa e consequência de uma distribuição injusta dos recursos mundiais. O dever de ajudar resulta da necessidade de corrigir essa injustiça. Esta posição é corroborada por Charles Beitz que defende uma justiça distributiva global como consequência da interdependência económica internacional. Thomas Pogge acusa a ordem mundial que o ocidente impõe a todos, de ser a responsável pela pobreza extrema em que vivem alguns. Os

que usufruem dos benefícios dessa ordem mundial não se podem esquecer dos que são deixados à porta do paraíso. O mesmo reclama Amartya Sen, chamando a atenção para a desigualdade existente na distribuição das benesses resultantes da globalização, alertando para a necessidade de promover a igualdade de oportunidades.

Nenhum destes autores advoga uma “diabolização” da abundância e da riqueza. O que se pretende é uma distribuição mais equitativa dos benefícios resultantes da nova ordem mundial, na qual uma grande percentagem da humanidade não seja simplesmente relegada para segundo plano.

A menos que consideremos que este é o melhor mundo possível, não podemos deixar de combater a indiferença. Para muitos, uma realidade sem injustiça e sofrimento é uma utopia. O presente é a utopia do passado e não há motivos para não acreditar que o futuro não possa vir a ser o “lugar nenhum” com que agora sonhamos.

O que caracteriza a humanidade e a distingue das pedras, das amibas e dos cometas é a possibilidade de acreditar e de fundamentar racionalmente a sua convicção de que um mundo melhor é possível.

A realidade não é uma inevitabilidade, é aquilo que todos e cada um de nós faz com que ela seja. Hoje, mais do que no passado, o campo dos possíveis é imenso. Muito do que não se faz, não é feito por ser impossível mas por falta de interesse em realizá-lo. Erradicar a pobreza absoluta é possível. A sua persistência deve-se ao facto de preferirmos lamentá-la a eliminá-la. Com isto não queremos dizer que a resolução deste problema seja fácil. Mas também em nenhum momento advogamos a facilidade e, nas suas conquistas, a humanidade nunca recuou perante as dificuldades. O que torna a erradicação da pobreza tão difícil é que esta exige a tomada de decisões que nos obrigariam a alterar completamente o tipo de vida a que estamos habituados. A história mostra-nos que as civilizações não são eternas. Por mais grandiosas e poderosas que sejam, até agora, todas elas caíram. Os modos

de vida alteram-se, a realidade social está em permanente mutação. O modo como hoje se vive no ocidente não é intocável e inalterável. Até que ponto temos que modificar o nosso modo de vida para que a pobreza absoluta deixe de ser uma realidade? Até onde estamos dispostos a ir para atingir esse objectivo? Em que medida é que as pressões sobre o ocidente resultantes da extrema pobreza em que vive metade do mundo nos vão obrigar a alterar o nosso modo de agir? São questões em aberto que necessitam de respostas urgentes. No novo mundo global já nada está distante e o sofrimento alheio tem hoje inúmeras formas de nos bater à porta. Nenhum de nós pode continuar a dizer que não sabia e é eticamente inaceitável afirmar que não queremos saber.

BIBLIOGRAFIA

AAVV, *20th Century Etical Theory*, Cahn, Steven e Haber, Joram (edits.), New Jersey, Prentice Hall, 1995

AAVV, *Compendio de Ética*, editado por Peter Singer, Madrid, Alianza, 1995 (trad. esp. de Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil, do original *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, 1991, 1993)

AAVV, *Ethics in Practice, an Anthology*, Hugh la Follette (edt), Oxford, Blackwell Publishers, 1977

AAVV, *Matters of Life and Death, New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Tom Regan (edt.), McGraw-Hill, 1993

AAVV, *Political Restruturing in Europe, Ethical Perspectives*, Chris Brown (edt.), Londres, Routledge, 1994

AAVV, *Relatório do Desenvolvimento Humano 2003*, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Edição Portuguesa, Queluz, Mensagem, 2004 (tradução de José Freitas e Alexandre Abreu)

AAVV, *Singer and his Critics*, Dale Jamieson (edit.), Oxford, Blackwell Publishers, 1999

AAVV, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Hugh La Follette (edt), Oxford, Blackwell Publishers, 2000

AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Hugh la Follette (edt), Nova York, Oxford University Press, 2003

AAVV, *Anthologie Historique et Critique de L'Utilitarisme*, Catherine Audard (org.), Vol. III, Paris, Presses Universitaires de France, 1999

Barrow, Robin, *Utilitarianism, A Contemporary Statement*, Hants, Edward Elgar Publishing, 1991

Barry, Brian, *La Justicia como Imparcialidad*, , Barcelona, Paidós, 1997 (edição original, *Justice and Imparciality*, Nova York, Oxford University Press, 1995)

Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, New Jersey, Princeton University Press, 1979

Bonella, Alcino Eduardo, “Justiça Como Equidade e Utilitarismo”, *Educação e Filosofia*, Vol. 12, Nº 23, Jan/Jun. 1998

Brunel, Sylvie, *Os que vão morrer de fome*, Porto, Campo das Letras, 1998, (trad. port. de Elsa Andringa, do título original, *Ceux qui Vont Mourir de Faim*, Paris, Éditions du Seuil, 1997)

Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Londres, Harvard University Press, 2000

Colomer, Josep, *El utilitarismo, una Teoría de la Elección Racional*, Barcelona, Montesinos, 1987

Dawkins, Richard, *O Gene Egoísta*, Lisboa, Gradiva, 1999

Dieterlen, Paulette, *La Pobreza: Un Estudio Filosófico*, México, Universidade Nacional Autónoma do México, 2003

Dupuy, Jean-Pierre, *Ética e Filosofia da Acção*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001 (trad. port. de Ana Rabaça, do título original, *Éthique et Philosophie de l'Action*, Ellipses Éditions, 1999)

Dower, Nigel, “La Pobreza en el Mundo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, cit.

Dower, Nigel, “World Hunger”, in, AAVV, *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, cit.

Farrell, Martín, “La Satisfacción de las Preferencias y los Límites del Utilitarismo”, *Telos*, Vol. IV, Nº 1, Junho 1995

Frey, R.G., “Act-Utilitarianism”, in, AAVV, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, cit.

Hardin, Garrett, “Living on a Lifeboat”, *BioScience*, Outubro, 1974

Hardin, Garrett, “Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor”, *Psychology Today*, Setembro, 1974

Hare, R. M., *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*, Nova York, Oxford University Press, 1981

Hare, R. M., *Ordenando La Ética: una Clasificación de las Teorías Éticas*, Barcelona, Ariel, 1999 (trad. esp. de Joan Vergés Gifra do título original, *Sorting Out Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2000, edição original de 1997)

Hare, R.M., “Théorie Étique et Utilitarism”, in, AAVV, *Anthologie Historique et Critique de L’Utilitarisme*, cit.

Hare, R. M., “What is Wrong With Slavery”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, nº 2, Inverno 1979, pp. 103-121

Hayek, F.A., *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge, 1990 (primeira publicação pela Universidade de Chicago, 1960)

Hooker, Brad, “Rule-Consequentialism and Obligations Toward the Needy”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 79, Nº 1, Março 1998

Kukathas, Chandran e Pettit, Philip, *Rawls, Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*, Lisboa, Gradiva, 1995 (trad. port. de Maria Carvalho, do título original, *Rawls, A Theory of Justice and Its Critics*, 1990)

Kung, Hans, *Projecto para uma Ética Mundial*, Lisboa, Instituto Piaget, 1990

Kymlicka, Will, *Filosofia Política Contemporânea, Una Introducción*, Barcelona, Ariel, 1995 (trad. esp. de Roberto Gargarel, do título original, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 1990)

Levy, Sanford, “Utilitarian Alternatives to Act Utilitarianism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 78, Nº 1, Março 1997

Martin, Hans Peter e Schumann, Harald, *A Armadilha da Globalização*, Lisboa, Terramar, 2000 (trad. port. de Lúcia Pinho e Melo e Ana Silva, do título original, *Die Globalisierungsfalle*, Hamburgo, Rowohlt Verlag, 1996)

McGinn, Colin, “Our Duties to Animals and the Poor”, in, AAVV, *Peter Singer and his Critics*, cit.

Nagel, Thomas, *A Última Palavra*, Lisboa, Gradiva, 1999 (trad. port. de Desidério Murcho, do título original, *The Last Word*, Oxford University Press, 1997)

Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Nova York, Oxford University Press, 1991

Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979

Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, New Jersey, Princeton University Press, 1978 (primeira publicação, Oxford, Clarendon Press, 1970)

Norcross, Alastair, “Consequentialism and Commitment”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 78, Nº 4, Dezembro 1997

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopia*, Cidade do México, Fundo de Cultura Económica, 1988 (trad. esp. de Rolando Tamayo, do original, *Anarchy, State and Utopia*, Nova York, Basic Books, 1974)

Oderberg, David, *Moral Theory: a Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell, 2000

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Nova York, Oxford University Press, 1984

Pettit, Philip, “El Consecuencialismo”, in, AAVV, *Compendio de Ética*, cit.

Pogge, Thomas, “Relational Conceptions of Justice: Responsibilities for Health Outcomes”, *Veritas*, Vol. 46, Nº 1, Março 2001

Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights, Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002

Rachels, James, *Elementos de Filosofia Moral*, Lisboa, Gradiva, 2004 (trad. port. de F.J. Azevedo Gonçalves, do título em inglês, *The Elements Of Moral Philosophy*, McGraw-Hill Companies, 2003)

Rachels, James, *The Right Thing To Do. Basic Readings in Moral Philosophy*, Nova York, Random House, 1989

Rawls, J., Sen, Amartya e outros, *Libertad, Igualdad y Derecho (las conferencias Tanner sobre Filosofía moral)*, Barcelona, Editorial Planeta – Agostini, 1994.

Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999

Rawls, John, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, 2ª edição, Editorial Presença, 2001 (trad.port. de Carlos Pinto Correia, do original, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971)

Riley, Jonathan, “Utilitarismo de Regras y Derechos Liberales”, *Telos*, Vol. VI, Dezembro 1997, pp.75-99

Sen, Amartya, *Bienestar, Justicia y Mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, (trad. esp. de Damián Salcedo, dos títulos originais, “Marquets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Marquet Mechanism in Promoting Individual Freedoms”, in *Oxford Economic Papers* 45, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 519-541; “Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”, in *The Journal of Philosophy* 82, 1985, pp.169-221; “Justice: Means versus Freedoms”, in *Philosophy and Public Affairs* 19, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 111-121.)

Sen, Amartya, *O Desenvolvimento como Liberdade*, Lisboa, Gradiva, 2003, (trad. port. de Joaquim Coelho Rosa, do título original, *Development and Freedom*, 1999)

Shaw, William, *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism.* , Oxford, Blackwell Publishers, 1999

Singer, Peter, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, (trad. port. de Álvaro Augusto Fernandes do original, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993)

Singer, Peter, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Nova York, Prometheus Books, 1995

Singer, Peter, *One World, The Ethics of Globalization*, 1ª edição, Yale University Press, 2002 (trad. port. de Maria de Fátima St. Aubyn, *Um Só Mundo, A Ética da Globalização*, Lisboa, Gradiva, 2004. Esta tradução é feita a partir da segunda edição em língua inglesa pelo que contém um prefácio que não existe na primeira edição na língua original)

Singer, Peter, *Rethinking Life and Death, The Collapse of our Traditional Ethics*, Nova York, St. Martins's Griffin, 1994

Singer, Peter, *Unsanctifying Human Live. Essays on Ethics*, editado por Helga Kuhse, Oxford, Blackwell Publishers, 2002

Singer, Peter, *Writings on an Ethical Life*, Nova York, HarperCollins Publishers, 2000

Smart, J. e Williams, Bernard, *Utilitarianism, Le Pour et Le Contre*, Genève, Labor et Fides, 1997 (trad. fra. Hugues Poltier da publicação original, *Utilitarianism, For & Against*, Cambridge University Press, 1993)

Stiglitz, Joseph, *Globalização, a Grande Desilusão*, Lisboa, Terramar, 2002 (trad. port. de Maria Filomena Duarte, do título original, *Globalization and its Discontents*, Nova York, W. W. Norton & Company, 2002)

Unger, Peter, "Contextual Analysis in Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, Nº 1, Março 1995

Unger, Peter, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Nova York, Oxford University Press, 1996

Williams, Bernard, "Critique de la Théorie de Hare", in, AAVV, *Anthologie Historique et Critique de L'Utilitarisme*, cit.

Wolf, Susan, "Moral Saints", *The Journal of Philosophy*, Agosto 1982, pp.419-439