

# Argumentos para o Utilitarismo

## Table of Contents

1. Introdução: a Metodologia Moral e o Equilíbrio Reflexivo
2. Argumentos para o Utilitarismo
  - O que Importa Fundamentalmente
  - O Véu da Ignorância
  - Pareto *ex Ante*
  - Expandindo o Círculo Moral
3. A Pobreza das Alternativas
  - O Paradoxo da Deontologia
  - A Objeção da Esperança
  - O Ceticismo quanto à Distinção do Fazer vs Permitir
  - O Viés do Status Quo
  - Argumentos de Desmistificação Evolutiva
4. Conclusão
5. Recursos e Leituras Adicionais

## Introdução: a Metodologia Moral e o Equilíbrio Reflexivo

Não se pode *provar* uma teoria moral. Para qualquer argumento que você elabora, alguém sempre pode rejeitar as suas premissas — caso esteja disposto a aceitar os custos de assim fazer. Teorias diferentes oferecem vantagens diferentes. Este capítulo irá expor algumas das principais considerações que plausivelmente contam a favor do utilitarismo. Uma visão completa também precisa considerar os custos do utilitarismo (ou as vantagens dos seus competidores), os quais são abordados no capítulo [Objecções ao Utilitarismo](#). Você pode então daí chegar a um juízo em que tudo é levado em conta sobre qual teoria moral lhe aparenta ser a melhor ou mais plausível como um todo.

Para isso, os filósofos morais utilizam tipicamente a metodologia do *equilíbrio reflexivo*.<sup>1</sup> Isso envolve conciliar dois tipos amplos de evidências quando aplicadas a teorias morais:

1. Intuições sobre casos específicos (experimentos mentais).

2. Considerações teóricas gerais, incluindo a plausibilidade dos *princípios* da teoria ou afirmações sistemáticas sobre o que é importante.

Princípios gerais podem ser desafiados pela elaboração de supostos *contraexemplos*, ou casos em que os princípios dão o veredicto intuitivamente incorreto. Em resposta a tais supostos contraexemplos, temos que pesar a força das intuições baseadas em casos em comparação com a plausibilidade inerente do princípio que é desafiado. Isso poderia levar você *ou* bem a revisar o princípio para acomodar as suas intuições sobre casos, *ou* então a reconsiderar o seu veredicto sobre o caso específico, caso julgue o princípio geral como mais bem apoiado (especialmente se você puder “rejeitar por explicação” a intuição contrária como dependente de algum erro ou confusão implícita).

Conforme veremos, os argumentos a favor do utilitarismo se apoiam esmagadoramente em considerações teóricas gerais. [Os desafios à visão](#) podem tomar uma forma ou outra, mas muitas das objeções mais prementes envolvem experimentos mentais em que o utilitarismo, mantém-se, gera veredictos contraintuitivos.

Não há uma resposta que seja neutra e não incorra em petição de princípio à questão sobre como devemos resolver tais conflitos.<sup>2</sup> É preciso juízo crítico, e pessoas diferentes podem estar dispostas a reagir de modos diferentes dependendo do seu temperamento filosófico. Como regra geral, aqueles de um temperamento que favorece a *teorização sistemática* são mais dados a se atrair pelo utilitarismo ([e visões a ele relacionadas](#)), ao passo que aqueles que seguem à risca as intuições do senso comum são menos dados a ser persuadidos pelas suas virtudes teóricas. Logo, considerar os argumentos abaixo pode fazer mais que simplesmente iluminar o utilitarismo; pode também ajudar você a discernir o seu próprio temperamento filosófico!

Embora a nossa apresentação foque no utilitarismo, vale observar que é possível manter que muitos dos argumentos abaixo apoiam [outras formas de consequencialismo bem-estarista](#) (assim como muitas das [objeções ao utilitarismo](#) também se aplicam a essas visões relacionadas ao utilitarismo). Este capítulo explora argumentos para o utilitarismo e visões intimamente relacionadas a ele em detrimento de abordagens não consequencialistas à ética.

## Argumentos para o Utilitarismo

### O que Importa Fundamentalmente

Teorias morais servem para especificar *o que importa fundamentalmente*, e o utilitarismo parece oferecer uma resposta particularmente convincente para essa questão.

Quase todo o mundo concordaria com o utilitarismo que o sofrimento é ruim e que a felicidade é boa. O que poderia ser mais óbvio? Se algo importa moralmente, o bem-estar humano certamente importa. E seria [arbitrário limitar](#) a preocupação moral à nossa espécie, de modo que deveríamos antes concluir que o bem-estar em geral é o que importa. Isto é, deveríamos querer que as vidas dos

seres sencientes vão tão bem quanto possível (independentemente de se isso, em última análise, se resume a maximizar a [felicidade](#), a [satisfação de desejos](#) ou [outros bens de bem-estar](#)).

Será que alguma outra coisa poderia ser *mais* importante? Uma sugestão dessas parece confusa. Considere isto: é (comumente) errado roubar.<sup>3</sup> Mas isso é plausível porque roubar tende a ser *nocivo*, reduzindo o bem-estar das pessoas.<sup>4</sup> Em contraste, mais gente está aberta ao imposto redistributivo, se ele permitir que os governos provejam benefícios que aumentam confiavelmente o nível geral de bem-estar na sociedade. Logo, não é que os indivíduos simplesmente possuam um direito natural à não interferência haja o que houver. Ao julgarmos arranjos sociais (como a propriedade e o direito tributário), reconhecemos que o que importa é elaborarmos arranjos que tendam a assegurar *resultados bons como um todo* e que o fator mais importante no que torna um resultado *bom* é que ele *promova o bem-estar*.<sup>5</sup>

Tal raciocínio pode justificar a visão do utilitarismo como o ponto de partida padrão para a teorização moral.<sup>6</sup> Se alguém quiser afirmar que há alguma outra consideração moral que pode suplantiar *o bem-estar geral* (superando a importância de salvar vidas, reduzir o sofrimento e promover o florescimento), essa pessoa encara o desafio de explicar *como* isso seria possível. Muitas regras morais (como a que proíbe o roubo, a mentira e a violação de promessas), embora não sejam utilitaristas em termos de conteúdo, ainda assim possuem uma base racional utilitarista clara. Se elas não promovessem geralmente o bem-estar — mas, ao invés disso, prejudicassem ativamente as pessoas —, é difícil enxergar qual razão teríamos para ainda querermos que as pessoas as seguissem. Seguir regras morais *nocivas* pareceria um tipo de “veneração a regras”, e não algo ético, de modo algum.<sup>7</sup>

Argumentos semelhantes se aplicam a casos hipotéticos em que de alguma forma sabemos com certeza que uma regra tipicamente confiável é, nesta instância particular, contraproducente. No caso extremo, todos nós reconhecemos que devemos mentir ou violar uma promessa se vidas estiverem em jogo. Na prática, claro que o melhor jeito de atingirmos bons resultados no longo prazo é [respeitarmos regras e virtudes morais do senso comum](#) enquanto buscamos oportunidades para ajudarmos os outros. (É importante não confundir os veredictos hipotéticos que o utilitarismo fornece em experimentos mentais estilizados com [a orientação prática que ele fornece na vida real](#).) O ponto-chave é que o utilitarismo oferece uma resposta imbatível à questão sobre *o que importa fundamentalmente*: proteger e promover os interesses de todos os seres sencientes para tornar o mundo tão bom quanto pode ser.

## O Véu da Ignorância

Os humanos são mestres em autoengano e raciocínio motivado. Se algo nos beneficia pessoalmente, é fácil demais nos convenceremos de que deve ser o.k. Também somos influenciados mais facilmente pelos interesses de indivíduos mais notáveis ou simpáticos (favorecendo cachorrinhos em detrimento de suínos, por exemplo). Para corrigir tais vieses, pode ser de ajuda forçar a

imparcialidade ao imaginar que você está olhando do alto para o mundo de trás de um “véu da ignorância”. Esse véu revela os fatos sobre as circunstâncias de cada indivíduo na sociedade — sua renda, nível de felicidade, preferências, etc. — e os efeitos que cada escolha teria em cada pessoa, enquanto oculta de você o conhecimento sobre *qual desses indivíduos você é*.<sup>8</sup> Para determinar de modo mais justo *o que idealmente deve ser feito*, podemos perguntar o que todos mais teriam razão pessoal para preferir de trás desse véu da ignorância. Se você tem uma probabilidade igual de acabar sendo qualquer um no mundo, pareceria prudente maximizar o bem-estar globalmente, justamente como o utilitarismo prescreve.<sup>9</sup>

É uma questão interessante quanto peso devemos atribuir aos veredictos que seriam escolhidos, com base no autointeresse, de trás do véu. O experimento mental do véu serve para destacar o modo como o utilitarismo atribui peso igual aos interesses de todos, de uma maneira livre de vieses. Ou seja, o utilitarismo é somente o que temos quando somos *beneficentes para com todos*: estendendo a todos o tipo de preocupação cuidadosa que pessoas prudentes têm pelos seus *próprios* interesses.<sup>10</sup> Mas pode ser uma petição de princípio àqueles que rejeitam o bem-estarismo, e assim negam que *interesses* sejam tudo o que importa. Por exemplo, o experimento mental do véu claramente não se pronuncia a respeito da questão sobre se a vida não senciente ou a beleza natural tem valor intrínseco. Ele se restringe àquele subdomínio da moral que diz respeito *ao que devemos uns aos outros*, sendo que isso inclui somente aqueles indivíduos sobre os quais se estende a nossa incerteza induzida pelo véu acerca da nossa identidade: seres sencientes existentes, talvez.<sup>11</sup> Conformemente, quaisquer veredictos alcançados com base no véu da ignorância ainda precisarão ser pesados em comparação com o que poderíamos ainda dever a quaisquer outros excluídos (como gerações futuras ou valores não bem-estaristas).

Ainda assim, em muitos contextos outros fatores não serão relevantes, e a questão sobre o que moralmente devemos fazer se reduzirá à questão sobre como devemos tratar uns aos outros. Muitos dos desacordos mais profundos entres os utilitaristas e os seus críticos dizem respeito exatamente a essa questão. E o véu da ignorância parece relevante aqui. O fato de que alguma ação é o que *todos os afetados pessoalmente preferem* de trás do véu da ignorância parece comprometer as alegações dos críticos de que algum indivíduo que seja foi *maltratado* por essa ação, ou tem fundamentos para reclamar dela.

## **Pareto *ex Ante***

Um melhoramento de *Pareto* é melhor para algumas pessoas e pior para ninguém. Quando resultados são incertos, podemos antes avaliar o prospecto associado a uma ação: a gama de possíveis resultados, pesados por suas probabilidades. Um prospecto pode ser avaliado como melhor para você quando lhe oferece maior bem-estar em expectativa, ou *ex ante*.<sup>12</sup> Reunindo esses conceitos, podemos formular o seguinte princípio:

**Pareto *ex ante*:** numa escolha entre dois prospectos, um é moralmente preferível ao outro se oferece um melhor prospecto a alguns indivíduos e um pior prospecto a nenhum.

Essa ponte entre o valor pessoal (ou o bem-estar) e a avaliação moral é desenvolvida mais adiante no teorema da agregação de John Harsanyi.<sup>13</sup> Mas a ideia subjacente, que a *beneficência razoável* requer que *desejemos o bem a todos* e prefiramos prospectos que sejam do interesse *ex ante* de *todos*, também foi defendida em termos mais intuitivos por filósofos.<sup>14</sup>

Uma potente objeção à maioria das visões não utilitaristas é que elas às vezes violam o Pareto *ex ante*, como quando escolhem diretrizes atrás do véu da ignorância. Muitas visões rivais implicam, absurdamente, que o prospecto *Y* poderia ser moralmente preferível ao prospecto *X*, até quando *Y* é pior em expectativa para todos os envolvidos.

Caspar Hare ilustra a ideia com um caso do Bonde no qual todas as seis vítimas possíveis estão enfiadas em malas: uma está no alto de uma passarela, cinco estão sobre os trilhos abaixo e um trem irá atingir e matar as cinco, a não ser que você derrube aquela que está na passarela (nesse caso, o trem, alternativamente, irá matar esta última e então parar antes de atingir as outras).<sup>15</sup> Como as malas foram embaralhadas recentemente, ninguém sabe em qual posição se encontra. Logo, da perspectiva de *cada* vítima, os seus prospectos são melhores se você derrubar a mala da passarela, aumentando as suas chances de sobrevivência de  $\frac{1}{6}$  para  $\frac{5}{6}$ . Dado que isso é do interesse *ex ante* de todos, é profundamente confuso pensar que seria moralmente preferível anular essa preferência unânime, compartilhada por *todos* os envolvidos, e antes deixar cinco dos seis morrer; não obstante, essa é a implicação da maioria das visões não utilitaristas.<sup>16</sup>

## Expandindo o Círculo Moral

Quando olhamos para atrocidades morais do passado — como a escravidão ou a negação de direitos iguais às mulheres —, reconhecemos que elas foram frequentemente sancionadas pelas normas dominantes da sociedade na época. Os perpetradores dessas atrocidades estavam gravemente errados ao excluírem as suas vítimas do seu “círculo” de preocupação moral.<sup>17</sup> Isto é, eles estavam errados ao serem indiferentes para com (ou até ao se deleitarem com) o sofrimento das suas vítimas. Mas tal exclusão parecia normal às pessoas na época. Logo, devemos questionar sobre se poderíamos similarmente estar cegamente consentindo em algumas práticas que as gerações futuras verão como más, mas nos parecem “normais”.<sup>18</sup> A melhor proteção contra nós próprios cometermos um erro semelhante seria expandirmos deliberadamente a nossa preocupação moral, para incluirmos *todos* os seres sencientes — qualquer um que possa sofrer — e assim reconhecermos que temos razões morais fortes para reduzir o sofrimento e promover o bem-estar em todo lugar em que pudermos, independentemente de *quem* o esteja vivenciando.

Embora essa conclusão não siga ainda todo o caminho até o utilitarismo pleno, visto que é compatível com, por exemplo, mantermos que há restrições laterais que limitam a nossa busca do

bem, ela provavelmente é suficiente para garantir uma concordância com as mais importantes [implicações práticas do utilitarismo](#) (vindas do [cosmopolitismo](#), do [antiespecismo](#) e do [longotermismo](#)).

## A Pobreza das Alternativas

Vimos que há um argumento presuntivo forte a favor do utilitarismo. Se nenhuma visão concorrente pode ser mostrada como superior, o utilitarismo tem um direito forte de reivindicar a posição de teoria moral “padrão” à qual devemos recorrer. Acontece que uma das considerações mais fortes a favor do utilitarismo (e visões consequencialistas a ele relacionadas) são as deficiências das alternativas. As teorias deontológicas (ou baseadas em regras), em particular, parecem se apoiar em fundamentos questionáveis.<sup>19</sup>

As teorias deontológicas são explicitamente *não consequencialistas*: ao invés de aferirem ações ao avaliarem as suas consequências, essas teorias tendem a tomar certos tipos de ação (como matar uma pessoa inocente) como *intrinsecamente* errados.<sup>20</sup> No entanto, há razões para suspeitarmos dessa abordagem à ética.

## O Paradoxo da Deontologia

Os deontologistas mantêm que há uma *restrição* contra matar: que é errado matar uma pessoa inocente ainda que isso envolva salvar da morte *outras* cinco pessoas inocentes. Esse veredicto pode parecer confuso à primeira vista.<sup>21</sup> Afinal, dado quão terrível é o assassinato, não deveríamos querer que haja *menos* dele? Como Scheffler (1985) argumentou, a escolha racional em geral tende a ser direcionada a um objetivo, uma concepção que se adéqua mal a restrições deontológicas.<sup>22</sup> Um deontologista poderia afirmar que o seu objetivo é simplesmente que *ele próprio* evite violar as restrições morais, o que ele pode atingir da melhor forma ao não matar ninguém, ainda que isso resulte em mais outras pessoas serem mortas. Embora essa explicação possa tornar os veredictos deontológicos coerentes, ela o faz às custas de fazê-lo parecer terrivelmente narcisista, como se a preocupação central do deontologista fosse simplesmente manter a sua pureza moral, ou “as mãos limpas”.

Os deontologistas podem resistir a essa caracterização ao antes insistirem que a ação moral absolutamente não precisa ser direcionada a um objetivo.<sup>23</sup> Em vez de somente buscar promover o valor (ou minimizar o dano), eles afirmam que se pode às vezes exigir que agentes morais *respeitem* o valor de outrem (agindo de modo a não prejudicá-lo, ainda que como um meio para evitar um mal maior para os outros), o que seria uma motivação apropriadamente direcionada aos outros e não narcisista.

Permanece o desafio de Scheffler de que tal proposta torna as normas morais confusamente divergentes de outros tipos de normas práticas. Se a moralidade às vezes exige que respeitemos o valor em vez de que o promovamos, por que é que o mesmo não é verdade sobre a prudência? (Dado

que a dor faz mal, não pareceria prudente recusar uma operação dolorosa agora se a recusa comprometer você a cinco operações comparavelmente dolorosas no futuro.) Os deontologistas podem oferecer respostas a essa questão, mas visto que estamos inclinados a pensar, pré-teoricamente, que a ética deve ser contígua a outras formas de escolha racional, isso nos dá alguma razão para preferirmos explicações consequencialistas.

## A Objeção da Esperança

Observadores imparciais deveriam querer e esperar pelo melhor resultado. Os não consequencialistas afirmam, no entanto, que às vezes é errado produzir o melhor resultado. A união das duas afirmações gera o resultado impressionante de que deveríamos às vezes ter a esperança de que os outros ajam incorretamente.

Suponha que fosse errado um estranho — chame-o de João — matar uma pessoa inocente para evitar outros cinco assassinatos (moralmente comparáveis). Os não consequencialistas podem afirmar que João tem uma responsabilidade especial de garantir que *ele* não mate ninguém, mesmo que isso resulte em mais assassinatos cometidos por outros. Mas *você* não é João. Da sua perspectiva como um observador imparcial, João matar uma pessoa inocente não é mais ou menos intrinsecamente ruim do que qualquer um dos outros cinco assassinatos que seriam assim evitados. Você tem mais razão para ter a esperança de que haja somente um assassinato em vez de cinco. Logo, você tem razão para ter a esperança de que João aja “incorretamente” (matando um para salvar cinco). Mas isso parece estranho.

Mais do que meramente ser estranho, poderíamos até considerar que isso comprometa a afirmação de que as restrições deonticas *importam*, ou de que acatá-las é genuinamente *importante*. Afinal, ser importante simplesmente é ser digno de preocupação. Por exemplo, deveríamos nos importar se os outros estão sendo prejudicados, o que valida a afirmação de que os interesses dos outros são moralmente importantes. Mas se não deveríamos nos preocupar com o acatamento das restrições morais da parte de João contra matar mais do que deveríamos nos preocupar com o salvamento de cinco vidas, parece que isso iria sugerir que a restrição contra matar *não* é, de fato, mais moralmente importante do que salvar cinco vidas.

Finalmente, visto que as nossas obrigações morais devem estar em sintonia com o que é genuinamente importante moralmente, se as restrições deonticas não são, de fato, importantes, não podemos estar obrigados a acatá-las.<sup>24</sup> Não podemos estar obrigados a priorizar as restrições deonticas em detrimento da vida dos outros, se é o caso que deveríamos nos preocupar mais com as vidas dos outros do que com as restrições deonticas. Logo, as restrições deonticas não devem descrever precisamente as nossas obrigações, afinal de contas. João realmente deveria fazer seja lá o que fizer o maior bem como um todo, e nós também.

## O Ceticismo quanto à Distinção do Fazer vs Permitir

Você pode se perguntar o seguinte: se o respeito pelos outros requer não os prejudicar (ainda que seja para ajudar mais a outrem), por que é que não requer igualmente não *permitir* que eles sejam prejudicados? As teorias morais deontológicas atribuem um peso grande a distinções como aquelas entre causar e permitir danos, ou matar e deixar morrer, ou danos intentados versus meramente previstos. Mas *por que* é que essas coisas deveriam ser tratadas de modos diferentes? Se uma vítima acaba igualmente morta de qualquer maneira, se a mataram ou “meramente” permitiram que ela morresse não parece fazer muita diferença para ela — certamente, o que lhe importa é apenas a sua morte.

De fato, está longe de ser claro que *haja* qualquer distinção robusta entre “fazer” e “permitir”. Às vezes, podemos “fazer” algo ao permanecermos perfeitamente parados.<sup>25</sup> Além disso, quando um médico desconecta um paciente terminal das máquinas de suporte de vida, isso é tipicamente considerado como “deixar morrer”; mas se um mafioso, preocupado com o testemunho potencialmente incriminador de um informante, entrasse escondido no hospital e desconectasse o suporte de vida do informante, somos mais dados a julgar que isso constitui “matar”.<sup>26</sup> Bennett (1998) argumenta extensivamente que não há nenhuma distinção satisfatória e plenamente geral entre fazer e permitir — no mínimo, nenhuma que vindique a significância moral que os deontologistas desejam atribuir a tal distinção.<sup>27</sup> Se Bennett estiver certo, isso pode antes nos forçar na direção de alguma forma de consequencialismo (como o utilitarismo).

## O Viés do Status Quo

A oposição aos perde-ganhas utilitaristas — isto é, beneficiar alguns a um custo menor a outros — equivale a um tipo de viés do status quo: priorizar a *preservação de privilégios* em detrimento da promoção do bem-estar de modo mais geral.

Tal conservadorismo pode ter origem na falácia do Mundo Justo: o erro de presumir que o status quo é justo e que as pessoas naturalmente ganham o que merecem. Claro que a realidade não oferece nenhuma garantia de justiça semelhante. Depende de pura sorte em quais circunstâncias alguém nasce, incluindo as suas dotações em capacidades físicas e cognitivas que podem pavimentar o caminho para o sucesso ou o fracasso futuro. Assim, mesmo mais tarde na vida, jamais conseguimos recuperar plenamente o controle dos caprichos da fortuna e, conseqüentemente, algumas pessoas se encontram em situação vastamente melhor do que outras, apesar de não serem, em nada, mais merecedoras. Em tais casos, por que deveríamos estar dispostos a beneficiar uma pessoa a um custo menor a outros que são privilegiados? Eles não têm direito especial nenhum ao bem-estar extra que a fortuna lhes concedeu.<sup>28</sup> Claramente, estar bem é bom para as pessoas, e certamente não gostaríamos de prejudicar ninguém desnecessariamente.<sup>29</sup> No entanto, se podemos aumentar o bem-estar geral ao beneficiarmos uma pessoa a um custo menor a outra, não deveríamos nos deter de fazê-lo meramente devido a um preconceito em favor à distribuição existente.<sup>30</sup> É fácil enxergar por que as elites tradicionais iriam querer promover uma

“moral” que favorecesse os seus interesses arraigados. É menos claro por que os outros deveriam pactuar com uma visão distorcida do que (e de quem) importa.

Pode-se defender de modo semelhante que não há nenhuma distinção real entre impor danos e retirar benefícios. A única diferença entre os dois casos concerne ao que entendemos como sendo o status quo, o qual carece de significância moral. Suponha que o cenário A seja melhor para alguém do que o cenário B. Daí, mudar de A para B seria um “dano”, enquanto impedir uma mudança de B para A seria “reter um benefício”. Mas isso é meramente uma diferença descritiva. Se negarmos que o ponto de partida historicamente dado ofereça uma linha basal privilegiada, temos de dizer que o custo em cada caso é o mesmo, a saber, a diferença de bem-estar entre A e B. Em princípio, não deveria importar de onde começamos.<sup>31</sup>

Agora suponha que o cenário B seja vastamente melhor para outra pessoa do que A é: talvez salve a sua vida, às custas do braço da primeira pessoa. Ninguém acharia que está tudo bem matar uma pessoa para salvar o braço de uma outra (isto é, mudar de B para A). Logo, para evitarmos o viés do status quo, temos de julgar similarmente que seria errado *opor-se* à mudança de A para B — isto é, não deveríamos objetar a salvar a vida de alguém às custas do braço de uma outra.<sup>32</sup> Não deveríamos nos preocupar especialmente em preservar o privilégio de quem quer que fosse se privilegiar por padrão; tal conservadorismo não é verdadeiramente justo. Em vez disso, o nosso objetivo deveria ser produzir seja lá qual resultado for o melhor *como um todo*, considerando todos igualmente, exatamente como prescreve o utilitarismo.

## Argumentos de Desmistificação Evolutiva

Contra essas poderosas objeções teóricas, a principal consideração que as teorias deontológicas têm a seu favor é a maior conformidade às nossas intuições sobre casos particulares. Mas se essas intuições não puderem ser apoiadas por princípios plausíveis de um modo independente, isso pode comprometer a sua força — ou sugerir que deveríamos interpretar essas intuições como boas regras gerais para a orientação prática, em vez de indicadores do que importa *fundamentalmente*.

A força das intuições deontológicas podem também ser comprometidas se puder ser demonstrado que elas resultam de um processo inconfiável. Por exemplo, processos evolutivos podem nos ter dotado de um viés emocional favorecendo aqueles que falam, aparentam ser e comportam-se como nós; isso, no entanto, não oferece justificativa nenhuma para discriminar aqueles diferentes de nós. A evolução é um processo cego e amoral cujo único “objetivo” é a propagação de genes, não a promoção do bem-estar ou da retidão moral. As nossas intuições morais requerem um exame minucioso, especialmente em cenários muito diferentes do nosso ambiente evolutivo. Se identificarmos uma intuição moral como originária de nossa ancestralidade evolutiva, podemos decidir não colocar muito peso sobre ela no nosso raciocínio moral: a prática da *desmistificação evolutiva*.<sup>33</sup>

Katarzyna de Lazari-Radek e Peter Singer argumentam que visões que permitem a parcialidade são especialmente suscetíveis à desmistificação evolutiva, ao passo que visões [imparciais](#) como o utilitarismo é mais provável resultarem num raciocínio sem distorções.<sup>34</sup> Joshua Greene oferece um argumento de desmistificação psicológica diferente. Ele argumenta que os juízos deontológicos — por exemplo, em resposta a [casos do bonde](#) — tendem a se originar de respostas emocionais inconfiáveis e inconsistentes, incluindo o nosso favoritismo por vítimas identificáveis em detrimento de vítimas sem rosto e a nossa aversão a machucar alguém de perto em vez de à distância. Em contraste, os juízos utilitaristas envolvem a aplicação mais deliberada de princípios morais amplamente respeitados.<sup>35</sup>

Tais argumentos de desmistificação levantam preocupações sobre se eles “provam demais” — afinal, os próprios juízos morais fundacionais de que *dor é ruim* parecem carregados de emoção e suscetíveis à explicação evolutiva: criaturas fisicamente vulneráveis teriam razões evolutivas potentes para querer evitar a dor *independentemente* de se ela fosse ou não fosse objetivamente ruim, afinal de contas!

No entanto, argumentos de desmistificação podem ser mais aplicáveis em casos em que sentimos que é faltosa uma explicação baseada em princípios para a verdade dos juízos. Não tendemos a sentir uma falta assim com respeito à maldade da dor — esse é certamente um juízo intrinsecamente plausível se algo for. Algumas intuições podem ser *sobredeterminadas*: explicáveis *tanto* por causas evolutivas *como* pelos seus méritos racionais. Em tal caso, não precisamos manter que a explicação evolutiva compromete o juízo, porque o juízo *também* resulta de um processo confiável (a saber, a racionalidade). Em contraste, os princípios deontológicos e a parcialidade são muito menos justificados de modo *autoevidente*, e logo podem ser considerados mais vulneráveis à desmistificação. Uma vez que temos uma explicação para essas intuições psicológicas que possa explicar porque nós as teríamos mesmo se fossem racionalmente infundadas, podemos estar mais justificados em concluir que elas são de fato racionalmente infundadas.

Por si sós, é improvável que objeções desmistificadoras façam mudar de ideia alguém que está atraído pela visão-alvo (ou que a considera independentemente justificada e defensável). Mas elas podem ajudar a confirmar as dúvidas daqueles que já sentiam que havia alguns fundamentos para o ceticismo com respeito aos méritos intrínsecos da visão-alvo.

## Conclusão

O utilitarismo pode ser apoiado por vários argumentos, sendo talvez o mais forte a sua capacidade de capturar *o que importa fundamentalmente*. Os seus principais concorrentes, em contraste, parecem se apoiar em distinções duvidosas — como “fazer” vs “permitir” — e um viés do status quo inerente. Pelo menos, é assim que as coisas são dadas a parecer a alguém que é amplamente simpático à abordagem utilitarista. Dada a flexibilidade inerente ao equilíbrio reflexivo, é improvável que esses argumentos persuadam um oponente comprometido da visão. Para aqueles

leitores que acharem o utilitarismo uma abordagem à ética profundamente desprovida de atrativos, esperamos que este capítulo possa ao menos ajudá-los a entender melhor qual apelo *outros* poderiam ver na visão.

Independentemente da força que você julga terem os argumentos a favor do utilitarismo, o seu veredicto último sobre a teoria dependerá também de quão bem a teoria é capaz de neutralizar as influentes objeções que os críticos levantaram contra ela.

O próximo capítulo discute sobre teorias do bem-estar, ou o que conta como sendo bom para um indivíduo.

Next Chapter: Teorias do Bem-Estar

## Como Citar esta Página

```
Chappell, R.Y. and Meissner, D. (2023). Argumentos para o Utilitarismo. In R.Y. Chappell, D. Meissner e W. MacAskill (eds.), An Introduction to Utilitarianism, <https://www.utilitarismo.net/argumentos-para-o-utilitarismo>, acessado em 26/05/2025.
```

## Recursos e Leituras Adicionais

- John Broome (1987). [Utilitarianism and Expected Utility](#), *The Journal of Philosophy* 84 (8): 405–422.
- John Broome (1991). *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*. Blackwell.
- Krister Bykvist (2010). [Utilitarianism: A Guide for the Perplexed](#). Continuum.
- Robert Goodin (1995). [Utilitarianism as a Public Philosophy](#). Cambridge University Press.
- Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#), *Philosophical Review* 125(4): 451–472.
- John C. Harsanyi (1955). [Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility](#), *The Journal of Political Economy* 63 (4): 309–321.
- John C. Harsanyi (1977). *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge University Press.
- Katarzyna de Lazari-Radek & Peter Singer (2017). Chapter 2: Justifications, in [Utilitarianism: A Very Short Introduction](#). Oxford University Press.

- J.J.C. Smart (1973). An outline of a system of utilitarian ethics, em J.J.C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press.
- 

1. Daniels, N. (2020). [Reflective Equilibrium](#) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). ↩
2. Isso não quer dizer que qualquer resposta seja de fato igualmente boa ou correta, mas simplesmente que você deveria esperar que seja difícil *persuadir* aqueles que respondem aos conflitos de um modo diferente de você. ↩
3. Claro que pode haver circunstâncias excepcionais em que roubar é benéfico em geral e assim justificado, por exemplo, quando roubar um pão é preciso para salvar a vida de uma pessoa morrendo de fome. ↩
4. Aqui é importante considerar os custos indiretos da redução da confiança social, além dos custos diretos para a vítima. ↩
5. Compare com a nossa defesa do agregacionismo aditivo em [outro capítulo](#), que mostra como, na prática, quase todo o mundo endossa permitir que benefícios pequenos suficientemente numerosos superem grandes custos a alguns poucos: “Por exemplo, permitir que carros sejam dirigidos em alta velocidade nas estradas aumenta o número de pessoas que morrem em acidentes. Colocar limites de velocidade excessivamente baixos salvaria vidas às custas da inconveniência de muitos motoristas. A maioria das pessoas demonstram um compromisso implícito com o agregacionismo quando julgam piores essas várias inconveniências em prol do salvamento algumas poucas vidas.”  
  
Veja também Goodin, R. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press. ↩
6. Algo relacionado a isso é que Peter Singer argumenta que “bem rapidamente chegamos a uma posição utilitarista de preferências inicial uma vez que aplicamos o aspecto universal da ética à tomada de decisão pré-ética simples.” (p.14)  
  
Singer, P. (2011). *Practical Ethics*, 3rd ed. Cambridge University Press. ↩
7. Smart, J.J.C. (1956). Extreme and restricted utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*, 6(25): 344–354. ↩
8. O experimento mental do “véu da ignorância” foi desenvolvido originalmente por Vickrey e Harsanyi, embora hoje em dia ele seja associado mais frequentemente a John Rawls, que cunhou o termo e ajustou o experimento mental para chegar a conclusões diferentes. Especificamente, Rawls apelou a uma versão em que você também é ignorante sobre as

probabilidades relativas de acabar em várias posições, a fim de bloquear implicações utilitaristas e antes argumentar a favor de uma posição “maximin”, que dá prioridade lexical ao bem-estar dos que estão em situação pior.

Vickrey, W. (1945). Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk. *Econometrica*, 13(4): 329.

Harsanyi, J.C. (1953). Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking. *Journal of Political Economy*, 61(5): 434–435.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Belknap Press. ↩

9. Harsanyi formalizou o seu argumento para o utilitarismo em Harsanyi, J. (1978). [Bayesian Decision Theory and Utilitarian Ethics](#). *The American Economic Review*, 68(2): 223–228. Para uma discussão da sua prova, veja Greaves, H. (2017). [A Reconsideration of the Harsanyi–Sen–Weymark Debate on Utilitarianism](#). *Utilitas*, 29(2): 175–213. ↩
10. Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *Philosophical Review*, 125(4): 451–472. ↩
11. É notoriamente obscuro o modo de aplicar o véu da ignorância a casos de “número diferente” na [ética populacional](#), por exemplo. Se o agente de trás do véu tem a garantia de existir, isso naturalmente iria sugerir [a visão média](#). Se ele pode ser uma pessoa meramente possível, e assim tem algum incentivo para querer que mais vidas (felizes) tenham a oportunidade de existir, isso antes iria sugerir [a visão total](#). ↩
12. Interesses *ex post*, em contraste, dizem respeito às efetivas consequências que resultam. O que é interessante é que teorias podem combinar avaliações de bem-estar *ex post* com um elemento “expectacional” mais amplo. Por exemplo, o [prioritarismo](#) *ex post* atribui valor social extra ao evitamento de maus *resultados* (em vez de maus *prospectos*) para os indivíduos em pior situação, mas ainda pode avaliar *prospectos* pelo seu *valor social esperado*. ↩
13. Harsanyi (1955, pp. 312–314; 1977, pp. 64–68), conforme reinterpretado por John Broome (1987, pp. 410–411; 1991, pp. 165, 202–209). Para uma explicação adicional, fique de olho em nosso ensaio convidado vindouro sobre Argumentos Formais para o Utilitarismo, de Johan E. Gustafsson & Kacper Kowalczyk, que irá aparecer em <[www.utilitarianism.net/guest-essays/](http://www.utilitarianism.net/guest-essays/)>. ↩
14. Por exemplo: Hare, C. (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *Philosophical Review*, 125(4): 451–472. ↩
15. Hare, C. (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *Philosophical Review*, 125(4): 451–472, pp. 454–455. ↩
16. Hare (2016) discute sobre os fundamentos de alguns filósofos para o ceticismo quanto à significância moral da *justificabilidade ex ante para todos* e sustenta o princípio com argumentos adicionais a partir do *consentimento presumido*, *mãos sujas* e *composição*. ↩

17. Singer, P. (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press. ↩
18. Cf. Williams, E. G. (2015). *The Possibility of an Ongoing Moral Catastrophe*. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(5): 971–982. ↩
19. Os argumentos seguintes devem também aplicar-se contra abordagens baseadas na ética das virtudes, se elas gerarem veredictos não consequencialistas sobre quais atos deveriam ser cometidos. ↩
20. Os deontologistas absolutistas mantêm que tais juízos se aplicam, *não importam as consequências*. Os deontologistas moderados antes consideram as ações identificadas *presuntivamente* erradas, e não *facilmente* sobrepujadas, porém aceitam que possam ser sobrepujadas se uma quantidade *suficiente* de valor estiver em jogo. Logo, por exemplo, um deontologista moderado poderia aceitar que seja permissível mentirmos a fim de salvarmos a vida de alguém, ou matarmos uma pessoa inocente a fim de salvarmos um milhão. ↩
21. Samuel Scheffler observou que “de qualquer maneira, alguém perde: alguma pessoa inviolável é violada. Por que não é ao menos permissível impedir a violação de cinco pessoas por meio da violação de uma?” Scheffler, S. (1984). *The Rejection of Consequentialism*, p. 88. ↩
22. Scheffler, S. (1985). *Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues*. *Mind*, 94(375): 409–19. ↩
23. Veja, p. ex., Chappell, T. (2011). *Intuition, System, and the “Paradox” of Deontology*. Em Jost, L. & Wuerth, J. (eds.), *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Cambridge University Press., pp. 271–88. ↩
24. Está aberto ao deontologista insistir que deveria ser mais importante *para João*, ainda que não o seja para ninguém mais. Mas isso viola a ideia atraente de que o ponto de vista moral é imparcial, gerando veredictos com que observadores razoáveis (e não apenas os próprios agentes) poderiam concordar. ↩
25. Por exemplo, você poderia fazer abuso psicológico na sua esposa permanecendo escondido em camuflagem, quando ela poderia jurar que você estava lá no quarto com ela. Ou, como Foot (1978, 26) sugere, “Um ator que não comparece para uma apresentação geralmente a arruinaria em vez de permitir que ela seja arruinada”. Foot, P. (1978). *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*. Em *Virtues and Vices and Other Essays*. University of California Press. ↩
26. Beauchamp, T. (2020). *Justifying Physician-Assisted Deaths*. In LaFollette, H. (ed.), *Ethics in Practice: An Anthology* (5th ed.), pp. 78–85. ↩
27. Bennett, J. (1998). *The Act Itself*. Oxford University Press. ↩

28. Numa linha semelhante, Derek Parfit escreveu que “Alguns de nós perguntam sobre quanto da nossa riqueza nós, ricos, deveríamos doar aos mais pobres. Mas essa pergunta pressupõe erroneamente que a nossa riqueza é nossa para doarmos. Essa riqueza é legalmente nossa. Mas essas pessoas mais pobres têm um direito muito mais forte de reivindicar dessa riqueza. Deveríamos transferir para essas pessoas (...) no mínimo 10 por cento do que ganhamos”. Parfit, D. (2017). *On What Matters, Volume Three*. Oxford University Press., pp. 436–37. ↩
29. Sobre o tema do sacrifício, John Stuart Mill escreveu que “A moral utilitarista de fato reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar o seu próprio bem pelo bem dos outros. Ela apenas se recusa a admitir que o sacrifício seja em si mesmo bom. Um sacrifício que não aumenta, ou tende a aumentar, a soma total da felicidade ela considera como desperdiçado”. Mill, J. S. (1863). [Chapter 2: What Utilitarianism Is, \*Utilitarianism\*](#). ↩
30. No entanto, isso não quer dizer que o utilitarismo se esforçará pela perfeita igualdade em resultados materiais ou até em bem-estar. Joshua Greene observa que “um mundo em que todos recebem o mesmo resultado independentemente do que fazem é um mundo ocioso em que as pessoas pouco incentivo têm para fazer o que seja. Assim, o caminho para a maximização da felicidade não é decretar que todos sejam igualmente felizes, mas encorajar as pessoas a se comportar de maneiras que maximizem a felicidade. Quando medimos o nosso sucesso moral, contamos a felicidade de todos igualmente, mas alcançar o sucesso quase certamente envolve a desigualdade tanto de riqueza material como de felicidade. Tal desigualdade não é ideal, mas é justificada com base no fato de que, sem ela, as coisas seriam piores como um todo”. Greene, J. (2013). [Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them](#). The Penguin Press., p. 163; veja também: [A Objeção da Igualdade ao Utilitarismo](#). ↩
31. Na prática, o fenômeno psicológico da *aversão à perda* significa que alguém pode se sentir *mais abalado* pelo que percebe como uma “perda” em vez de uma mera “falha de beneficiamento”. Tais sentimentos negativos podem reduzir adicionalmente o seu bem-estar, tornando um juízo de que “perda é pior” algo como uma profecia que realiza a si mesma. Mas isso depende dos fenômenos psicológicos contingentes que geram danos *extras*; não é que a perda seja *em si mesma* pior. ↩
32. Bostrom, N. & Ord, T. (2006). [The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics](#). *Ethics*, 116(4): 656–679. ↩
33. Há outros tipos de argumento de desmistificação não fundamentados na evolução. Considere que, na maioria das sociedades ocidentais, o Cristianismo foi a religião dominante por mais de mil anos, o que explica por que intuições morais fundamentadas na moralidade cristã ainda são generalizadas. Por exemplo, muitos cristãos devotos têm intuições morais fortes quanto a relações sexuais, as quais não cristãos tipicamente não compartilham, como a intuição de que é errado fazer sexo antes do casamento ou de que é errado que dois homens façam sexo. O

discurso entre os acadêmicos na filosofia moral geralmente desconsidera tais intuições dependentes da religião. Muitos filósofos, incluindo a maioria dos utilitaristas, portanto não colocariam muito peso nas intuições dos cristãos quanto a relações sexuais. ↩

34. de Lazari-Radek, K. & Singer, P. (2012). [The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason](#). *Ethics*, 123(1): 9–31. ↩

35. Greene, J. (2007). [The secret joke of Kant's soul](#). Em Sinnott-Armstrong, W. (ed.), *Moral Psychology, Vol. 3*. MIT Press. ↩