

OS TRABALHOS DE HÉRACLES: O CARÁTER E A MORALIDADE⁶

J. A Colen

Centro de Ética Política e Sociedade

Universidade do Minho

orcid.org/0000-0003-0270-7416

Sócrates, quando abandonou a especulação sobre o cosmos, dedicou-se justamente à questão que considerou fundamental “o que é a coisa certa (ou justa) a fazer?”. A filosofia e a poesia mantinham há muito tempo uma querela sobre qual exprime melhor o homem.

Um poeta e crítico inglês do século XIX que trabalhou muitos anos como inspetor escolar, Matthew Arnold, é geralmente considerado o género de escritor que instrui o leitor sobre questões morais e sociais, recorreu à poesia.

Tinha um “furor pedagógico” que o levava a sair do seu caminho para ensinar aos outros o que se devia fazer. Arnold compôs um longo poema chamado *Moralidade*, que fala do fogo que o move:

Não podemos acender quando quisermos
o fogo que reside no coração;
o espírito sopra e fica quieto,
no mistério, a nossa alma habita.

É com as “mãos doloridas e pés sangrando” que fazemos as coisas (“pedra sobre pedra”) e o homem olha para trás e vê o que fez:

Então, quando as nuvens estão fora da alma,
Quando se aquece nos olhos da Natureza,
Pergunte como (a natureza) vê o teu autocontrolo,
Tua luta, – a tarefa da moralidade –
Natureza, cujo ar livre, leve e alegre,
Muitas vezes te deixou, em tua escuridão, desespero.
E ela, cuja censura tu temes.

⁶ “Os Trabalhos de Hércules: O Carácter e a Moralidade”. In Gonçalo Silva, António Morais e Miguel Oliveira, ed. *Da Inquietação Filosófica. Conversas sobre Questões de Vida ou de Morte*. Carcavelos: Editorial Aster, 2022, pp. 45-57.

ISBN 978-989-8586-20-9

A “tarefa da moralidade” moderna é realmente um esforço de autocontrole, de custosa luta da vontade contra a natureza, que povoa o mistério do nosso coração com as tristes nuvens da culpa. Está assente sobre a ideia de obrigação.

A ética dos gregos ignora quase sempre a ideia de obrigação e só se preocupa com a excelência ou nobreza das ações (eram “perfeccionistas”, acusamo-los). Com efeito, segundo as recordações de um dos companheiros de Sócrates, Xenofonte, este “discutia sempre sobre assuntos humanos, examinando o que é pio e o que é ímpio, o que é belo e o que é feio, o que é justo e o que é injusto, o que é sensatez e o que é loucura, o que é coragem e o que é covardia (...) e outros assuntos do género que (pensava ele) tornavam homens nobres aqueles que os conheciam e justificava que fossem chamados escravos os que os desconheciam.”

Segundo Platão, outro companheiro, Sócrates dizia que uma vida não examinada não valia a pena ser vivida. É por isso, levantava a questão: “O que é a coisa nobre ou justa a fazer?”. Mas a pergunta de Sócrates é impessoal. Pressupõe que há um ponto de vista imparcial para orientar a ação, mas, assim formulada, a pergunta levanta toda a espécie de dificuldades.

Explicemo-nos. Suponhamos que a polícia nazi bate à nossa porta e pergunta se escondemos na casa alguém que as autoridades perseguem por ser de origem judaica, enquanto Anne Frank se dedica inocentemente a escrever o seu diário. Podemos dizer a verdade ou mentir por várias razões, mas nem todas são consideradas “morais”.

Podemos dizer a verdade porque temos medo de ser apanhados, quer dizer, temos medo do polícia que está à nossa porta; podemos estar relutantes em dar a informação porque temos receio pela pobre Anne Frank, escondida no anexo, por compaixão; podemos dizer a verdade porque mentir é pouco nobre e ficamos, por assim dizer, com uma “nódoa” de injustiça; finalmente podemos dizer a verdade porque todas as pessoas têm o direito à verdade e o ato de mentir é objetivamente errado em todas as circunstâncias. Mentir é fazer o mal, e “não mentir” é uma máxima moral absoluta.

Quer dizer, há “absolutos morais”. São deveres. Nunca devemos mentir (até podemos encontrar razões para mentir, mas sentiremos a “censura” ou remorso da consciência que Arnold diz que tememos). A filosofia moral moderna considera que só a última das razões, baseada em máximas morais, cria um problema propriamente ético.

Para Sócrates as coisas não eram bem assim. *Ethos* significa caráter: devemos fazer coisas nobres (*Kalon*), independentemente das obrigações ou até das leis da cidade (mas não era um anarquista) ou de um cálculo prudente de vantagens e desvantagens, da paz social, do amor da humanidade. Para Sócrates a grande questão era “o que é a virtude?” (*Aretê*). As virtudes são, por exemplo, a coragem, a piedade, a justiça. Inventou a ética!

A palavra “ética” tem uma raiz grega e a palavra “moral” uma raiz latina, mas nós usamos as duas mais ou menos indiferenciadamente. Consideramos que as ações são morais se correspondem a máximas que temos a obrigação de seguir.

Não são propriamente morais as ações que seguimos por questão de eficácia dos meios, de conveniência ou de preferência (ao ponto de a moral nos levar a fazer o que não preferimos). Mas os filósofos antigos sentiam a censura da vergonha quando a ação deixava uma “nódoa” de injustiça (extremistas como Sócrates chegava a dizer que era preferível ser injustiçado que cometer uma injustiça); os filósofos modernos sentem a censura da culpa quando não cumprimos um dever, por ação ou inação.

Os dilemas em que nos encontramos (devemos dizer a verdade à polícia ou salvar a Anne Frank?) são éticos ou morais se envolvem obrigações. Estes dilemas não são sempre de resposta fácil.

O QUE CONTA COMO UMA RAZÃO?

A moral é algo “estranho” que temos dificuldade em justificar, tanto mais que falar de bem e de mal parece coisa de simplórios que não leram Nietzsche.

De onde vem esse “desejo” de fazer o que é contrário aos nossos interesses? Um estudante de filosofia perguntou seriamente (até com indignação): “será que devemos fazer algo contra os nossos interesses?”. Sim: chama-se a essa forma de agir ação “ética” ou atuação “moral”. Se tivéssemos de explicar (e é algo embaraçoso), poderíamos recorrer aos efeitos que tem sobre os outros. Isso certamente conta como uma razão moral. Mas se o nosso interlocutor é um “amoralista” pode simplesmente encolher os ombros e ficar indiferente às nossas justificações e argumentos.

No entanto – pensamos – felizmente, esse não é o caso da maioria das pessoas, que sentem certa empatia pelos outros e são até capazes de atos abnegados ou, ao menos, altruístas.

Mas não nos importam as virtudes e vícios das pessoas individuais. Para nós, a falta de “virtude” é um problema ridículo, próprio de damas da época vitoriana (e relaciona-se vagamente com a virgindade ou o adultério). Os problemas morais do nosso tempo não têm nada a ver com o “fogo no nosso coração”, com o mistério que habita nas nossas almas.

Não é apenas uma questão de reciprocidade, quer dizer de fazer aos outros o que queremos que nos façam. A experiência mental de nos colocar “na pele” dos outros (ou como dizem os americanos, colocar-nos nos seus “sapatos”, acessórios cujo uso exige menos esforço que mudar de pele, a menos que os sapatos apertem demais) desempenha um papel na descoberta de diferentes perspectivas, e ajuda a alargar o âmbito do que incluímos na ponderação das nossas decisões morais.

Ajuda-nos, ao tomar as decisões, a ponderar razões que vão além do nosso interesse próprio imediato e das nossas preferências (embora não nos leve a

fazer o que nos parece contra os nossos interesses próprios a longo prazo, e por isso o “utilitarismo de regras” tem limites curtos e não converge para a mesma montanha que a “deontologia”, a ética do dever).

Porém a dificuldade é esta: a moral parece ir além das preferências e interesses, e impor um dever, que obriga em consciência. Mesmo o remorso (ou a “vergonha”) não são o mesmo que a motivação moral: são apenas o sintoma, não a doença.

Talvez a moral seja uma invenção cristã, ou moderna, ou reflexo de uma sociedade e talvez não haja regras universais, nem deveres morais “absolutos, nem “erro moral”.

O SUBJETIVISMO MORAL

A ideia de que não há regras, nem “absolutos morais” está muito difundida entre os estudantes de filosofia. É apoiada por uma visão que podemos designar como “subjetivismo moral”. Diversas afirmações ajudam a formular, de modos diferentes, a visão de que as opiniões morais, ou juízos morais, são meramente “subjetivos”.

Baseiam-se em fundamentalmente em dois tipos de constatações. Um primeiro género de observações sugere que os juízos morais do homem apenas refletem (ou exprimem) as suas atitudes e interesses. Um segundo género razões parte da ideia de que os juízos morais não podem ser provados (como as afirmações científicas) e são, por isso, questão de opinião individual. As duas observações são parecidas e parecem eliminar a possibilidade de decidir quais as razões que tornam uma ação moral ou o que é moral fazer em certas situações. Às vezes na discussão as duas afirmações são usadas como se fossem equivalentes.

No entanto a primeira constatação de todas, é falsa ou muito trivial e desprovida de conteúdo. É falsa se pretende dizer que os juízos morais *apenas* refletem “atitudes” pessoais (ou as atitudes de um povo inteiro). Se a “moral” fosse uma questão de atitudes, estas seriam simples declarações “autobiográficas” que podiam ser substituídas por “a minha atitude sobre isso é esta...” ou, em relação a esta situação (ou dever), “eu sinto isto”.

Se fosse esse o caso não haveria dilemas éticos, mas apenas desacordos estéticos ou sentimentais; duas pessoas, ou duas correntes de opinião não exprimiriam duas visões opostas, mas (parafrazeando um interessante filósofo recentemente falecido, Bernard Williams) seriam como pessoas num barco, uma das quais diz que não se sente bem e a outra, por outro lado diz que sente enjoo.

Pelo contrário, a experiência diz-nos que não é a mesma coisa se um prefere a compaixão e outro a crueldade. É evidente que existem dilemas éticos e desacordos morais genuínos e que as visões morais podem chocar entre si. Discordamos tanto sobre questões de pequena escala e de larga escala, de paz como de guerra.

Portanto os juízos ou afirmações morais devem (ao menos em certa medida) ter o significado que parecem ter quando as usamos: “dizer isto é mentir”, “fazer isto é desonesto”, “esta prática é criminosa” (por muito difundida que esteja), “este tirano é cruel” (e não devia ser). São afirmações morais e não declarações sentimentais. Não são narrativas autobiográficas, mas o tipo de afirmações que podem ser rejeitadas pelos outros com argumentos considerados “objetivos” (resta só saber o que conta como uma razão objetiva: um quebra-cabeças).

Talvez os argumentos não sejam “objetivos” como uma proposição científica, ou como uma tábua de madeira que está aí, mas se são subjetivos, são tão subjetivos como a chuva: molham-nos.

Os juízos morais não descrevem só as atitudes pessoais de uma corrente de opinião pessoal ou de um povo (os ingleses são amantes da liberdade, os italianos da espontaneidade, e os alemães da ordem).

Isto não descarta, evidentemente, que as afirmações morais expressem as atitudes, mas descarta sim que seja *só isso* que está em causa. Uma das marcas distintivas das atitudes morais, por oposição à expressão de preferências (em assuntos de comida ou de moda, por exemplo) é que levam a sério a possibilidade de os homens estarem “errados” na sua visão moral. Este problema parece tão sério que parece valer a pena investigar o assunto.

Sócrates dedicou-se a essa investigação, mas não escreveu nada e – é preciso reconhecer – não deu muitas respostas concretas (se acreditarmos no que os seus estudantes escreveram depois). Não desistiu, porém, de fazer a pergunta: “o que é a coisa nobre ou justa a fazer?” e até disse que a sua busca estava acima dos decretos da assembleia que o condenou à morte. É por isso que disse à Assembleia que o condenou à morte que “o maior bem para um homem consiste em discorrer todos os dias sobre a virtude” e, conclui, “uma vida sem este exame não é digna de ser vivida”.

Não podia parar de filosofar. (Thomas Hobbes que achava que a moral tinha como fim acabar com os discórdios e conseguir a paz civil e achava que as suas objeções de consciência só podiam levar à anarquia).

DILEMAS

A segunda proposição é mais interessante. É verdade que não parece que os juízos morais possam ser provados (como as afirmações científicas). Seria, contudo, também trivial ou falso dizer que, por isso, são *mera* questão de opinião individual. Claro que há várias opiniões e não é preciso sequer passear pela história e pela geografia: basta assistir a uma conferência de estudantes de filosofia.

No entanto, só porque o método do inquérito ético não envolve em geral provetas e teoremas matemáticos, não quer dizer que não valha a pena prosseguir o exame das questões ou que a razão esteja desprovida de recursos para elucidar as questões.

É certo que tal inquérito é difícil porque parece que há vários critérios, nem sempre compatíveis. Mas ainda assim não devemos desistir de argumentar, tanto para defender as nossas posições, como para deliberar interiormente ao decidir o que fazer. É por isso importante saber como procedem os argumentos filosóficos em face dos conflitos e desacordos.

Os desacordos são “partidários”, no sentido de haver defesas rivais. Não apenas entre diferentes grupos, mas também no nosso próprio coração, os valores (o justo, o nobre, o bem, o que amamos) colidem entre si. Como podemos inquirir se os juízos que fazemos sobre uma situação concreta são uma boa aplicação de princípios imparciais, impessoais, como as questões de Sócrates requerem?

Os filósofos sempre recorreram a experiências mentais e ficções para persuadir da bondade de uma solução (ou para abstrair certos aspetos de um assunto complicado que o tornam mais opaco). Estas experiências incluem cidades feitas de palavras, o estado de natureza, contratos hipotéticos, e por aí fora.

Philippa Foot, uma filósofa analítica americana de grande humor (uma raridade!), propôs uma famosa experiência mental conhecida como o problema dos tróleys (ela falou de carruagens ou comboios, mas nalgum momento houve uma mudança na literatura académica que transformou carruagens em tróleys: podemos dar-nos por felizes por não se transformarem em abóboras).

Os raciocínios morais procedem mais ou menos como se segue. Imagine que viaja num trólei descontrolado; o seu condutor, que viaja a grande velocidade (por exemplo 100 km por hora) descobre que os travões não funcionam e vê à sua frente cinco trabalhadores na linha (vamos pressupor que o resultado é certo e sabe com certeza que se não fizer nada serão atropelados; abstraímos, assim, a incerteza). Mas, de repente, nota que há uma via secundária para onde pode desviar o trólei, que se controla com uma manivela.

Nesta via encontra-se só um único trabalhador, por contraposição aos cinco da outra (abstraímos assim se temos deveres especiais para com algum deles). Sabemos, no entanto, que qualquer que seja a rota escolhida, alguém irá ser atropelado.

A maior parte dos estudantes de filosofia, escolhendo o mal menor, decide virar a manivela.

O caso muda completamente se não formos o condutor, mas antes um observador que vê o desfecho inevitável do alto de uma ponte. Do cimo da ponte, o observador (imparcial) pode controlar o desfecho da situação se empurrar uma pessoa gorda para salvar várias (talvez usando um alçapão, que se controla também com uma manivela igual à anterior). Os estudantes de filosofia reagem diferentemente e veem isto como um assassinato deliberado do homem gordo (uma coisa muito mais censurável dizia um estudante de certo peso!).

A diferença não está no resultado, aparentemente, mas na “intenção direta” (para falar como Bentham) ou no “objeto” do ato (para falar como Aquino). O condutor não queria matar um só trabalhador, era um efeito previsto que não é desejado; o observador, pelo contrário, mesmo que o gesto fisicamente seja o mesmo (girar a manivela), sabe não só que o efeito certo da sua ação é matar o gordo como essa é a sua intenção direta (como definimos “intenção” é um problema que já atormentou a professora de Foot, Elisabeth Anscombe).

Porque têm os estudantes de filosofia (que, aparentemente, não têm simpatia por gordos) escrúpulos em matar uma pessoa quando, em ambas as situações, morre uma só e se salvam cinco vidas? Alguns até preferem não estar envolvidos na decisão preferem deixar a natureza seguir o seu curso nos dois casos, o que sugere que nos esquecemos que há uma diferença entre ação e inação).

Foot apresenta variantes da história, e outros casos, na esperança de clarificar as nossas intuições morais. Numa destas variantes, um grupo de cinco excursionistas vê-se preso na caverna, mas “felizmente” um deles tem uma barra de dinamite, que pode usar para fazer explodir o seu gordo líder (que vai fatalmente morrer nos dois casos, portanto não perde senão pela demora, pois os filósofos imaginam logo a água a subir pela caverna para garantir em desfecho inevitável).

Michael Sandel, um estudante de filosofia americano muito popular, apresentou outro caso: há cinco pacientes com falta de órgãos num hospital e (talvez dormitando na sala de espera) há um homem saudável que veio só para a revisão médica anual e tem disponíveis os cinco órgãos que permitem salvar todos os pacientes. Pode o médico resolver-se a “sacrificar” um só para salvar vários? E se forem salvas mil vidas ou dois milhões e não “apenas” cinco?

ESTILOS DE TEORIAS ÉTICAS

Estes dilemas permitem decifrar as diferentes espécies de princípios ou “máximas morais” que nos guiam: salvar muitos é melhor que salvar um só (o que importa são as consequências); não matar é melhor que matar (o que importa são deveres e direitos). Há quem tenha tentado fazer uma teoria moral com base só numa destas espécies de princípios: no primeiro caso, as teorias “utilitaristas” (ou, como Ihes chamou Anscombe, “consequencialismos”); no segundo teorias “deontológicas”). São teorias rivais. A deontologia é muitas vezes vista como um freio ao utilitarismo, pois declara que os fins não justificam todos os meios.

Às vezes pensamos no raciocínio moral como uma forma de persuadir outros e, realmente, algumas ficções dos filósofos foram pensadas dessa maneira, mas podemos também usar os argumentos e analogias, de modo mais profundo, para refletir sobre os dilemas. Ou melhor, para revelar as nossas convicções morais profundas, de maneira coerente, para poder aplicá-

las na vida (é o papel do “equilíbrio refletido”: descobrir em que princípios acreditamos e porquê).

Parece razoável: um médico honesto precisa de fazer um diagnóstico correto, antes de fazer uma prescrição; não anda por aí com uma receita já preenchida que aplica a todas as enfermidades.

Em suma: com que se parere um raciocínio moral? Usualmente é preciso retirar da análise das situações muita da complexidade real, nomeadamente a incerteza sobre os resultados das nossas ações. Raramente estamos em face de situações cristalinas, porque a vida é confusa e porque não sabemos os resultados.

Mas os exemplos hipotéticos têm limites: não revelam a incerteza dos eventos, muito menos revelam a incerteza dos motivos e quase sempre ignoram as assimetrias (morais) de informação que temos antes e depois das ações – quer dizer, a “complexidade” e desordem da vida. Se os trabalhadores saltassem todos fora da linha do comboio a tempo, mudava o modo como “resolvíamos” o dilema do trólei. Só a possibilidade de que isso fosse uma possibilidade séria, já nos faria hesitar? E se sentíssemos um prazer cruel em prejudicar gordos? Não saber o que aconteceria ao certo é uma limitação das situações hipotéticas que parece de aplicação quase universal à vida.

Por isso, “dilemas” resolvidos com “espírito geométrico” são guias muito imperfeitos para a ação, embora sejam talvez úteis para uma análise imparcial.

Bernard Williams, um pouco cético, fez notar que há outros estilos de teorias morais e os limites da filosofia, e introduziu uma diferença entre ética (“boa”) e moralidade (“má”). Percebe-se a sua antipatia para com uma moralidade feita de deveres: quem é que gosta de moralistas com furor pedagógico?

DIVERSIDADE CULTURAL E TOLERÂNCIA

É preciso acrescentar que o tipo de dilemas que mais nos preocupa, e às vezes até nos atormenta, raramente é o que resulta da aplicação de teorias morais rivais.

Nem sequer é sempre verdade que as escolhas morais e a sua névoa de vergonha e culpa são mais (nem menos) “angustiantes” que as escolhas práticas que temos que fazer na vida (esta ou aquela profissão, casar ou não, continuar cá ou mudar de país, fazer este tratamento agressivo ou deixar a doença seguir o seu curso). E também não é sempre verdade que a moral seja questão de teorias.

Mas algumas teorias são piores que outras, porque são demasiado simplistas. Às vezes, sugerem alguns, só levantar estas alternativas já confunde, porque nos apresentam os casos extremos como casos normais. Assim, por exemplo, ponderar se se deve optar (no limite) pela tortura do terrorista ou pela segurança da maioria, por dizer a verdade ou salvar Anne Frank, já é começar a aceitar o inaceitável. É transformar o caso excepcional

em regra da moral. Se fizermos uma lista dos casos excepcionais ficamos com a impressão de que não há nenhum princípio que compartilhamos com os outros homens (que é o que realmente significa dizer que há princípios “universais”).

O que percebemos, com um pouco de autoexame, é que as escolhas morais nos afetam de uma maneira diferente que as escolhas sentimentais. Também não é só a incompatibilidade que surge entre preferências, nem a que surge das diferentes convenções coletivas.

Um sintoma, como observa Matthew Arnold, é que não podemos nem acender, nem apagar “o fogo que reside no coração”. Porque as difíceis escolhas “angustiantes” sobre a nossa vida, mesmo se são inconciliáveis não aparecem como escolhas que geram vergonha ou louvor, valor ou culpa (é o sintoma clínico da moral!).

Note-se que o ponto de partida de Sócrates não era o acordo generalizado sobre certos “deveres” ou ações reprováveis ou louváveis. A lei de impiedade ou *asebeia*, pela qual foi acusado (e de que era provavelmente culpado, embora os seus amigos digam que era inocente e que ele foi um “mártir” da filosofia) correspondia a essa convenção generalizada em Atenas. E ele resignou-se a beber a cicuta como prescrito.

Pelo contrário, o problema “o que é a coisa certa a fazer?”, que Sócrates levantava continuamente parece ter sido desencadeado pela descoberta das diferenças “culturais” (Heródoto já tinha relatado o horror dos persas perante a cremação e dos gregos perante o enterramento). O que ele passava a vida a fazer era questionar os seus concidadãos sobre a consistência das ideias herdadas e as suas convicções éticas. Se era inocente, a sua inocência era de outra ordem que não a “convencional”.

A diversidade cultural e moral é um facto sociológico: há sempre visões e comportamentos diferentes. Insinua-se a ideia de que talvez devamos ser tolerantes. A “tolerância” já implica olhar de cima para baixo e Kant esperava que fosse um estado provisório. Talvez mais que tolerantes, devíamos aceitar que tudo é histórica e geograficamente relativo: verdade para cá dos Pirenéus, falso para lá, ou ao contrário (dizia Pascal).

Se não acreditarmos em “deveres morais” seremos mais tolerantes. Nada é superior ou inferior. Poucos, todavia, estão dispostos a levar esta tolerância até ao limite, sob pena de não haver sequer razão “moral” para preferir a tolerância à intolerância.

Mesmo numa sociedade liberal, governada pelo princípio supremo da tolerância, nem todas as formas de vida são “compossíveis” (e se tudo são escolhas, não há realmente nenhuma razão para preferir a tolerância à intolerância a menos que evite disputas). Jeremy Waldron, um filósofo do direito, explicou esta “impossibilidade” com um exemplo gráfico: um muçulmano piedoso e um cidadão secularizado (sem interesse em ter filhos), convivem facilmente; assim como o mesmo cidadão secularizado sem filhos convive facilmente com um “pornógrafo empreendedor”; mas é difícil

imaginar uma sociedade (liberal) onde os três pudessem conviver sem que ao menos um grupo vivesse frustrado (Waldron sugere que em vez da “tirania” de juízes não eleitos, devemos deixar a conciliação à escolha democrática).

A diversidade cultural é muitas vezes uma diferença “moral” e não apenas uma questão de escolhas mais ou menos arbitrárias. Quer dizer: a cultura não afeta apenas as convenções ou costumes diferentes que aceitamos (como o uso do sistema métrico em vez do polegadas, pés e milhas, ou a condução pela direita em vez de pela esquerda).

Afeta a cultura como conjunto de escolhas que são sentidas como possuindo uma dimensão ética ou moral, por mais chocante que pareça: andar vestido em público e não nu; descartar a poligamia o raptos das mulheres, a violação, a pilhagem, o canibalismo; rejeitar o costume de enterrar os criados com os chefes militares, a queima das viúvas com os maridos defuntos, a pornografia, o sacrifício do filho primogênito aos deuses; detestar a exclusão de uma casta de párias e os ritos de purificação dos brâmanes, a escravatura, a venda de crianças e mulheres, o tráfico sexual, o casamento homossexual, a permissão do aborto, a exposição de crianças recém-nascidas, o abandono dos mais velhos da tribo, dos deficientes, e por aí fora. Não há nenhuma cultura onde algumas destas práticas fossem justificadas (embora poucas vezes sem contestação).

Não quer dizer que todas estas escolhas sejam todas igualmente “justificadas” ou de igual valor. Isaiah Berlin distinguia pluralismo de relativismo: “eu gosto de montanhas, tu não; eu gosto de história, ele pensa que é uma patetice: tudo depende do nosso ponto de vista.” Dizer que uma dessas preferências é verdadeira ou boa e a outra má para todos não faz sentido. Mas não dizemos com igual paz e equanimidade de ânimo: eu gosto do meu café com leite e tu gostas dele sem leite; eu sou a favor da compaixão e tu preferes campos de concentração. Como Berlin notava, “há um limite para além do qual já não compreendemos o que é uma criatura”.

Berlin falava muito da “incomensurabilidade” dos bens e maravilhava-se com os mil modos de ser humano, mas observava que às vezes constatamos que não podem talvez ser mil e mais um, pois o último “e mais um” pode ser “desumano”.

Alasdair MacIntyre (talvez o mais interessante filósofo moral vivo), que prefaciou uma obra de Isaiah Berlin, reconhecia a incomensurabilidade dos bens, mas dizia que os nossos desacordos morais são reflexo de uma desordem, porque houve uma catástrofe e perdemos a capacidade de argumentar moralmente, sem ser de modo manipulativo: só somos capazes de fazer raciocínios éticos como uma terapia (desinibir, curar da intolerância ou agressividade) ou como gestão burocrática (gerir “impossibilidades”). É que para nós não há diferença entre relações manipulativas a não manipulativas, porque não há nenhum núcleo de “verdade” moral e não há possibilidade de evitar os desacordos sobre as premissas (as “suposições gratuitas”). A verdade é uma “construção”.

Num dilúvio moderno, perdeu-se o sentido do raciocínio ético, substituído por princípios desencarnados e pela recitação de encantamentos. Mas as regras ou princípios, qualquer que seja a teoria ética, nunca foram a base única da moral. As regras morais (“não mentir”), como as leis (“respeitar a liberdade de expressão”), destinavam-se a corrigir as debilidades da condição humana em bruto e converter a pessoa na melhor-pessoa-que-esta-pode-vir-a-ser no seu melhor. Os gregos chamavam-lhe excelência (*aretê*), nós falamos depreciativamente de “perfeccionismo”.

Os sociólogos da moral não deviam deduzir princípios éticos de uma “condição humana” em bruto que as regras morais visavam contrariar: do canibal, do racista, do homem egoísta, do político cruel, do tirano, do pobrezito sensual que não se domina. Destes “factos” não se pode concluir nenhuns “deveres”.

Só recuperaremos a profundidade da vida ética quando substituirmos as máximas universais e o construtivismo moral pelo que nos divide contra nós próprios: o que nos “fragmenta”. Esta fragmentação não pode ser sempre evitada, diz Thomas Nagel (outro interessante filósofo vivo), porque há múltiplas fontes de valor, mas em cada momento só podemos tomar uma decisão. Existe uma disparidade essencial entre a fragmentação do valor e a unicidade da decisão.

Não é apenas uma grande dificuldade prática que se pode resolver com uma ordem lexical (primeiro as liberdades, depois a minimização da desigualdade). Há um conflito inescapável entre o “eu” face ao bem e várias (ao menos cinco) fontes de obrigação: obrigações específicas (do professor, do médico ou do condutor de tróleys); direitos gerais (do homem, ou do cidadão); consequências (a maior felicidade para o maior número); virtudes (ou valores “perfeccionistas” como a honestidade ou a coragem) e, por fim, o compromisso com projetos de vida (projetos “vocacionais” como curar o cancro ou falar com espargos).

Ainda assim, o facto de na prática ser difícil dirimir os casos extremos, não devia ser um obstáculo a julgar a situação em que estamos envolvidos: quando estamos muito longe de uma cordilheira de montanhas talvez não consigamos saber qual dos picos que vemos ao longe é o mais elevado, mas podemos certamente compará-los com um montículo de lama próximo de nós.

Da mesma maneira, é certamente verdade que há bens que são na prática “incomensuráveis” (ou devíamos dizer “in-comensurados”?). Não podem ser medidos com a nossa bitola ou do nosso ponto de vista. Quem pode decidir se a sabedoria do brâmane é mais nobre que o heroísmo do guerreiro; se é mais elevado o Islão ou o Budismo? São como as altas montanhas, picos que vemos ao longe, cuja altura não conseguimos nunca comparar. Mas não é verdade que muitas vezes a escolha em frente dos nossos pés é entre ser amável ou arrogante, ganhar mais atropelando alguém ou menos sem o fazer? É assim tão difícil saber o que é a coisa certa a fazer *em todos os casos*?

FRAGMENTAÇÃO DO VALOR E AKRASIA

Desejamos tudo ao mesmo tempo, porque nos parece um bem (na verdade é quase um pleonasma: o bem é o que desejamos). Nunca desejamos nada senão porque o vemos enquanto bem, por mais cega que possa ser a nossa visão. Ninguém escolhe o mal sabendo-o, dizia Sócrates.

Claro, ao contrário do que se diz dele num tratado sessenta anos posterior, Sócrates sabia muito bem que os nossos bons desejos fracassam (o que se chama *akrasia*). Devemos talvez partir do princípio razoável de que Sócrates não era nenhum tonto (só um pouco excêntrico, talvez).

A sua tese parece ser que “se verdadeiramente soubéssemos” o que é o nosso bem, se soubéssemos com limpidez cristalina como só os deuses sabem, seríamos capazes de vencer essa fraqueza e nunca faríamos a escolha do hedonismo a que alguns chamam Felicidade, mas que é realmente a Maldade. Mas tal como ele, nós “só sabemos que nada sabemos” (era uma frase que estava escrita no templo de Delfos e que ele tomou como mote). Temos que nos conhecer a nós próprios e saber que somos falíveis. Somos seres incompletos, ou seja, como dizia Sócrates, somos “eróticos”, seres que desejam.

Textos citados:

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145b25.

David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978). Livro III, Parte I, Secção I.

Matthew Arnold, “Morality” in: *Poems of Matthew Arnold 1840-1867* (London: John Lane, 1900), 192.

Platão, *Apologia*.

Platão, *Apologia*, 21b.

Platão, *Apologia*, 38a.

Platão, *Meno*.

Thomas Hobbes, *Leviathan*. Cap. XLVI.

Xenofonte, *Memoráveis*, Livro I 1.1.16.

Outras referências:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1981), caps.1-2.

Alasdair MacIntyre, “Foreword” in Isaiah Berlin, *Concepts and Categories* (Oxford: Oxford University Press, 1980), xi-xvi.

Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), [Ed. Orig. 1972].

Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University, 2002), cap. 3.

Isaiah Berlin, “Alleged Relativism” in *The crook timber of humanity* (Princeton: Princeton University, 1997), 80.

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, The University of Chicago Press, 2009) [Ed. Orig. 1949].

Philippa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect” in *Virtues and Vices* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 19-32.

Thomas Nagel, “The Fragmentation of Value” in: *Mortal Questions* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979), 128-141.

T. M. Scanlon, *What we owe to each other* (Oxford: Blackwell, 2004).