

Teorias do Bem-Estar

“A que o caráter da utilidade será atribuído, senão àquilo que for uma fonte de prazer?”

– [Jeremy Bentham](#) ¹

Table of Contents

1. Introdução
2. Hedonismo
 - A Objeção dos “Maus Prazeres”
 - A Objeção da Máquina de Experiência
3. Teorias do Desejo
 - Desejos Bizarros
 - Preferências Cambiantes
4. Teorias da Lista Objetiva
 - Será o Valor Objetivo “Fantasmagórico”?
 - Alienação
5. Implicações Práticas das Teorias do Bem-Estar
6. Conclusão
7. Recursos e Leituras Adicionais

Introdução

Um elemento central do utilitarismo é o [bem-estarismo](#): a visão de que somente o *bem-estar* dos indivíduos determina quão bom um estado particular do mundo é. Ao passo que os consequentialistas afirmam que o que é certo é promover a quantidade de bem no mundo, os bem-estaristas especificamente equalizam o bem a ser promovido ao bem-estar.

O termo [bem-estar](#) é utilizado na filosofia para descrever tudo que é em si mesmo bom para alguém — os chamados bens de bem-estar *intrínsecos* ou *básicos* — em vez de coisas que são boas apenas *instrumentalmente*. Por exemplo, a felicidade é intrinsecamente boa para você; ela aumenta diretamente o seu bem-estar. Em contraste, o dinheiro pode comprar muitas coisas úteis, e é assim instrumentalmente bom para uma pessoa, mas, *em si mesmo*, não contribui diretamente para o seu

bem-estar. (Podemos similarmente falar de coisas que são intrinsecamente ruins para você como “males de bem-estar”.)

No entanto, há um desacordo generalizado sobre o que constitui o bem-estar.² Quais coisas são em si mesmas boas para uma pessoa? As respostas divergentes a essa questão dão vida a uma variedade de teorias do bem-estar, cada qual considerando diferentes coisas como os componentes do bem-estar. As três teorias principais são o *hedonismo*, as *teorias do desejo* e as *teorias da lista objetiva*.³ As diferenças entre essas teorias são primeiramente de interesse teórico; elas coincidem suficientemente na prática de modo que [as implicações práticas do utilitarismo](#) provavelmente não dependem de qual dessas, ou qual de quaisquer, teorias acaba por ser a visão correta.

Hedonismo

A teoria do bem-estar que se encontra incorporada ao [utilitarismo clássico](#) é o *hedonismo*.⁴

O hedonismo é a visão de que o bem-estar consiste no, e somente no, saldo das experiências conscientes positivas subtraídas pelas negativas.⁵

Nessa visão, os únicos bens de bem-estar básicos são experiências prazerosas como o prazer e o contentamento. Inversamente, os únicos males de bem-estar básicos são experiências desprazerosas como a dor e a tristeza. Em prol da legibilidade, nos referimos a experiências prazerosas como *felicidade* e a experiências desprazerosas como *sofrimento*.

A concepção hedonista de felicidade é ampla: ela cobre não só instâncias paradigmáticas de prazer sensorial — como as experiências de comer comida deliciosa ou fazer sexo —, mas também outras experiências de valência positiva, como as experiências de resolver um problema, ler um romance ou ajudar um amigo. Os hedonistas afirmam que todas essas experiências aprazíveis são intrinsecamente valiosas. Outros bens, como a riqueza, a saúde, a justiça, a imparcialidade e a igualdade, são também valorizados pelos hedonistas, mas são valorizados instrumentalmente. Ou seja, são somente valorizados na medida em que aumentam a felicidade e reduzem o sofrimento.

Quando o hedonismo é combinado com a [imparcialidade](#), como no utilitarismo clássico, o escopo do hedonismo se torna universal. Isso quer dizer que a felicidade e o sofrimento são tratados como igualmente importantes independentemente de quando, onde ou por quem eles são vivenciados. Disso decorre o [senciocentrismo](#), a visão de que devemos estender a nossa preocupação moral a todos os *seres sencientes*, incluindo os humanos e a maioria dos animais não humanos, visto que eles podem vivenciar a felicidade e o sofrimento. Alternativamente, visões não utilitaristas podem aceitar o hedonismo, porém rejeitar a imparcialidade, assim restringindo o escopo do hedonismo para afirmar que somente a felicidade de um grupo específico — ou até de um único indivíduo⁶ — deveria “contar” moralmente.

A noção no âmago do hedonismo, de que a felicidade é boa e o sofrimento é ruim, é amplamente aceita. O simples ato de investigar as nossas próprias experiências conscientes pela introspecção parece apoiar essa visão: a bondade da felicidade e a maldade do sofrimento são autoevidentes àqueles que os vivenciam.⁷ É importante observar que a felicidade parece boa (e o sofrimento ruim) não simplesmente porque ela nos ajuda (ou ele nos atrapalha) na nossa busca por *outros* bens, mas porque vivenciá-la (o) é bom (ou ruim) em si mesmo.

No entanto, o que torna o hedonismo controverso é que ele implica que:

1. *Toda* felicidade é intrinsecamente boa para você, e todo sofrimento, intrinsecamente ruim.
2. A felicidade é o *único* bem de bem-estar básico, e o sofrimento, o único mal de bem-estar básico.

Os críticos do hedonismo contestam a primeira afirmação ao apontarem para instâncias de supostos *maus prazeres*, que eles afirmam que *não* são bons para você. E eles frequentemente rejeitam a segunda afirmação ao invocarem o experimento da “máquina de experiência” de Robert Nozick para argumentarem que deve haver bens de bem-estar básicos que não a felicidade. Explicamos cada objeção, e como os hedonistas podem responder, por sua vez.

A Objeção dos “Maus Prazeres”

Os críticos frequentemente rejeitam a afirmação hedonista de que toda felicidade é boa e todo sofrimento, ruim. Considere um sádico, que tem prazer com o sofrimento dos outros. Os hedonistas podem aceitar que o sadismo tipicamente seja nocivo *como um todo*, visto que o prazer do sádico é improvável que tenha mais peso que o sofrimento da sua vítima. Isso justifica a desaprovação do sadismo na prática, especialmente com a [visão utilitarista multinível](#). Nessa visão, poderíamos presumir que encontrarmos as exceções raras a essa regra pouco valor prático tivesse, ao passo que o risco de [permitirmos por engano ações nocivas](#) significa que estaríamos em melhor situação ao estabelecermos uma proibição geral a causar danos aos outros sem consentimento.

Não obstante isso, num nível puramente teórico, podemos perguntar: e se houvesse *muitos* sádicos, regozijando-se coletivamente com o sofrimento de uma única alma torturada? Se o seu prazer agregado prevalece sobre o sofrimento da única pessoa, o utilitarismo hedonista implica que esse é um bom resultado, e os sádicos agem corretamente ao torturar a vítima. Mas isso parece errado.

Neste ponto, vale a pena distinguir algumas afirmações sutilmente diferentes às quais alguém poderia objetar: (i) os sádicos se beneficiam do seu prazer sádico e (ii) os benefícios ao sádico contam como *bens morais*, ou algo que deveríamos querer promover (tudo o mais estando igual).

Rejeitar (i) significa rejeitar o hedonismo quanto ao bem-estar. Mas se o prazer sádico não beneficia o sádico, isso implica que alguém que quer deixar o sádico em pior situação (por qualquer razão que seja) não poderia fazer isso ao bloquear o seu prazer sádico. E isso parece equivocado.

Alternativamente, poderíamos reter o hedonismo quanto ao bem-estar enquanto respeitamos as nossas intuições antissádicas antes rejeitando (ii) e negando que *beneficiar o sádico às custas da sua vítima* seja razoável ou bom. Isso envolveria rejeitar o utilitarismo, estritamente falando, embora uma visão consequencialista intimamente relacionada que meramente atribui peso igual a todos os interesses *inocentes* (enquanto desconsidera interesses ilícitos) continue disponível e coincida com o utilitarismo na vasta maioria dos casos.

Os utilitaristas hedonistas poderiam buscar preservar tanto (i) quanto (ii) ao fornecerem uma explicação alternativa das nossas intuições. Por exemplo, podemos julgar maus os *caracteres* dos sádicos visto que eles desfrutam de machucar os outros e assim parecem dados a cometer atos incorretos em muitas outras circunstâncias.⁸

Quando “maus” prazeres estão desvinculados das suas consequências habituais, torna-se muito menos claro que eles ainda sejam ruins. Imagine um universo que contém um único sádico, cujo prazer na vida advém da sua crença falsa de que há outras pessoas passando por um tormento considerável. Será que as coisas realmente melhorariam se a única fonte de deleite do sádico lhe fosse tirada? Se não, então é como se o prazer do sádico não fosse intrinsecamente ruim, afinal de contas. (Embora possamos, claro, ainda desaprovar a sua maldade *instrumental* em circunstâncias da vida real.) Ainda assim, se pensarmos que as coisas melhorariam inerentemente se antes substituíssemos o prazer sádico do único habitante por um uma quantidade igual de prazer não sádico, isso poderia sugerir a necessidade de alguns pequenos ajustes ou ao hedonismo, ou ao utilitarismo.⁹

A Objeção da Máquina de Experiência

Robert Nozick contestou a visão de que a felicidade é o único bem básico e o sofrimento, o único mal básico, ao oferecer um experimento mental feito para mostrar que valorizamos coisas que não experiências conscientes. Especificamente, Nozick argumentou que os hedonistas estão comprometidos, equivocadamente, a se conectar a uma “máquina de experiência”.

*Suponha que haja uma máquina de experiência que lhe daria qualquer experiência que você desejasse. Ela poderia estimular o seu cérebro de modo que você pensasse e sentisse que está escrevendo um grande romance, ou fazendo um amigo, ou lendo um livro interessante. Todo o tempo você estaria boiando dentro de um tanque, com eletrodos ligados ao seu cérebro. Você deveria se conectar a essa máquina para a vida toda, pré-programando as suas experiências de vida?*¹⁰

Nozick acredita que você não deveria se conectar à máquina de experiência, apesar de a máquina prometer uma vida repleta de muito mais felicidade que a “vida real”.¹¹ A maioria de nós não quer meramente vivenciar sensações “pré-programadas” passivamente, por mais prazerosas que elas possam ser: também queremos (i) fazer escolhas reais, vivendo ativamente as nossas vidas,¹² e (ii)

interagir genuinamente com os outros, compartilhando as nossas vidas com amigos e entes queridos reais.¹³

Se a felicidade fosse o único bem de bem-estar básico, não importaria se as nossas experiências fossem reais ou geradas pela máquina de experiência sem nenhum input vindo nós (ou de outrem). Consequentemente, se iríamos preferir não nos conectar à máquina, isso sugere que valorizamos coisas que não a felicidade apenas, como a autonomia e relacionamentos.

Um modo como os hedonistas tentaram resistir a esse argumento foi questionando a confiabilidade das intuições evocadas pelo experimento mental. Em alguns casos, a relutância em se conectar à máquina poderia ter origem em preocupações pragmáticas de que a tecnologia pode falhar.¹⁴ Outros poderiam ser movidos por razões morais para permanecerem desconectados (por exemplo, ajudar os outros no mundo real), mesmo que isso signifique sacrificar a sua própria felicidade. Finalmente, muitos sugeriram que a nossa resposta ao experimento mental reflete o viés do status quo: se você diz às pessoas que elas *já* estão na máquina de experiência, é muito mais provável que elas queiram *permanecer* conectadas.¹⁵

Ainda assim, mesmo depois de cuidadosamente colocar entre parênteses esses fatores confundidores, muitos teriam repugnância, intuitivamente falando, à sugestão de que uma máquina de experiência poderia oferecer tudo o que eles verdadeiramente querem da vida. Imagine que pessoa A viva uma vida feliz e plena no mundo real, cuja experiência subjetiva seja “gravada” de alguma forma e daí “reproduzida” para B (que está conectado à máquina de experiência desde que nasceu), com apenas um choque extra de prazer leve no final.¹⁶ O hedonismo implica que B tem a melhor vida entre os dois, mas muitos acham isso implausível. Observe que essa intuição não pode ser rejeitada por explicação tão facilmente como algo que tenha origem em confundidores pragmáticos ou morais, ou em mero viés do status quo.

Roger Crisp aconselha os hedonistas a considerarem essas intuições como *úteis* em vez de algo que *reflete a realidade*:

Isso é adotar uma estratégia semelhante àquela desenvolvida pelos “utilitaristas de dois níveis” em resposta a supostos contraexemplos baseados na moralidade do senso comum. Os hedonistas apontariam para o tal “paradoxo do hedonismo”, de que o prazer é buscado do modo mais eficaz indiretamente. Se eu tentar conscientemente maximizar o meu prazer, serei incapaz de imergir nessas atividades, como ler ou jogar videogames, que de fato dão prazer. E se crermos que essas atividades são valiosas independentemente do prazer que ganhamos de praticá-las, provavelmente ganharemos mais prazer em geral.¹⁷

Alguém comprometido com o hedonismo com base em outros fundamentos pode assim continuar imperturbável diante dessas objeções intuitivas. Ainda assim, elas criam um desafio para a visão: se uma teoria concorrente resultar em veredictos mais plausíveis, por que não antes preferir essa

visão? Para avaliar adequadamente os prospectos para o hedonismo, assim, devemos primeiro explorar os desafios para essas explicações rivais.

Teorias do Desejo

Vimos que os hedonistas têm dificuldade em capturar tudo com que as pessoas se importam ao refletirem sobre as suas vidas. As *teorias do desejo* evitam esse problema ao fundamentarem o bem-estar nos próprios desejos de cada indivíduo.

As teorias do desejo mantêm que o bem-estar consiste na satisfação (menos a frustração) de desejos ou preferências.

Segundo as teorias do desejo, o que faz a sua vida ir bem é simplesmente conseguir seja lá o que for que você deseja ou prefere. Combinar o utilitarismo com uma teoria do desejo do bem-estar resulta no *utilitarismo de preferências*, segundo o qual a ação correta melhor promove as preferências (de todos) em geral.

É importante observar que as nossas preferências podem ser satisfeitas sem nos darmos conta disso, contanto que as coisas sejam na realidade conforme preferimos que elas sejam. Por exemplo, muitos pais iriam preferir:

(i) crer falsamente que o seu filho morreu, ainda que a criança esteja realmente viva e feliz,

a:

(ii) crer falsamente que o seu filho está vivo e feliz, ainda que a criança esteja realmente morta.

Um pai que deseja intensamente uma vida feliz para o seu filho pode ser mais feliz no cenário (ii), em que ele crê (falsamente) que esse desejo é satisfeito. Mas o seu desejo é realmente satisfeito em (i), e isso é o que o beneficia realmente, segundo as teorias do desejo paradigmáticas.¹⁸

Como resultado, as teorias do desejo podem facilmente explicar a nossa relutância em nos conectarmos à máquina de experiência.¹⁹ Ela oferece felicidade baseada em crenças falsas. Mas se nos importamos com algo fora das nossas cabeças (como a maioria de nós parece se importar), então a máquina de experiência deixará esses desejos não realizados. Uma vida “real” pode conter menos felicidade, porém mais realização de desejos, e assim mais bem-estar de acordo com as teorias do desejo.

Teorias do desejo podem ser *restritas* ou *irrestritas* em escopo. As teorias irrestritas contam *todos* os seus desejos, sem exceção. Em tal visão, se você deseja que a nossa galáxia contenha um número par de estrelas, então você passa melhor se isso for verdadeiro, e pior se isso for falso. As teorias do desejo restritas antes afirmam que somente desejos em alguma classe restrita — talvez aqueles que são em algum sentido *a respeito da sua vida*²⁰ — afetam o seu bem-estar. Numa teoria restrita, algo

pode parecer bom *a* você sem ser bom *para* você, e esse tipo de desejo não seria visto como algo que afeta significativamente o seu bem-estar.

Teorias do desejo podem ser motivadas pelo pensamento de que o que faz a sua vida ir bem *para* *you* deve em última análise *cabere a você*. Outras teorias poderiam apoiar políticas antipaternalistas na prática, supondo que indivíduos sejam tipicamente os melhores juizes do que é bom para eles,²¹ mas somente os teóricos do desejo consideram que as preferências dos indivíduos sobre as suas vidas *determinam* o que é bom para eles. Em contraste, os outros teóricos estão mais abertos a revogar como equivocadas as preferências de um indivíduo concernentes a si mesmo, caso não correspondam ao que é objetivamente valioso.

Desejos Bizarros

Para testar as suas intuições sobre as teorias do desejo, pode ser de ajuda imaginar alguém cujos desejos destoam de qualquer coisa que plausivelmente seja de valor objetivo (incluindo a sua felicidade subjetiva). Suponha que o mais forte desejo de alguém seja contar folhas de grama, embora esse seja um desejo compulsivo que prazer nenhum traz.²² Muitos de nós consideraria essa preferência como *patológica* e digna de ser ignorada ou até extinguida em prol do próprio sujeito — pelo menos se ele ficasse mais feliz como resultado. Mas teóricos do desejo comprometidos iriam insistir que, por mais estranhas que as preferências dos outros possam nos parecer, são as *próprias* preferências de cada pessoa que importam para a determinação do que lhe é vantajoso.²³ Quão satisfatória você acha essa resposta provavelmente dependerá de quão fortemente atraído às visões do desejo você já estava, em primeiro lugar.

Preferências Cambiantes

Uma questão complicada para os teóricos do desejo é como lidar com preferências cambiantes. Suponha que, quando criança, eu deseje incondicionalmente ser bombeiro quando crescer — isto é, ainda que o meu eu crescido queira uma carreira diferente. Suponha que eu, em vez disso, venha a me desenvolver naturalmente para querer ser professor, o que prova ser uma carreira mais satisfatória para o meu eu adulto. Mas suponha adicionalmente que, se eu, em vez disso, largasse a escola e me tornasse um viciado em drogas, eu fosse adquirir desejos mais fortes — e capazes de ser satisfeitos mais facilmente —, embora eu atualmente veja esse prospecto com desgosto.²⁴ Dadas essas estipulações, fico melhor tornando-me bombeiro, professor ou viciado em drogas? Diferentes teorias do desejo irão oferecer diferentes respostas a essa questão.

A forma mais simples de teoria do desejo considera que o valor de bem-estar de uma vida é determinado pela soma total dos seus desejos satisfeitos menos os seus desejos frustrados a cada momento.²⁵ Tal visão poderia acabar facilmente avaliando o prospecto da adicção a drogas como o que oferece o melhor futuro,²⁶ independentemente das minhas preferências atuais.²⁷ Essa seria uma implicação especialmente constrangedora para qualquer um que tenha sido atraído pelas

visões do desejo com base no antipaternalismo de que cada pessoa deve decidir por si mesma onde se encontram os seus verdadeiros interesses.

Para evitar essa implicação, poderíamos decidir atribuir mais peso aos desejos presentes do que a desejos futuros potenciais. Uma abordagem *necessitarista*, por exemplo, conta somente desejos que existem (ou existiram anteriormente) em *todos* os resultados potenciais em consideração.²⁸ Isso agradavelmente exclui desejos induzidos, como no cenário da adicção induzida, mas também justifica impedir mudanças de desejo naturais (como entre carreiras de bombeiro e de professor), o que pode parecer contraintuitivo.²⁹ Logo, para os teóricos do desejo, está longe de ser simples dar respostas intuitivas perpassando uma gama de casos de mudança de preferências.

Teorias da Lista Objetiva

Tanto o hedonismo como as teorias do desejo são *monistas*. Elas sugerem que o bem-estar consiste numa coisa só: ou bem a felicidade, ou então a satisfação de desejos. Em contraste, ao passo que os *teóricos da lista objetiva* em geral concordam que a felicidade é um componente importante do bem-estar, eles negam que esse seja o *único* componente tal; consequentemente, as teorias da lista objetiva são *pluralistas*.³⁰

As teorias da lista objetiva mantêm que há uma variedade de coisas objetivamente valiosas que contribuem para o bem-estar de alguém.

Além da felicidade, é comum essas listas incluírem relacionamentos amorosos, realizações, apreciação estética, criatividade, conhecimento³¹ e mais. Algo crucial é que esses itens da lista são entendidos como bens básicos ou intrínsecos; eles são valiosos em si mesmos, não por causa de algum benefício instrumental que eles provejam. A lista é chamada *objetiva*, porque os seus itens supostamente são bons para você independentemente de como você se sente sobre eles. A mesma lista se aplica a todos, embora vidas diferentes possam acabar realizando bens diferentes da lista, de modo que pode ainda haver muitos modos diferentes de viver uma vida excelente. Nessa visão, algumas coisas (como o amor e a felicidade) são inerentemente mais dignas da sua preocupação do que outras (como contar folhas de grama), e faz a sua vida ir melhor se você alcançar mais das coisas que são verdadeiramente boas ou dignas de serem buscadas.

As teorias da lista objetiva não implicam necessariamente que as pessoas se beneficiariam de serem forçadas a buscar bens objetivos contra a sua vontade. A autonomia poderia ser um valor na lista, e a felicidade certamente é; qualquer uma dessas é suscetível de ser severamente frustrada por tal coerção. Ainda assim, uma implicação digna de nota é que, se você puder *mudar* as preferências de um indivíduo de objetivos inválidos para válidos, isso provavelmente irá melhorar o seu bem-estar (ainda que ele não esteja em nada mais satisfeito, subjetivamente falando, do que antes).

As teorias da lista objetiva se encontram, assim, em boa posição para explicar quais mudanças de preferência são boas ou ruins para você (uma vantagem potencial sobre as teorias do desejo). E a

inclusão de valores além da felicidade gera veredictos mais plausíveis do que o hedonismo em casos de “máquina de experiência”.³²

Será o Valor Objetivo “Fantasmagórico”?

A resistência às teorias da lista objetiva pode ter origem na sensação de que há algo de metafisicamente extravagante, desconceituado ou “fantasmagórico” a respeito dos valores objetivos que elas postulam — que eles adéquam-se mal a uma visão de mundo científica moderna. Mas se pode muito bem manter que as teorias do bem-estar concorrentes estão numa posição em nada melhor com respeito a tais preocupações metaéticas.³³ Bem-estar é um conceito inerentemente avaliativo: é aquilo que *vale a pena buscar em prol de um indivíduo*. (Se você não está descrevendo algo que *importa* dessa maneira, seja lá o que você está explicando, isso não pode verdadeiramente ser *bem-estar*. Um completo niilista deve negar que haja coisa alguma semelhante.)³⁴

Os utilitaristas, em especial, consideram o bem-estar como objetivamente valioso: se uma pessoa afirma que os interesses dos outros não importam, pensamos que ela está cometendo um erro moral sério. Assim, já estamos comprometidos com fatos morais que se aplicam independentemente das opiniões dos outros. Então, que custo adicional há em afirmar que algo pode contribuir ao bem-estar de outra pessoa independentemente dos seus sentimentos e opiniões? (Na seção “Alienação” abaixo, consideramos a objeção de que isso resulta em veredictos implausíveis. Mas, por ora, só estamos considerando a objeção de que haveria algo de “fantasmagórico” ou anticientífico a respeito disso.) Uma vez que você está sequer de acordo com o valor do bem-estar, não é óbvio que haja qualquer custo metafísico adicional em aceitar uma teoria da lista objetiva em particular.³⁵

Por outro lado, pode ser difícil livrar-se da sensação de que há *algo* de menos misterioso, aparentemente, a respeito de fundamentar o valor no que queremos ou no que nos faz feliz. O desafio para o crítico aqui é desenvolver um argumento que deixe claro qual diferença *metafísica* decorre de fundamentar o valor em nossos desejos ou sentimentos, contanto que o valor resultante seja igualmente real e importante independentemente de em que ele está fundamentado. Caso contrário, a força intuitiva da objeção da “fantasmagoria” pode simplesmente ter origem na confusão equivocada do valor baseado em sentimentos com o completo niilismo.³⁶

Um argumento relacionado (porém diferente num sentido importante) poderia começar a partir da ideia de que deveria haver alguma *explicação comum* disponível para por que as coisas na lista objetiva são boas. Alguns críticos podem achar as teorias da lista objetiva arbitrárias ou ad hoc, em contraste com o hedonismo e as teorias do desejo, que oferecem, cada uma delas, uma maneira de unificar todos os bens de bem-estar num tipo único (seja a felicidade, seja a satisfação de desejos). Os teóricos da lista objetiva podem responder contestando a ideia de que alguma explicação tal é necessária: por que é que não haveria vários tipos diferentes de coisas que podem, cada qual,

enriquecer a vida de alguém de modos fundamentalmente diferentes? (E por que considerar uma lista com apenas um item — seja a felicidade, seja a satisfação de desejos — como em qualquer sentido menos arbitrária?) Se você está ou não inclinado a presumir que uma “explicação comum” seja necessária (ou sequer esperada) aqui pode, assim, ter um impacto significativo sobre quão plausíveis você acha as teorias da lista objetiva.

Alienação

A objeção talvez mais poderosa às teorias da lista objetiva antes as desafia no seu suposto ponto forte: a sua capacidade de acomodar juízos intuitivos sobre o que faz a sua vida ir bem. Pois se imaginarmos uma vida subjetivamente infeliz, é difícil acreditar que ela poderia ser, na realidade, uma vida boa para a pessoa que está vivendo-a, não importa quão alto ela possa marcar em todos os *outros* supostos valores objetivos (além da felicidade). Alguém que se sente profundamente alienado dos supostos “bens” na sua vida parece que não se beneficiaria dos bens em questão.³⁷ Um eremita comprometido, por exemplo, poderia negar que ter amigos para interromper a sua solidão lhe faria absolutamente algum bem. Assim, isso lança dúvidas sobre as teorias da lista objetiva simples, que consideram que os itens na lista constituem bens de bem-estar independentemente de se os desejamos ou de se eles nos fazem felizes.

Essa preocupação poderia nos mover em direção a uma visão *híbrida*, segundo a qual o bem-estar consiste na *apreciação subjetiva dos bens de bem-estar objetivos candidatos*.³⁸ Assim, amizades não desejadas não contam mais como um “benefício” para o eremita, mas se ele viesse a apreciar verdadeiramente as outras pessoas, isso seria melhor para ele do que extrair um prazer igual de meramente contar folhas de grama. Dessa maneira, pode-se tratar da objeção da alienação enquanto (i) se rejeita a máquina de experiência e (ii) se mantém a ideia objetivista central de que alguns modos de viver são melhores para nós do que outros, ainda que eles resultem em igual satisfação de desejos ou felicidade.

Implicações Práticas das Teorias do Bem-Estar

O hedonismo, as teorias do desejo e as teorias da lista objetiva do bem-estar, todas elas coincidem amplamente na prática. Isso é porque tendemos a desejar coisas que são (tipicamente consideradas como) objetivamente valiosas e tendemos a ser mais felizes quando realizamos o que desejamos. Podemos também reconfigurar os nossos desejos com base nas nossas experiências do que sentimos ser bom. Como resultado, os defensores de qualquer dada teoria do bem-estar podem buscar desmistificar os seus concorrentes ao sugerir que os valores concorrentes (sejam eles o prazer, sejam a realização de desejos, sejam bens objetivos) são de valor meramente *instrumental*, tendendo a produzir, ou a acompanhar em outro sentido, o que importa *realmente*.

[Image]

Ainda assim, ao apelarmos a experimentos mentais estilizados (envolvendo máquinas de experiência, preferências cambiantes e afins), podemos cisar cuidadosamente as implicações das várias teorias do bem-estar, e assim formar um juízo considerado sobre qual teoria nos parece a mais plausível.

E ainda que as teorias coincidam *atualmente* na prática, as suas diferenças poderiam se tornar mais significantes na prática conforme a tecnologia avançar, e com ela a nossa capacidade de manipular as nossas mentes. Se um dia encararmos o prospecto de projetar os nossos descendentes de modo que eles vivenciem beatitudes numa passividade total, será importante determinar se estaríamos assim favorecendo-os, ou tirando-lhes muito do que compõe uma vida verdadeiramente próspera.

Conclusão

Ao passo que os utilitaristas concordam sobre quererem promover o bem-estar, eles podem discordar sobre o que *constitui* o bem-estar: que coisas são bens e males básicos para nós. Segundo as teorias do bem-estar mais proeminentes, ele pode consistir ou na felicidade, ou na satisfação de desejos, ou numa pluralidade de bens objetivos.

O hedonismo, ao manter que a felicidade é o único bem de bem-estar básico, alcança a simplicidade às custas de implicações contraintuitivas no experimento mental da máquina de experiência.

As teorias do desejo evitam essas implicações, porém arriscam *outras* implicações contraintuitivas em casos que envolvem desejos bizarros ou cambiantes.

Finalmente, as teorias da lista objetiva arriscam alienar os indivíduos dos seus próprios bens de bem-estar, a não ser que algumas concessões sejam feitas relativamente ao que o indivíduo deseja ou ao que o faz feliz. Como resultado, uma explicação híbrida mais complexa pode fazer o melhor trabalho de capturar as nossas miríades de intuições sobre o bem-estar.

As teorias do bem-estar concorrentes predominantemente coincidem na prática, mas isso pode mudar conforme a tecnologia avançar. As suas implicações podem diferir categoricamente em cenários que envolvem tecnologias futuristas como mentes digitais e realidade virtual. Se o futuro que construirmos para os nossos descendentes será utópico ou distópico pode depender, em última instância, de qual teoria do bem-estar está correta — e se podemos identificá-la a tempo.

O próximo capítulo discute sobre a *ética populacional*, e como avaliar resultados em que diferentes números de pessoas podem existir.

Next Chapter: Ética Populacional

Como Citar esta Página

Chappell, R.Y. and Meissner, D. (2023). Teorias do Bem-Estar. In R.Y. Chappell, D. Meissner e W. MacAskill (eds.), *An Introduction to Utilitarianism*, <<https://www.utilitarismo.net/teorias-do-bem-estar>>, acessado em 26/05/2025.

Recursos e Leituras Adicionais

Introdução

- Roger Crisp (2017). [Well-Being](#). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).
- Shelly Kagan (1992). [The Limits of Well-being](#). *Social Philosophy & Policy*. 9(2): 169–189.
- Eden Lin (2022). [Well-being, part 1: The concept of well-being](#). *Philosophy Compass*. 17(2).
- Eden Lin (2022). [Well-being, part 2: Theories of well-being](#). *Philosophy Compass*. 17(2).
- Derek Parfit (1984). Appendix I: What Makes Someone's Life Go Best, [Reasons and Persons](#). Oxford: Clarendon Press.

Bem-Estarismo

- Nils Holtug (2003). [Welfarism – The Very Idea](#). *Utilitas*. 15(2): 151–174.
- Andrew Moore & Roger Crisp (1996). [Welfarism in moral theory](#). *Australasian Journal of Philosophy*. 74(4): 598–613.

Hedonismo

- Andrew Moore (2019). [Hedonism](#). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).
- Ole Martin Moen (2016). [An Argument for Hedonism](#). *The Journal of Value Inquiry*. 50:267–281 (2016).
- Ivar Labukt (2012). [Hedonic Tone and the Heterogeneity of Pleasure](#). *Utilitas*. 24(2): 172–199.
- Roger Crisp (2006). [Hedonism Reconsidered](#). *Philosophy and Phenomenological Research*. 73(3): 619–645.
- Fred Feldman (2004). [Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature Varieties and Plausibility of Hedonism](#). Oxford: Oxford University Press.

Teorias do Desejo

- Chris Heathwood (2015). [Desire-fulfillment theory](#), em Guy Fletcher (ed.) [The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being](#). London: Routledge.
- Peter Singer (2011). Chapter 1: About Ethics, em [Practical Ethics](#) (3rd edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chris Heathwood (2006). [Desire Satisfactionism and Hedonism](#). *Philosophical Studies*. 128:539–563.
- Mark Murphy (2002). [The Simple Desire-Fulfillment Theory](#). *Noûs*. 33(2): 247–272.
- Wlodek Rabinowicz & Jan Österberg (1996). [Value Based on Preferences: On Two Interpretations of Preference Utilitarianism](#). *Economics and Philosophy*. 12(1): 1–27.

Teorias da Lista Objetiva

- Guy Fletcher (2013). [A Fresh Start for an Objective List Theory of Well-Being](#). *Utilitas*. 25(2): 206–220.
- James Griffin (1986). [Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance](#). Oxford: Clarendon Press.
- Eden Lin (2014). [Pluralism about Well-Being](#). *Philosophical Perspectives*. 28(1): 127–154.

1. Théorie des peines et des récompenses (1811); tradução de Richard Smith, *The Rationale of Reward*, J. & H. L. Hunt, London, 1825, book 3, chapter 1. ↩
2. Para uma revisão mais detalhada das teorias do bem-estar, veja Crisp, R. (2017). [Well-Being](#). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). [Section 4: Theories of Well-being](#). ↩
3. Essa classificação tripartite é generalizada na literatura — seguindo Parfit, D. (1984). [Reasons and Persons](#), Appendix I: ‘What Makes Someone’s Life Go Best’. Ela, no entanto, já foi criticada: cf. Woodard, C. (2013). [Classifying theories of welfare](#). *Philosophical Studies*, 165:787–803. ↩
4. Para uma descrição e uma discussão mais detalhadas do hedonismo, veja Moore, A. (2019). [Hedonism](#). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). ↩
5. O hedonismo quanto ao bem-estar não deve ser confundido com o *hedonismo psicológico*, a alegação empírica dúbia de que os humanos sempre buscam o que dará a eles mesmos a maior felicidade. ↩
6. Essa visão é conhecida como [egoísmo ético](#). ↩
7. Cf. Sinhababu, N. (ms). [The Epistemic Argument for Hedonism](#). ↩

8. Para levar isso em conta, imagine uma sociedade de sádicos utilitaristas que estejam estritamente limitados pela moral no seu sadismo: eles jamais permitiriam danos aos outros a não ser que causassem maiores benefícios líquidos aos outros (incluindo a si mesmos). Poderíamos até imaginar que eles próprios estejam dispostos a sofrer a tortura caso um número suficiente de outras pessoas se beneficiem disso. (Talvez eles façam sorteios para decidir quem será a vítima, em algo análogo, só que sádico, à *Loteria da Sobrevivência* de John Harris.) Quando se estipula que os sádicos são moralmente conscienciosos assim, pode ser mais fácil de aceitar que o seu prazer sádico conte como um bem em si mesmo. J. Harris (1975). *The Survival Lottery*. *Philosophy* 50: 81–87. ↩
9. A não ser que valorizemos a simplicidade do utilitarismo hedonista mais do que a acomodação de tais intuições. ↩
10. Essa descrição foi adaptada de Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books., p. 42. ↩
11. Claro que poderíamos concordar com a ideia geral de Nozick enquanto consideramos a vida na máquina de experiência como superior a pelo menos *algumas* vidas “reais” (p. ex., infelizes), de modo que “conectar-se” poderia ser aconselhável em algumas circunstâncias. ↩
12. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books., p. 43. ↩
13. Nozick afirmou além disso que queremos viver “em contato com a realidade”, mas não é claro que haja alguma perda de bem-estar em viver e interagir com os outros num mundo virtual compartilhado como aquele retratado em *Matrix*. Um mundo virtual compartilhado poderia, em contraste com a máquina de experiência, realizar muitos dos nossos valores não hedônicos, como termos amigos e relações amorosas. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books., p. 45. ↩
14. Weijers, D. (2014). [Nozick’s experience machine is dead, long live the experience machine!](#) *Philosophical Psychology*. 27(4): 513–535. É surpreendente que muitos respondentes tenham reportado que seriam a favor de conectar à máquina de experiência ao escolherem para uma outra pessoa, mesmo quando não escolheriam para si próprios. ↩
15. Entre outros, essa sugestão foi feita por (1) Kolber, A. (1994). [Mental Statism and the Experience Machine](#). *Bard Journal of Social Sciences*. 3: 10–17; (2) Greene, J. D. (2001). A Psychological Perspective on Nozick’s Experience Machine and Parfit’s Repugnant Conclusion. *Presentation at the Society for Philosophy and Psychology Annual Meeting*. Cincinnati, OH; e (3) de Brigard, F. (2010). [If you like it, does it matter if it’s real?](#). *Philosophical Psychology*. 23(1): 43–57. ↩
16. Adaptado de Crisp, R. (2006). [Hedonism Reconsidered](#). *Philosophy and Phenomenological Research*. 73(3): 635–6. ↩

17. Crisp, R. (2017). Well-Being. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). [Section 4.1 Hedonism](#). Veja também Crisp, R. (2006). [Hedonism Reconsidered](#). *Philosophy and Phenomenological Research*. 73(3): 637. ↩
18. Ele provavelmente também deseja a sua própria felicidade, claro, que é melhor servida no cenário (ii). Mas o fato de que ele, não obstante, prefere o prospecto de (i) a (ii) sugere que (i) seja o resultado que melhor realiza os seus desejos *como um todo*. ↩
19. Em contraste, a objeção dos “Maus Prazeres” ao hedonismo parece que se aplicaria com a mesma força contra as teorias do desejo, já que essas teorias também implicam que o prazer sádico pode beneficiar você (se você o desejar). ↩
20. Essa é a sugestão de Parfit em Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. Para uma restrição alternativa baseada em *atração genuína*, veja Heathwood, C. (2019). [Which Desires are Relevant to Well-Being?](#). *Noûs*.53(3): 664–688. ↩
21. Conforme argumentado por [John Stuart Mill](#) em seu livro de 1859 *On Liberty*. ↩
22. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press, p. 432. Alguns teóricos do desejo poderiam restringir a sua visão a desejos “quentes”, que apresentam seus objetos como sendo atraentes ao sujeito, em contraste com motivações meramente compulsivas. Mas o contraexemplo pode ser adaptado para cobrir a visão dos desejos “quentes” da seguinte forma: suponha adicionalmente que o agente sofra de perda de memória severa, de modo que ele nem sequer compreenda quando esse desejo é satisfeito. Ainda assim, é o que ele quer que aconteça, tanto que ele iria preferir contar grama (sem se dar conta disso) a fazer uma pausa e tomar um remédio que restauraria o seu funcionamento cognitivo e a sua capacidade de se divertir (sem gerar desejos novos mais fortes). Novamente, essa preferência parece patológica e digna de ser ignorada em prol do sujeito. ↩
23. Chris Heathwood enfatiza adicionalmente a importância de olharmos para a satisfação de desejos total (da vida inteira) do agente. Às vezes, valerá a pena frustrar um desejo a fim de melhor promover outros. Mas podemos incorporar ao caso a condição de que os desejos reais da pessoa são satisfeitos maximamente deixando-a contar grama desmemoriadamente. Heathwood, C. (2005). [The problem of defective desires](#). *Australasian Journal of Philosophy*. 83 (4): 487–504. ↩
24. Adaptado de Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, p. 497. Parfit estipula que o agente tem a garantia de um suprimento vitalício da droga e que a droga em questão não coloca nenhum risco à saúde ou efeito colateral desfavorável além da adicção extrema. ↩
25. Com um peso proporcional a quão forte cada desejo é. Por exemplo, você pode estar bem em geral se tem um desejo muito forte satisfeito e dois desejos muito fracos frustrados. ↩

26. Isto é, o melhor futuro em termos do *bem-estar desse único indivíduo*. Ele pode ainda ter razões morais para escolher um futuro diferente, visto que ser professor ou bombeiro certamente ajudaria mais os outros. Mas até a afirmação limitada de que a adicção a drogas é o melhor *para esse indivíduo* parecerá contraintuitiva a muitos. (↩)
27. Os desejos passados do indivíduo de evitar esse resultado pesariam contra em alguma medida, a não ser que se incorporasse um “requerimento de concomitância” de que somente contam desejos existentes *ao mesmo tempo* que a sua satisfação. Assim, as visões da concomitância têm ainda mais dificuldade em evitar a implicação de que tais satisfações de desejos induzidos podem anular as suas preferências presentes. (↩)
28. Essa teoria é relativa ao tempo porque, uma vez que a escolha relevante foi tomada, a escolha futura antes contingente pode não ser mais contingente relativamente a nenhuma decisão remanescente; e nesse caso ela não será mais desconsiderada. Se você realmente se tornar um viciado em drogas satisfeito, por exemplo, o necessitarista pode dizer *agora* que esse resultado acabou sendo bom, apesar de que, *antes* de a escolha ter sido feita, ele teria aconselhado contra ela (com base nos seus desejos anteriores). Isso gera uma inconsistência temporal constrangedora, visto que o nosso teórico parece comprometido com afirmações como “Seria agora ruim para você tornar-se um viciado em drogas, mas se você for em frente e se tornar um viciado, será, ao invés disso, bom para você”. (↩)
29. Meramente “pode” porque muito depende dos detalhes. É inteiramente possível que tornar-se um professor bem satisfeito também serviria melhor *outros* desejos que você tem (em ambos os resultados); e nesse caso até o necessitarista poderia chegar à conclusão de que essa mudança lhe seria vantajosa em geral, apesar de não atribuir nenhum peso ao desejo contingente de ser professor (e atribuir todo o peso ao desejo passado, e assim não contingente, de ser bombeiro). Mas haverá pelo menos alguns casos em que impedir a mudança, contraintuitivamente, acaba vencendo por causa da desconsideração. (↩)
30. Teorias da lista objetiva exemplares incluem (1) Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press; (2) Griffin, J. (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press; (3) Fletcher, G. (2013). [A Fresh Start for an Objective List Theory of Well-Being](#). *Utilitas*. 25(2): 206–220; e (4) Lin, E. (2014). [Pluralism about Well-Being](#). *Philosophical Perspectives*. 28(1): 127–154. Para uma revisão e discussão sobre o pluralismo valorativo, incluindo as teorias da lista objetiva, veja Mason, E. (2018). [Value Pluralism](#). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). (↩)
31. Apesar de que não parece que haveria valor algum em memorizar a lista telefônica ou outros dados triviais, de modo que é melhor restringir isso ao conhecimento *significativo*, ou ao conhecimento de verdades *importantes*. (↩)

32. Recorde-se do nosso contraste entre pessoa A (com a vida excelente) e pessoa B, que vivencia um “replay” passivo da vida de A, com um choque extra de prazer no final. Embora a vida de B contenha mais prazer, a vida de A conterà mais valor no total se também contarmos relacionamentos amorosos, realizações, etc., como bens de bem-estar básicos. Ao passo que a vida de B contém todas as mesmas experiências *como de* relacionamentos amorosos, realizações, etc., que conteve a de A, ela é um “replay” passivo, que não envolve nenhuma escolha ou interação real. Portanto, a vida de B não inclui nenhuma das realizações ou relações reais de A. ↩
33. Para uma exploração de estado da arte das relações entre teorias do bem-estar e visões metaéticas, veja Fletcher, G. (2021). *Dear Prudence: The Nature and Normativity of Prudential Discourse*. Oxford University Press. Chapter 7: Prudential Normativity. ↩
34. Os expressivistas podem dar uma explicação antirrealista sobre o que seria “realmente importar”. Mas então eles podem de um modo igualmente confortável estender essa explicação ao tipo de “objetividade” de primeira ordem postulado pelas teorias da lista objetiva. ↩
35. Cf. Bedke, M. (2010). Might All Normativity be Queer?. *Australasian Journal of Philosophy*. 88(1): 41–58. ↩
36. Seria de fato menos “misterioso” negar a realidade do valor e afirmar que a valoração subjetiva é *tudo o que há*. Mas isso seria uma forma de niilismo: que *S* valoriza *p* é um fato puramente descritivo sobre a psicologia de *S*. Não há nada de inerentemente carregado de valor a respeito disso, a não ser que afirmemos adicionalmente que a valoração subjetiva é algo que realmente *importa* de alguma maneira. E daí estamos de volta à atribuição de valores reais, com toda a sua misteriosa glória. ↩
37. Como escreve Peter Railton: “o que é intrinsecamente valioso para uma pessoa deve ter uma conexão com o que ela acharia envolvente ou atraente em alguma medida, pelo menos se ela fosse racional e estivesse informada. Seria uma concepção intoleravelmente alienada do bem de uma pessoa imaginar que ele pudesse não a envolver de qualquer maneira semelhante.” (p.47) Railton, P. (2003). “Facts and Values”, em *Facts, Values and Norms*. Cambridge University Press. ↩
38. Talvez tal visão híbrida mais bem conhecida se encontre em Kagan, Shelly (2009). Well-Being as Enjoying the Good. *Philosophical Perspectives* 23 (1):253–272. ↩