

Sobre a ética

Este livro trata de ética prática, ou seja, da aplicação da ética ou da moral -- usarei ambos os termos indiferentemente -- a questões práticas, como o tratamento das minorias étnicas, a igualdade das mulheres, a utilização de animais para a alimentação e a investigação, a conservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia ou a obrigação dos ricos de ajudarem os pobres. Por certo o leitor quererá passar à abordagem destas questões sem demora; mas há certos preliminares que têm de ser tratados de princípio. Para podermos ter uma discussão útil em ética torna-se necessário falar um pouco *sobre* ética, de modo a termos uma compreensão clara do que fazemos quando discutimos questões éticas. Assim, este primeiro capítulo prepara o cenário para o resto do livro. Para evitar que crescesse a ponto de se tornar um livro inteiro só por si, mantive-o breve. Se por vezes é dogmático isso se deve ao facto de eu não dispor de espaço suficiente para considerar todas as diferentes concepções da ética que se opõem às que defendo; mas este capítulo servirá, pelo menos, para revelar os pressupostos em que assenta todo o livro. .,

O que a ética não é

Algumas pessoas pensam que a moral está ultrapassada nos dias que correm. Encaram a moral como um sistema de proibições puritanas descabidas que se destinam, sobretudo a evitar que as pessoas se divirtam. Os moralistas tradicionais pretendem ser os defensores da moral em geral, mas o que defendem na realidade é um determinado código moral. Apropriaram-se desta área a tal ponto que, quando uma *manchette* de jornal insere o título :__bispo ataca a decadência dos padrões __morais, pensamos logo que se trata de mais um texto sobre promiscuidade, homossexualidade, pornografia, etc., e não sobre as verbas insignificantes que concedemos para a ajuda internacional às nações mais pobres nem sobre a nossa indiferença irresponsável para com o meio ambiente do nosso planeta.

Portanto, a primeira coisa a dizer da ética é que não se trata de um conjunto de proibições particularmente respeitantes ao sexo. Mesmo na época da __SIDA, o sexo não levanta nenhuma questão ética específica. As decisões sobre o sexo podem envolver considerações sobre a honestidade, o respeito pelos outros, a prudência, etc., mas não há nisso nada de especial em relação ao sexo, pois o mesmo se poderia dizer de decisões respeitantes à condução de um automóvel. (Na realidade, as questões morais que a condução de um automóvel levanta, tanto do ponto de vista ambiental como do da segurança, são muito mais sérias do que as suscitadas pelo sexo.) Assim sendo, este livro não aborda a moral sexual. Há questões éticas bem mais importantes.

Em segundo lugar, a ética não é um sistema ideal nobre na teoria, mas inútil na prática. O inverso está mais perto da verdade: um juízo ético que seja mau na prática sofre necessariamente de um defeito teórico, porque a finalidade do juízo ético é orientar a prática.

Algumas pessoas pensam que a ética é inaplicável ao mundo real por a encararem como um sistema de regras curtas e simples do tipo "Não mintas", "Não roubes" ou "Não mates". Não admira que quem adopta esta visão da ética pense que esta não se adapta às complexidades da vida. Em situações invulgares, as regras simples entram em conflito; e, mesmo quando isso não acontece, seguir uma regra pode levar ao desastre. Em circunstâncias normais pode ser um mal mentir, mas no caso de uma pessoa que vivesse na Alemanha nazi e a quem a Gestapo batesse à porta à procura de judeus, por certo seria correcto negar a existência de uma família judia escondida nas águas-furtadas.

Tal como o fracasso da moral sexual restritiva, o fracasso da ética baseada em regras simples não deve ser encarada como o fracasso da ética no seu todo. Não passa do fracasso de uma perspectiva da ética -- e nem sequer é irremediável. Os deontologistas -- aquelas pessoas que pensam que a ética é um sistema de regras -- podem salvar a sua posição elaborando regras mais complicadas e mais específicas que não se contradigam, ou organizando essas regras numa qualquer estrutura hierárquica que resolva os conflitos entre elas. Além disso, há uma velha abordagem da ética que pouco sofre com as complexidades que tornam as regras simples de difícil aplicação: a perspectiva consequencialista. Os consequencialistas não partem de regras morais, mas de objectivos. Avaliam as acções na medida em que favorecem esses objectivos. A teoria consequencialista mais conhecida, embora não sendo a única, é o utilitarismo. O utilitarismo clássico considera uma acção um bem quando esta produz um incremento igual ou maior da felicidade de todos os envolvidos relativamente a uma acção alternativa, e um mal se assim não acontecer.

As conseqüências de uma acção variam de acordo com as circunstâncias em que é praticada. Daí que um utilitarista nunca possa ser acusado de falta de realismo nem de uma adopção rígida de ideais que desafiam a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será um mal em algumas circunstâncias e um bem noutras, dependendo das conseqüências.

Em terceiro lugar, a ética não é algo que apenas se torne inteligível no contexto da religião. Tratarei a ética como algo totalmente independente da religião.

Alguns teístas dizem que a ética não faz sentido sem a religião porque o próprio significado de "bem" é "aquilo que Deus aprova". Platão refutou uma tese semelhante há mais de 2000 anos, argumentando que se os deuses aprovam uma acção, é porque essa acção é um bem; não pode ser a aprovação dos: deuses que a torna um bem. A perspectiva alternativa toma a aprovação divina totalmente arbitrária: se os deuses por acaso aprovassem a tortura e reprovassem a ajuda aos nossos semelhantes, a tortura teria sido um bem e a ajuda ao próximo um mal. Alguns teístas modernos tentaram subtrair-se a este tipo de dilema sustentando que Deus é bom e, portanto não poderia sancionar a tortura; mas esses teístas caem numa armadilha provocada pela sua própria posição. Que poderão querer dizer com a afirmação de que Deus é bom? Que Deus é aprovado por Deus?

Tradicionalmente, a ligação mais importante entre religião e ética baseava-se na idêia de que a religião proporcionava uma razão para praticar o bem. A razão apresentada era a de que os virtuosos seriam recompensados com a bem-aventurança eterna enquanto os outros arderiam nas chamas do Inferno. Nem

todos os pensadores religiosos aceitaram este argumento: Immanuel Kant, que era um cristão devoto, rejeitava tudo o que parecesse uma obediência às leis morais motivada pelo interesse pessoal. Devemos obedecer-lhes, dizia, pelos seus méritos próprios. Mas não precisamos ser kantianos para rejeitar as motivações oferecidas pela religião tradicional. Há uma longa tradição de pensamento que encontra a origem da ética nas atitudes de benevolência e solidariedade para com os outros que a maioria das pessoas possui. Este tema, porém, é complexo e, como constitui o assunto do último capítulo deste livro, não o aprofundarei aqui. Basta referir que a observação quotidiana dos nossos semelhantes mostra claramente que o comportamento ético não exige a crença no Céu e no Inferno.

A quarta e última afirmação sobre a ética que refutarei neste capítulo de abertura é a de que a ética é relativa ou subjectiva. Pelo menos refutarei estas afirmações em alguns dos sentidos em que são freqüentemente tomadas. Este ponto exige uma abordagem mais alargada que os restantes três.

Principiemos pela idéia muito difundida de que a ética é relativa à sociedade em que se vive. Isto é verdadeiro num sentido e falso noutra. É verdade, como já vimos na abordagem do consequencialismo, que as acções que numa determinada situação são um bem devido às suas conseqüências benéficas podem: ser um mal noutra circunstância, devido às suas conseqüências negativas. Assim, as relações sexuais fortuitas podem ser um mal quando levam à existência de crianças que não podem receber os cuidados adequados e não ser um mal quando, devido à existência de contracepção eficaz, não conduzem à reprodução. Mas esta não passa de uma forma superficial de relativismo. Embora afirme que a aplicabilidade de um princípio específico como "O sexo fortuito é um mal" pode ser relativa no tempo e no espaço, nada diz quanto a um tal princípio ser objectivamente válido em circunstâncias específicas ou contra a aplicabilidade universal de um princípio mais genérico como "Faz o que aumente a felicidade e diminua o sofrimento".

A forma mais fundamental de relativismo tornou-se popular no século __XIX, quando começaram a surgir dados referentes às crenças morais de sociedades distantes. Para o puritanismo severo da época vitoriana, a notícia de que havia lugares onde as relações sexuais entre pessoas não casadas eram encaradas como perfeitamente normais trouxe a semente de uma revolução das atitudes sexuais. Não admira que para algumas pessoas essa informação sugerisse não apenas que o código moral da Europa do século __XIX não era objectivamente válido, mas também que nenhum juízo moral pode fazer mais do que reflectir os costumes da sociedade que o gera.

Os marxistas adaptaram esta forma de relativismo às suas teorias. As idéias dominantes de cada período, afirmavam, são as idéias da sua classe dominante e, portanto, a moral de uma sociedade é relativa à sua classe economicamente dominante e, por esse motivo, indirectamente relativa à sua base económica. Daí que refutassem triunfalmente as pretensões de objectividade e validade universal das morais feudal e burguesa. Mas isto levanta um problema: se a moral é relativa, o que há de especial no comunismo? Por que razão haveria alguém de tomar o partido do proletariado, e não o da burguesia?

Engels abordou este problema da única forma possível: abandonando o

relativismo em favor de uma tese mais restrita que defendia que a moral de uma sociedade dividida em classes será sempre relativa à classe dominante, embora a moral de uma sociedade sem antagonismos sociais pudesse ser "realmente :, humana". Aqui já não há relativismo, mas é ainda o marxismo que, de uma forma meio confusa, impulsiona muitas idéias relativistas vagas.

O problema que levou Engels a abandonar o relativismo também refuta o relativismo ético comum. Quem quer que tenha passado por uma decisão ética difícil sabe que, se lhe disserem o que a sociedade pensa que ele deve fazer, isso não resolve a dificuldade. Temos de tomar as nossas próprias decisões. As crenças e os costumes no seio dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, assim que começamos a reflectir sobre eles, tanto podemos optar por agir de acordo com essas crenças e esses costumes como contra eles.

A perspectiva oposta -- a de que a ética é sempre relativa a uma determinada sociedade -- tem conseqüências muito improváveis. Se a nossa sociedade condena a escravatura enquanto uma outra a aceita, não temos bases para escolher entre ambas as perspectivas antagônicas. Na realidade, numa análise relativista não existe conflito entre elas. Quando digo que a escravatura é um mal, estou apenas a dizer que a minha sociedade a rejeita; e quando os esclavagistas da outra sociedade dizem que a escravatura é um bem, estão apenas a afirmar que a sua sociedade a aprova. Para quê discutir? É óbvio que ambos estaríamos a dizer a verdade.

Pior ainda, o relativista não consegue explicar satisfatoriamente o inconformista. Se "A escravatura é um mal" significa "A minha sociedade rejeita a escravatura", nesse caso qualquer pessoa que viva numa sociedade que a aceita está a cometer um erro factual quando diz que a escravatura é um mal. Uma sondagem poderia então demonstrar o erro de um juízo ético. Os candidatos a reformadores ficam numa posição terrível: quando pretendem modificar as perspectivas éticas dos seus concidadãos, estão *necessariamente* errados; só quando conseguem conquistar a maioria da sociedade passam as suas opiniões a estar certas.

Estas dificuldades são suficientes para afundar o relativismo ético; o subjectivismo ético evita pelo menos que se tornem absurdos os esforços valorosos dos pretendentes a reformadores, pois faz os juízos éticos dependerem da aprovação ou :, desaprovação da pessoa que faz esse juízo, e não da sociedade em que essa pessoa se insere. Há outras dificuldades, porém, que pelo menos algumas formas de subjectivismo ético não conseguem superar.

Se quem defende que a ética é subjectiva quer com isso dizer que, quando afirmo que a crueldade infligida a animais é um mal, estou na realidade apenas a dizer que condeno a crueldade para com os animais, então enfrenta uma forma agravada de uma das dificuldades do relativismo: a incapacidade de explicar a divergência ética. O que era verdadeiro para o relativista a propósito do desacordo entre pessoas de diferentes sociedades é verdadeiro para o subjectivista a propósito do desacordo entre quaisquer duas pessoas. Eu digo que a crueldade para com os animais é condenável; outra pessoa qualquer diz que não; ambas as proposições podem ser verdadeiras, nada havendo, portanto, para discutir.

Outras teorias, muitas vezes classificadas de "subjectivistas", não estão sujeitas a esta objecção. Suponhamos que alguém defende que os juízos éticos não são

verdadeiros nem falsos porque nada descrevem -- nem factos morais objectivos, nem estados de espírito subjectivos de ninguém. Esta teoria podia sustentar, como defendeu C. L. Stevenson, que os juízos éticos exprimem atitudes em vez de as descreverem e que temos divergências éticas porque tentamos, quando exprimimos a nossa própria atitude, levar os nossos ouvintes a adoptar uma atitude semelhante. Ou poderia acontecer, como afirma R. M. Hare, que os juízos éticos fossem prescrições e, portanto, mais parecidos com ordens do que com afirmações de factos. Deste ponto de vista, discordamos uns dos outros porque nos preocupamos com o que as pessoas fazem. Podemos afastar as características da discussão ética que implicam a existência de padrões morais objectivos, sustentando que se trata de um tipo particular de erro -- talvez o legado da crença de que a ética é um sistema de leis dadas por Deus, ou talvez apenas mais um exemplo da tendência que temos para objectivar a nossa vontade e preferências pessoais. J. L. Mackie defendeu esta posição.

Desde que se distingam cuidadosamente da forma crua de subjectivismo, que encara os juízos éticos como descrições das atitudes de quem fala, estas são representações plausíveis éticas. Não há dúvida de que têm razão quando negam um domínio de factos éticos que faça parte do mundo real e que exista independentemente de nós; mas quererá isso dizer que os juízos éticos são imunes à crítica, que a razão ou os argumentos não desempenham qualquer papel na ética e que, do ponto de vista da razão, qualquer juízo ético é tão bom como qualquer outro? Não creio que seja assim; e nenhum dos três filósofos referidos no parágrafo anterior nega que a razão e a argumentação tenham um papel a desempenhar na ética, embora discordem quanto à sua importância.

A questão do papel que a razão pode desempenhar na ética constitui o ponto crucial levantado pela afirmação de que a ética é subjectiva. A não existência de um misterioso domínio de factos éticos objectivos não implica a inexistência de raciocínio ético. Pode até ser uma ajuda, dado que, se só pudéssemos chegar a juízos éticos intuindo esses estranhos factos éticos, a discussão ética seria ainda mais difícil. Assim, o que tem de se demonstrar para dar à ética prática fundamentos sólidos é que o raciocínio ético é possível. Neste ponto, a tentação é dizer pura e simplesmente que a prova do pudim está em comê-lo e que a de que o raciocínio é possível em ética se encontra nos restantes capítulos deste livro; mas isso não é inteiramente satisfatório. De um ponto de vista teórico é insatisfatório porque podemos observar-nos a raciocinar sobre ética sem chegar a compreender como tal pode acontecer; e é insatisfatório de um ponto de vista prático porque o mais provável é o nosso raciocínio perder-se se não compreendermos os seus fundamentos. Tentarei por isso abordar a questão de saber como podemos raciocinar em ética.

O que a ética é: uma perspectiva

O que se segue é um esboço de uma perspectiva da ética que concede à razão um papel importante nas decisões éticas. Não se trata da única perspectiva possível da ética, mas é uma perspectiva plausível. Mais uma vez, porém, terei de ignorar reservas e objecções merecedoras de um capítulo próprio. A quem: pensar

que estas objecções não discutidas invalidam a posição que defendo apenas posso dizer, de novo, que todo este capítulo pode ser tratado como nada mais do que um enunciado dos pressupostos em que este livro se baseia. Desse modo, contribuirá pelo menos para dar uma imagem mais clara da forma como encaro a ética.

O que significa emitir um juízo moral, discutir uma questão ética ou viver de acordo com padrões éticos? Como diferem os juízos morais de outros juízos práticos? Por que razão achamos que a decisão de uma mulher de fazer um aborto levanta uma questão ética, o mesmo não acontecendo com a sua decisão de mudar de emprego? Qual é a diferença entre uma pessoa que vive de acordo com padrões éticos e outra que não procede assim?

Todas estas questões estão relacionadas, pelo que basta considerar uma delas; mas, para isso, precisamos de dizer algo acerca da natureza da ética. Suponhamos que estudámos a vida de diversas pessoas e que sabemos muita coisa no que respeita ao que fazem, àquilo em que acreditam, etc. Será que podemos, nesse caso, determinar quais as que vivem de acordo com padrões éticos e quais as que não o fazem?

Poderíamos pensar que a forma de proceder, neste caso, é identificar, por um lado, quem pensa que mentir, enganar, roubar, etc., é um mal e não faz tais coisas e, por outro lado, quem assim não pensa, não se coibindo de fazer tais coisas. Então, as pessoas pertencentes ao primeiro grupo viveriam de acordo com padrões éticos e as do segundo não. Mas este modo de proceder identifica erradamente duas distinções: a primeira é a distinção entre viver de acordo com aquilo (que nós pensamos) que são os padrões éticos correctos e viver de acordo com aquilo (que nós pensamos) que são os padrões éticos errados; a segunda é a distinção entre viver de acordo com alguns padrões éticos e de acordo com nenhuns padrões éticos. Quem mente e engana, mas não pensa que o que faz é um mal, pode estar a viver de acordo com padrões éticos. Pode pensar, por um motivo qualquer, que mentir, enganar, roubar, etc., é um bem. Não vive de acordo com padrões éticos comuns, mas pode viver segundo outros padrões éticos. ;,

A primeira tentativa para distinguir o ético do não ético redundou num erro, mas podemos aprender com os nossos erros. Chegámos à conclusão de que temos de conceder que quem segue convicções éticas não convencionais vive, mesmo assim, de acordo com padrões éticos, **se pensar, por qualquer motivo, que o que faz é um bem**. A condição em itálico dá-nos uma pista para a resposta que procuramos. A noção de viver de acordo com padrões éticos está ligada à noção da defesa da forma como se vive, de dar uma razão para tal, de a justificar. Assim, uma pessoa pode fazer todo o tipo de coisas que consideramos um mal e, mesmo assim, continuar a viver de acordo com padrões éticos, se for capaz de defender e justificar o que faz. Podemos achar a justificação pouco adequada e continuar a pensar que as acções são um mal, mas a tentativa de justificação, bem sucedida ou não, é suficiente para trazer o comportamento dessa pessoa para o domínio do ético, em oposição ao não ético. Quando, por outro lado, uma pessoa não consegue encontrar uma justificação para aquilo que faz, podemos rejeitar a sua pretensão de que vive de acordo com padrões éticos, mesmo que aquilo que faz respeite princípios morais convencionais.

Podemos ir mais longe. Se aceitarmos que uma determinada pessoa vive de

acordo com padrões éticos, a justificação deve ser de determinado tipo. Uma justificação exclusivamente em termos de interesse pessoal, por exemplo, não serve. Quando Macbeth, contemplando o assassinio de Duncan, admite que apenas a "ambição desmedida" o leva a cometê-lo, está a admitir que a acção não pode justificar-se eticamente. "Para eu poder ser rei em seu lugar" não é uma tentativa frágil de justificação ética para o assassinio; não é o tipo de razão que conta como justificação ética. É necessário mostrar que as acções motivadas pelo interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de base mais ampla para serem defensáveis, porque a noção de ética traz consigo a ideia de algo mais vasto do que o individual. Se eu quiser defender o meu comportamento com fundamentos éticos, não posso assinalar apenas os benefícios que tal comportamento me traz a mim. Tenho de me preocupar com um grupo mais vasto. Desde a antiguidade que os filósofos e os moralistas têm expressado a ideia de que o comportamento ético é aceitável de ;, um ponto de vista que é, de alguma forma, universal. A "regra de ouro" atribuída a Moisés, que se encontra no livro do Levítico e foi subsequentemente repetida por Jesus, diz que devemos ir para além do nosso interesse pessoal e "amar o nosso semelhante como a nós mesmos" ou, por outras palavras, atribuir aos interesses alheios a mesma importância que damos aos nossos. A ideia de nos pormos no lugar dos outros está associada à outra formulação cristã do mandamento, segundo a qual devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que eles nos fizessem. Os Estóicos defendiam que a ética decorre de uma lei natural universal. Kant desenvolveu esta ideia na sua famosa fórmula: "Age apenas segundo as máximas que possas ao mesmo tempo querer que se tornem leis universais." A teoria de Kant, por sua vez, foi modificada e desenvolvida por R. M. Hare, que vê a universalizabilidade como uma característica lógica dos juízos morais. Hutcheson, Hume e Adam Smith, filósofos ingleses do século __XVIII, apelaram para um "espectador imparcial" imaginário como pedra-de-toque do juízo moral; a sua versão moderna é a teoria do observador ideal. Os utilitaristas, de Jeremy Bentham a J. J. Smart, consideram axiomático que, ao decidir sobre questões morais, "cada qual vale por um e ninguém por mais de um", enquanto John Rawls, um importante crítico contemporâneo do utilitarismo, incorpora essencialmente o mesmo axioma na sua própria teoria, deduzindo princípios éticos fundamentais de uma escolha imaginária, na qual aqueles que escolhem não sabem se serão beneficiados ou prejudicados pelos princípios que escolhem. Até mesmo filósofos do continente europeu, como o existencialista Jean-Paul Sartre e o especialista em teoria crítica Jürgen Habermas, que diferem em muitos aspectos dos seus colegas de expressão inglesa -- e também entre si --, concordam que, em certo sentido, a ética é universal.

Poderíamos argumentar interminavelmente sobre os méritos de cada uma destas caracterizações da ética; mas o que têm em comum é mais importante do que as suas diferenças. Todas concordam que não se pode justificar um princípio ético relativamente a qualquer grupo parcial ou local. A ética adopta um ponto de vista universal. Não quer isto dizer que um determinado juízo ético tenha de possuir aplicação universal. Como vimos, as circunstâncias alteram as causas. Significa, isso sim, que, quando fazemos juízos éticos, vamos para além de preferências e aversões. De um ponto de vista ético, é irrelevante facto de ser eu o beneficiário

de, digamos, uma distribuição mais equilibrada do rendimento e outra pessoa a prejudicada. A ética exige que nos abstraiamos do "eu" e do "tu" e que cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial ou do observador ideal, ou o que lhe quisermos chamar.

Será que podemos usar este aspecto universal da ética para dele deduzir uma teoria ética que nos oriente sobre o bem e o mal? Os filósofos, dos estóicos a Hare e a Rawls, tentaram-no; mas nenhuma tentativa obteve aceitação geral. O problema que, se descrevermos o aspecto universal da ética em termos simples e formais, um grande leque de teorias éticas, incluindo algumas totalmente irreconciliáveis, tornam-se compatíveis com esta noção de universalidade; se, por outro lado, elaborarmos a nossa descrição do aspecto universal da ética de tal modo que nos leve inevitavelmente a uma determinada teoria ética, seremos acusados de introduzir as nossas próprias convicções éticas na nossa definição de ética -- e essa definição pretendia ser suficientemente vasta e neutra para englobar todos os candidatos sérios ao estatuto de "teoria ética". Como tantos outros falharam na ultrapassagem deste obstáculo à dedução de uma teoria ética a partir do aspecto universal da ética, seria imprudente tentar fazê-lo numa breve introdução a uma obra com um objectivo bastante diferente. Apesar disso, proporei algo, mas um pouco menos ambicioso. Proponho que o aspecto universal da ética proporciona de facto uma razão convincente, embora não conclusiva, para adoptarmos, em termos gerais, uma posição utilitarista.

A minha razão para o propor é a que segue. Ao aceitar que os juízos éticos devem ser formulados de um ponto de vista universal, estou a aceitar que os meus próprios interesses, só porque são os meus interesses pessoais, não podem contar mais do que os interesses de qualquer outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural em defender os meus interesses tem de se alargar, quando penso eticamente, aos interesses alheios. Ora imagine-se que estou a tentar decidir entre duas linhas de acção possíveis -- se como todos os frutos que eu próprio colhi ou se os reparto com outros, por exemplo. Imagine também que estou a decidir num vazio ético total, que nada sei de quaisquer considerações éticas -- estou como que num estádio de pensamento pré-ético. Como me decidiria? Uma coisa que continuaria a ser relevante seria a forma como os cursos de acção possíveis afectariam os meus interesses. Na realidade, se definirmos "interesses" de uma forma suficientemente lata, de modo a considerarmos que qualquer coisa que uma pessoa deseja constitui o seu interesse (desde que não seja incompatível com outro desejo ou desejos), parece que, neste estádio pré-ético, *só* os seus próprios interesses são relevantes para a decisão.

Suponhamos agora que começo a pensar eticamente, a ponto de reconhecer que os meus interesses, pelo simples facto de serem os meus interesses, já não podem contar mais do que os interesses alheios. Em lugar dos meus interesses, tenho agora de tomar em consideração os interesses de todas as pessoas que serão afectadas pela minha decisão. Isso exige que eu pondere todos esses interesses e adopte a acção que tenha maior probabilidade de maximizar os interesses dos afectados. Assim, pelo menos num determinado nível do meu raciocínio ético, tenho de escolher as acções que têm as melhores consequências para todos os afectados, depois de ponderar as alternativas. (Digo "num determinado nível do meu raciocínio ético" porque, como veremos mais tarde, há

razões utilitaristas para pensar que não devemos tentar calcular essas consequências no caso de todas as decisões éticas que tomamos na vida quotidiana, mas apenas em circunstâncias muito invulgares, ou talvez quando reflectimos na escolha de princípios gerais para nos guiarem no futuro. Por outras palavras, no exemplo específico que dei, à primeira vista poderíamos pensar que era óbvio que partilhar os frutos que apanhei tem melhores consequências para todos os afectados do que não os repartir. Este pode ser, no final, o melhor princípio geral que todos podemos adoptar; mas, antes de podermos ter bases para pensar que isto é verdade, temos de considerar também se o esforço de uma prática geral de :, partilhar os frutos colhidos beneficiará todos os afectados ao produzir uma distribuição mais equitativa ou se reduzirá a quantidade de alimentos recolhidos, porque alguns deixarão de recolher o que quer que seja se souberem que recebem o suficiente daquilo que os outros recolhem.)

A forma de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico no facto de "melhores consequências" ser entendido como aquilo que, ponderadas as alternativas, aprofunda os interesses dos afectados, e não meramente o que aumenta o prazer e reduz o sofrimento. (Porém, houve quem afirmasse que os utilitaristas clássicos como Bentham e John Stuart Mill usaram os termos "prazer" e "sofrimento" num sentido lato que incluía a obtenção daquilo que uma pessoa deseja na categoria de "prazer" e o contrário na de "sofrimento". Se esta interpretação estiver correcta, a diferença entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo baseado em interesses desaparece.)

O que mostra tudo isto? Não mostra que o utilitarismo possa deduzir do aspecto universal da ética. Há outros ideais éticos -- como os direitos individuais, a santidade da vida, a justiça, a pureza, etc. -- que, sendo universais no sentido exigido, são incompatíveis com o utilitarismo, pelo menos em algumas versões. Mostra, isso sim, que chegamos rapidamente a uma posição inicialmente utilitarista a partir do momento em que aplicamos o aspecto universal da ética à tomada de decisões simples, pré-éticas. Este facto, segundo creio, coloca o ónus da prova naqueles que pretendem ir além do utilitarismo. A posição utilitarista é minimalista, uma primeira base à qual chegamos quando universalizamos a tomada de decisões baseada no interesse pessoal. Não nos podemos recusar a dar este passo se quisermos pensar eticamente. Se nos persuadirmos de que devemos ir além do utilitarismo, aceitando regras ou ideais morais não utilitaristas, precisamos de ter boas razões para dar esse passo. Enquanto não surgirem essas boas razões, temos alguns fundamentos para permanecer utilitaristas.

Este argumento provisório em favor do utilitarismo corresponde ao modo como irei abordar as questões práticas neste livro. Estou inclinado a adoptar uma posição utilitarista e, até :, certo ponto, este livro pode ser encarado como uma tentativa para mostrar como um utilitarista consistente abordaria diversos problemas controversos. Mas não partirei do princípio de que o utilitarismo é a única posição ética digna de consideração. Tentarei mostrar os méritos de outros pontos de vista (como as teorias dos direitos, da justiça, da santidade da vida, etc.) no que respeita aos problemas abordados. Deste modo, o leitor poderá chegar às suas próprias conclusões acerca dos méritos relativos das abordagens utilitarista e não utilitarista e sobre toda a questão de saber que papel a razão e a argumentação desempenham na ética.

A igualdade e as suas implicações

As bases da igualdade

Este século assistiu a transformações profundas nas atitudes morais. Uma grande parte dessas mudanças ainda é controversa. O aborto, proibido praticamente em todo o mundo há 30 anos, é hoje legal em muitos países (embora ainda conte com a oposição de sectores substanciais e respeitadas da sociedade). O mesmo acontece no que respeita à mudança de atitude para com o sexo extramatrimonial, a homossexualidade, a pornografia, a eutanásia ou o suicídio. Embora as alterações tenham sido grandes, não se chegou a um novo consenso. As questões continuam a ser controversas e podemos defender qualquer das partes sem pôr em risco o nosso estatuto intelectual ou social.

No caso da igualdade parece que as coisas são diferentes. A alteração de atitude em relação à desigualdade -- em especial a desigualdade racial -- foi não menos súbita e profunda que as mudanças de atitude em relação ao sexo, mas foi mais completa. Os pressupostos racistas partilhados pela maioria dos Europeus na viragem do século são hoje totalmente inaceitáveis, pelo menos na vida pública. Um poeta não podia hoje escrever sobre :, "raças inferiores à margem da lei" e manter -- na realidade, aumentar -- a sua reputação, como fez Rudyard Kipling em 1897. Não quer isto dizer que os racistas tenham desaparecido, mas apenas que têm de disfarçar o seu racismo se quiserem que a sua política e as suas ideias tenham alguma hipótese de aceitação geral. A própria _áfrica do Sul abandonou o *apartheid* O princípio de que todos os seres humanos são iguais faz parte da ortodoxia política e ética dominante. Mas o que significa ao certo tal princípio e por que motivo o aceitamos?

Quando passamos do acordo actual quanto à condenação de formas ostensivas de discriminação racial ou quando questionamos os fundamentos do princípio de que todos os seres humanos são iguais e procuramos aplicar esse princípio a casos particulares, o consenso começa a desaparecer. Um sinal deste fenómeno foi o furor que se registou nos anos 70, na

sequência das afirmações de Arthur Jensen, professor de Psicologia da Educação na Universidade da Califórnia, Berkele, e H. J. Eysenck, professor de Psicologia na Universidade de Londres, acerca das variações de inteligência entre diferentes raças baseadas na genética. Muitos dos adversários mais inflexíveis de Jensen e de Eysenck partem do princípio de que essas afirmações, a revelarem-se verdadeiras, justificariam a discriminação racial. Terão razão? Podem colocar-se questões semelhantes a propósito da investigação das diferenças entre homens e mulheres.

Uma outra questão que nos leva a pensar no princípio da igualdade é a "acção afirmativa". Alguns filósofos e advogados defendem que o princípio da igualdade exige que os membros das minorias desfavorecidas sejam privilegiados na atribuição de empregos ou lugares nas universidades. Outros defendem que o mesmo princípio da igualdade rejeita qualquer discriminação racial, seja ela a

favor ou contra os membros mais desfavorecidos da sociedade.

Só podemos encontrar respostas para estas questões se soubermos com clareza o que pretendemos dizer e pudermos justificar a nossa afirmação de que todos os seres humanos são iguais -- e daqui a necessidade de indagar os fundamentos éticos do princípio da igualdade. :,

Quando dizemos que todos os seres humanos são iguais, independentemente de raça ou sexo, o que estamos exactamente a proclamar? Os racistas, os sexistas e outros adversários da igualdade não têm deixado de assinalar que, qualquer que seja o critério que escolhamos, não é pura e simplesmente verdade que todos os seres humanos sejam iguais. Uns são altos, outros baixos; uns são bons em matemática, outros maus; uns conseguem correr 100 metros em 10 segundos, outros gastam 15 ou 20; alguns são incapazes de fazer mal a outro ser intencionalmente, outros matariam um estranho por 20 contos caso se conseguissem safar impunemente; alguns têm vidas emotivas que raiam os limites do êxtase ou as profundezas do desespero, enquanto outros vivem em sossego, indiferentes ao que se passa ao seu redor. E poderíamos continuar nesta toada. É um facto incontroverso que os seres humanos diferem entre si e que as diferenças se verificam em tantas características que a procura de uma base factual sobre a qual possa assentar o princípio da igualdade parece condenada ao fracasso.

John Rawls defendeu, na sua influente obra *_Uma Teoria da Justiça*, que a igualdade se pode fundamentar nas características naturais dos seres humanos, desde que escolhamos aquilo a que chama uma "propriedade de base geral". Suponhamos que desenhamos um círculo numa folha de papel. Todos os pontos contidos nesse círculo -- é essa a "base geral" -- têm a propriedade de estar contidos nesse círculo e têm essa propriedade por igual. Alguns pontos podem estar mais perto do centro e outros mais próximos da periferia, mas todos eles são igualmente pontos no interior do círculo. Analogamente, Rawls defende que a "personalidade moral" é uma propriedade que todos os seres humanos possuem - e possuem-na por igual. Por "personalidade moral" Rawls não quer dizer "personalidade moralmente boa"; ele usa o termo "moral" em oposição a "amoral". Uma pessoa moral, segundo Rawls, tem sentido de justiça. Em termos gerais, poder-se-ia dizer que uma pessoa moral é aquela a quem se podem fazer apelos morais com alguma perspectiva de esse apelo ser atendido.

Rawls sustenta que a personalidade moral é a base da igualdade humana, uma perspectiva que decorre da sua abordagem :, contratualista" da justiça. A tradição contratualista encara ética como uma espécie de acordo mutuamente benéfico --, por assim dizer, uma espécie de "se não me agredires, não te agrido". Daí que apenas estejam na esfera da ética aqueles que são capazes de perceber que não estão a ser agredidos e de refrear a sua agressividade em consequência disso.

A utilização da personalidade moral como base da igualdade não está isenta de problemas. Uma das objecções é a de que ter uma personalidade moral é uma questão de grau. Algumas pessoas são altamente sensíveis a questões de justiça e de ética em geral; outras, por diversas razões, têm apenas uma consciência limitada desses princípios. A idéia de que ser urna pessoa moral representa o mínimo necessário para alguém se situar no âmbito do princípio de igualdade deixa ainda em aberto a questão de saber onde se deve traçar precisamente essa linha mínima. Se a personalidade moral é assim tão importante, tão-pouco é

intuitivamente óbvio o motivo por que não deveríamos ter graus de estatuto moral, com direitos e deveres correspondentes ao grau de refinamento do nosso sentido de justiça.

Ainda mais séria é a objecção de que não é verdade que todos os seres humanos sejam pessoas morais, mesmo no sentido mais ;, ínfimo. Os bebés e as crianças de tenra idade, a par de certos indivíduos com deficiências mentais, carecem do necessário sentido de justiça. Deveremos então dizer que todos os seres humanos são iguais, excepto os muito jovens ou os intelectualmente incapacitados? Não é certamente isso o que se entende, em geral, por "princípio da igualdade". Se este princípio revisto implica que podemos ignorar os interesses dos mais novos ou dos intelectualmente deficientes de uma forma que seria um mal se fossem mais velhos ou mais inteligentes, precisaremos de argumentos muito mais fortes para aceitá-lo. (Rawls resolve o caso dos bebés e das crianças por meio da inclusão de pessoas morais *potenciais*, a par das pessoas morais reais, no âmbito do princípio da igualdade. Mas isto não passa de um artifício, confessadamente destinado a ajustar a sua teoria às nossas instituições morais comuns, e não algo que se possa defender com argumentos independentes. Além disso, embora Rawls admita que aqueles ;, que têm deficiências intelectuais irrecuperáveis "possam apresentar uma dificuldade", não propõe soluções para resolver essa dificuldade.)

Logo, a posse de "personalidade moral" não proporciona um fundamento satisfatório para o princípio de que todos os seres humanos são iguais. Duvido que alguma característica natural, quer se trate de uma "propriedade de âmbito" quer não, possa cumprir esta função, porque não creio que haja uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual.

Há uma outra linha possível de defesa da crença de que há uma base factual para o princípio da igualdade que proíba o racismo e o sexismo. Podemos admitir que os seres humanos diferem como indivíduos, mas que, apesar disso, não existem diferenças moralmente significativas entre as raças ou os sexos. Saber que alguém é de origem africana ou europeia, do sexo masculino ou feminino, não nos permite tirar conclusões sobre a sua inteligência, sentido de justiça, profundidade de sentimentos ou qualquer outra coisa que nos pudesse dar azo a tratá-la como menos do que igual. A pretensão racista de que os povos de ascendência europeia são superiores aos das restantes raças nestas capacidades é, neste sentido, falsa. As diferenças entre indivíduos não são delimitadas pelas fronteiras raciais. O mesmo acontece no caso do estereótipo sexista que encara as mulheres como emocionalmente mais profundas e solícitas, mas também menos racionais, menos agressivas e menos empreendedoras que os homens. É evidente que isso não se pode dizer das mulheres no seu todo. Algumas mulheres são emocionalmente mais superficiais, menos solícitas e mais racionais, mais agressivas e mais empreendedoras que alguns homens.

O facto de os seres humanos diferirem como indivíduos, e não como raças ou sexos, é importante e retomaremos a questão quando abordarmos as afirmações de Jensen, Eysenck e outros; no entanto, não proporciona nem um princípio satisfatório nem uma defesa adequada contra um adversário da igualdade que seja mais sofisticado do que o racista ou o sexista primários. Suponhamos que alguém defendia que as pessoas deveriam ser submetidas a testes de inteligência

e classificadas em categorias ;, com estatuto superior ou inferior com base nesses resultados. Os que ficassem acima dos 125 pontos seriam talvez a classe detentora de escravos; os que ficassem entre 100 e 125 seriam cidadãos livres, mas não teriam o direito de possuir escravos; enquanto os que se classificassem abaixo dos 100 pontos seriam escravos daqueles que ultrapassassem os 125 pontos. Uma sociedade hierarquizada deste tipo é tão abominável como qualquer outra baseada na raça ou no sexo. Mas, se fundamentarmos a nossa defesa da igualdade na alegação factual de que as diferenças entre os indivíduos atravessam as fronteiras raciais e sexuais, não temos razões para nos opormos a este tipo de desigualdade, pois esta sociedade hierarquizada basear-se-ia em diferenças reais entre as pessoas.

Só podemos rejeitar esta "hierarquia da inteligência" e esquemas fantasistas semelhantes se tivermos presente que a reivindicação de igualdade não assenta na posse de inteligência, personalidade moral, racionalidade ou atributos semelhantes. Não há qualquer razão logicamente imperiosa para pressupor que uma diferença de capacidade entre duas pessoas justifica quaisquer diferenças na consideração que damos aos seus interesses. A igualdade é um princípio ético fundamental, e não um enunciado de factos. Compreendê-lo-emos melhor se retomarmos a nossa abordagem anterior do aspecto universal do juízo ético.

Vimos no capítulo anterior que, quando fazemos um juízo ético, temos de ir além de um ponto de vista pessoal ou sectorial e ter em consideração os interesses de todos os afectados. Isto significa que ponderamos interesses, considerados simplesmente como interesses e não os nossos interesses, os interesses dos Australianos ou dos Europeus. Isto proporciona-nos um princípio fundamental de igualdade: o princípio da igualdade na consideração de interesses.

A essência do princípio da igualdade na consideração de interesses exige que se atribua o mesmo peso, nas nossas deliberações morais, aos interesses semelhantes de todos os afectados pelas nossas acções. Significa isto que, se só X e Y forem afectados por uma possível acção e se X se arriscar a perder mais do que Y se habilita a ganhar, o melhor será não praticar essa acção. Não podemos dizer, se aceitarmos o princípio da ;, igualdade na consideração de interesses, que é melhor realizar essa acção, apesar dos factos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. O que o princípio implica de facto é o seguinte: um interesse é um interesse, independentemente de quem é esse interesse.

Podemos tornar esta questão mais concreta tomando um interesse mais específico -- digamos, o interesse que temos no alívio da dor. Nesse caso, o princípio diz que a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente o carácter indesejável da dor enquanto tal, e não o carácter indesejável da dor de X que pode ser diferente do carácter indesejável da dor de Y. É claro que a dor de X pode ser mais indesejável que a dor de Y, por ser mais intensa, e, nesse caso, o princípio da igualdade na consideração atribuiria maior peso ao alívio da dor de X. Mais uma vez, mesmo quando as dores são iguais, outros factores podem ser relevantes, sobretudo se forem afectadas outras pessoas. Se tiver havido um terramoto, podemos dar prioridade ao alívio da dor de um médico, de modo que ele possa tratar outras vítimas. Mas a dor do médico em si conta apenas uma vez e não tem um peso suplementar. O princípio da igualdade na consideração de interesses actua como uma balança, pesando os interesses imparcialmente.

Balanças fidedignas favorecem o lado cujo interesse é maior ou cujos diversos interesses se combinam para exceder em peso um pequeno número de interesses semelhantes; mas ignoram totalmente a quem pertencem os interesses que ponderam.

Deste ponto de vista, a raça é irrelevante para a consideração dos interesses, porque o que conta são os interesses em si. Conceder menor importância a uma quantidade específica de dor por essa dor ser sentida por um membro de uma determinada raça seria fazer uma distinção arbitrária. Por que motivo escolher a raça? Porque não escolher o facto de uma pessoa ter nascido em ano bissexto ou não? Ou o de ter mais de uma vogal no seu nome? Todas estas características são igualmente irrelevantes para o carácter indesejável da dor de um ponto de vista universal. Daí que o princípio da igualdade na consideração de interesses mostre claramente por que motivo as formas mais exacerbadas de racismo, como o nazismo, estão erradas -- porque ;, os nazis se preocupavam apenas com o bem-estar da "raça ariana" e ignoravam o sofrimento dos Judeus, dos Ciganos ou dos Eslavos.

Considera-se por vezes ser a igualdade na consideração de interesses um princípio puramente formal, desprovido de substância e demasiado débil para excluir toda a prática não igualitária. No entanto, já vimos que reprova o racismo e o sexismo, pelo menos nas suas formas mais extremas. Se observarmos o impacto do princípio na sociedade hierárquica imaginária baseada nos testes de inteligência, podemos verificar que é suficientemente forte para proporcionar também uma base para a rejeição desta forma mais sofisticada de desigualdade.

O princípio da igualdade na consideração de interesses proíbe que a nossa prontidão para considerar os interesses dos outros dependa das suas capacidades ou de outras características, com excepção da característica de possuírem interesses. É certo que só podemos saber até onde a igualdade na consideração de interesses nos leva quando soubermos quais são os interesses das outras pessoas, e esses podem variar consoante as suas capacidades ou outras características. A consideração dos interesses das crianças sobredotadas para a matemática poderia levar-nos a ensinar-lhes matemática avançada desde muito cedo, o que para crianças diferentes poderia ser totalmente descabido ou positivamente nocivo. Mas o elemento fundamental -- a consideração dos interesses das pessoas, quaisquer que sejam -- tem de aplicar-se a todas as pessoas, independentemente da raça, sexo ou desempenho num teste de inteligência. Escravizar aqueles que registassem um quociente de inteligência abaixo de determinado valor não seria compatível com a consideração igualitária, a não ser que tivéssemos crenças extraordinárias e implausíveis sobre a natureza humana. A inteligência nada tem a ver com muitos interesses importantes que os seres humanos possuem, como o interesse de evitar a dor, de desenvolver as suas próprias capacidades, de satisfazer necessidades básicas de alimentação e abrigo, de desfrutar relações de amizade e de amor com outras pessoas e de ter a liberdade de procurar realizar os seus próprios projectos sem a desnecessária interferência alheia. A escravatura impede os escravos de satisfazerem : esses interesses como gostariam; e os benefícios que confere aos donos de escravos não são de importância compatível ao prejuízo que causam aos mesmos.

Logo, o princípio da igualdade na consideração de interesses é suficientemente

forte para excluir uma sociedade escravagistas baseada na inteligência, assim como formas mais simplistas de racismo e de sexismo. Também exclui a discriminação baseada na deficiência, quer física quer intelectual, desde que a deficiência não seja relevante para os interesses em causa (como, por exemplo, uma deficiência intelectual profunda o poderia ser se considerarmos os interesses da pessoa no caso da votação numa eleição). O princípio da igualdade na consideração de interesses pode, portanto, constituir uma forma defensável do princípio de que todos os seres humanos são iguais, uma forma a que podemos recorrer para discutir casos mais controversos respeitantes à igualdade. Antes, porém, de abordarmos esses temas será útil aprofundar um pouco a natureza do princípio.

A igualdade na consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade no sentido em que não dita um tratamento igual. Tomemos um exemplo relativamente simples de interesse: o interesse no alívio da dor. Imaginemos que, após um terramoto, se me deparam duas vítimas, uma com uma perna esmagada, em agonia, e outra com um ferimento numa anca, com dores ligeiras. Só me restam duas doses de morfina. Um tratamento igual ditaria que eu desse a cada pessoa ferida uma dose, mas uma dose pouco faria para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ficaria ainda com muito mais dores que a outra vítima; e, mesmo depois de lhe ter administrado a primeira dose, dar-lhe a segunda proporcionaria maior alívio que aplicar essa dose à pessoa com dores ligeiras. Daí que a igualdade na consideração de interesses nesta situação levasse àquilo que algumas pessoas podem considerar um resultado desigual: duas doses de morfina para uma pessoa e nenhuma para a outra.

Há uma implicação de desigualdade ainda mais controversa no princípio da igualdade na consideração de interesses. No caso mencionado, embora a igualdade na consideração de interesses leve a um tratamento desigual, esse tratamento desigual ;, representa uma tentativa de obter um resultado mais igualitário. Administrando a dose dupla à pessoa mais ferida, produzimos uma situação na qual há menor diferença no grau de sofrimento das duas vítimas do que haveria se dêssemos uma dose a cada uma delas. Em vez de ficarmos com uma pessoa com dores consideráveis e outra sem dores, ficamos com duas pessoas com dores ligeiras. Este comportamento segue o princípio da diminuição da utilidade marginal, um princípio bem conhecido dos economistas, que diz que uma determinada quantidade de algo é mais útil a uma pessoa que tenha pouco que a uma que possua muito. Se eu estiver numa situação em que me esforço para sobreviver com 200 gramas de arroz por dia e me fornecerem 50 gramas adicionais por dia, a minha posição melhora substancialmente; porém, se eu já dispuser de 1 quilo de arroz por dia, mais 50 gramas pouca diferença fazem. Quando se leva em linha de conta a utilidade marginal, o princípio da igualdade na consideração de interesses inclina-nos para uma distribuição igual do rendimento e, nessa medida, o igualitarista apoiará as suas conclusões. O que é provável perturbar o igualitarista no tocante ao princípio da igualdade na consideração de interesses é o facto de haver circunstâncias nas quais o princípio da diminuição da utilidade marginal não prevalece ou é anulado por factores que se lhe contrapõem. Para ilustrar este ponto podemos recorrer a uma variação do exemplo das vítimas do terramoto. Digamos que, de novo, há duas vítimas, uma mais ferida que outra,

mas desta vez, suponhamos que a vítima com os ferimentos mais graves, *_A*, perdeu uma perna e está em risco de perder um dedo do outro pé, ao passo que a vítima em estado menos grave, *_B*, tem uma perna ferida que ainda pode ser salva. Dispomos apenas de medicamentos para uma única pessoa. Se os usarmos na pessoa com ferimentos mais graves, apenas lhe podemos salvar um dedo, ao passo que se os usarmos na pessoa com ferimentos menos graves lhe podemos salvar uma perna. Por outras palavras, avaliamos a situação do seguinte modo: sem tratamento médico, *_A* perde uma perna e um dedo e *_B* apenas uma perna; se tratarmos *_A*, *_A* perde uma perna e *_B* também; se tratarmos *_B*, *_A* perde uma perna e um dedo e *_B* não perde nada.

Admitindo que é pior perder uma perna que um dedo (mesmo que esse dedo pertença à única perna restante), o princípio da diminuição da utilidade marginal não é suficiente para nos dar a resposta certa à pergunta. Os interesses, imparcialmente considerados, daqueles que são afectados pelos nossos actos serão melhor acautelados se usarmos os nossos recursos limitados na vítima com ferimentos menos graves, e não naquela com ferimentos mais graves. Portanto, é isso que o princípio da igualdade na consideração de interesses nos leva a fazer. Assim, a igualdade na consideração de interesses pode, em casos especiais, aumentar a diferença, em vez de a diminuir, entre duas pessoas com graus diferentes de bem-estar. É por esta razão que se trata de um princípio mínimo de igualdade, e não de um princípio perfeito e consumado. No entanto, seria difícil justificar uma forma mais consumada de igualitarismo, tanto em termos genéricos como na sua aplicação a casos especiais do tipo que acabámos de apresentar.

Sendo mínimo, o princípio da igualdade na consideração de interesses pode parecer demasiado exigente em alguns casos. Poderá alguém ter realmente a mesma consideração pelo bem-estar da sua família e pelo bem-estar de estranhos? Esta questão será tratada no capítulo 9, onde consideraremos a nossa obrigação de prestar assistência aos necessitados que vivem nas regiões mais pobres do mundo. Tentarei demonstrar então que não nos obriga a abandonar o princípio, embora o princípio nos possa forçar a abandonar algumas posições que sustentamos. Entretanto veremos como o princípio nos ajuda a esclarecer algumas das questões controversas levantadas pelas exigências de igualdade.

Igualdade e diversidade genética

Em 1969 Arthur Jensen publicou, na revista *_Harvard Educational Review*, um extenso artigo intitulado "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?" Uma pequena secção do artigo aborda as causas prováveis do facto indiscutível de, em média, os afro-americanos não conseguirem resultados tão elevados como os restantes americanos nos testes canónicos de quociente de inteligência. Jensen resumiu as conclusões dessa secção do seguinte modo:

Não temos mais do que diversas linhas de indícios, nenhuma das quais é isoladamente conclusiva, mas que, no seu conjunto, fazem não ser de rejeitar a hipótese de os factores genéticos terem grande importância na diferença média de inteligência entre Brancos e Negros. A predominância dos indícios é, na minha opinião, menos consistente com uma hipótese estritamente ambiental do que com

uma hipótese genética, que, é claro, não exclui a influência do ambiente ou da sua interação com factores genéticos.

Esta passagem, cheia de reservas, surge no meio de um e tudo minucioso de uma questão científica complexa publicado numa revista académica. Não surpreenderia se tivesse passado despercebida a toda a gente, excepto aos cientistas que trabalham na área da psicologia ou da genética. No entanto, foi largamente citada na imprensa popular, numa tentativa de defender o racismo em bases científicas. Jensen foi acusado de difundir propaganda racista e comparado a Hitler. As suas conferências foram boicotadas e os alunos exigiram a sua expulsão da universidade. H. J. Eysenck, um professor britânico de Psicologia que apoiou as teorias de Jensen, recebeu um tratamento semelhante na Grã-Bretanha, na Austrália e nos Estados Unidos. É interessante notar que o argumento de Eysenck não afirma que são as pessoas de origem europeia que registam a inteligência média mais elevada entre os Americanos; em seu lugar, assinalou alguns indícios de que são os americanos de ascendência japonesa e chinesa que registam melhores resultados nos testes de raciocínio abstracto (apesar de serem oriundos de estratos com um nível socioeconómico mais baixo) do que os americanos de ascendência europeia.

A contestação às explicações genéticas da alegada diferença de inteligência entre raças é apenas uma manifestação de uma oposição mais geral às explicações genéticas em outras áreas sociais sensíveis. Tem um paralelo próximo, por exemplo, com a hostilidade feminista inicial à ideia de que existem factores biológicos por detrás do domínio masculino. (A segunda vaga do movimento feminista parece mais propensa a aceitar a ideia de que as diferenças biológicas entre os sexos têm influência, por exemplo, no comportamento masculino mais agressivo e no comportamento feminino mais afectuoso.) A oposição às explicações genéticas tem também ligações óbvias com a intensidade dos sentimentos suscitados pelas abordagens sociobiológicas ao estudo do comportamento humano. Neste caso, a preocupação em questão é a de que, se o comportamento social humano for encarado como decorrente do de outros mamíferos sociais, seremos levados a pensar que fenómenos como a hierarquia, o domínio masculino e a desigualdade fazem parte da evolução da natureza e são imutáveis. Mais recentemente, o início de um projecto científico internacional destinado a traçar o mapa do genoma humano -- ou seja, a fornecer uma descrição científica minuciosa do código genético típico do ser humano -- provocou protestos devido à apreensão sobre aquilo que um tal mapa possa revelar quanto às diferenças genéticas entre seres humanos e o uso que se possa dar a essa informação.

Não me compete tentar avaliar os méritos científicos das explicações biológicas do comportamento humano em geral ou das diferenças raciais ou sexuais em particular. A minha preocupação centra-se nas implicações dessas teorias no que respeita ao ideal da igualdade. Para tanto não precisamos de estabelecer se essas teorias estão certas ou erradas. Basta-nos pôr a seguinte questão: suponhamos que se revela ter um determinado grupo étnico um Q_I médio superior ao de outro grupo e dever-se parte dessa diferença a factores genéticos. Significaria isso ser o racismo defensável e termos de rejeitar o princípio da

igualdade? Podemos fazer uma pergunta semelhante a propósito do impacto das diferenças biológicas entre os sexos. Em nenhum dos casos a pergunta pressupõe que as teorias são sólidas. Seria lamentável que o nosso cepticismo acerca destas questões nos levasse a negligenciá-las e mais tarde surgissem provas inesperadas a confirmar essas teorias, tendo como resultado um público confuso e pouco preparado poder pensar terem essas teorias implicações para o ideal da igualdade, quando as não têm.

Começarei por considerar as implicações da perspectiva de haver uma diferença no quociente de inteligência médio entre dois grupos étnicos diferentes e de os factores genéticos serem responsáveis, pelo menos em parte, por essa diferença. Considerarei em seguida o impacto de alegadas diferenças de temperamento e de capacidades entre os sexos.

Diferenças raciais e igualdade racial

Suponhamos, apenas com o fim de explorarmos as suas conseqüências, que se acumulam provas em apoio da hipótese de que existem diferenças de inteligência entre os diferentes grupos étnicos humanos. (Não devemos pressupor que isso significa que os Europeus surjam à cabeça. Como já vimos, há alguns indícios em contrário.) Que significado teria isso para nossas perspectivas acerca da igualdade racial?

Em primeiro lugar, uma palavra de precaução. Quando as pessoas falam de diferenças de inteligência entre grupos étnicos referem-se usualmente a diferenças nos resultados de testes de $_{Q_I}$. Ora " $_{Q_I}$ " é a sigla de "quociente de inteligência"; mas isso não quer dizer que um teste de $_{Q_I}$ meça realmente aquilo a que chamamos "inteligência" nos contextos comuns. É óbvio que existe alguma correlação entre os dois: se uma criança em idade escolar, considerada muito inteligente pelos seus professores não registasse geralmente resultados melhores nos testes de $_{Q_I}$ que as crianças consideradas abaixo da inteligência normal, os testes teriam de ser alterados --como aconteceu de facto no passado. Mas isso não mostra o grau de correlação entre eles e, como o nosso conceito vulgar de inteligência é vago, não há forma de o fazer. Alguns psicólogos tentaram ultrapassar esta dificuldade definindo simplesmente inteligência como "aquilo que os testes de inteligência medem", mas com isto não fizeram mais do que introduzir um novo conceito de "inteligência", que é mais fácil de medir que a nossa noção vulgar, mas que pode ter um significado muito diferente. Como "inteligência" é um palavra de uso corrente no quotidiano, usar a mesma palavra num sentido diferente é um caminho seguro para a confusão. Por esse motivo, falaremos apenas de diferenças de $_{Q_I}$ em vez de, de diferenças de inteligência, pois os dados de que dispomos não podem sustentar mais do que isso.

A distinção entre inteligência e resultados dos testes de $_{Q_I}$ levou algumas pessoas a concluir que o $_{Q_I}$ não tem qualquer importância; trata-se do extremo oposto, mas igualmente errado, da perspectiva que defende que o $_{Q_I}$ é idêntico à inteligência. O $_{Q_I}$ é importante na nossa sociedade. O $_{Q_I}$ de uma pessoa é um factor que mede as perspectivas de cada um de melhorar o seu estatuto profissional, o seu rendimento ou a sua classe social. Se existem factores genéticos nas diferenças raciais de $_{Q_I}$, haverá factores genéticos nas

diferenças de estatuto profissional, rendimento e classe social. Logo, se estamos interessados na igualdade não podemos ignorar o Q_I .

Quando pessoas de diferentes origens raciais fazem testes de Q_I , tendem a registrar-se diferenças nos resultados médios que obtêm. A existência dessas diferenças não é posta seriamente em causa, mesmo por quem se opõe da forma mais vigorosa às perspectivas defendidas por Jensen e Eysenck. O que é motivo de acesa discussão é se as diferenças devem ser explicadas principalmente pela hereditariedade ou pelo ambiente. Por outras palavras, se reflectem diferenças inatas entre os diferentes grupos de seres humanos ou se se devem a diferentes situações sociais e educacionais nas quais esses grupos se encontram. Quase toda a gente aceita que os factores ambientais têm um papel a desempenhar na diferença de Q_I entre grupos; o debate é sobre a questão de saber se podem explicar todas ou quase todas as diferenças.

Suponhamos que a hipótese genética se revela correcta (pondo esta suposição, como já referi, não porque acredite que seja correcta, mas para explorar as suas implicações); quais seriam, então, as implicações das diferenças de Q_I devidas a factores genéticos entre as diferentes etnias? Penso que as implicações desta suposição são menos drásticas do que muitas vezes se pensa e não são reconfortantes para os racistas genuínos. Tenho três razões para defender esta perspectiva.

Em primeiro lugar, a hipótese genética não implica que devemos reduzir os nossos esforços para vencer outras causas de desigualdade entre as pessoas, como, por exemplo, na habitação e na escolaridade ao alcance dos mais desfavorecidos. Admito que, se a hipótese genética for correcta, esses esforços não produzirão uma situação na qual diferentes grupos raciais tenham Q_I iguais. Mas isso não é razão para aceitar uma situação em que as pessoas sejam impedidas pelo seu ambiente de fazer o melhor possível. Talvez devêssemos envidar esforços especiais no auxílio àqueles que partem de uma posição desvantajosa, de modo a atingirmos um resultado mais igualitário.

Em segundo lugar, o facto de o Q_I médio de um grupo racial ser alguns pontos mais elevado que outro não permite a ninguém dizer que todos os membros do grupo com Q_I mais elevado têm um Q_I superior ao de todos os membros do grupo Q_I menor -- isto é claramente uma falsidade relativamente a qualquer grupo racial --, nem que qualquer indivíduo determinado do grupo de Q_I mais elevado tem um Q_I superior ao de um determinado indivíduo do grupo de Q_I inferior -- isto seria, em muitos casos, uma falsidade. Acontece que estes quocientes são médias e nada dizem acerca de indivíduos. Haverá sempre uma sobreposição substancial do Q_I entre dois grupos. Portanto, qualquer que seja a causa da diferença entre o Q_I médio, não proporciona qualquer justificação para a segregação racial no ensino ou em qualquer outro campo. Continua a ser verdade que os membros de grupos raciais diferentes devem ser tratados como indivíduos independentemente da sua raça.

A terceira razão pela qual a hipótese genética não dá qualquer apoio ao racismo é a mais fundamental das três. Acontece pura e simplesmente, como já vimos, que o princípio da igualdade não se baseia em qualquer igualdade real partilhada por todas as pessoas. Defendi que a única base defensável para o princípio da igualdade é a igualdade na consideração de interesses e também avancei que os

interesses humanos mais importantes não são afectados por diferenças de inteligência (como, por exemplo, o interesse de evitar a dor, de desenvolver as suas próprias capacidades, de satisfazer as necessidades básicas de alimentação e abrigo, de desfrutar relações pessoais calorosas, de ser livre de levar por diante os seus próprios projectos sem interferências e muitos outros). Podemos ter ainda mais : , confiança de que tais interesses não serão afectados por diferenças de _Q_I. Thomas Jefferson, que esboçou a vibrante afirmação de igualdade com que abre a Declaração de Independência dos Estados Unidos, sabia-o. Em resposta a um autor que se esforçara por refutar a perspectiva então comum de que os Africanos eram desprovidos de inteligência escreveu:

Pode ter a certeza de que não há pessoa que deseje mais sinceramente que eu ver uma refutação total das dúvidas que eu próprio acalentei e exprimi quanto ao grau de compreensão que lhes foi atribuído pela natureza, nem ninguém deseja mais sinceramente descobrir que eles estão em pé de igualdade connosco [...] mas, qualquer que seja o seu grau de talento, não constitui medida dos seus direitos. Lá por Sir Isaac Newton ser superior aos outros em compreensão, não foi por isso senhor da propriedade ou pessoa de outros.

Jefferson tinha razão. O estatuto igual não depende da inteligência. Os racistas que defendem o contrário arriscam-se a ter de se ajoelhar perante o primeiro génio que encontrem.

Estas três razões bastam para demonstrar que as teses que defendem que um grupo racial não é tão bom como outro nos testes de _Q_I por motivos genéticos não proporcionam bases para negar o princípio moral de que todos os seres humanos são iguais. A terceira razão, porém, tem ramificações suplementares, que retomaremos após abordarmos as diferenças entre os sexos.

Diferenças sexuais e igualdade sexual

Os debates sobre as diferenças psicológicas entre homens e mulheres não se referem ao _Q_I em geral. Os testes genéricos de _Q_I não apresentam diferenças consistentes na média dos resultados obtidos por homens e mulheres. Mas os testes de _Q_I medem uma gama de diferentes capacidades; e, quando decompomos os resultados de acordo com o tipo de capacidade medida, encontramos diferenças significativas entre os sexos. Há alguns indícios que sugerem que as mulheres possuem maior capacidade verbal que os homens. Isto implica terem mais : , capacidade para compreender peças complexas de escrita e serem mais criativas com as palavras. Os homens, por outro lado, parecem dispor de maior capacidade matemática e também obter melhores resultados nos testes que envolvem aquilo a que se chama capacidade "visual espacial". Um exemplo de uma tarefa que exige capacidade visual espacial é aquele em que se pede à pessoa que descubra uma forma (um quadrado, por exemplo) incorporada ou dissimulada num padrão mais complexo.

Faremos uma breve abordagem da importância destas diferenças relativamente menores das capacidades intelectuais. Os sexos também diferem marcadamente numa importante característica não intelectual: a agressividade. Os estudos

efectuados em crianças de diversas culturas diferentes puseram a nu aquilo de que os pais há muito suspeitavam: os rapazes têm maior tendência para brincadeiras violentas, para se atacarem e para ripostar quando atacados do que as raparigas. Os homens agridem mais do que as mulheres, uma tendência que se reflecte n facto de quase todos os crimes violentos serem cometidos por homens. Afirmou-se que a agressão está associada à competitividade e à pulsão para dominar os outros e subir ao topo de qualquer pirâmide hierárquica de que uma pessoa faça parte. Em contrapartida, as mulheres têm maior tendência para adoptar um papel que implique tomar conta dos outros.

Há importantes diferenças psicológicas que foram repetidamente observadas em muitos estudos relativos a homens e mulheres. Qual é a origem destas diferenças? Mais uma vez, as explicações rivais são o ambiente *versus* a biologia, a cultura *versus* a natureza. Embora esta questão da origem tenha importância em alguns contextos especiais, a primeira vaga de feministas concedeu-lhes um peso exagerado por pensarem que a libertação da mulher assentava na aceitação do lado ambiental da controvérsia. O que é verdade no caso da discriminação racial também se aplica aqui: pode demonstrar-se que a discriminação é um mal independentemente da origem das diferenças psicológicas conhecidas. Mas deitemos por instantes um olhar às explicações rivais.

Quem quer que tenha convivido com crianças sabe que elas aprendem das mais diversas maneiras que os sexos desempenham :, diferentes papéis. Os rapazes recebem camiões e metralhadoras como presentes de aniversário; as raparigas recebem bonecas ou estojos de escovas e pentes. Oferecem-se vestidos às raparigas e elogiam-se dizendo que estão muito bonitas; os rapazes são vestidos com calças de ganga e elogiados pela sua força e valentia. Os livros das crianças costumavam quase invariavelmente retratar os pais a ir para o trabalho, enquanto as mães limpavam a casa e faziam o jantar; alguns ainda o fazem, embora em muitos países as críticas feministas a este tipo de literatura tenham tido algum efeito.

O condicionamento social certamente que existe; mas explicará as diferenças entre os sexos? Quando muito, não passa de uma explicação incompleta. Precisamos de saber *que motivos* terá a nossa sociedade -- e não apenas a nossa, mas praticamente toda e qualquer sociedade humana -- para moldar as crianças desta maneira. Uma resposta popular é a de que nas primeiras sociedades, mais simples, cabiam aos sexos papéis diferentes porque as mulheres tinham de amamentar as crianças durante o longo período anterior ao desmame. Por esse motivo, as mulheres ficavam mais perto de casa, enquanto os homens saíam para caçar. Como a força física e a agressividade eram as formas supremas de poder nessas sociedades simples, os homens tornaram-se dominantes. Os papéis sexuais que hoje existem, de acordo com esta perspectiva, constituem uma herança dessas circunstâncias mais simples, um legado que se tornou obsoleto a partir do momento em que a tecnologia tornou possível a uma pessoa fraca utilizar uma grua para içar 50 toneladas ou disparar um míssil que mata milhões de pessoas. Tão-pouco as mulheres têm de ficar presas ao lar e às crianças da forma como acontecia antigamente, visto uma mulher poder hoje conciliar a maternidade com uma carreira profissional.

A perspectiva alternativa é a de que, embora o condicionamento social desempenhe um certo papel na determinação das diferenças psicológicas entre os sexos, os factores biológicos também actuam. Os dados em favor desta perspectiva são particularmente fortes no caso da agressividade. No livro *_The Psychology of Sex Differences*, Eleanor Emmons Maccoby e Carol Nagy Jacklin apresentam quatro razões para a sua convicção de que a maior agressividade dos homens se baseia numa componente biológica:

1. Os homens são mais agressivos que as mulheres em todas sociedades humanas onde essa diferença foi estudada.
2. Encontram-se diferenças análogas tanto em seres humanos como em símios e noutros mamíferos intimamente aparentados conosco.
3. Diferenças semelhantes encontram-se em crianças muito pequenas, numa idade em que não há provas da existência de qualquer condicionamento social nesse sentido (pelo contrário, Maccoby e Jacklin encontraram provas de que os rapazes são mais severamente punidos do que as raparigas por apresentarem comportamentos agressivos).
4. Provou-se que a agressividade varia de acordo com o teor de hormonas sexuais e que as mulheres se tornam mais agressivas quando lhes são administradas hormonas masculinas.

A prova da existência de uma base biológica para as diferenças de capacidade visual espacial é um pouco mais complicada, mas consiste largamente em estudos genéticos que sugerem ser esta capacidade influenciada por um gene recessivo ligado ao sexo. Em consequência disso, calcula-se que aproximadamente 50 % dos homens tenham uma vantagem genética em situações que exigem capacidade visual espacial, mas apenas 25 % das mulheres possuam esta vantagem.

Os dados a favor e contra um factor biológico na superior capacidade verbal das mulheres e na superior capacidade matemática dos homens são, de momento, demasiado fracos para poderem apontar para uma conclusão num sentido ou no outro.

Adoptando a estratégia que usámos antes, na abordagem da raça e do _Q_I, não prosseguirei na apresentação de dados a favor e contra estas explicações biológicas das diferenças entre homens e mulheres. Em vez disso, questionar-me-ei sobre as implicações que a hipótese biológica teria.

As diferenças entre os pontos fortes e fracos dos sexos não podem explicar mais do que uma proporção diminuta da diferença de posição de homens e mulheres na nossa sociedade. :, Poderia explicar, por exemplo, por que motivo existem mais homens que mulheres em determinadas profissões, como a arquitectura e a engenharia, profissões que exigem capacidade visual espacial; mas, mesmo nestas profissões, a dimensão da diferença de número não pode ser explicada pela teoria genética da capacidade visual espacial. Esta teoria sugere que metade das mulheres são geneticamente tão favorecidas nesta área como os homens, o que poderia explicar os resultados médios mais baixos das mulheres nos testes de capacidade visual espacial, mas não pode explicar o facto de, na maioria dos países, não haver apenas o dobro de homens que mulheres na arquitectura e

engenharia, mas, pelo menos, dez vezes mais. Além disso, se a capacidade visual espacial superior explica a predominância de homens na arquitectura, por que motivo não se regista uma vantagem feminina correspondente em profissões que exigem elevada capacidade verbal? É verdade que há mais mulheres no jornalismo que na arquitectura e provavelmente mais mulheres atingiram a celebridade como escritoras que em qualquer outro ramo de actividade; porém, as jornalistas e comentadoras de televisão continuam a ser em menor número que os homens fora de temas especificamente "femininos", como a culinária e a puericultura. Portanto, mesmo que aceitemos explicações biológicas para a determinação destas aptidões, podemos ainda argumentar que as mulheres não têm as mesmas oportunidades que os homens de aproveitar a fundo as suas capacidades.

E que dizer das diferenças de agressividade? A primeira reacção poderia ser a de que as feministas deveriam ficar encantadas com as provas a esse respeito -- que melhor forma poderia haver de demonstrar a superioridade das mulheres que provar a sua maior relutância em ferir os outros? Mas o facto de os crimes mais violentos serem cometidos por homens pode não passar de um dos aspectos da maior agressividade masculina. O outro lado da questão poderia ser a maior competitividade, ambição e pulsão para chegar ao poder por parte do sexo masculino. Isto teria implicações diferentes e menos agradáveis para as feministas. Há alguns anos, um sociólogo americano, Steve Goldberg, publicou um livro com um título :, provocador, *_The Inevitability of the Patriarch*, em torno da tese de que as bases biológicas responsáveis pela maior agressividade masculina tornará sempre impossível a consecução de uma sociedade na qual as mulheres tenham tanto poder político como os homens. Desta afirmação é fácil passar para a perspectiva de que as mulheres deveriam aceitar a sua posição inferior na sociedade e não lutar por competir com os homens nem educar as suas filhas para competir com os homens nestas áreas; em vez disso, as mulheres deveriam regressar à sua esfera tradicional, tomando conta do lar e das crianças. Este é precisamente o tipo de argumento que provocou a hostilidade de algumas feministas às explicações biológicas do domínio masculino.

Como aconteceu no caso da raça e do _Q_I, as conclusões morais que alegadamente decorrem das teorias biológicas, não decorrem, de facto, dessas teorias. Aplicam-se argumentos semelhantes.

Em primeiro lugar, qualquer que seja a origem das diferenças psicológicas entre os sexos, o condicionamento social pode acentuar ou minorar essas diferenças. Como Maccoby e Jacklin salientam, a tendência biológica, por exemplo, para a superioridade masculina na visão espacial não passa de uma maior prontidão natural para aprender essas capacidades. Quando as mulheres são educadas para uma vida independente, a sua capacidade visual espacial é muito maior do que seria se ficassem em casa, dependentes dos homens. E isto é por certo verdade também no caso de outras diferenças. Daí que as feministas possam muito bem ter razões para atacar a forma como encorajamos os rapazes e as raparigas a desenvolver-se em sentidos distintos, mesmo quando esse estímulo não é em si responsável pela criação de diferenças psicológicas entre os sexos, reforçando apenas predisposições inatas.

Em segundo lugar, qualquer que seja a origem das diferenças psicológicas entre

os sexos, só existem quando se avaliam as médias e algumas mulheres são mais agressivas e têm melhor capacidade visual espacial que alguns homens. Já vimos que a própria hipótese genética oferecida na explicação da superioridade visual espacial sugere que um quarto de todas as mulheres possuirão maior capacidade visual espacial que metade de :, todos os homens. Portanto, com explicações biológicas ou sem elas, nunca estamos em posição de dizer: "És mulher e por isso nunca podes ser engenheira" ou "Como és mulher, não terás a força de vontade e a ambição necessárias para ter êxito em política". Nem podemos partir do princípio de que nenhum homem terá suficiente gentileza e calor humano para ficar em casa a tomar conta de crianças enquanto a mãe sai de casa para ir trabalhar. Temos de avaliar as pessoas como indivíduos e não podemos agrupá-las em "mulheres" e "homens" se quisermos conhecê-las de facto; e temos de manter a flexibilidade dos papéis desempenhados por homens e mulheres para que as pessoas possam fazer aquilo para que estão mais bem preparadas.

A terceira razão, como as restantes duas, é análoga às razões que dei para pensar que uma explicação das diferenças raciais de _Q_I não justifica o racismo. Os interesses humanos mais importantes não são afectados por diferenças de agressividade, tal como não o são por diferenças de inteligência. As pessoas menos agressivas têm os mesmos interesses que as pessoas agressivas em evitar a dor, desenvolver as suas capacidades, dispor de alimentação e habitação adequadas, desfrutar de boas relações pessoais, e assim sucessivamente. Não existe qualquer razão para recompensar as pessoas mais agressivas com salários mais elevados e com a possibilidade de satisfazerem melhor esses interesses.

Como a agressão, ao contrário da inteligência, não é normalmente encarada como uma característica desejável, é altamente improvável que o machista deseje negar que uma maior agressividade, em si, não proporciona qualquer justificação ética para a supremacia masculina. No entanto, pode propô-la como uma explicação, e não como justificação para o facto de os homens ocuparem a maioria dos lugares importantes em política, nas empresas, nas universidades e em outras áreas nas quais as pessoas de ambos os sexos competem pelo poder e pelo estatuto. Pode então prosseguir e sugerir que isso prova que a presente situação é meramente o resultado da competição entre homens e mulheres em condições de igualdade de oportunidades. Daí que não seja injusto, poderá acrescentar. Esta asserção levanta ramificações suplementares quanto às diferenças biológicas :, entre pessoas -- ramificações que, como disse na conclusão da abordagem do tema da raça e do _Q_I, necessitam de ser estudadas com maior profundidade.

Da igualdade de oportunidades à igualdade de consideração

Na maioria das sociedades ocidentais, grandes diferenças de rendimento e de estatuto social são comumente aceites como normais, desde que nasçam de situações de igualdade de oportunidades. A ideia é a de que não existe qualquer injustiça no facto de Jill ganhar 600 contos e Jack não passar dos 70, desde que Jack tenha tido a sua oportunidade de estar no lugar que Jill ocupa hoje. Suponhamos que a diferença de rendimento se deve ao facto de Jill ser médica enquanto Jack é trabalhador rural. Isto seria aceitável se Jack tivesse tido a

mesma oportunidade que Jill de se tornar médico e isso implica que Jack não tenha sido afastado da Faculdade de Medicina devido à sua raça, religião ou qualquer deficiência irrelevante para a sua capacidade de se tornar médico ou algo semelhante -- com efeito, se os resultados escolares de Jack tivessem sido tão bons como os de Jill, ele teria também podido estudar Medicina, tornar-se médico e ganhar 600 contos por mês. A vida, nesta perspectiva, é uma espécie de corrida na qual é justo que os vencedores recebam os prémios, desde que todos tenham tido condições iguais à partida. As condições iguais à partida representam igualdade de oportunidades e isto, segundo algumas pessoas, representa o limite até onde a igualdade pode ir.

Dizer que Jack e Jill tiveram as mesmas oportunidades de se tornar médicos, porque Jack teria entrado para a Faculdade de Medicina se as suas notas tivessem sido tão boas como as de Jill, é adoptar uma visão superficial da igualdade de oportunidades que não resiste a um escrutínio mais cuidadoso. Precisamos de perguntar por que motivo as notas de Jack não foram tão boas como as de Jill. Talvez a sua formação até essa altura tenha sido inferior, etc. Se assim foi, não estava afinal a competir em igualdade :, de circunstâncias com Jill. A igualdade de oportunidades genuína exige que se garanta que a escola confere as mesmas vantagens a toda a gente.

Equiparar o nível das escolas seria bastante difícil, mas é a mais fácil das tarefas que aguardam quem proponha a perfeita igualdade de oportunidades. Mesmo que as escolas fossem as mesmas, algumas crianças seriam favorecidas pelo lar de onde provêm. Uma salinha de estudo sossegada, muitos livros e pais que estimulam os seus filhos a serem bons alunos poderia explicar por que motivo Jill teve êxito e Jack não, forçado a partilhar o seu quarto com dois irmãos mais novos e sujeito às queixas constantes do seu pai, a acusá-lo de perder tempo com os livros em vez de ir trabalhar para ganhar a vida. Como se confere igualdade a um lar? Ou aos pais? Isso é impossível, a menos que estejamos dispostos a abandonar o esquema familiar tradicional e a educar os nossos filhos em creches comunitárias.

Tudo isto poderia ser suficiente para provar que as oportunidades iguais não servem como ideal de igualdade, mas a objecção mais importante -- que faz a ponte com a nossa abordagem prévia da questão da igualdade -- ainda está para vir. Mesmo que educássemos os nossos filhos em comunidade, como num *kibbutz* israelita, estes herdariam diferentes aptidões e traços de carácter, incluindo diferentes níveis de agressividade e de _Q_I. Eliminar as diferenças no ambiente das crianças

não teria efeitos nos diferentes legados genéticos de cada uma. É certo que poderia reduzir a disparidade entre, digamos, resultados obtidos nos testes de _Q_I, uma vez que é provável que actualmente as diferenças sociais acentuem as diferenças genéticas; mas estas não seriam anuladas e na maioria das estimativas constituem uma componente importante das diferenças existentes de _Q_I. (Convém ter presente que falamos agora de *indivíduos*.

Não sabemos se a raça afecta o _Q_I, mas há poucas dúvidas de que as diferenças de _Q_I entre indivíduos da mesma raça sejam, em parte, geneticamente determinadas.)

Logo, a igualdade de oportunidades não é um ideal atraente. Recompensa os

indivíduos com sorte, que herdam as capacidades que lhes permitem seguir carreiras interessantes e :, lucrativas. Penaliza os menos afortunados, cujos genes lhes dificultam a conquista de um êxito semelhante.

Podemos agora inserir a nossa abordagem anterior das diferenças de raça e de sexo num contexto mais vasto. Quaisquer que sejam os factos acerca da base social ou genética das diferenças raciais de IQ , a eliminação das desvantagens sociais não seria suficiente para se obter uma distribuição de rendimento equitativa nem justa. Não seria equitativa porque aqueles que herdam as capacidades associadas a um IQ elevado continuarão a ganhar mais do que aqueles que não as herdam. E não seria justa porque a distribuição de acordo com as capacidades que uma pessoa herda se baseia numa forma arbitrária de selecção que nada tem a ver com aquilo que as pessoas merecem ou de que necessitam. O mesmo se aplica à capacidade visual espacial e à agressividade, se estas características conduziram a um estatuto ou a rendimentos mais elevados. Se, como defendi, a base da igualdade é a igualdade na consideração de interesses e se os interesses humanos mais importantes pouco ou nada têm a ver com esses factores, há algo de questionável numa sociedade onde o rendimento e o estatuto social dependem num grau significativo precisamente desses factores.

Quando se pagam elevados salários às pessoas que programam computadores e baixos salários às que fazem a limpeza de escritórios, está-se de facto a pagar às pessoas por terem um IQ elevado e isto significa que se paga às pessoas por algo que é determinado em parte antes do seu nascimento e quase totalmente determinado antes de chegarem à idade em que se tornam responsáveis pelos seus actos. Do ponto de vista da justiça e da utilidade há algo de errado nisto. Ambos seriam mais bem servidos por uma sociedade que adoptasse o famoso lema marxista: "De cada um consoante as suas possibilidades, a cada um consoante as suas necessidades." Se fosse possível atingir este objectivo, as diferenças entre as raças e os sexos perderiam o seu significado social. Só então teríamos uma sociedade baseada verdadeiramente no princípio da igualdade na consideração de interesses.

Será realista aspirar a uma sociedade que recompense as pessoas de acordo com as suas necessidades em vez de o fazer :, com base no seu IQ , na sua agressividade ou noutras capacidades inatas? Não teremos de pagar mais aos médicos, advogados ou professores universitários para fazerem o trabalho intelectualmente exigente essencial para o nosso bem-estar?

Pagar às pessoas de acordo com as suas necessidades, e não consoante as suas capacidades inatas, levanta dificuldades. Se um país tentasse introduzir um tal esquema e os outros não, o mais provável seria daí resultar uma "sangria de cérebros". Já assistimos a esse fenómeno, em pequena escala, no número de cientistas e médicos que deixaram a Grã-Bretanha para irem trabalhar para os Estados Unidos -- não porque a Grã-Bretanha pague consoante as necessidades e não de acordo com as capacidades inatas, mas porque estes sectores da sociedade, apesar de relativamente bem pagos pelos padrões britânicos, são muito mais bem pagos nos Estados Unidos. Se algum país fizesse um esforço sério para equiparar os salários dos médicos e dos trabalhadores manuais, não há dúvida de que a emigração dos médicos aumentaria. É um dos problemas do

"socialismo num só país". Marx estava convencido de que a revolução socialista seria mundial. Quando os marxistas russos compreenderam que a sua revolução não detonara a antecipada revolução mundial, tiveram de adaptar as ideias marxistas a esta nova situação. Fizeram-no restringindo severamente a liberdade, incluindo a liberdade de emigrar. Sem essas restrições, durante o período comunista na União Soviética e em outros estados comunistas (e apesar das grandes disparidades de salários que continuaram a existir nesses países sob o regime comunista e que continuam a existir nos restantes países comunistas) teria havido uma fuga, com efeitos nefastos, de pessoas qualificadas para as nações capitalistas, que recompensam muito melhor as qualificações (1).

(1) De acordo com um observador, as diferenças de salários na China são enormes; em algumas áreas, superiores às dos países ocidentais. Por exemplo, um professor catedrático ganha quase sete vezes mais do que um assistente, ao passo que na Grã-Bretanha, na Austrália ou nos Estados Unidos a relação é de três para um. Veja-se Simon Leys, **_Chinese Shadows** (Nova Iorque, 1977).

Mas se o "socialismo num só país" exige que esse país se transforme num campo armado, com guardas fronteiriços a vigiar, tanto os cidadãos do interior como o inimigo exterior, o socialismo pode não valer o preço a pagar por ele.

No entanto, seria demasiado pessimista permitir que estas dificuldades nos levassem à conclusão de que nada podem fazer para melhorar a actual distribuição do rendimento nos países capitalistas. Há, nas nações ocidentais mais prósperas, bastante margem de manobra para a redução de diferenças de salários antes de se atingir o ponto em que um número significativo de pessoas comece a pensar em emigrar. Claro está que isto é especialmente verdade em países, como os Estados Unidos, onde as diferenças de salários são presentemente muito elevadas. É aí que a pressão para uma distribuição mais equitativa se deve prioritariamente exercer.

E que dizer dos problemas de redistribuição no seio de um mesmo país? Há a crença popular de que, se não se pagar muito bem aos médicos ou aos professores universitários, as pessoas não empreenderão os estudos necessários para chegar a essas posições. Desconheço que provas existem em apoio deste pressuposto, mas parece-me altamente duvidoso. O meu salário é consideravelmente mais elevado do que o das pessoas contratadas pela universidade para aparar a relva e manter os recintos limpos, mas, se os nossos salários fossem idênticos, eu continuaria a não querer trocar de posição com eles - embora o seu trabalho seja bastante mais agradável que alguns dos trabalhos mais mal pagos. Tão-pouco acredito que o meu médico aproveitasse a oportunidade para trocar de posto com a sua recepcionista se os salários de ambos fossem iguais. É verdade que tanto o meu médico como eu tivemos de estudar durante vários anos para chegarmos aonde estamos, mas, no que me diz respeito, olho para os meus anos de estudante como um dos períodos mais agradáveis da minha vida.

Embora eu pense que não é por causa do dinheiro que as pessoas optam por ser médicos, e não recepcionistas, há uma reserva a fazer à ideia de que o salário se deveria basear na necessidade, e não nas capacidades. Temos de admitir que a

perspectiva de ganhar mais dinheiro leva por vezes as pessoas a fazerem um esforço maior para usar as aptidões que possuem e esse maior esforço pode beneficiar doentes, clientes estudantes :, e público em geral. Talvez valesse então a pena recompensar o *esforço*, o que implicaria pagar mais às pessoas que trabalhassem próximo do limite das suas capacidades, quaisquer que fossem. No entanto, isto é completamente diferente de pagar às pessoas pelo nível de capacidades que por acaso possuem, que é algo que elas próprias não podem controlar. Como Jeffrey Gray, professor britânico de Psicologia, escreveu, os dados a favor da determinação genética do _Q_I sugerem que pagar salários diferenciados por trabalhos de "classe superior" e "classe inferior" é um "uso perdulário de recursos a título de /"incentivos/" que ou fazem as pessoas cair na tentação de fazer o que está para além das suas capacidades ou as compensam mais por aquilo que elas, de qualquer modo, fariam."

Temo-nos referido até agora a pessoas como professores universitários, que (pelo menos em alguns países) são pagos pelo estado, e médicos, cujos rendimentos são determinados quer por organismos governamentais, nos casos em que existe um serviço nacional de saúde, quer pela protecção governamental concedida a associações profissionais, como as associações médicas, que permite à classe médica excluir aqueles que poderiam procurar oferecer os seus serviços a um custo mais baixo. Estes rendimentos estão portanto já sujeitos a controlo governamental e podiam ser alterados sem modificar drasticamente as competências dos governos. O sector privado da economia é diferente. Os homens de negócios que forem velozes no aproveitamento de uma oportunidade ganharão, em qualquer sistema de empresas privadas, mais dinheiro que os seus rivais ou, se trabalharem para um grande grupo económico, podem ser promovidos mais depressa. A fiscalidade pode ajudar a redistribuir uma parte desse rendimento, mas há limites à eficácia de um sistema fiscal com taxas muito progressistas -- parece quase haver uma lei que dita que quanto maiores são os impostos ou contribuições, maior é o valor da fuga ao fisco.

Teremos então de abolir as empresas privadas para eliminar a riqueza imerecida? Esta pergunta levanta questões demasiado vastas para serem tratadas aqui; mas pode dizer-se que a empresa privada tem o hábito de se reafirmar nas condições mais inóspitas. Como os Russos e os europeus de leste não tardaram :, a descobrir, as sociedades comunistas continuaram a possuir os seus mercados negros e, se alguém queria a canalização arranjada a tempo e horas, convinha pagar dinheiro extra por fora. Somente uma mudança radical da natureza humana -- uma diminuição do egoísmo e do desejo de posse -- poderia superar a tendência das pessoas para contornar qualquer sistema que suprima a empresa privada. Como não se vislumbra nenhuma mudança desse tipo na natureza humana, continuaremos provavelmente a pagar mais àqueles que possuem capacidades inatas, e não àqueles que têm mais necessidades. Almejar algo inteiramente diferente é pouco realista. Trabalhar para um mais vasto reconhecimento do princípio do pagamento consoante as necessidades e o esforço em vez das capacidades inatas é, segundo penso, tanto realista como justo.

Acção afirmativa

Na secção anterior vimos que caminhar no sentido de uma sociedade mais igualitária na qual as diferenças de rendimento se reduzam é eticamente desejável, mas provavelmente difícil de conseguir. Na impossibilidade de se conseguir uma igualdade geral, poderíamos pelo menos tentar garantir que onde houver importantes diferenças de rendimento, estatuto e poder, as mulheres e as minorias raciais não devem estar do pior lado em número desproporcional aos seus efectivos totais na comunidade. As desigualdades entre membros do mesmo grupo étnico podem não ser mais justificáveis do que as desigualdades entre grupos étnicos ou entre homens e mulheres, mas, quando essas desigualdades coincidem com uma diferença óbvia entre pessoas, como a diferença entre afro-americanos e americanos de origem europeia ou entre homens e mulheres, contribuem mais para produzir uma sociedade dividida, com sentimentos de superioridade de um lado e de inferioridade do outro. A desigualdade racial e entre sexos pode portanto ter um efeito de divisão maior que outras formas de desigualdade. Também pode contribuir para criar um sentimento de desespero nos membros do grupo inferior, uma vez que o seu sexo ou raça não é o resultado dos seus actos e não há nada que possam fazer para alterar essa situação.

Como se pode obter a igualdade racial e sexual numa sociedade desigual? Vimos que a igualdade de oportunidades é praticamente irrealizável e, se pudesse concretizar-se, talvez permitisse que as diferenças inatas de agressividade ou de inteligência determinassem injustamente quem iria pertencer aos estratos sociais favorecidos. Uma forma de superar estes obstáculos seria ir além da igualdade de oportunidades e dar tratamento preferencial aos membros de grupos desfavorecidos. Trata-se da acção afirmativa (por vezes também chamada "discriminação positiva"). Embora possa representar a esperança mais forte de redução de antigas e persistentes desigualdades, viola o próprio princípio da igualdade. Trata-se, portanto, de uma questão polémica.

A acção afirmativa é usada com muita frequência no ensino e no emprego. O ensino é uma área particularmente importante, dado que exerce uma importante influência nas perspectivas de cada um de obter um rendimento elevado, ter um emprego satisfatório ou conquistar poder e estatuto na sociedade. Acresce que, nos Estados Unidos, o ensino tem estado no centro da controvérsia sobre a acção afirmativa devido a sentenças do Supremo Tribunal a respeito dos processos de admissão em benefício de grupos desfavorecidos. Estes casos surgiram porque alguns alunos de ascendência europeia não foram admitidos em certos cursos apesar de as suas habilitações académicas e os resultados dos exames de admissão terem sido melhores que os de alguns alunos de ascendência africana que foram admitidos. As universidades não o negaram; procuraram justificar este procedimento explicando que tinham em funcionamento esquemas de admissão destinados a beneficiar os alunos mais desfavorecidos.

O caso mais importante nos Estados Unidos foi o que opôs a Universidade da Califórnia a Alan Bakke. Bakke candidatou-se à Faculdade de Medicina da Universidade da Califórnia, em Davis. Num esforço para aumentar o número de alunos provenientes de grupos minoritários na Faculdade de Medicina, a

Universidade reservou 16 lugares em cada 100 para alunos pertencentes a uma minoria desfavorecida. Como esses alunos não teriam conquistado tantos lugares num concurso aberto, foi admitido um número de alunos de origem europeia menor do que teria sido se não houvesse esse condicionamento. Alguns desses alunos que não foram admitidos tê-lo-iam certamente sido, com os resultados que tiveram nas provas de admissão, se pertencessem a uma minoria desfavorecida. Bakke encontra-se entre esses alunos de origem europeia e, quando a sua admissão foi rejeitada, processou a Universidade. Analisemos este caso como um exemplo típico de acção afirmativa. Será defensável?

Começarei por pôr de lado um argumento por vezes utilizado para justificar a discriminação em favor de membros de grupos desfavorecidos. Diz-se por vezes que, se 20 % da população (suponhamos) pertence a uma minoria racial e, apesar disso, apenas 2 % dos médicos pertencem a essa minoria, esse facto constitui uma prova suficiente de como, algures no percurso, a nossa comunidade discrimina com base na raça. (Argumentos semelhantes têm sido apresentados em apoio de alegações de discriminação sexual.) A nossa abordagem do debate da genética **versus** ambiente mostra por que razão este argumento é inconclusivo. **_Pode** acontecer que os membros do grupo sub-representado sejam, **em média**, menos dotados para o tipo de estudos que é preciso fazer para se ser médico. Não estou a dizer que isto seja verdade nem sequer provável, mas por enquanto não pode ser rejeitado. Portanto, um número desproporcionadamente pequeno de médicos pertencentes a uma determinada minoria, étnica não constitui, só por si, prova de discriminação desfavorável dos membros dessa minoria. (Tal como o número desproporcionalmente grande de atletas americanos de ascendência africana nas equipas olímpicas dos Estados Unidos não representa por si só uma prova de discriminação desfavorável dos americanos de ascendência europeia.) Poderia, é claro, haver outro tipo de provas que apontassem no sentido de o pequeno número de médicos de um grupo minoritário ser de facto resultante de discriminação, mas isso precisaria de ser provado. Na ausência de provas concretas de discriminação não é possível justificar a acção afirmativa com base na ideia de que esta política se limita a repor um certo equilíbrio na discriminação existente na sociedade.

Outra forma de defender a decisão de aceitar um aluno pertencente a uma minoria em prejuízo de um outro pertencente a um grupo maioritário que teve melhores notas no exame de admissão seria afirmar que os testes típicos não dão uma indicação precisa das capacidades quando um aluno foi sujeito a graves desvantagens. Este argumento é análogo àquele que desenvolvemos na última secção a propósito da impossibilidade de se conseguirem oportunidades iguais. O ensino e os antecedentes familiares influenciam presumivelmente os resultados dos exames. Um aluno com um historial de privações que obtenha 55 % num exame de admissão pode ter melhores perspectivas de se licenciar em menos tempo que um aluno mais privilegiado que obtenha 70 %. Ajustar as notas dos testes nesta base não significaria admitir alunos de minorias desfavorecidas em prejuízo de alunos mais qualificados. Reflectiria uma decisão no sentido de os alunos desfavorecidos estarem realmente mais qualificados que os outros. Não se trataria de discriminação racial.

A Universidade da Califórnia não pôde esboçar esta defesa porque a sua

Faculdade de Medicina, da cidade de Davis, se tinha limitado a reservar 16 % dos lugares para alunos pertencentes a minorias. Esse *numerus clausus* não variou em função das capacidades demonstradas pelos candidatos pertencentes às minorias. Este processo pode ser levado a cabo em nome da máxima igualdade, mas trata-se, sem sombra de dúvidas, de discriminação racial.

Neste capítulo vimos que a única base defensável para a afirmação de que todos os seres humanos são iguais é o princípio da igualdade na consideração de interesses. Esse princípio exclui formas de discriminação racial e sexual que atribuam menos peso aos interesses das vítimas de discriminação. Poderia Bakke sustentar que, ao rejeitar a sua candidatura, a Faculdade de Medicina atribuiu menos peso aos seus interesses que aos dos alunos de ascendência africana?

Basta pôr esta pergunta para perceber que a admissão a uma universidade não é normalmente o resultado da consideração dos interesses de cada candidato. Depende antes da triagem dos candidatos de acordo com padrões que a universidade estabelece ;, com certas orientações em mente. Tomemos o caso mais imediato: a admissão rigidamente determinada pelas notas num teste de inteligência. Suponhamos que os alunos rejeitados por este modo de proceder reclamavam dizendo terem sido os seus interesses considerados menos importantes que os dos candidatos de maior inteligência. A universidade responderia que o seu modo de proceder ignorou totalmente os interesses dos candidatos e que, por isso, não poderia ter menos consideração pelos interesses de um candidato do que pelos dos outros. Poderíamos então perguntar por que motivo a universidade utilizou a inteligência como critério de admissão. Poderia começar por dizer que passar os exames necessários à licenciatura exige um certo grau de inteligência. Não faz sentido admitir alunos incapazes de passar, porque não conseguirão tirar o curso. Em segundo lugar, poderia a universidade dizer, quanto maior for a inteligência dos nossos licenciados, tanto mais provável é que sejam mais úteis à sociedade. Quanto mais inteligentes forem os nossos médicos, tanto melhores serão na prevenção e na cura de doenças. Daí que quanto mais inteligentes forem os alunos que a Faculdade de Medicina admitir, maior será o valor que a comunidade obterá pelo seu investimento na formação médica.

Este modo particular de proceder quanto à admissão de alunos é obviamente unilateral; um bom médico deve possuir outras qualidades além de um elevado grau de inteligência. No entanto, trata-se apenas de um exemplo e essa objecção não é relevante para o ponto onde quero chegar com este exemplo, que é o seguinte: ninguém se opõe à inteligência como critério para a selecção da mesma forma que se opõe à raça como critério; contudo, os estudantes mais inteligentes admitidos ao abrigo de um esquema baseado na inteligência não têm um maior direito intrínseco à admissão do que os admitidos por discriminação positiva. A maior inteligência, como já antes defendi, não acarreta nenhum direito ou pretensão justificável a maiores benefícios ou coisas boas que a sociedade oferece. Se uma universidade admite alunos de maior inteligência, fá-lo não em consideração do seu maior interesse em serem admitidos nem em reconhecimento do seu direito de admissão, mas porque favorece ;, os objectivos que a universidade pensa que serão promovidos por este processo de admissão. Logo, se esta mesma universidade adoptasse novos objectivos e usasse a acção

afirmativa para os promover, os candidatos rejeitados que teriam sido admitidos pelo antigo processo não poderiam afirmar que o novo violava o seu direito de admissão ou que os tratava com menos respeito do que a outros. Em primeiro lugar, não têm qualquer direito especial de admissão; foram os felizes beneficiários da anterior política da universidade. Agora que essa política mudou, beneficiam outros, e não eles. Se isto parece injusto, é apenas porque nos acostumámos à antiga política.

Logo, a acção afirmativa não pode justificadamente ser condenada com base na ideia de que viola os direitos dos candidatos à universidade ou que tem menos consideração pelos seus interesses. Não existe qualquer direito inerente de admissão e a igualdade na consideração dos interesses dos candidatos não intervém nos exames de admissão normais. Se a acção afirmativa está sujeita a objecções, terá de ser porque os objectivos que procura promover são maus ou porque na realidade não promove esses objectivos.

O princípio da igualdade pode constituir uma base para a condenação dos objectivos de um processo de admissão racialmente discriminatório. Quando as universidades discriminam em desfavor de minorias já desfavorecidas, suspeitamos que essa discriminação resulta de facto de menor preocupação pelos interesses da minoria. Que outro motivo poderia ter levado as universidades do Sul dos Estados Unidos a excluir os americanos de ascendência africana até ao momento em que a segregação foi declarada inconstitucional? Neste caso, ao contrário da situação relativa à acção afirmativa, os que foram rejeitados podiam reclamar justificadamente, afirmando que os seus interesses não foram ponderados em pé de igualdade com os interesses dos americanos de ascendência europeia que foram admitidos. Podem ter-se avançado outras explicações, mas foram por certo capciosas.

Os adversários da acção afirmativa não puseram em causa os objectivos da igualdade social e da maior representação das minorias nas diversas profissões. Ficariam numa posição difícil :, se o fizessem. A igualdade na consideração de interesses apoia os passos dados no sentido da igualdade devido ao princípio da diminuição da utilidade marginal, porque alivia o sentimento de inferioridade irremediável que pode existir quando os membros de uma raça ou sexo são sempre piores que os de outra raça ou de outro sexo e porque uma grave desigualdade entre raças significa uma comunidade dividida, com a consequente tensão racial.

No contexto do objectivo geral da igualdade social, uma maior representação das minorias em profissões como a advocacia e a medicina é desejável por várias razões. Os membros de grupos minoritários têm maior probabilidade de trabalhar no seio do seu próprio povo do que aqueles que pertencem a grupos étnicos majoritários e este facto pode contribuir para minorar a carência de médicos e de advogados em bairros pobres, onde vivem grande parte daqueles que pertencem a minorias desfavorecidas. Tais membros podem também possuir uma melhor compreensão dos problemas que essas pessoas enfrentam do que qualquer pessoa de fora teria. Os médicos e os advogados dos grupos minoritários e do sexo feminino podem servir de modelo a outros membros desses grupos minoritários e às mulheres, rompendo as barreiras mentais que impedem que se aspire a esses lugares. Por fim, a existência de um grupo diversificado de

estudantes contribui para que os membros do grupo étnico dominante conheçam melhor as atitudes dos americanos de ascendência africana e das mulheres, tornando-se assim capazes de servir a comunidade no seu todo, na qualidade de médicos e advogados.

Os adversários da acção afirmativa têm bases mais sólidas quando defendem que a acção afirmativa não promove a igualdade. Como disse o juiz Lewis F. Powell, Jr., no caso *_Bakke*, "Os programas preferenciais só podem reforçar estereótipos comuns que sustentam que certos grupos são incapazes de obter êxito sem protecção especial." Para chegar a uma igualdade real, poderia dizer-se, os membros de grupos minoritários e as mulheres têm de conquistar os seus lugares pelos seus próprios méritos. Desde que entrem mais facilmente para as Faculdades de Direito do que os outros, os licenciados em Direito oriundos :, de grupos minoritários desfavorecidos, incluindo aqueles que teriam entrado numa competição aberta, serão sempre encarados como inferiores.

Há também uma objecção à acção afirmativa como forma de atingir a igualdade que tem em vista o longo prazo. No clima social actual podemos ter confiança em que a raça apenas será tida em consideração para beneficiar as minorias desfavorecidas; mas será que este clima vai perdurar? No caso de o antigo racismo regressar, será que a nossa aprovação actual de contingentes raciais não tornará mais fácil virar tal política contra os grupos minoritários? Será lícito esperarmos que a introdução de distinções raciais promova o objectivo da eliminação de distinções raciais?

Estas objecções práticas levantam questões factuais difíceis. Embora fossem mencionadas no caso *_Bakke*, não têm estado no centro das batalhas jurídicas relativas à acção afirmativa. Os juizes têm uma certa relutância -- e a justo título -- em decidir casos em bases factuais sobre as quais não possuem conhecimento aprofundado. Alan Bakke ganhou a causa principalmente com base no facto de a carta de direitos civis americana de 1964 determinar que ninguém, devido à cor da pele, raça ou nacionalidade de origem, pode ser excluído de qualquer actividade que receba assistência financeira federal. Uma pequena maioria de juizes sustentou que essa lei excluía toda a discriminação, benigna ou não. No entanto, acrescentaram que não havia qualquer objecção ao facto de uma universidade incluir a raça entre vários factores, como a capacidade atlética ou artística, a experiência profissional, solidariedade social manifesta, um passado de luta contra desvantagens ou potencial de liderança. O tribunal autorizou assim, na prática, as universidades a escolherem o seu corpo discente de acordo com os seus próprios objectivos, desde que não recorram à fórmula dos contingentes.

Esta pode ser a lei dos Estados Unidos, mas em outros países -- e, em geral, quando olhamos para a questão com uma preocupação ética e não jurídica -- a distinção entre quotas e outras formas de dar a primazia a grupos desfavorecidos pode ser menos significativa. O ponto importante a reter é que a acção :, afirmativa, quer utilize quotas, quer utilize outro método qualquer, não contraria qualquer princípio válido de igualdade e não viola quaisquer direitos daqueles que são excluídos por ela. Correctamente aplicada, respeita a igualdade na consideração de interesses, pelo menos nas suas aspirações. A única verdadeira dúvida é a de saber se funcionará. Na ausência de alternativas mais promissoras, parece valer a pena tentar aplicá-la.

Nota final: igualdade e deficiência

Neste capítulo estudámos a interacção do princípio moral da igualdade e as diferenças, reais ou alegadas, entre grupos de pessoas. Talvez a forma mais clara de apreciar a irrelevância do _Q_I ou de capacidades específicas para o princípio moral da igualdade seja considerar a situação de pessoas deficientes, quer física quer intelectualmente. Quando consideramos o modo como essas pessoas devem ser tratadas, não se põe a questão de saber se são tão capazes como as pessoas não deficientes. Por definição, não possuem pelo menos uma capacidade que as pessoas normais têm. Essas deficiências implicam por vezes que devam ser tratadas de forma diferente dos outros. Quando procuramos bombeiros, podemos justificadamente excluir alguém que tem de andar de cadeira de rodas; e se procuramos um revisor de provas, não adianta que uma pessoa cega se candidate. Mas o facto de uma deficiência específica excluir que se considere uma pessoa para um determinado lugar não significa que os interesses dessa pessoa mereçam menor consideração que os de qualquer outra. Tão-pouco justifica a discriminação em desfavor de uma pessoa deficiente em qualquer situação na qual a deficiência que essa pessoa possui não seja relevante para o emprego ou serviço em questão.

Durante séculos, os deficientes foram vítimas de preconceitos que, em alguns casos, não eram menos severos que os sofridos pelas minorias raciais. As pessoas com deficiências intelectuais eram encarceradas, longe do olhar do público, em condições pavorosas. Algumas pessoas tornaram-se autênticas escravas, exploradas como mão-de-obra barata, como criadas ou ;, operárias. Sob o chamado "programa de eutanásia", os nazis assassinaram dezenas de milhares de pessoas com deficiências intelectuais que eram perfeitamente capazes de gozar a vida e que queriam viver. Mesmo nos nossos dias, algumas empresas não contratam uma pessoa presa a uma cadeira de rodas, que podia desempenhar uma determinada função tão bem como qualquer outra. Outras empresas, que pretendem recrutar um vendedor, não contratam ninguém cujo aspecto não seja normal, com medo de que as vendas se ressintam disso. (Argumentos semelhantes foram usados contra a contratação de membros de minorias raciais; a melhor forma de ultrapassarmos semelhantes preconceitos é habituarmo-nos a pessoas diferentes de nós.)

Só agora começamos a reflectir na injustiça que tem sido cometida para com os deficientes e a considerá-los um grupo desfavorecido. O facto de termos demorado tanto tempo a fazê-lo pode bem dever-se à confusão entre igualdade factual e igualdade moral, abordada neste capítulo. Como os deficientes são diferentes em alguns aspectos, não considerámos discriminatório tratá-los de forma diferente. Descurámos o facto de, como aconteceu nos exemplos que vimos acima, a deficiência dessa pessoa ser irrelevante no que respeita ao tratamento diferenciado (e desvantajoso). Torna-se por isso necessário que a legislação que proíbe a discriminação baseada na raça, no grupo étnico ou no sexo também proíba a discriminação baseada na deficiência, excepto quando se possa provar que é relevante para o emprego ou serviço oferecido.

Mas há mais. Muitos dos argumentos a favor da acção afirmativa no caso daqueles que são desfavorecidos devido à sua raça ou sexo aplicam-se ainda com mais razão de causa aos deficientes. A mera igualdade de oportunidades não será suficiente em situações nas quais uma deficiência impeça que uma pessoa seja um membro igual da comunidade. Dar aos deficientes uma oportunidade igual de frequentar a universidade de pouco servirá se a biblioteca só for acessível por um lanço de escadas que eles não podem usar. Muitas crianças deficientes podem beneficiar de escolas normais, mas são impedidas de participar porque se tornam necessários recursos adicionais para ir ao encontro das suas necessidades especiais. Como essas necessidades são quase sempre fundamentais para a vida desse deficientes, o princípio da igualdade na consideração de interesses atribuir-lhes-á um peso muito maior que às necessidades menores de outros. Por esta razão, será geralmente justificável gastar mais em benefício dos deficientes do que em favor dos restantes. É claro que é muito difícil quantificar quanto devemos gastar a mais com os deficientes. Quando os recursos são escassos, impõe-se um limite. Concedendo igualdade na consideração dos interesses dos deficientes e imaginando-nos a nós próprios na situação deles, podemos, em princípio, chegar à resposta correcta; mas não será fácil determinar qual deverá ser exactamente a resposta em cada situação específica.

Alguns leitores irão afirmar que há uma contradição entre este reconhecimento dos deficientes como um grupo que tem sido sujeito a uma discriminação injustificada e os argumentos que surgem mais à frente neste livro em defesa do aborto e do infanticídio no caso de um feto ou de um recém-nascido com uma deficiência profunda, pois esses argumentos pressupõem que a vida é melhor sem deficiências do que com elas. E não será isto em si mesmo uma forma de preconceito das pessoas sem deficiências e análoga ao preconceito segundo o qual é melhor ser europeu ou homem do que africano ou mulher?

O erro deste argumento não é difícil de detectar. Uma coisa é defender que os deficientes que querem viver a vida plenamente devem receber toda a assistência nesse sentido. Outra coisa totalmente diferente é defender que é um mero preconceito ou atitude tendenciosa que nos leva a optar por ter um filho sem deficiências caso possamos escolher, relativamente ao nosso próximo filho, se ele deve começar a vida com ou sem deficiências. Se aos deficientes que têm de usar cadeira de rodas para se deslocar fosse oferecida uma droga miraculosa que lhes desse, sem quaisquer efeitos secundários, o uso pleno das pernas, quantos recusariam tomá-la com base na ideia de que a vida com uma deficiência não é em nada inferior à vida sem uma deficiência? Ao procurar assistência médica para superar e eliminar a deficiência, sempre que podem, os próprios deficientes provam que a preferência por uma vida sem deficiências não é um mero preconceito. Alguns deficientes poderiam dizer que ;, fazem esta escolha apenas porque a sociedade põe muitos obstáculos à vida dos deficientes. Afirmam que são as condições sociais que os tornam deficientes, e não a sua saúde física ou intelectual. Esta afirmação distorce a verdade mais modesta de que as condições sociais tornam a vida dos deficientes muito mais difícil do que poderia ser, transformando-a numa completa falsidade. Poder andar, ver, ouvir, estar relativamente livre de dor e de mal-estar, comunicar eficazmente -- tudo isto são,

em praticamente quaisquer condições sociais, benefícios genuínos. Dizer isto não significa negar que as pessoas desprovidas dessas capacidades possam triunfar sobre as suas deficiências e viver uma vida de uma riqueza e diversidade assombrosas. Seja como for, não evidenciaremos qualquer preconceito contra os deficientes se preferirmos, quer para nós, quer para os nossos filhos, não ter de enfrentar obstáculos tão grandes que o facto de os vencer constitui por si só um triunfo.

3

Igualdade para os animais?

Racismo e especismo

No capítulo 2 apresentei razões para pensar que o princípio fundamental da igualdade no qual a igualdade de todos os seres humanos assenta é o princípio da igualdade na consideração de interesses. Somente um princípio moral básico deste tipo pode permitir-nos defender uma forma de igualdade que abarque todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles. Defenderei agora que, embora este princípio proporcione uma base adequada para a igualdade humana, essa base não se pode limitar aos seres humanos. Por outras palavras, argumentarei que, se aceitarmos o princípio da igualdade como uma base moral sólida das relações com os outros representantes da nossa espécie, teremos também de o aceitar como base moral sólida das relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie -- os animais não humanos.

Esta proposta pode parecer à primeira vista bizarra. Estamos habituados a encarar a discriminação contra membros pertencentes a minorias raciais ou contra as mulheres como fazendo parte dos temas morais e políticos mais importantes com que se debate o mundo de hoje. Estes problemas são sérios, ;, mercedores do tempo e da energia de qualquer pessoa responsável. Mas que dizer dos animais? Não estará o bem-estar dos animais numa categoria totalmente diferente, que só interessa às pessoas loucas por cães e gatos? Como pode alguém gastar o seu tempo com a igualdade dos animais quando a verdadeira igualdade é negada a tantos seres humanos?

Esta atitude reflecte um preconceito popular contra a ideia de levar os interesses dos animais a sério -- um preconceito tão infundado como aquele que levou os escravistas brancos a não considerar com a devida seriedade os interesses dos seus escravos africanos. É fácil para nós criticar os preconceitos dos nossos avós, de que os nossos pais se libertaram. É mais difícil distanciarmo-nos das nossas próprias perspectivas para podermos procurar desassombradamente os preconceitos que as nossas crenças e os nossos valores escondem. É preciso estarmos agora dispostos a seguir os argumentos até onde eles nos conduzirem, sem a ideia preconcebida de que o problema não merece a nossa atenção.

O argumento para alargarmos o princípio da igualdade além da nossa própria espécie é simples -- tão simples que basta para isso uma compreensão clara da

natureza do princípio da igualdade na consideração de interesses. Vimos que este princípio implica que a nossa preocupação pelos outros não depende do seu aspecto nem das suas capacidades (embora o que esta preocupação exige que façamos em concreto varie de acordo com a características daqueles que são afectados pelos nossos actos) _é nesta base que podemos dizer que o facto de algumas pessoa não pertencerem à nossa raça não nos dá o direito de as explorar, tal como o facto de algumas pessoas serem menos inteligentes que outras não significa que os seus interesses possam ser ignorados. Mas o princípio implica também que o facto de certos seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de os explorar e, do mesmo modo, o facto de outros animais serem menos inteligentes que nós não significa que os seus interesses possam ser ignorados.

Vimos no capítulo 2 que muitos filósofos advogaram a igualdade na consideração de interesses, de uma forma ou de outra, como um princípio moral fundamental. Só alguns reconheceram :, que o princípio tem aplicações para além da nossa espécie -- sendo Jeremy Bentham, o pai do moderno utilitarismo, um desses filósofos. Numa passagem visionária, redigida numa altura em que os escravos africanos nas possessões britânicas ainda eram tratados de uma forma muito semelhante àquela como tratamos hoje os animais não humanos, Bentham escreveu:

Talvez chegue o dia em que a restante criação animal venha a adquirir os direitos de que só puderam ser privados pela mão da tirania. Os Franceses já descobriram que o negro da pele não é razão para um ser humano ser abandonado sem remédio aos caprichos de um torcionário. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* (*)

(*) Osso situado entre o cóccix e as vértebras lombares. A terminação do sacro é, precisamente, o cóccix, que nos animais não humanos corresponde à cauda. (*_N. do R. C.*)

são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. Que outra coisa poderia traçar uma linha insuperável? Será a faculdade da razão ou, talvez, a faculdade do discurso? Mas um cavalo adulto é, para lá de toda a comparação, um animal mais racional, assim como mais sociável que um recém-nascido de um dia, de uma semana ou mesmo de um mês. Mas suponhamos que não era assim; de que serviria? A questão não está em saber se eles podem *pensar* ou *falar*, mas sim se podem *sofrer*.

Nesta passagem, Bentham aponta a capacidade para sofrer como a característica vital que confere a um ser o direito à consideração igualitária. A capacidade para sofrer -- ou, mais estritamente, para sofrer e/ou para a fruição ou para ser feliz -- não é apenas mais uma característica, como a capacidade para a linguagem ou para a matemática avançada. Bentham não diz que aqueles que tentam traçar a "linha insuperável" (que determina se os interesses de um ser devem ser considerados) escolheram, por mero acaso, a característica errada. A capacidade de sofrer e de gozar as coisas constitui um pré-requisito para ter quaisquer

interesses, uma condição que tem de ser satisfeita antes de podermos falar de interesses com algum sentido. Seria descabido dizer que não é do interesse de uma pedra levar um ;, pontapé de uma criança numa rua. Uma pedra não possui interesses porque não sofre. Nada do que lhe possamos fazer tem qualquer importância para o seu bem-estar. Um rato, pelo contrário, tem de facto um interesse em não ser molestado, porque os ratos sofrem se forem tratados desse modo.

Se um ser sofre, não pode haver justificação moral para a recusa de tomar esse sofrimento em consideração. Independentemente da natureza do ser, o princípio da igualdade exige que o sofrimento seja levado em linha de conta em termos igualitários relativamente a um sofrimento semelhante de qualquer outro ser, tanto quanto é possível fazer comparações aproximadas. Se um determinado ser não é capaz de sofrer nem de sentir satisfação nem felicidade, não há nada a tomar em consideração. É por isso que o limite da senciência (para usar o termo como uma abreviatura conveniente, ainda que não estritamente precisa, da capacidade de sofrer ou de sentir prazer ou felicidade) é a única fronteira defensável da preocupação pelo interesse alheio. Marcar esta fronteira com alguma característica como a inteligência ou a racionalidade seria marcá-la de modo arbitrário. Por que motivo não escolher uma outra característica qualquer, como, por exemplo, a cor da pele?

Os racistas violam o princípio da igualdade atribuindo maior peso aos interesses de membros da sua própria raça quando há um confronto entre os seus interesses e os de outra raça. Os racistas de ascendência europeia não aceitavam geralmente que a dor conta tanto quando é sentida pelos Africanos, por exemplo, como quando é sentida pelos Europeus. Do mesmo modo, aqueles a quem chamo "especistas" atribuem maior peso aos interesses dos membros da sua própria espécie quando há um conflito entre esses interesses e os das outras espécies. Os especistas humanos não aceitam que a dor sentida por porcos ou ratos seja tão má como a dor sentida por seres humanos.

Na realidade, este é, pois, o argumento completo para alargar o princípio da igualdade aos animais não humanos; mas surgem algumas dúvidas sobre o que esta igualdade implica na prática. Em particular, a última frase do parágrafo anterior pode levar algumas pessoas a responder: " _é claro que a dor sentida por um rato não é tão má como a dor sentida por um ser humano. ;, Os seres humanos têm maior consciência do que lhes está a acontecer e este facto torna o seu sofrimento mais intenso. Não se pode comparar a dor de uma pessoa, digamos, que morre de cancro numa agonia prolongada com a de um rato de laboratório que sofre o mesmo destino."

Aceito perfeitamente que, no caso descrito, a vítima humana de cancro sofre mais que a vítima não humana. Este facto não põe em causa a igualdade na consideração de interesses dos não humanos. Significa antes que temos de ter cuidado quando comparamos os interesses de diferentes espécies. Em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que o de outra. Neste caso devemos continuar a aplicar o princípio da igualdade na consideração de interesses, mas o resultado dessa atitude consiste, é claro, em dar prioridade ao alívio do maior sofrimento. Um exemplo mais simples pode ajudar a esclarecer esta questão.

Se eu der uma forte palmada na garupa de um cavalo, este pode sobressaltar-se, mas é de presumir que sinta pouca dor. A sua pele é suficientemente espessa para o proteger de uma simples palmada. Porém, se eu der a mesma palmada a um bebé, este chorará e é de presumir que sinta dor, porque a sua pele é mais sensível. Logo, é pior dar uma palmada a uma criança do que a um cavalo, se ambas forem administradas com igual força. Mas tem de haver algum tipo de golpe -- não sei o que poderá ser, mas talvez uma pancada com um pau pesado -- que cause ao cavalo tanta dor como a que provocamos a uma criança com uma simples palmada. É isto que pretendo dizer com "a mesma quantidade de dor". E, se considerarmos um mal infligir uma dada quantidade de dor a um bebé sem motivo, temos de considerar igualmente um mal infligir a mesma quantidade de dor a um cavalo sem motivo -- a não ser que sejamos especistas.

Entre os seres humanos e os animais há outras diferenças que causam outras complicações. Os seres humanos adultos normais possuem capacidades mentais que os levarão, em certas circunstâncias, a sofrer mais do que os animais nas mesmas circunstâncias. Se, por exemplo, decidirmos efectuar experiências científicas extremamente dolorosas ou letais em adultos :, humanos normais, raptados para o efeito ao acaso em parques públicos, os adultos que entrem nos parques terão medo de serem raptados. O terror resultante representará uma forma de sofrimento adicional à dor provocada pelas experiências. As mesmas experiências executadas em animais não humanos provocariam menor sofrimento, uma vez que os animais não antecipariam o pavor de serem raptados e vítimas de experiências. É claro que isto não significa que seria um *bem* realizar essas experiências em animais, mas apenas que existe uma razão não especista para preferir usar animais em vez de adultos humanos normais, se é que essa experiência se deva alguma vez fazer. Note-se, contudo, que este mesmo argumento nos dá razões para preferir utilizar bebés humanos -- talvez órfãos -- ou seres humanos com deficiências intelectuais profundas em vez de adultos, uma vez que os bebés e os seres humanos com deficiências intelectuais profundas não fariam nenhuma ideia do que lhes iria acontecer. No que diz respeito a este argumento, os animais não humanos, os bebés e os deficientes intelectuais profundos estão na mesma categoria; e, se usarmos este argumento para justificar experiências em animais não humanos, temos de perguntar a nós próprios se também estamos preparados para permitir experiências em bebés humanos e deficientes intelectuais profundos. Se fizermos uma distinção entre os animais e estes seres humanos, como poderemos fazê-lo senão com base numa preferência moralmente indefensável em favor dos membros da nossa espécie?

Há muitas áreas em que as capacidades mentais superiores dos seres humanos adultos normais fazem diferença: antecipação, memória mais pormenorizada, maior conhecimento do que está a acontecer, etc. Estas diferenças explicam por que motivo um ser humano a morrer de cancro sofre provavelmente mais que um rato. É a angústia mental que torna a posição do ser humano muito mais difícil de suportar. No entanto, estas diferenças não apontam todas para um sofrimento maior por parte de um ser humano. Por vezes, os animais podem sofrer mais devido à sua compreensão limitada. Se, por exemplo, estivermos a fazer prisioneiros em tempo de guerra, podemos explicar-lhes que, embora se tenham de sujeitar à captura, ao :, interrogatório e à reclusão, não sofrerão outros agravos

e serão postos em liberdade uma vez terminadas as hostilidades. No entanto, se capturarmos animais selvagens, não lhes podemos explicar que não ameaçamos as suas vidas. Um animal selvagem não pode distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar; tanto uma como outra provocam o mesmo terror.

Pode objectar-se que é impossível comparar o sofrimento de diferentes espécies e que, por esta razão, quando os interesses de animais e de seres humanos entram em conflito, o princípio da igualdade não serve de orientação. É verdade que a comparação do sofrimento entre membros de diferentes espécies não se pode fazer com precisão. Nem se pode comparar com precisão, pelos mesmos motivos, o sofrimento de seres humanos diferentes. A precisão não é essencial. Como veremos em breve, mesmo que quiséssemos evitar infligir sofrimento aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem afectados, seríamos forçados a efectuar mudanças radicais na forma como tratamos os animais, o que teria implicações relativamente à nossa alimentação, aos métodos de criação de animais, aos processos experimentais em muitas áreas da ciência, à nossa atitude perante a vida selvagem e a caça, as armadilhas e o uso de peles e relativamente a certas áreas do entretenimento, como circos, touradas e jardins zoológicos. Em consequência disso, a quantidade total de sofrimento causado seria grandemente reduzida; seria tão reduzida que é difícil imaginar outra mudança de atitude moral que causasse uma redução tão grande da soma total de sofrimento no universo.

Já disse muitas coisas sobre a questão de infligir sofrimento em animais, mas nada disse quanto à questão de os matar. Esta omissão foi deliberada. A aplicação do princípio da igualdade à infligência de sofrimento é, pelo menos em teoria, bastante fácil de entender. A dor e o sofrimento são maus e devem ser evitados ou minimizados, independentemente da raça, sexo ou espécie do ser que os sofrem. O maior ou menor sofrimento provocado por uma dor depende de quão intensa ela é e de quanto tempo dura, mas as dores da mesma intensidade e duração são igualmente más, quer sejam sentidas por seres humanos, quer o ;, sejam por animais. Quando consideramos o valor da vida, já não podemos dizer com tanta confiança que uma vida é uma vida e que é igualmente valiosa quer se trate de uma vida humana quer se trate de uma vida de outro animal. Não seria especismo defender que a vida de um ser autoconsciente, capaz de pensamento abstracto ou de planear o futuro, de actos de comunicação complexos, etc., é mais valiosa que a vida de um ser sem essas capacidades. (Não estou a dizer que esta perspectiva é justificável ou deixa de o ser, mas apenas que não pode ser simplesmente rejeitada enquanto especista, porque não é com base na espécie em si que se pode sustentar que uma vida é mais valiosa que outra.) O valor da vida constitui um problema ético notoriamente difícil e só podemos chegar a uma conclusão racional sobre o valor comparativo da vida humana e da vida dos animais depois de discutirmos o valor da vida em geral. Entretanto, podemos extrair conclusões importantes do alargamento, para além da nossa espécie, do princípio da igualdade na consideração de interesses, independentemente das nossas conclusões acerca do valor da vida.

O especismo na prática

Animais para alimentação

Para a maioria das pessoas das modernas sociedades urbanas, a principal forma de contacto com os animais não humanos é à hora das refeições. O uso de animais na alimentação é provavelmente a mais antiga e a mais difundida forma de utilização dos animais. Num certo sentido trata-se também da forma mais básica de utilização dos animais, a pedra basilar em que assenta a crença de que os animais existem para o nosso prazer e conveniência.

Se os animais contarem por si mesmos, a utilização que fizermos deles para a alimentação torna-se questionável -- em especial quando a carne dos animais representa mais um luxo que uma necessidade. Os Esquimós, que vivem num ambiente em que têm de matar animais para a sua alimentação ou morrer de :, fome, podem justificar-se dizendo que o seu interesse em sobreviver se sobrepõe ao dos animais que matam. A maioria de nós não pode defender a sua dieta deste modo. Os cidadãos das sociedades industrializadas podem facilmente obter uma alimentação adequada sem a utilização da carne dos animais. O peso esmagador das provas médicas indica que a carne dos animais não é necessária para a boa saúde nem para a longevidade. Tão-pouco é a produção de animais nas sociedades industrializadas uma forma eficiente de produção de alimentos, dado que a maioria dos animais consumidos foi engordada com cereais ou outros alimentos que poderíamos comer directamente. Quando alimentamos esses animais com cereais, apenas cerca de 10 % do valor nutritivo se conserva na forma de carne para consumo humano. Portanto, com excepção dos animais criados inteiramente à base de terras de pastagens impróprias para cultivo, os animais não são comidos por motivos de saúde nem para aumentar a nossa quantidade disponível de alimentos. A sua carne é consumida como um luxo, porque as pessoas apreciam o seu sabor.

Ao avaliarmos a ética da utilização da carne de animais na alimentação humana nas sociedades industrializadas, estamos a considerar uma situação na qual um interesse humano relativamente menor tem de ser contrabalançado pelas vidas e pelo bem-estar dos animais afectados. O princípio da igualdade na consideração de interesses não permite que interesses maiores sejam sacrificados a interesses menores.

A argumentação contra a utilização de animais para a alimentação ganha especial relevância quando os animais são submetidos a condições de vida miseráveis, para os seres humanos disporem da sua carne ao mais baixo custo possível. As modernas formas de criação intensiva aplicam a ciência e a tecnologia em prol da atitude segundo a qual os animais são objectos para o nosso uso. Para ter carne na mesa a um preço acessível, a nossa sociedade tolera métodos de produção de carne em que se aprisionam animais sencientes em condições superlotadas inadequadas durante a totalidade da sua vida. Os animais são tratados como máquinas que convertem forragem em carne e toda

a inovação que resulta numa "taxa de conversão" mais elevada :, é susceptível de ser adoptada. Como disse uma autoridade na matéria, "a crueldade só é reconhecida quando o lucro cessa". Para evitar o especismo temos de pôr fim a essas práticas. A nossa prática habitual é tudo aquilo de que a pecuária industrial necessita. A decisão de deixar de lhes dar esse apoio pode ser difícil, mas é

menos difícil do que teria sido para um branco do Sul dos Estados Unidos desafiar as tradições da sua sociedade e libertar os seus escravos; se não alterarmos os nossos hábitos alimentares, como podemos censurar os esclavagistas que não queriam mudar os seus hábitos de vida?

Estes argumentos aplicam-se aos animais criados em unidades industriais -- o que significa que não devemos comer frango, porco ou vitela, a menos que saibamos que a carne que estamos a comer não foi produzida por métodos industriais. O mesmo se aplica à carne de vaca proveniente de gado bovino encerrado em manjedouras superlotadas (como acontece com a maioria da carne de vaca que se consome nos Estados Unidos). Os ovos são produzidos por galinhas mantidas em pequenas jaulas metálicas, tão pequenas que nem sequer permitem que as galinhas estendam as asas, a não ser que os ovos sejam especificamente vendidos como "ovos do campo", (ou a não ser que uma pessoa viva num país relativamente esclarecido como a Suíça, que proíbe o sistema de gaiolas para as galinhas).

Estes argumentos não nos forçam a adoptar na íntegra uma dieta vegetariana, uma vez que certos animais, como as cabras e as ovelhas e, em certos países, as vacas, ainda pastam livremente no campo. Esta situação pode mudar. O sistema americano de engordar o gado bovino em unidades superpovoadas está a espalhar-se a outros países. Entretanto, a vida dos animais do campo é decerto melhor que a dos animais criados em unidades industriais. Continua, porém, a ser duvidoso que utilizá-los para a alimentação seja compatível com a igualdade na consideração de interesses. Um dos problemas reside, como é evidente, no facto de a sua utilização na alimentação obrigar a matá-los -- mas este é um tema, como já mencionei, que retomaremos ao abordarmos o valor da vida, no próximo capítulo. Além de tirar as suas vidas, há também muitas outras coisas que se fazem aos animais de modo a trazê-los para o nosso prato a baixo custo. :, A castração, a separação da mãe dos seus filhotes, a divisão dos rebanhos, a marcação com ferros em brasa, o transporte e, finalmente, o momento do abate -- tudo isto é susceptível de provocar sofrimento e de não levar em consideração os interesses dos animais. Talvez os animais possam ser criados em pequena escala sem sofrerem desta forma, mas não parece económico ou prático fazê-lo na escala necessária para alimentar as nossas elevadas populações urbanas. Em todo o caso, a questão importante não é saber se a carne dos animais *poderia* ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos a considerar comprar foi produzida sem sofrimento. A não ser que possamos acreditar nisso, o princípio da igualdade na consideração de interesses implica que é um erro sacrificar importantes interesses do animal para satisfazer interesses menores da nossa parte; conseqüentemente, devíamos boicotar o resultado final deste processo.

Para quem vive em cidades, onde é difícil saber como os animais que podemos comer viveram e morreram, esta conclusão leva-nos praticamente a um estilo de vida vegetariano. Considerarei algumas objecções a essa opção na secção final deste capítulo.

Experiências com animais

A área onde o especismo pode ser estudado com maior clareza talvez seja a da

utilização de animais em experiências. Neste caso, a questão surge com toda a crueza, porque os cientistas procuram muitas vezes justificar as experiências com os animais defendendo que as experiências nos levam a descobertas sobre a humanidade; se assim é, o cientista tem de concordar que os animais humanos e não humanos são semelhantes em aspectos cruciais. Por exemplo, se forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grelha electrificada para obter comida nos diz algo sobre as reacções dos seres humanos ao *stress*, temos de pressupor que o rato sente *stress* neste tipo de situação.

As pessoas pensam por vezes que todas as experiências com animais servem para objectivos médicos vitais e se podem justificar com base na ideia de que aliviam mais sofrimento do que aquelas que causam. Esta crença confortável está errada. As empresas farmacêuticas testam novos champôs e cosméticos que tencionam lançar no mercado deitando gotas de soluções concentradas desses produtos nos olhos de coelhos, um teste conhecido pelo nome de "teste de Draize". (A pressão exercida pelos movimentos de libertação dos animais levou diversas empresas de cosméticos a abandonar esta prática. Descobriu-se então um teste alternativo que não recorre aos animais. Apesar disso, muitas empresas, incluindo algumas das maiores, ainda continuam a efectuar o teste de Draize.) Os aditivos alimentares, incluindo corantes e conservantes artificiais, continuam a ser testados por aquilo a que se chama o *D_L50* -- um teste concebido para determinar a "dose letal" ou o nível de consumo que provoca a morte de 50% dos animais da amostra. Neste processo, quase todos os animais ficam muito doentes antes de alguns morrerem por fim e outros sobreviverem. Estes testes não são necessários para evitar o sofrimento humano: mesmo que não houvesse alternativa à utilização de animais para ensaiar a segurança de certos produtos, já possuímos champôs e corantes alimentares que cheguem. Não há necessidade de desenvolver novos produtos que podem ser perigosos.

Em muitos países, as forças armadas efectuem experiências atrozes em animais que raramente se tornam conhecidas do público. Para citar apenas um exemplo: no Instituto de

Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos, em Bethesda, no estado de Maryland, treinaram-se macacos *rhesus* para correrem no interior de uma grande roda. Se abrandarem demasiado a corrida, a roda também desacelera e os macacos recebem um choque eléctrico. Depois de os macacos estarem treinados para correr durante grandes períodos de tempo recebem doses letais de radiação. Então, enquanto têm náuseas e vomitam, são forçados a continuar a correr até caírem. A ideia deste teste é proporcionar informações sobre a capacidade dos soldados para continuar a lutar após um ataque nuclear.

Nem todas as experiências efectuadas nas universidades podem ser defendidas com base na ideia de que aliviam maior sofrimento do que aquelas que infligem. Três investigadores da Universidade de Princeton mantiveram 256 ratos jovens sem comer nem beber até morrerem. Concluíram que os ratos jovens em condições de sede e de fome fatais são muito mais activos que os ratos adultos normais que recebem comida e água. Numa série célebre de experiências que prosseguiram por mais de quinze anos, H. F. Harlow, do Centro de Investigações sobre os Primatas, de Madison, estado de Wisconsin, Estados Unidos, criou macacos em condições de privação material e de isolamento total. Descobriu que

desta forma podia reduzir os macacos a um estado em que, quando colocados entre macacos normais, ficavam acorados a um canto num estado de depressão e medo constantes. Harlow também produziu macacos tão neuróticos que esmagavam o rosto dos seus bebés no chão e o esfregavam para a frente e para trás. Embora o próprio Harlow já não esteja vivo, alguns dos seus antigos alunos de outras universidades americanas continuam a efectuar variantes das suas experiências.

Nestes casos, e em muitos outros como estes, os benefícios para a humanidade são ou nulos ou incertos, enquanto as perdas para os membros de outras espécies são certas e reais. Daqui que as experiências violem o princípio da igualdade na consideração dos interesses de todos os seres, independentemente da espécie a que pertencem.

No passado, o argumento acerca das experiências com animais ignorou muitas vezes este aspecto porque foi posto em termos absolutos: estaria o adversário das experiências preparado para deixar morrer, de uma doença terrível, milhares de pessoas que podiam ser curadas devido a experiências efectuadas com animais? Trata-se de uma questão puramente hipotética, dado que as experiências não tiveram resultados assim tão espectaculares; mas, se a sua natureza hipotética for clara, penso que a resposta deveria ser afirmativa; por outras palavras, se tivéssemos de fazer experiências com um ou mesmo com uma dúzia de animais para salvar milhares de pessoas, penso que fazê-lo seria um bem e que estaria de acordo com a igualdade na consideração de interesses. Em todo o caso, esta é a resposta que um utilitarista tem de dar. Aqueles que acreditam em direitos absolutos podiam sustentar que é sempre um mal sacrificar: um ser, quer humano quer animal, em benefício de outro. Nesse caso, a experiência não se deveria efectuar, quaisquer que fossem as suas consequências.

_à pergunta hipotética acerca de salvar milhares de pessoas por intermédio de uma única experiência num animal, os adversários do especismo poderiam responder com uma pergunta hipotética de sua lavra: seriam os cientistas capazes de realizar as suas experiências em seres humanos órfãos com profundas e irreversíveis lesões cerebrais se essa fosse a única forma de salvar milhares de pessoas? (Escolhi "órfãos" para evitar as complicações dos sentimentos dos familiares humanos.) Se os cientistas não forem capazes de utilizar órfãos humanos com lesões cerebrais profundas e irreversíveis, a sua prontidão em utilizar animais não humanos é uma discriminação unicamente com base na espécie, uma vez que os símios, macacos, cães, gatos e até mesmo os ratos são mais inteligentes, têm consciência do que lhes está a acontecer, são mais sensíveis à dor, etc., do que muitos seres humanos com lesões cerebrais profundas que sobrevivem a custo nas enfermarias de hospitais e de outras instituições. Não parecem existir características moralmente relevantes que esses seres humanos possuam e os animais não. Logo, os cientistas revelam-se tendenciosos em favor da sua própria espécie sempre que efectuam as suas experiências em animais não humanos com objectivos que eles próprios pensam que não justificariam o uso de seres humanos com um grau igual ou inferior de consciência, consciência, sensibilidade, etc. Se esse preconceito fosse eliminado, o número de experiências com animais reduzir-se-ia consideravelmente.

Outras formas de especismo

Concentrei-me na utilização de animais na alimentação e na experimentação porque se trata de exemplos de especismo sistemático e em larga escala. Não são, é claro, as únicas áreas nas quais o princípio da igualdade na consideração de interesses, alargado para lá da espécie humana, tem implicações práticas. Há muitas outras áreas que levantam questões semelhantes, incluindo o comércio de peles, a caça nas suas diferentes formas, os circos, as touradas, os jardins zoológicos e o comércio de animais de estimação. Como os problemas filosóficos levantados por estas questões não são muito diferentes daqueles que decorrem da utilização de animais na alimentação e nas experiências científicas, deixarei ao leitor o cuidado de aplicar os princípios éticos adequados a esses casos.

Algumas objecções

Divulguei pela primeira vez as ideias esboçadas neste capítulo em 1973. Nessa altura ainda não existiam movimentos de libertação dos animais nem de defesa dos seus direitos. Desde então, esses movimentos floresceram e alguns dos piores abusos efectuados nos animais, como os testes de Draize e o _D_L 50, estão hoje menos difundidos, apesar de não terem sido abandonados. O comércio de peles tem sofrido severas críticas e, em resultado disso, as vendas de peles declinaram espectacularmente em países como a Grã-Bretanha, a Holanda, a Austrália e os Estados Unidos. Alguns países estão também a eliminar por etapas as formas mais extremas de encarceramento dos animais na pecuária industrial. Como já mencionámos, a Suíça proibiu o sistema de gaiolas para alojar as galinhas poedeiras. A Grã-Bretanha proscreeu a criação de bezerros em estábulos individuais e está a eliminar gradualmente as pocilgas individuais para porcos. A Suécia, à semelhança do que tem feito em outras áreas da reforma social, também está na vanguarda neste caso: em 1988, o Parlamento sueco aprovou uma lei que levará, num período de dez anos, à eliminação de todos os sistemas de pecuária industrial que encarceram os animais durante longos períodos e os impedem de viver de acordo com o seu comportamento natural. Apesar desta aceitação crescente de muitos aspectos da questão da libertação dos animais e do progresso lento, mas tangível, em favor dos animais, surgiram diversas objecções, algumas simples e previsíveis, outras mais subtis e inesperadas. Na secção final deste capítulo tentarei responder às objecções mais importantes. Começarei com as mais simples.

Como sabemos que os animais sentem dor?

Nunca podemos sentir directamente a dor de outro ser, quer seja humano quer não. Quando vejo a minha filha a cair e a esfolar um joelho, sei que ela sente dor pelo modo como se comporta -- chora, diz-me que lhe dói o joelho, esfrega o lugar dorido, etc. Sei que eu próprio me comporto de forma contida, mas semelhante, quando sinto dor, e por isso aceito que a minha filha sinta algo semelhante ao que

eu sinto quando esfolo um joelho.

O fundamento para a minha convicção de que os animais sentem dor é semelhante aos fundamentos para a minha convicção de que a minha filha sente dor. Os animais reagem à dor de forma muito semelhante aos seres humanos e o seu comportamento constitui uma justificação suficiente para a convicção de que sentem dor. É verdade que, com excepção dos símios que foram ensinados a comunicar por meio da linguagem gestual, não podem dizer de facto que estão a sentir dor; mas quando a minha filha era muito pequena também não falava. Descobriu outras formas de manifestar os seus estados interiores, demonstrando desse modo que podemos ter a certeza que um ser sente dor, mesmo que não possa fazer uso da linguagem.

Em apoio da nossa inferência baseada no comportamento dos animais podemos apontar o facto de o sistema nervoso de todos os vertebrados ser fundamentalmente semelhante, em especial no caso das aves e dos mamíferos. As regiões do sistema nervoso humano relacionadas com a percepção da dor são relativamente antigas em termos evolutivos. Ao contrário do córtice cerebral, que apenas se desenvolveu plenamente após os nossos antepassados divergirem dos restantes mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em antepassados mais remotos comuns a nós e aos outros animais "superiores". Este paralela anatómico torna provável que a capacidade dos animais para sentir dor seja semelhante à nossa.

É significativo que nenhuns dos fundamentos em que nos baseamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não podemos observar qualquer comportamento que sugira dor -- as afirmações sensacionalistas em contrário :, não foram comprovadas -- e é certo que as plantas não possuem um sistema nervoso organizado como nós.

Se os animais se comem uns aos outros, por que razão não devemos comê-los?

Poderíamos chamar a este argumento "a objecção de Benjamin Franklin". Franklin conta na sua *_Autobiografia* que foi durante um certo tempo vegetariano; mas a sua abstinência de carne terminou quando viu alguns amigos a prepararem-se para fritar um peixe que tinham acabado de pescar. Quando abriram o peixe, descobriram que tinha no interior peixes mais pequenos. "Bem", disse Franklin para si mesmo, "se vocês se comem uns aos outros, não vejo por que motivo não vos podemos comer" e começou a fazê-lo.

Franklin era pelo menos honesto. Ao contar esta história confessa que só se convenceu da validade desta objecção quando o peixe já estava na frigideira e cheirava "admiravelmente bem"; e observa que uma das vantagens de se ser uma "criatura racional" é que se pode encontrar uma boa razão para tudo aquilo que se quiser. As respostas que se podem dar a esta objecção são tão óbvias que o facto de Franklin a ter aceiteado são mais reveladoras do seu gosto por peixe frito que dos seus dotes de raciocínio. Para começar, a maioria dos animais que matam para comer não seriam capazes de sobreviver se o não fizessem, ao passo que nós não temos necessidade de comer a carne dos animais. Além disso, é curioso que os seres humanos, que normalmente pensam que o comportamento dos animais é "animalesco", usem um argumento, quando lhes convém, que implica

que devemos procurar orientação moral nos animais. No entanto, o aspecto mais decisivo é que os animais não humanos não são capazes de considerar as alternativas de que dispõem ou de reflectir na ética da sua alimentação. Daí que seja impossível responsabilizar os animais por aquilo que fazem ou julgar que, por causa das mortes que provocam, "merecem" ser tratados do mesmo modo. Quem lê estas linhas, por outro lado, tem de ter em consideração a justificação dos seus hábitos alimentares. Não podemos fugir às responsabilidades imitando seres que são incapazes de fazer essa escolha.

Por vezes, as pessoas assinalam o facto de os animais se comerem uns aos outros para defenderem um ponto de vista ligeiramente diferente. Segundo pensam, esse facto implica não que os animais merecem ser comidos, mas que há uma lei natural pela qual o mais forte exerce uma pressão predatória sobre o mais fraco, uma espécie de "sobrevivência darwinista dos mais fortes" pela qual, ao comer animais, estamos apenas a desempenhar o nosso papel.

Esta interpretação da objecção comete dois erros fundamentais -- um erro factual e um erro de raciocínio. O erro factual radica no pressuposto de que o nosso consumo de animais faz parte do processo evolutivo natural. Isto pode ser verdade em relação a algumas culturas primitivas que ainda caçam para a sua alimentação, mas nada tem a ver com a produção em massa de animais na pecuária industrial.

Suponhamos que caçávamos para a nossa alimentação e que isso fazia parte de um processo de evolução natural. Haveria ainda um erro de raciocínio ao presumir que, porque este processo seria natural, seria um bem. É sem dúvida "natural" uma mulher ter um filho por ano ou de dois em dois anos desde a puberdade até à menopausa, mas isto não significa que seja um mal interferir nesse processo. Precisamos de conhecer as leis naturais que nos afectam de modo a prever as consequências daquilo que fazemos; mas não temos de presumir que a forma natural de fazer algo não é susceptível de aperfeiçoamento.

Diferenças entre seres humanos e animais

A existência de um abismo enorme entre seres humanos e animais tem sido inquestionável no decurso da maior parte da existência da civilização ocidental. A base para esta presunção foi destruída pela descoberta de Darwin das nossas origens animais e pelo declínio correspondente da credibilidade da história da nossa criação divina: criados à imagem de Deus com uma alma imortal. Houve muito quem tivesse dificuldade em aceitar que as diferenças entre nós e os restantes animais são diferenças de grau, e não de categoria. Procuraram formas de traçar uma linha divisória entre pessoas e animais. Até à data, :, essas fronteiras foram de curta duração. Por exemplo, costumava dizer-se que só os seres humanos usavam utensílios. Observou-se depois que um pica-pau das ilhas Galápagos usava um pico de cacto para retirar insectos de furos das árvores. Afirmou-se em seguida que mesmo que outros animais usassem utensílios, os seres humanos eram os únicos animais que os fabricavam. Mas Jane Goodall descobriu que os chimpanzés das florestas da Tanzânia mascavam folhas para fazer uma esponja para ensopar de água e retiravam as folhas dos ramos de árvores para preparar utensílios para apanhar insectos. A utilização da linguagem foi

outra linha divisória -- mas hoje gorilas, chimpanzés e um orangotango aprenderam ameslan, a linguagem gestual dos surdos americanos, e há alguns indícios que apontam no sentido de as baleias e os golfinhos poderem possuir uma linguagem complexa própria.

Mesmo que estas tentativas para traçar fronteiras entre os seres humanos e os animais correspondessem à verdade da situação, não teriam, ainda assim, qualquer peso moral. Como Bentham assinalou, o facto de um ser não usar a linguagem nem fabricar utensílios não é motivo para se ignorar o seu sofrimento. Alguns filósofos defenderam a existência de uma diferença mais profunda. Afirmaram que os animais não pensam nem raciocinam e que, portanto, não possuem nenhum conceito de si próprios, nem autoconsciência. Vivem momento a momento e não se encaram como entidades distintas, com passado e futuro. Tão-pouco possuem autonomia -- a capacidade de escolher a forma de viver a nossa existência. Houve quem defendesse que os seres autónomos e autoconscientes têm, de alguma forma, muito mais valor e são moralmente mais importantes que os seres que vivem de momento a momento, sem a capacidade de se considerarem seres distintos, com passado e futuro. Assim, nesta óptica, os interesses de seres autónomos e autoconscientes deveriam normalmente ter prioridade sobre os interesses de outros seres.

Não vou abordar agora a questão de saber se os animais não humanos são autoconscientes ou não. A razão para esta omissão é que não acredito que, no presente contexto, muita coisa dependa desta questão. Consideraremos agora unicamente a aplicação :, do princípio da igualdade na consideração de interesses. No capítulo seguinte, quando abordarmos as questões relativas ao valor da vida, veremos que há razões para sustentar que a autoconsciência é crucial nos debates sobre se um ser tem o direito à vida; e investigaremos então as provas sobre a autoconsciência nos animais. Entretanto, a questão mais importante é a seguinte: o facto de um ser ter consciência de si confere-lhe alguma forma de prioridade na consideração dos seus interesses?

Afirmar que os seres autoconscientes têm direito a um tratamento prioritário na consideração dos seus interesses só é compatível com o princípio da igualdade na consideração de interesses se não for senão a afirmação de que algo que acontece aos seres autoconscientes pode ser contrário aos seus interesses, ao passo que algo de semelhante não seria contrário aos interesses de seres que não sejam autoconscientes. Isto poderia dever-se ao facto de a criatura autoconsciente ter uma maior percepção do que está a acontecer, podendo enquadrar o acontecimento num contexto geral com maior duração no tempo, ter desejos diferentes, etc. Mas este é um ponto que já dei por certo no início deste capítulo e que não é negado pelas críticas que fiz às experiências com animais e à pecuária industrial, desde que não seja levado a extremos absurdos -- como a insistência em que, se sou autoconsciente e uma vitela não, privar-me de carne de vitela causa mais sofrimento que privar a vitela da sua liberdade de andar, espreguiçar-se ou comer erva.

Seria diferente se pretendêssemos que mesmo que um ser autoconsciente não sofresse tanto quanto um ser meramente senciente, o sofrimento do ser autoconsciente seria mais importante por este constituir um tipo mais valioso de ser. Isto introduz juízos de valor não utilitaristas -- proposições que não decorrem

simplesmente da adopção de um ponto de vista universal, tal como foi descrito no final do capítulo 1. Como o argumento em favor do utilitarismo desenvolvido nessa secção foi confessadamente apresentado em termos hipotéticos, não o posso usar para excluir todos os valores não utilitaristas. Apesar disso, é legítimo perguntar *por que motivo* deverão os seres autoconscientes considerar-se mais valiosos e, em particular, se o ;, alegado valor superior de um ser autoconsciente nos deve levar a preferir os interesses menores de um ser autoconsciente aos interesses maiores de um ser meramente senciente, mesmo quando a própria autoconsciência do primeiro não esteja em causa. Este último ponto é importante porque não estamos a considerar neste momento casos em que a vida de seres autoconscientes esteja em risco, mas casos em que a vida desses seres autoconscientes prosseguirá, com as suas faculdades intactas, qualquer que seja a nossa decisão. Nestes casos, se a existência da autoconsciência não afecta a natureza dos interesses sob comparação, não se percebe muito bem por que motivo devemos trazer a autoconsciência para a discussão, apesar de não devermos trazer a espécie, a raça ou o sexo para discussões semelhantes. Interesses são interesses e devem merecer a mesma consideração, quer sejam interesses de seres humanos, quer de animais não humanos, quer sejam de animais autoconscientes, quer não.

Há outra resposta possível à afirmação de que a autoconsciência, a autonomia ou outra característica semelhante podem servir para distinguir os seres humanos dos animais não humanos. Recorde-se que existem seres humanos com deficiências mentais que se podem considerar menos autoconscientes ou autónomos que muitos animais não humanos. Se usarmos estas características para abrir um fosso entre os seres humanos e os restantes animais, colocamos esses seres humanos menos capazes no outro lado do fosso; e, se o fosso for usado para marcar uma diferença de estatuto moral, nesse caso esses seres humanos devem ter o estatuto moral dos animais, e não o dos seres humanos.

Esta resposta é convincente, pois a maioria das pessoas acha horrível a ideia de usar deficientes mentais humanos em experiências dolorosas ou de os engordar com fins gastronómicos. Mas alguns filósofos defenderam que essas consequências não decorrem, na verdade, do uso de características como a autoconsciência ou a autonomia para distinguir os seres humanos dos restantes animais. Considerarei três destas propostas.

A primeira é a de que os seres humanos com graves deficiências mentais, que não possuem as capacidades que distinguem ;, os seres humanos normais dos restantes animais, devem ser tratados, apesar disso, como se possuíssem essas capacidades, uma vez que pertencem a uma espécie cujos membros normalmente as possuem. Esta posição, por outras palavras, pretende que se tratem os indivíduos, não de acordo com as suas qualidades reais, mas de acordo com as qualidades normais da espécie a que pertencem.

É interessante que esta afirmação seja feita em defesa da opção de tratar os membros da nossa espécie melhor que os membros de outras espécies, quando seria firmemente rejeitada se fosse usada para tratar os membros da nossa raça ou sexo melhor que os membros de outra raça ou sexo. No capítulo anterior, quando analisámos o impacte de possíveis diferenças de _Q_I entre membros de diferentes grupos étnicos, fiz a afirmação óbvia de que, independentemente dos

valores *médios* dos diferentes grupos, alguns membros do grupo com a média mais baixa registam resultados melhores que alguns membros do grupo da média mais elevada e que, por isso, devemos tratar as pessoas como indivíduos, e não de acordo com os resultados médios do grupo étnico a que pertencem, qualquer que seja a explicação dessa média. Se aceitarmos isto, não podemos coerentemente aceitar a pretensão de que, quando lidamos com seres humanos com graves deficiências intelectuais, devemos conceder-lhes o estatuto ou os direitos normais para a sua espécie. Qual será, então, o significado do facto de, desta vez, a linha divisória dever ser traçada em torno da espécie, e não da raça ou do sexo? Não podemos defender que os seres sejam tratados como indivíduos num caso e como membros de um grupo no outro. Pertencer a uma espécie não é mais relevante nestas circunstâncias que pertencer a uma raça ou ser de um sexo.

Uma segunda proposta é a de que, embora os seres humanos com graves deficiências intelectuais possam não possuir maiores capacidades que outros animais, são, apesar de tudo, seres humanos e, como tal, temos relações especiais com eles que não temos com os restantes animais. Como se escreveu numa recensão ao livro *_Libertação Animal_*, "A parcialidade em relação à nossa própria espécie e, no seu seio, relativamente a grupos muito mais pequenos é algo que, como o universo, o melhor é :, aceitá-la [...] O perigo de uma tentativa de eliminar afectos parciais é o de poder liquidar a fonte de todos os afectos."

Este argumento associa demasiado a moral aos nossos afectos. É claro que algumas pessoas podem ter com um ser humano com a mais grave deficiência mental uma relação mais chegada do que a que possuem com qualquer animal não humano e seria absurdo dizer-lhes que não deviam ter esses sentimentos. Tais pessoas têm-nos pura e simplesmente e, em si, não há nada de bom nem de mau a esse respeito. A questão é saber se as nossas obrigações morais para com um ser deverão ter este tipo de dependência dos nossos sentimentos. É notório que alguns seres humanos têm uma relação mais chegada com o seu gato que com os seus vizinhos. Será que quem associa a moral aos afectos aceitaria que estas pessoas teriam justificação para salvar os seus gatos de um incêndio antes de salvarem os seus vizinhos? E penso que mesmo aqueles que estariam dispostos a responder à pergunta pela afirmativa não desejariam alinhar ao lado dos racistas que argumentariam que, se as pessoas têm relações mais naturais e um maior afecto em relação a membros da sua própria raça, é um bem dar preferência aos seus interesses. A ética não exige que eliminemos as relações e os afectos pessoais; mas exige, isso sim, que, quando agimos, avaliemos as pretensões morais dos que forem afectados pelos nossos actos com um certo grau de independência relativamente aos sentimentos que nutrimos por eles.

A terceira proposta invoca o argumento muito usado da "derrapagem". A ideia deste argumento é a de que, a partir do momento em que damos um passo numa determinada direcção, começamos a derrapar e derraparemos mais do que desejaríamos. No presente contexto, o argumento é usado para defender que precisamos de uma linha divisória clara que separe os seres que podemos utilizar para fazer experiências ou para criar para comer daqueles que não podemos. A condição de membro de uma espécie constitui uma óptima linha divisória, enquanto os níveis de consciência, autonomia ou senciência não. A partir do momento em que aceitamos que um ser humano deficiente mental não possui um

estatuto moral mais elevado que um animal, prossegue o argumento, iniciámos a nossa derrapagem, :, cujo nível seguinte é negar os direitos das pessoas socialmente desadaptadas e que termina num governo totalitário que elimina quaisquer grupos de que não goste, classificando-os de sub-humanos.

O argumento da derrapagem pode servir como um alerta valioso em certos contextos, mas não lhe podemos dar demasiada importância. Se pensarmos que, como defendi neste capítulo, o estatuto especial que agora concedemos aos seres humanos nos permite ignorar os interesses de biliões de criaturas sencientes, não devemos deixar de tentar corrigir esta situação só porque os princípios nos quais baseamos essa tentativa poderão ser mal usados por governantes sem escrúpulos para alcançar os seus fins. E isto não passa de uma possibilidade. A alteração que propus pode não ter qualquer influência no nosso tratamento dos seres humanos, e pode até melhorá-lo.

Em última instância, nenhuma fronteira ética arbitrariamente traçada pode ser segura. É melhor encontrar uma fronteira que possa ser defendida aberta e honestamente. Quando abordarmos a questão da eutanásia, no capítulo 7, veremos que uma fronteira traçada no lugar errado pode ter consequências funestas para quem se situar do lado superior, ou humano, dessa divisão.

Também é importante recordar que o objectivo do meu argumento é elevar o estatuto dos animais, e não diminuir o estatuto de qualquer ser humano. Não pretendo sugerir que os seres humanos com deficiências mentais devam ser alimentados à força com aditivos alimentares até que metade deles morra -- embora este procedimento nos desse por certo uma melhor indicação do grau de segurança dessa substância para os seres humanos do que o seu ensaio em coelhos ou cães. Gostaria que a nossa convicção de que é um mal tratar deste modo os seres humanos com deficiências intelectuais fosse extensível aos animais não humanos com níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante para sofrer. É de um extremo pessimismo não tentar alterar as nossas atitudes a pretexto de que poderíamos começar a tratar os seres humanos deficientes mentais com a mesma falta de consideração que temos hoje para com os animais, em vez de conceder aos animais a preocupação acrescida que temos hoje pelos seres humanos deficientes mentais. :,

Ética e reciprocidade

Na mais antiga obra de vulto de filosofia moral pertencente à tradição ocidental que chegou aos nossos dias, A *_República*_ de Platão, encontramos a seguinte perspectiva da ética:

Dizem que cometer uma injustiça é, por natureza, um bem e sofrê-la um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de "legal" e "justo" para as prescrições da lei. Tal seria a génese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem --

não pagar a pena das injustiças -- e o maior mal -- ser incapaz de se vingar de uma injustiça.

Esta perspectiva não era a de Platão, que a pôs na boca de Gláucon para permitir que Sócrates, o protagonista deste diálogo, a refutasse. Trata-se de uma perspectiva que nunca conquistou aceitação geral, mas que também nunca desapareceu por completo. Podem encontrar-se ecos desta perspectiva nas teorias éticas de filósofos contemporâneos como John Rawls e David Gauthier; e foi usada por estes e outros filósofos para justificar a exclusão dos animais da esfera da ética ou, pelo menos, do seu núcleo principal -- pois se a base da ética consistir em eu evitar fazer mal aos outros desde que eles não me façam mal a mim, nada me impede de fazer mal àqueles que são incapazes de apreciar a minha contenção e de controlar o seu comportamento em conformidade. De um modo geral, os animais pertencem a esta categoria. Quando estou a fazer *surf* bastante afastado da costa e sou atacado por um tubarão, a minha preocupação pelos animais de pouco me vale; tenho tanta probabilidade de ser devorado como qualquer outro surfista, embora ele possa passar as tardes de domingo num barco aos tiros aos tubarões. Como os animais não podem responder em reciprocidade, encontram-se, nesta perspectiva, fora dos limites do contrato ético.

Na avaliação desta concepção da ética devemos fazer a distinção entre *explicações* da origem dos juízos éticos e *justificações* desses juízos. A explicação da origem da ética em termos de um contrato tácito entre pessoas para seu benefício mútuo apresenta uma certa plausibilidade (embora, em virtude das regras sociais quase éticas que têm sido observadas nas sociedades de outros mamíferos, não passe obviamente, em termos históricos, de uma fantasia). Mas podemos aceitar esta perspectiva como uma explicação histórica, sem por isso nos comprometermos com quaisquer pontos de vista acerca da justiça ou injustiça do sistema ético daí resultante. Por muito centradas no interesse pessoal que as origens da ética possam ter sido, é possível que, a partir do momento em que começamos a pensar em termos éticos, ultrapassemos essas premissas mundanas -- porque somos capazes de raciocinar e porque a razão não se subordina ao interesse pessoal. Quando reflectimos sobre a ética, usamos conceitos que, como vimos no primeiro capítulo do presente livro, nos levam a ultrapassar o nosso interesse pessoal ou mesmo o interesse de um grupo específico. Segundo a perspectiva contratualista da ética, este processo universalizante deveria parar na fronteira da nossa comunidade; mas, uma vez iniciado o processo, podemos descobrir que não seria coerente com as nossas restantes convicções parar nesse ponto. Tal como os primeiros matemáticos podem ter começado a contar no intuito de registar o número de pessoas da sua tribo, sem fazerem a menor ideia de que estavam a dar os primeiros passos num caminho que iria conduzir ao cálculo infinitesimal, também a origem da ética nada nos diz quanto ao lugar onde nos poderá conduzir.

Quando nos viramos para a questão da justificação, podemos verificar que a perspectiva contratualista da ética levanta numerosos problemas. Não há dúvida de que este tipo de concepções exclui da esfera da ética muito mais que os animais não humanos. Como os seres humanos com graves deficiências mentais

são igualmente incapazes de reagir em reciprocidade, têm também de ser excluídos. O mesmo se aplica a bebés e crianças de tenra idade; mas as dificuldades da perspectiva contratualista não se limitam a estes casos especiais. A principal razão para celebrar um contrato ético é, nesta perspectiva, o interesse pessoal. ; A não ser que se adicione algum elemento universal, um grupo de pessoas não tem qualquer motivo para lidar eticamente com outro se não for do seu interesse proceder assim. Se levássemos isto a sério, teríamos de rever drasticamente os nossos juízos éticos. Por exemplo, os traficantes de escravos que transportaram escravos africanos para a América não tinham nenhum motivo baseado no interesse pessoal para tratar melhor os africanos. Os africanos não tinham meios de retaliação. Se os abolicionistas não passassem de contratualistas, os esclavagistas poderiam contestá-los explicando-lhes que a ética acabava nas fronteiras da comunidade e que, como os africanos não faziam parte da comunidade dos esclavagistas, estes não teriam deveres para com aqueles.

Mas tomar o modelo contratualista a sério não afectaria apenas as práticas do passado. Embora se fale com frequência do mundo actual como uma comunidade única, não há dúvida de que é limitada a capacidade das pessoas, digamos, do Chade para responderem com reciprocidade ao bem ou ao mal que lhe fizerem, digamos, os cidadãos dos Estados Unidos. Daí que a perspectiva contratualista não imponha quaisquer obrigações às nações mais ricas relativamente às nações mais pobres.

O mais surpreendente de tudo isto é o impacto do modelo contratualista na nossa atitude relativamente às gerações vindouras. "Por que motivo hei-de fazer alguma coisa pela posteridade? O que fez a posteridade por mim?" -- esta seria a perspectiva que deveríamos adoptar se apenas aqueles que podem entrar em reciprocidade estivessem no interior das fronteiras da ética. Não há qualquer maneira de aqueles que irão viver em 2100 poderem fazer algo para tornar a nossa vida melhor ou pior. Daí que, se só existissem obrigações onde pudesse haver reciprocidade, não precisaríamos de nos preocupar com problemas como o destino a dar aos lixos nucleares. É verdade que alguns resíduos nucleares ainda serão mortais daqui a um quarto de milhão de anos; mas, desde que os colocássemos em contentores que os mantivessem afastados de nós durante 100 anos, teríamos feito tudo aquilo que a ética exige de nós.

Estes exemplos deverão ser suficientes para demonstrar que, qualquer que seja a sua origem, a ética que temos hoje ;, transcende de facto uma compreensão tácita entre seres capazes de reciprocidade. A perspectiva de regressar a um tal ponto de partida não é, penso, atraente. Como nenhuma explicação da origem da moral nos obriga a basear a nossa moral na reciprocidade e como não surgiram mais argumentos em favor desta conclusão, devemos rejeitar esta perspectiva da ética. Neste ponto da discussão, alguns defensores da posição contratualista apelam para uma perspectiva mais flexível da ideia de contrato, insistindo em que incluamos na comunidade moral todos os que possuem ou virão a possuir a *capacidade* de tomar parte num acordo de reciprocidade, independentemente de se saber se são de facto capazes de reciprocidade e sem ter tão-pouco em conta quando terão essa capacidade. Torna-se evidente que esta perspectiva já não se baseia de modo algum na reciprocidade porque (a não ser que nos preocupemos

imenso em ter a nossa campã bem arranjada ou a nossa mem3ria preservada para sempre) 3 claro que as gera33es vindouras n3o podem estabelecer rela333es rec3procas connosco, mesmo que um dia venham a ter a capacidade para agir reciprocamente. No entanto, se os defensores da posi333o contratualista abandonam deste modo a reciprocidade, que resta dela? Por que motivo havemos de adopt3-la? E por que motivo havemos de limitar a moral 3 aqueles que possuem a capacidade para celebrar acordos connosco, quando, na realidade, n3o existe qualquer possibilidade de alguma vez o fazerem? Em vez de nos apegarmos aos destro3os de uma perspectiva contratualista que perdeu o seu n3cleo central, seria melhor abandon3-la pura e simplesmente e considerar a quest3o de saber quais os seres que, com base na universalizabilidade, devemos incluir no dom3nio da moral.

4.

Qual 3 o mal de matar?

Um resumo bastante simplificado dos primeiros tr3s cap3tulos deste livro poderia ser o seguinte: o primeiro cap3tulo estabelece um conceito de 3tica do qual, no segundo cap3tulo, deriva o princ3pio da igualdade na considera33o de interesses; este princ3pio 3 ent3o usado para clarificar problemas acerca da igualdade dos seres humanos e, no terceiro cap3tulo, 3 aplicado aos animais n3o humanos.

Assim, at3 agora, o princ3pio da igualdade na considera33o de interesses tem estado subjacente a grande parte da nossa abordagem; contudo, como vimos no cap3tulo anterior, a aplica33o deste princ3pio quando est3o vidas em jogo 3 menos clara do que quando abordamos interesses como o de evitar o sofrimento ou o de sentir prazer. Neste cap3tulo, estudaremos algumas perspectivas relativas ao valor da vida e ao que h3 de mal em tirar uma vida, de modo a preparar o terreno para os cap3tulos seguintes, nos quais retomaremos quest33es pr3ticas como as relativas ao abate de animais, ao aborto, 3 eutan3sia e 3 3tica do meio ambiente.

A vida humana

As pessoas dizem, com muita frequ3ncia, que a vida 3 sagrada, mas quase nunca em sentido literal. N3o pretendem dizer, como as palavras parecem implicar, que a vida em si 3 sagrada. Se assim fosse, matar um porco ou arrancar uma couve seria t3o horr3vel para essas pessoas como matar um ser humano. Quando algu3m diz que a vida 3 sagrada est3 a referir-se 3 vida humana. Mas por que motivo dever3 a vida humana possuir um valor t3o especial?

Ao discutir a doutrina da santidade da vida humana n3o irei entender o termo "santidade" num sentido especificamente religioso. A doutrina pode muito bem ter uma origem religiosa, como irei assinalar mais 3 frente neste mesmo cap3tulo, mas faz agora parte de uma 3tica bastante secular e 3 nesta qualidade que exerce, nos nossos dias, a sua maior influ3ncia. Nem partirei do princ3pio que a doutrina defende que 3 sempre um mal tirar uma vida humana, porque isso implicaria o pacifismo absoluto e h3 muitos defensores da santidade da vida humana que con-