

ÉTICA, OBJECTIVISMO E EMOTIVISMO¹

I. INTRODUÇÃO

O presente artigo nasce do diagnóstico de uma particular ansiedade que assombra as discussões no domínio da ética contemporânea. Essa ansiedade prende-se com o facto de nos preocuparmos com a objectividade dos juízos morais, mas, ao mesmo tempo, não conseguirmos deixar de sentir que quando emitimos um juízo moral, não pretendemos simplesmente descrever certos factos, nem enunciar um princípio racional de cariz lógico-matemático, mas pretendemos sobretudo expressar como nos sentimos em relação aos factos. Em geral, pode-se dizer que o objectivo deste trabalho é descobrir se é possível sustentar simultaneamente que:

- a) Os juízos morais são objectivos e prescrevem o mesmo para todos os seres humanos; e
- b) Os juízos morais são a expressão de um certo conteúdo emocional subjectivo.

As correntes objectivistas em ética têm, geralmente, deixado o conteúdo emocional de lado, considerando a avaliação moral uma tarefa da razão. Kant é uma figura emblemática desta forma de conceber a moralidade, e encontra eco em autores con-

¹ A primeira versão deste artigo foi escrita depois de ter assistido a um seminário intitulado *Mente e Mundo*, sobre a obra *Mind and World*, de John McDowell, orientado pela Dra. Sofia Miguens (Universidade do Porto), no contexto do Curso de Doutoramento em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e foi apresentada e defendida publicamente em Junho de 2009, no *Meeting on Ethics and Political Philosophy I* da Universidade do Minho, organizado por Roberto Merrill (Universidade do Minho), com o título *Oposições Fundamentais em Ética Contemporânea*. Esta versão é o resultado da revisão crítica do Dr. Pedro Galvão (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa), que, graças ao seu profundo conhecimento da discussão ética contemporânea permitiu enriquecê-lo com as suas sugestões e críticas. Por estes motivos gostaria de agradecer em primeiro lugar à Dra. Sofia Miguens pela contagiante e inspiradora paixão que demonstrou ao longo das sessões de análise e discussão da obra de McDowell, ao Dr. Roberto Merrill, por me ter dado a oportunidade de discutir as ideias que aqui são apresentadas com outros investigadores e ao Dr. Pedro Galvão, pela disponibilidade que demonstrou para rever o meu primeiro texto, bem como para me fornecer orientações temáticas e bibliográficas.

temporâneos como Thomas Nagel e James Rachels. A seguinte passagem de Rachels ilustra de forma expressiva a conexão entre racionalidade e objectividade que figura nas posições defendidas por este tipo de concepções:

Um erro fundamental no qual incorrem muitas pessoas quando pensam sobre este assunto é partir do princípio que existem apenas duas possibilidades:

1. Há factos morais da mesma maneira que há factos sobre estrelas e planetas; ou
2. Os nossos valores não são mais que a expressão dos nossos sentimentos subjectivos.

Isto é um erro porque descarta uma terceira possibilidade crucial. As pessoas não têm apenas sentimentos, têm também razão, e isso faz uma grande diferença. Pode pois ser que

3. As verdades morais são verdades da razão; isto é, um juízo moral é verdadeiro se for sustentado por razões melhores que os juízos alternativos. (Rachels, 2003)

E mais abaixo prossegue:

Tais verdades são objectivas no sentido em que são verdadeiras independentemente do que possamos querer ou pensar. Não podemos tornar algo bom ou mau pelo simples desejo de que seja assim (...). A razão diz o que diz, alheia às nossas opiniões e desejos. (Ibid.)

Por outro lado, David Hume é um autor clássico associado ao tipo de expressivismo presente em b) (acima), para este autor:

A razão é a descoberta da verdade ou falsidade. A verdade ou falsidade consiste num acordo ou desacordo [com a realidade]. Logo, aquilo que não é susceptível deste acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso, e nunca pode ser objecto da nossa razão. Ora, é evidente que as nossas paixões, volições e acções não são susceptíveis de tal acordo ou desacordo (...) não se podem considerar verdadeiras ou falsas (...).

(...) a razão não pode impedir ou produzir imediatamente qualquer acção (...). Logo, as distinções morais não resultam da razão (Hume, 1740).

Esta abordagem tem vindo a exercer uma decisiva influência na posição de Simon Blackburn, que será superficialmente analisada adiante.

Esta investigação centra-se na questão de saber se (e como) podemos conciliar uma perspectiva emotivista/expressivista com uma visão objectivista da natureza dos juízos morais. Para tal, iremos apoiar-nos em grande medida no trabalho desenvolvido por John McDowell.

Embora este autor se oponha ao expressivismo de Blackburn, na medida em que defende uma posição realista, cognitivista e internalista da moralidade (estes traços da posição de McDowell serão esclarecidos abaixo), o seu trabalho no âmbito da meta-ética, fornece uma linha de pensamento que poderá ser utilizada de forma a conciliar as proposições a) e b), fornecendo uma alternativa mais favorável, que um expressivismo estrito, em termos normativos, – como é o caso da posição de Blackburn – nomeada-

mente, fornecendo claramente a possibilidade de aperfeiçoamento moral, bem como uma resposta à pergunta: Como havemos de viver?

II. A NATUREZA DOS JUÍZOS MORAIS E A POSSIBILIDADE DE APERFEIÇOAMENTO MORAL

O expressivismo, tal como é formulado por Blackburn, sustenta que existe a possibilidade de aperfeiçoamento moral, como se pode perceber através da análise da analogia que se segue:

(...) Our attitudes and practices arise in response to features of the world around us. We represent the world around us in one way or another, and because of that we end up behaving one way or another. (...)

Analogously, a skilled sportsman, for example, is sensitive to features of the delivery and flight of a ball, and for each way the ball is delivered, makes the appropriate response. A less good player either notices the wrong features, or fails to notice the right ones, or, even if he does so, makes a less effective response. The player needed training to learn to separate the important features from the 'noise' or useless information that meets the eye. Similarly the good person has learned to select some features of situations as demanding some responses, and to ignore others as unimportant. (Blackburn, 1998, pp. 4-5)

No entanto, ao assumir-se como 'quasi-realista' (e não *simplesmente* como realista), nega a existência de factos morais, o que dificulta a explicação desse processo de aperfeiçoamento, uma vez que aparentemente não existe um referencial objectivo, em direcção ao qual possamos progredir. McDowell assume uma posição realista, dado que aceita a ideia de que *«the requirements of morality [are] imposed by the circumstances of action»* (McDowell, 1978) e, deste modo, consegue lidar melhor com esta dificuldade. Não se trata aqui de um realismo de senso comum, que identifica os valores com as qualidades primárias – qualidades que existem no mundo independentemente da sensibilidade humana. No seu artigo «Values and Secondary Qualities», McDowell defende que os valores, tal como as qualidades secundárias, só podem ser percebidos por criaturas com um certo tipo de sensibilidade, o que não quer dizer que não existam independentemente da sua existência. Estar no meio de uma caçada de leões pode ser considerada uma situação perigosa, mesmo que não estejamos lá, o perigo da situação é real e pode ser reconhecido independentemente da nossa efectiva presença no local.

No entanto, McDowell recusa a ideia de que qualquer ser humano estaria sintonizado para captar os valores existentes no mundo, dado que, apenas um agente virtuoso estaria equipado com essa sensibilidade especial, que nos tornaria aptos a responder de forma adequada às exigências de cada situação. Neste sentido, opta por importar a noção wittgensteiniana de 'seguir regras' para o terreno da moral, o que lhe permite comparar a utilização de termos morais (por exemplo, 'generoso'), com a utilização de todas as nossas expressões linguísticas (por exemplo, 'azul da Prússia'). Adquirimos as regras de aplicação de um termo, como 'azul da Prússia' a partir de fora, podendo aperfeiçoar-nos no manuseamento dessas mesmas regras, mas isso não significa que o azul da Prússia não exista e, mais ainda, que não seja *um e o mesmo* para todos, sendo que, quanto mais treinados estivermos, mais capacitados estamos para evitar

usos desadequados deste conceito. Deste modo, a abordagem de McDowell, embora naturalista² (tal como a de Blackburn), não faz depender a moralidade exclusivamente das características inerentes a certos organismos vivos, em vez disso considera que a estrutura conceptual dos indivíduos os torna aptos (ou não) para captar, ou perceber certos aspectos genuínos do mundo. Assim sendo, preserva a existência de factos morais, mas, na medida em que é devido à forma como concebemos uma determinada situação que nos sentimos motivados a agir deste, ou daquele modo, a sua abordagem é, simultaneamente, cognitivista e internalista³. Esta linha de pensamento permite garantir que o lugar de destaque atribuído a certos traços de carácter, emoções e/ou disposições para agir é salvaguardado, uma vez que, tal como afirma Jacobson, no seu artigo «Seing by Feeling» McDowell sustenta que «*moral knowledge issues from a distinctive sensibility which allows a virtuous person to see what to do, in part through his properly trained emotional responses*» (Jacobson, 2005). Torna-se importante preservar o conteúdo emocional da moralidade, dado que o excesso de racionalismo pode trazer complicações bastante difíceis de resolver no que respeita aos nossos juízos morais. Em primeiro lugar, porque exclui certas emoções que normalmente são cruciais para a avaliação que fazemos dos caracteres ou acções dos outros. Por exemplo, admiramos mais o pai que leva o seu filho ao parque no Domingo de manhã porque sabe, do ponto de vista racional que esse é o seu dever, ou o pai que sente prazer em acompanhar o seu filho ao parque nos seus tempos livres? Podemos inferir a resposta que um autor racionalista (como Kant) daria a esta questão, a partir do seguinte:

Ser caridoso quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou de interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e podem-se alegrar com contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo, porém, que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, como o amor das honras, que, quando por feliz acaso coincidem com aquilo que é efectivamente do interesse geral e conforme ao dever, são conseqüentemente honrosas e merecem louvor e estímulo, mas não respeito; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas por dever (Kant, 1785).

Torna-se por isso evidente que, para Kant, quando uma acção é motivada por uma certa emoção ou disposição que nos leva a agir, não pode ser alvo de uma atribuição de

² Se me refiro a McDowell como sendo naturalista, é porque este assume uma posição de contornos naturalistas na obra *Mind and World*, por oposição ao que designa por *platonismo galopante*. McDowell é geralmente considerado não-naturalista, ou até mesmo anti-naturalista, porque tem vindo a criticar uma forma específica de naturalismo, que qualificou de *naturalismo raso*, por oposição ao seu naturalismo, que seria um naturalismo de *segunda natureza* (de inspiração aristotélica). Referindo-se assim, neste contexto, ao facto de sermos naturalmente seres capazes de evolução moral, somos por natureza seres de linguagem, abertos a uma forma específica de educação, formação, cultura e de análise crítica dos nossos juízos. Agradeço ao Dr. Pedro Galvão por ter sugerido a introdução desta nota.

³ O internalismo aqui em causa, será uma espécie de internalismo da avaliação, uma vez que nos diz que a avaliação moral depende de condições inerentes aos estados cognitivos internos do sujeito. Agradeço ao Dr. Pedro Galvão por ter sugerido a introdução desta nota.

valor moral. Esta resposta é, a meu ver, muito insatisfatória, dado que é, precisamente, o facto de encontrarmos certas disposições em determinados indivíduos que nos leva a estimá-los e valorizá-los, como acontece por exemplo com a simpatia, a compaixão, o remorso, entre outras. A este nível, David Hume oferece uma abordagem totalmente oposta à de Kant, uma vez que para este autor os nossos juízos morais são a expressão da nossa aprovação (ou reprovação) de certas acções ou caracteres e este processo assenta inteiramente na emotividade, mais precisamente numa característica particular da nossa natureza – a simpatia, ou seja, a capacidade de entrarmos nos sentimentos dos outros e partilharmos o seu prazer ou sofrimento. Para além disso, o excesso de racionalismo é encarado como prejudicial por alguns autores, uma vez que possuir uma disposição para responder de forma adequada perante uma situação, parece mais eficaz do que consultar um princípio ou uma regra antes de agir, tal como afirma Roger Crisp: «*Moral theories, whether utilitarian or deontological, which suggest that we do or could or should think morally only by applying rules or principles are over-systematic* (Crisp, 1992).» e justifica a sua posição defendendo que «*Simple introspection suggests that we do not think like this. When a person collapses in front of me in the street, I do not act only after consulting a rule* (Ibid.)». Daí eu considerar que a metáfora perceptiva, utilizada por McDowell, oferece uma abordagem mais apelativa da nossa psicologia moral: «*Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way* (McDowell, 1998).

Assim sendo, encontrar uma forma satisfatória de conciliar a razão, ou certos imperativos racionais (Kant), com as nossas emoções e/ou disposições para agir (Hume) afigura-se uma tarefa fundamental para a ética contemporânea, se pretendemos preservar a racionalidade e objectividade da ética sem prejuízo do respeito por certas emoções com papel de destaque no terreno moral. O cognitivismo de McDowell parece oferecer uma forma de concretizar este objectivo, uma vez que o julgamento crítico e a actividade justificativa permitem um aperfeiçoamento constante e progressivo, em que sistematicamente vamos deixando cair os usos menos adequados dos conceitos morais, como por exemplo ‘corajoso’, ‘generoso’, etc., tal como acontece noutros domínios (veja-se acima o exemplo de ‘azul da Prússia’). Através desse aperfeiçoamento adquirimos uma forma especial de sensibilidade, passamos a ter os ‘olhos abertos’ para certos aspectos do real, perante os quais, de outro modo, permaneceríamos ‘insensíveis’. Alguém que tenha ‘os olhos abertos’ para a timidez é sensível às necessidades de uma pessoa tímida⁴ de uma maneira que alguém que não esteja nessas condições não é, embora possa descrever o que é uma pessoa tímida, esta pessoa ainda não sabe o que uma pessoa tímida é. *** Trata-se de uma forma de conhecimento porque implica ‘getting things right’ (i. e., captar as correctamente as coisas), mas uma vez que aquilo que este conhecimento nos fornece é uma forma de identificar o que *deve* ser feito, trata-se mais de um ‘know-how’, ou seja um saber-fazer, do que de saber que tal e tal é o caso. A comparação com uma jogada num jogo de xadrez pode ser útil para se compreender

⁴ Não há muito de passivo neste ‘ser sensível às necessidades de uma pessoa tímida’. Neste sentido, podemos dizer que ser sensível às necessidades de uma pessoa tímida é o mesmo que ter uma disposição para agir de certo modo ou, por outras palavras, ser sensível a razões para agir de forma adequada para com pessoas tímidas.

melhor o tipo de conhecimento aqui em questão, e é isso que Jacobson nos convida a fazer na seguinte passagem:

On this Aristotelian view, the virtuous person has a special kind of skill that provides sensitivity to reasons. This skill model of virtue appeals to many proponents of virtue ethics, because it promises to domesticate the perceptual metaphor and to vindicate the claim that the virtuous person sees situations in a distinctive way: as comprising reasons to act. When someone possesses a practical ability –that is, a skill or form of know-how – however mundane, we quite naturally say that he sees what to do (in the context of relevant activity). For example, the chess master can see that the positional advantage gained by sacrificing a pawn exceeds its cost, even if he cannot formulate this judgment in a general principle that can be applied by someone without the master's expertise. And his success at winning games proves the reliability of his judgments. Similarly, the virtuous person has a reliable ability to do the right thing in the situations confronting her, even though she may be unable to articulate how, or even what, it is that she knows (Jacobson, 2005).

Blackburn acusa McDowell de conservadorismo convencionalista, uma vez que aparentemente as regras de aplicação mais eficazes são veiculadas pela tradição cultural. Numa interpretação algo pessoal e livre de McDowell, pretendo mostrar que podemos afirmar que aquilo que está aqui em causa é mais do que um conjunto de posturas e/ou atitudes transmitidas pela tradição. Trata-se antes de uma espécie de *selecção natural*, aplicada às regras de utilização de um conceito, processo ao longo do qual nos vamos treinando e aperfeiçoando, deixando cair as formas erradas de o conceber e adquirindo um sentido refinado de como responder perante situações em que esse conceito está envolvido. Saber o que significa benevolência, por exemplo, é ser capaz de identificar a acção que a benevolência nos exige como sendo a coisa correcta a fazer (the right thing to do), sempre que agir de modo benevolente for o que deve ser (ought to be) feito. A seguinte passagem de Crisp ilustra bem o que entendo por selecção natural de um certo tipo de sabedoria prática, através da expressão ‘wisdom *distilled* over the ages’, e apresenta uma das principais vantagens deste tipo de psicologia moral:

(...) possessing fairly concrete dispositions to act spontaneously in certain situations will lead to better results than constant consultation of [a] moral principle. (...) One example of what I have in mind would be the disposition to keep a child away from dangerous machinery. Consultation of [a moral principle] might well prevent one's spontaneously saving a child from severe injury.

Any parent will tell you that this kind of disposition is essential if one is in charge of a child. (...) Not only is time short in a human life, but so is information. Just as the notion that one should keep children away from dangerous machinery is passed down from one generation to another – in this case, not explicitly, but as a part of a whole network of injunctions, prohibitions and advice concerned with safety – so much other wisdom distilled over the ages is taught to us in such a way as to form moral or prudential dispositions. This wisdom as already been tested. (Crisp, 1992, p. 148)

Apesar de apelativa, esta ideia de ‘wisdom distilled over the ages’, não pode, nem deve, excluir o julgamento crítico e a actividade justificativa. Saber como o julgamento

crítico e a actividade justificativa entram em jogo com as nossas emoções é o alvo primordial da segunda parte deste trabalho, onde se pretende aplicar ao terreno normativo o que até agora foi estabelecido.

III. COGNIÇÃO E EMOÇÃO NO DOMÍNIO NORMATIVO: TEORIAS CONSEQUENCIALISTAS DA VIRTUDE

Dadas as considerações anteriores julgo que, no campo normativo, devemos optar por uma teoria que gravite em torno da noção de virtude, uma vez que estas se afiguram como traços de carácter ou disposições para agir, que uma vez interiorizadas nos permitiriam responder prontamente e sem grandes cálculos aos vários desafios morais que viéssemos a enfrentar. Por outro lado, dada a ideia de que o nosso conhecimento prático foi sendo destilado ao longo dos tempos julgo que a experiência (acumulada ao longo dos séculos e sedimentada no nosso uso da linguagem) deve apontar as virtudes ou traços de carácter que devemos procurar desenvolver, i. e., orientar o nosso treino no que diz respeito ao manuseamento adequado da linguagem moral, para desenvolver o tipo de sensibilidade que nos permitiria perceber/percepcionar de modo adequado as razões para agir presentes nas situações que vivenciamos. Esta avaliação crítica baseia-se, assim, nas consequências ou efeitos que certas disposições para agir têm, sistematicamente, ou foram tendo ao longo do tempo. Assim sendo, creio que uma teoria consequencialista das virtudes será a abordagem normativa que mais se adequa ao que foi anteriormente estabelecido.

No já referido artigo «Utilitarianism and the Life of Virtue», Roger Crisp apresenta uma versão indirecta e subjectiva de Consequencialismo das Virtudes, que designa por *Utilitarianism of Virtues* e formula do seguinte modo:

Utilitarianism of Virtues (UV): An agent ought to live virtuously, consulting the BU⁵ criterion only on certain special occasions.

E mais abaixo clarifica um pouco esta ideia:

BU⁶ recommends UV as the most likely means to end of maximizing utility. The right way of living may turn out to be living virtuously – but it is right only if it maximizes utility. The value of virtues is derivative from the value of well-being.

A sua defesa centra-se nos seguintes aspectos:

1. A noção de virtude e, para muitos de nós, as próprias virtudes, já se encontram estabelecidas, o que significa não nos é exigida uma revisão radical da nossa racionalidade prática que seria não só perigosa, como teria poucas probabilidades de ser bem sucedida.

⁵ Por sua vez BU (ou Biographical Utilitarianism) é apresentado nestes termos: «Any individual ought to live in such a way that the total amount of utility in the history of the world is brought as close as possible to the maximum».

⁶ Ver Nota de Rodapé 4.

2. Existe uma conexão íntima, bastante óbvia, entre virtudes e o bem-estar, não só do próprio, como também daqueles que o rodeiam e com quem interage, veja-se, por exemplo, a virtude da prudência.

3. A pessoa virtuosa, tem várias disposições para responder adequadamente em cada circunstância, por isso, não irá desperdiçar tempo precioso em cálculos.

4. Os traços em questão, são sistematicamente desenvolvidos, pelos indivíduos virtuosos, pelo que esse tipo de agente se sente motivado para fazer a coisa certa, no momento certo.

5. Não se exige uma ruptura brusca com o tipo de psicologia que nos caracteriza, dado que não se exige aos agentes virtuosos que abdicuem completamente das suas relações próximas, para maximizar impessoalmente o bem-estar. É-lhe permitido que tenha o seu pequeno grupo de amigos, um grupo mais vasto de pessoas com quem mantém relações menos íntimas e ainda lhe resta algo para oferecer aos outros como um todo. Preserva, portanto, o valor das relações próximas.

6. Não incorre no erro de super-sistematicidade, como acontece com outras teorias que reduzem o pensamento moral à aplicação de regras ou princípios gerais. Nesta abordagem, o agente virtuoso vê *imediatamente* o que deve fazer e quais as razões que o levam a fazê-lo.

E assim conclui que:

The moral life is the life of virtue in which entrenched dispositions of concern for others, and a sensitivity to their needs and wants, supply the foundation for practical reasoning.

Para terminar, gostaria ainda de comparar esta abordagem com uma proposta bastante robusta⁷ de Consequencialismo das Virtudes, apresentada por Julia Driver, no Capítulo 4 («Uma Teoria Consequencialista das Virtudes»), da sua obra *Uneasy Virtue*⁸. A sua abordagem pode sintetizar-se da seguinte forma: *uma virtude é um traço de carácter que sistematicamente promove o bem (no mundo actual)*; para além disso, as avaliações de virtudes são sensíveis aos diferentes contextos. Julia Driver opta por uma versão **directa** (o ponto focal da teoria são directamente as virtudes, e não outro tipo de realidade que por seu intermédio pudessem ser avaliadas, e. g., acções), **objectiva** (dado que não assenta a sua avaliação no cálculo da utilidade esperada, mas sim nas consequências que efectivamente têm certos traços de carácter), **externalista** (pois a avaliação que faz dos traços de carácter ou virtudes é inteiramente alheia aos estados mentais internos dos agentes, a sua atenção volta-se para os estados de coisas sistematicamente promovidos por essas qualidades) e **actualista, num sentido fraco** (as consequências a considerar são aquelas que efectivamente se verificam no mundo actual, sem entrar em linha de conta com considerações contrafactuais, embora a utilização do advérbio: 'sistematicamente', enfraqueça, de certa forma, este sentido de actualismo. O que se pretende é salvaguardar excepções em que o traço em questão ocasionalmente falhe em produzir boas consequências. Analogamente, o uso de cintos de segurança deve ser recomendado, uma vez que sistematicamente salvam vidas,

⁷ Não obstante todas as objecções que se possa apresentar a esta abordagem.

⁸ Driver, Julia (2001) *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

ainda que ocasionalmente possa resultar na morte de um indivíduo, e, g., nos casos em que impedem uma pessoa de sair de um veículo em chamas) **de Consequencialismo das Virtudes**.

IV. CONCLUSÃO

A psicologia moral dos seres humanos parece contrariar o artificialismo da separação cognição – emoção, que nos é legada pelo século XVIII. As nossas capacidades conceptuais (*conceptual skills*) envolvem aspectos emocionais e cognitivos, destilados e aperfeiçoados, ao longo dos tempos. Assim, o julgamento crítico aponta-nos que traços de carácter ou disposições devem ser voluntária e sistematicamente desenvolvidas, de modo a adquirir uma capacidade cada vez mais fiável de captar, nas situações reais que enfrentamos, razões para agir e, deste modo, sermos capazes de emitir as respostas apropriadas. Tal como um mestre de xadrez, que persistentemente se expôs a um processo de treino, para que, quando chegar a altura, possa confiar que irá espontaneamente responder de forma adequada aos desafios. Uma teoria consequencialista da virtude, parece ser a proposta normativa que oferece a melhor estratégia para compatibilizar razão e emoção, enquadrada, no âmbito de uma concepção da racionalidade prática que conjuga uma perspectiva realista e objectivista dos valores, com uma valorização da vertente emocional, que dota os indivíduos do tipo especial de sensibilidade, que permite captá-los. Assim, no que diz respeito às considerações meta-éticas que abriram este ensaio, julgo que poderíamos acrescentar ao que foi dito por Rachels (citado na p. 1), uma quarta alternativa, que nos permitiria reformular a sua conclusão (na p. 2) nos seguintes moldes:

Tais verdades são objectivas no caso de aquilo que queremos ou desejamos ser aquilo que deve ser querido ou desejado, à luz das razões para agir presentes em cada situação.

Se alguma vez podemos ter a certeza de ter atingido a verdade a este respeito? Provavelmente, não. E é este aspecto que resgata esta proposta de uma espécie de elitismo dogmático de que pode ser acusada. No entanto, podemos estar certos de nos termos aproximado do que deve ser feito, à medida que vamos afastando as respostas menos adequadas (aquelas que flagrantemente trazem consequências negativas) e nos treinamos sistematicamente para impedir que se repitam.

*Luís Filipe Sarmiento Veríssimo
Universidade do Porto*

REFERÊNCIAS

- Blackburn, S. (1998). *Ruling Passions: a theory of practical reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, R. (1992). «Utilitarianism and the Life of Virtue». *Philosophical Quarterly*, vol. 42, N.º 167, 139-160.
- Driver, Julia (2001). *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galvão, Pedro (2008). *Do Ponto de Vista do Universo: um estudo sobre a racionalidade da ética consequencialista*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Hume, D. (1740). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Hume, David (1751). *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. J. P. Monteiro e P. Galvão. Lisboa: INCM, 2005.

Jacobson, D. (2005). «Seing by Feeling». *Ethical Theory and Moral Practice*, N.º 8, 387-409.

Kant, I. (1785). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Lisboa Editora, 2003.

McDowell, J. (1978). «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?». *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. vol. 52*, 13-29.

McDowell, John (1994). *Mind and World*. Harvard: Harvard University Press.

McDowell, J. (1998). *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miguens, Sofia (2004). *Racionalidade*. Porto: Campo das Letras.

Rachels, J. (2003). *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. F. J. Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.