

Resumos ***10.º ano***

COMO PENSAR TUDO ISTO?

Filosofia 11.º Ano

Domingos Faria / Luís Veríssimo / Rolando Almeida

II – A ação humana e os valores

1. A ação humana – análise e compreensão do agir

1.1 A Rede Conceptual da Ação

A distinção entre ação e acontecimento

Uma **ação** é um **acontecimento**, mas nem todos os acontecimentos são ações. Por exemplo, um tremor de terra, ou uma erupção vulcânica não são ações.

Assim, haver um acontecimento é uma condição necessária (mas não suficiente) para que haja uma ação. Ou seja:

- Se existe uma ação, existe um acontecimento (mas não o contrário).

A distinção entre voluntário e involuntário

O terramoto e o vulcão não são ações, porque não envolvem um agente. Assim, podemos dizer que **um acontecimento só é uma ação se envolver um agente**. No entanto, nem todos os acontecimentos que envolvem agentes são ações. Por exemplo, se o Manuel derrubar o candeeiro enquanto dorme, ou se a Maria espirrar, não estão a executar ações, propriamente ditas. Portanto, parece que haver um acontecimento que envolve um agente é uma condição necessária (mas não suficiente) para que haja uma ação. Ou seja:

- Se existe uma ação, existe um acontecimento que envolve um agente (mas não o contrário).

O espirro da Maria e o candeeiro partido do Manuel não são ações, porque apesar de envolverem agentes, não são acontecimentos intencionalmente causados por eles. Assim, podemos concluir que

os acontecimentos intencionalmente causados por um agente, e apenas esses, podem ser chamados “ações”. Portanto, haver um acontecimento intencionalmente causado por um agente é uma condição necessária e suficiente para que haja uma ação. Ou seja:

- Um acontecimento é uma ação se, e só se, foi intencionalmente causado por um agente.

A noção de “**causalidade intencional**” é central para compreender esta definição. Imagina a seguinte situação hipotética:

A Beatriz é uma menina de 6 anos que acredita que se cantar consegue mudar os semáforos. Perante um semáforo vermelho a Beatriz forma a intenção de o mudar para verde e começa a cantar. Passados poucos segundos, o semáforo acaba por mudar. Será que podemos dizer que estamos perante a ação de mudar a cor de um semáforo?

Evidentemente que não. Porque, apesar de haver um acontecimento, um agente e uma intenção, a relação entre estes elementos não é adequada, não há **causalidade intencional**. Para haver causalidade intencional é necessário que sejam as **crenças** e **desejos** do agente – ou seja, o seu conteúdo mental intencional – a desencadear o acontecimento. Ora, não foi seguramente esse o caso na situação anteriormente descrita. O semáforo mudou, porque estava programado para mudar naquele instante e a cantoria da menina nada teve que ver com isso.

Deste modo, para explicarmos uma ação devemos procurar no agente pelo menos uma crença e um desejo que efetivamente desencadeiem

essa ação. Por exemplo: o Miguel deixou de fumar porque tem o desejo de ser saudável e acredita que fumar prejudica a saúde.

Esta definição parece satisfatória, contudo, a filósofa irlandesa Elizabeth Anscombe (1919-2001) sentiu necessidade de a aperfeiçoar. O problema é que **existem várias formas de descrever o mesmo acontecimento**.

Consideremos o seguinte exemplo. Um dia, quando andava de bicicleta, o Tiago levantou o braço para indicar que pretendia virar à direita e acidentalmente partiu o nariz a um transeunte descuidado que se atravessou no meio da estrada. Posso descrever este acontecimento de várias maneiras:

- (1) O Tiago levantou o braço (intencionalmente).
- (2) O Tiago fez sinal de que ia virar à direita (intencionalmente).
- (3) O Tiago partiu o nariz a um transeunte (acidentalmente).

As três descrições do acontecimento são verdadeiras, mas ao passo que 1 e 2 descrevem acontecimentos intencionalmente causados por um agente, o mesmo não se verifica em 3. A menos que a nossa definição de ação seja revista, **este acontecimento parece simultaneamente ser e não ser uma ação**. Mas isso é manifestamente inconsistente. Portanto, Anscombe propõe a seguinte definição de ação:

Um acontecimento é uma ação se, e só se, é intencional (ou intencionalmente causado por um agente) **sob pelo menos uma descrição verdadeira**.

Uma vez que existe pelo menos uma descrição verdadeira do acontecimento que é intencional, podemos dizer que este acontecimento constitui inequivocamente uma ação. Mas é ainda legítimo perguntar de que ação se trata. Da ação de levantar o braço, fazer sinal para virar ou partir um nariz?

Ora, se prestarmos a devida atenção, embora os três enunciados constituam descrições verdadeiras

do acontecimento em causa, apenas 2 faz a correspondência adequada entre o acontecimento e a intenção (crenças e desejos) do agente, pelo que essa descrição do acontecimento é a única que permite explicá-lo devidamente e deve ser preferida às restantes. Por este motivo, chamou-se a este tipo de descrição (que faz a correspondência adequada entre o acontecimento e a intenção – crenças e desejos – do agente) **descrição preferencial da ação**.

A articulação entre deliberação e decisão racional

Seguramente já ouviste a seguinte recomendação “Pensa antes de agir!”, mas o que significa isso afinal? Esta recomendação sugere que, antes de fazer o que quer que seja, devemos analisar as alternativas disponíveis e ponderar razões a favor e contra cada uma delas. Este processo tem o nome de **deliberação** e, se pretendemos que a nossa decisão de executar (ou não) uma ou outra ação seja considerada uma **decisão racional**, ela deve corresponder ao resultado desse processo deliberativo. Caso contrário, essa decisão poderá ser considerada emotiva, irrefletida, ou até mesmo infundada e irracional. No entanto, existem vários fatores que interferem nas nossas tomadas de decisão – fatores emocionais, necessidades biológicas imediatas... Se aceitarmos que esses fatores também nos oferecem razões para agir deste ou daquele modo, uma ação só poderá ser plenamente apelidada de racional se fizer o devido balanço das várias razões para agir envolvidas numa determinada situação.

1.2 Determinismo e Liberdade na Ação Humana

O problema da relação entre determinismo e livre-arbítrio. As posições fundamentais de resposta a este problema

Um dos principais problemas associados à filosofia da ação é o seguinte: **“Será que temos livre-arbítrio?”**. O livre-arbítrio é a capacidade de decidir (ou arbitrar) em liberdade o que fazemos

das nossas vidas. Conforme vimos anteriormente, as nossas ações são acontecimentos intencionalmente causados por nós, ou seja, acontecimentos causados pelas nossas crenças e desejos, mas, por sua vez, é legítimo perguntar se existe algo que causa as nossas crenças e desejos. Nessas circunstâncias, é tentador perguntar **se podemos considerar que somos realmente livres e moralmente responsáveis por aquilo que fazemos**, ou se as nossas ações são apenas o resultado de acontecimentos anteriores que escapam inteiramente ao nosso controlo.

Existem diferentes perspetivas em relação a este assunto. O **determinismo** sustenta que, uma vez que todos os acontecimentos (incluindo as nossas ações) estão causalmente determinados pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza, não existe verdadeiro livre-arbítrio. O **libertismo** defende que, embora o universo físico possa ser determinista, a vontade e a consciência escapam às cadeias causais que governam o universo físico e, portanto, o livre-arbítrio não é uma mera ilusão. Quer o determinismo, quer o libertismo são teorias **incompatibilistas**, pois ambas consideram que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo. Existem contudo, perspetivas **compatibilistas** que sustentam que o livre-arbítrio e o determinismo podem coexistir. Uma das posições que melhor ilustra este tipo de teorias ficou conhecida por **determinismo moderado** (por contraste com a versão incompatibilista de determinismo que, por este motivo, também é conhecida por **determinismo radical**). Segundo o determinismo moderado, temos livre-arbítrio, apesar de vivermos num mundo onde todos os acontecimentos (incluindo as nossas ações) estão causalmente determinados pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza. Compete aos defensores deste tipo de perspetiva explicar como é isso possível.

O incompatibilismo

O argumento central a favor do incompatibilismo foi explicitamente formulado pelo filósofo

americano Peter van Inwagen (n. 1942) e ficou conhecido como **Argumento da Consequência**.

Argumento da Consequência

- (1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de eventos que ocorreram num passado remoto.
- (2) Não controlamos as leis da natureza, nem os eventos que ocorreram num passado remoto.
- (3) Se não controlamos algo, então as suas consequências não dependem de nós.
- (4) Se não controlamos as leis da natureza, nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto, então as suas consequências não dependem de nós. (De 2 e 3)
- (5) As consequências das leis da natureza e dos eventos que ocorreram num passado remoto não dependem de nós.
- (6) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações não dependem de nós. (De 1 e 5)
- (7) Se as nossas ações não dependem de nós, não podemos escolher agir de um modo diferente daquele que agimos.
- (8) Se o determinismo é verdadeiro, não podemos escolher agir de um modo diferente daquele que agimos. (De 6 e 7)
- (9) Se não podemos escolher agir de um modo diferente daquele que agimos, não temos livre-arbítrio.
- (10) Logo, se o determinismo é verdadeiro, não temos livre-arbítrio. (De 8 e 9)

Quer o libertismo, quer o determinismo aceitam este argumento e a respetiva conclusão. Então, onde é que libertistas e deterministas começam a divergir? Vejamos em seguida de que forma estas perspetivas completam o argumento incompatibilista, de modo a fundamentar as respetivas teses.

O libertismo

Os libertistas completam o Argumento da Consequência do seguinte modo:

- (11) Se não tivéssemos livre-arbítrio, não seríamos moralmente responsáveis por nada daquilo que fazemos (nem poderíamos louvar ou censurar fosse quem fosse pelas suas ações).
- (12) Somos claramente responsáveis por algumas das coisas que fazemos.
- (13) Logo, temos livre-arbítrio e nem tudo está determinado.

Objeções ao libertismo

As objeções mais comuns ao libertismo são as que se seguem.

Objeção da ilusão

Autores deterministas como Bento de Espinosa (1632-1677) e Arthur Schopenhauer (1788-1860) consideram que a ilusão de que temos livre-arbítrio resulta do facto de termos consciência dos nossos desejos, mas ignorarmos as causas que os determinam.

Objeção da aleatoriedade

Os libertistas sustentam que para que as nossas escolhas sejam genuinamente livres, não podem ser determinadas pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza. Mas uma escolha que não seja determinada por acontecimentos anteriores é simplesmente aleatória, fruto do acaso, pelo que também não é livre, dado que o acaso é algo que não podemos controlar. A única alternativa seria considerar que uma escolha pode ser livre apesar de ser determinada pelos acontecimentos anteriores, mas isso daria razão ao compatibilista e não ao libertista.

Objeção da causalidade natural

O estrondoso sucesso da ciência na explicação e previsão dos fenómenos naturais dá-nos um forte indício de que o mundo natural se

comporta de acordo com o princípio determinista de que tudo o que acontece é uma consequência dos acontecimentos anteriores e das leis da natureza. O libertista tem de enfrentar o desafio de explicar como é que os seres humanos conseguem escapar a esse tipo de determinismo, interrompendo sistematicamente as cadeias causais naturais. A resposta que envolve o dualismo corpo/mente parece introduzir mais complicações do que aquelas que pretende explicar. Afinal de contas, como pode uma coisa não física interferir no mundo físico? Não poderão existir leis mentais que determinem os fenómenos mentais, tal como as leis físicas determinam os fenómenos físicos?

O determinismo

Os deterministas, por sua vez, completam o Argumento da Consequência do seguinte modo:

- (11) Se o determinismo fosse falso, então causas semelhantes teriam efeitos diferentes.
- (12) É evidente que causas semelhantes têm efeitos semelhantes – este princípio é pressuposto na maioria das nossas ações do dia a dia e nas ciências da natureza.
- (13) Logo, o determinismo é verdadeiro.

Objeções ao determinismo

As principais objeções que o determinismo enfrenta são as seguintes:

Objeção indeterminista

A imagem determinista do universo tem vindo a ser posta em causa por desenvolvimentos recentes numa área da Física chamada Mecânica Quântica, que estuda o comportamento das partículas subatómicas. No entanto, é uma teoria meramente probabilista. Uma das suas teses centrais sustenta que, por mais informação que tenhamos acerca de uma partícula, jamais poderemos determinar com exatidão a sua posição futura. Tudo o que podemos fazer é calcular de entre de um conjunto de localizações possíveis

qual delas é a mais provável. Isto parece sugerir que existem aspetos do universo que são indeterministas, pois não dependem em absoluto dos estados de coisas que o antecedem.

Objeção da responsabilidade moral

Um dos maiores desafios que se colocam perante o determinismo é o problema da responsabilidade moral. Dado que grande parte dos nossos comportamentos quotidianos (como a admiração, a censura, o louvor e a culpa) pressupõe que, de facto, somos moralmente responsáveis pelo menos por algumas das coisas que fazemos e que o determinismo implica que nenhum de nós pode realmente agir de modo diferente daquele como age. Por conseguinte, se nenhum de nós é moralmente responsável por nada do que faz, temos de aceitar que muitos dos nossos comportamentos são simplesmente absurdos, caso contrário somos forçados racionalmente a rejeitar o determinismo.

Objeção baseada nas implicações práticas do determinismo

Será que podemos genuinamente viver de acordo com a crença de que não temos livre-arbítrio? Não será inevitável assumir que somos capazes de escolher genuinamente entre alternativas que efetivamente se nos apresentam à nossa consideração? À primeira vista, parece que não somos capazes de viver, de fazer escolhas e de agir sem pressupor o livre-arbítrio. Se alguém começar a bater-nos, a menos que se trate de uma pessoa com algum tipo de perturbação mental ou compulsão, é inevitável pensarmos que está no seu poder parar de o fazer se assim o desejar. Mas isso só mostra que não estamos verdadeiramente dispostos a aceitar que não podemos deixar de fazer aquilo que fazemos e que as nossas ações decorrem naturalmente da cadeia causal que compõe o universo, sobre a qual não temos qualquer tipo de controlo.

O compatibilismo

Existem pelo menos duas linhas de argumentação possíveis para os compatibilistas. A primeira baseia-se numa **interpretação condicional** da

premissa nove do Argumento da Consequência, ao passo que a segunda pretende justamente demonstrar a falsidade dessa premissa.

Argumento baseado na análise condicional do Princípio das Possibilidades Alternativas

A premissa nove do Argumento da Consequência afirma que só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos. Daqui em diante esta ideia será designada por **Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA)**.

PPA: Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos.

Para evitar a conclusão do argumento, os compatibilistas sugerem que este Princípio deve ser alvo de uma **análise** (ou interpretação) **condicional**, segundo a qual a expressão “poderíamos ter escolhido agir de modo diferente daquele que agimos” deve ser interpretada do seguinte modo: “poderíamos ter escolhido agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos”. Ou seja, para os compatibilistas o PPA inclui uma espécie de cláusula hipotética adicional que, regra geral, não nos damos ao trabalho de explicitar. Segundo esta interpretação, o PPA diz explicitamente o seguinte:

PPA (com análise condicional): i) Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos; e ii) poderíamos ter escolhido agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos.

Considerando que esta é a forma correta de interpretar o PPA, podemos sustentar que, ainda que a nossa ação seja causada pelas nossas crenças e desejos e que estes, por sua vez, sejam a consequência causal de acontecimentos anteriores e

das leis da natureza (determinismo), poderíamos ter escolhido agir de um modo diferente daquele que agimos, caso tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos. O que significa que, mesmo que o determinismo seja verdadeiro, podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), pois temos diferentes possibilidades de ação e a opção por uma delas depende da nossa vontade.

Este argumento pode ser formulado do seguinte modo:

- (1) Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos.
- (2) Ainda que o determinismo seja verdadeiro, poderíamos sempre ter escolhido agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos.
- (3) Logo, ainda que o determinismo seja verdadeiro, podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral). (De 1 e 2)

Argumento baseado na rejeição do Princípio das Possibilidades Alternativas

O PPA foi aceite de modo praticamente consensual até à publicação, em 1969, do artigo "Responsabilidade Moral e o Princípio das Possibilidades Alternativas" pelo filósofo americano Harry Frankfurt (n. 1929). Nesse artigo, Frankfurt concebe uma engenhosa experiência mental que constitui um contraexemplo ao PPA. Por razões óbvias, este tipo de contraexemplos ficou conhecido como "Casos de Frankfurt" ou "Situações Frankfurtianas".

Num típico Caso de Frankfurt, existe uma determinada circunstância – *C* – tal que, embora *C* não desempenhe qualquer papel causal numa determinada tomada de decisão de um sujeito – *S* –, *C* impediria *S* de tomar uma decisão diferente daquela que efetivamente tomou, caso isso não tivesse acontecido independentemente de *C*.

Casos de Frankfurt (ou situações Frankfurtianas)

Num Caso de Frankfurt existe uma circunstância *C* tal que:

- (1) Um agente, *A*, toma uma determinada decisão *D*;
- (2) Se *A* não decidir *D*, por si mesmo, *C* entra em ação e força *A* a decidir *D*;
- (3) *C* em nada contribui para que *A* decida *D*.

Por exemplo, imaginemos o seguinte caso.

Black é o chefe de uma poderosa organização criminosa e Jones é um dos mais eficientes assassinos dessa organização. Black quer matar o Presidente e sabe que Jones é a pessoa certa para o trabalho. No entanto, existem rumores de que Jones quer abandonar a profissão, razão pela qual o seu compromisso com a organização é incerto.

Nesse momento, Black recorda-se de uma das invenções mais recentes dos cientistas da sua organização – o neuroscópio. O neuroscópio é um aparelho que, uma vez introduzido no cérebro, permite vigiar e controlar os estados cerebrais. Black apercebe-se que o neuroscópio lhe permite resolver dois problemas de uma só vez. Se implantar secretamente o neuroscópio no cérebro de Jones, ficará a saber se este continua a ser um dos seus fiéis assassinos – pode acontecer que ele decida, por si mesmo, matar o Presidente, sem que seja necessária a intervenção do neuroscópio – ao mesmo tempo que se certifica de que Jones cumpre a sua missão e mata o Presidente – porque se o neuroscópio detetar qualquer indício de que ele não o vai fazer, entra em ação e força-o a decidir nesse sentido.

Imaginemos que Jones decide pelos seus próprios motivos matar o Presidente. Nesse caso temos um situação em que existe uma circunstância em que:

- (1) Jones toma, por si mesmo, a decisão de matar o Presidente.

- (2) Se Jones não decidisse, por si mesmo, matar o Presidente, o neuroscópio entraria em ação e forçaria Jones a tomar essa decisão.
- (3) A presença do neuroscópio no cérebro de Jones em nada contribui para a sua decisão de matar o Presidente.

Numa situação como esta, o facto de não podermos agir de outro modo em nada altera aquilo que fizemos, pelo que não há desculpas para os nossos atos, ou seja, **somos moralmente responsáveis pelas nossas ações, apesar de não existirem possibilidades alternativas**. Isto significa que o PPA é falso, pois podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), ainda que não possamos escolher agir de modo diferente daquele que agimos.

Com este tipo de exemplos, Frankfurt oferece uma defesa do determinismo moderado, pois estabelece que **aquilo que é fundamental para que possamos considerar que temos livre-arbítrio** (no sentido relevante para a responsabilidade moral) **não é o facto de termos possibilidades alternativas, mas sim o facto de as nossas ações serem o resultado das crenças e desejos que naturalmente adquirimos através das nossas experiências anteriores**.

- (1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas crenças e desejos (tal como tudo aquilo que acontece) são a consequência de acontecimentos anteriores e das leis da natureza e não existem quaisquer possibilidades alternativas.
- (2) Ainda que as nossas crenças e desejos sejam a consequência de acontecimentos anteriores e das leis da natureza e não existam quaisquer possibilidades alternativas, podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), desde que as nossas ações correspondam às nossas crenças e desejos (tal como demonstram os Casos de Frankfurt).
- (3) Logo, ainda que o determinismo seja verdadeiro, podemos ter livre-arbítrio (no sentido

relevante para a responsabilidade moral), desde que as nossas ações correspondam às nossas crenças e desejos. (De 1 e 2)

Objeções ao compatibilismo

Objeções à análise condicional

Para os incompatibilistas é uma trivialidade afirmar que poderíamos agir de modo diferente daquele que agimos se tivéssemos desejos diferentes daqueles que efetivamente temos. A verdade é que num mundo determinista não podemos ter desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, porque, de acordo com a imagem determinista do mundo, cada estado de coisas num dado momento é consequência dos estados do mundo que o antecederam, de acordo com as leis da natureza. Deste modo, existe apenas um estado de coisas possível, em cada instante. Como se estivessemos num comboio que viaja uma linha sem bifurcações. Isto significa que num mundo determinista não tem sentido dizer que poderíamos ter desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois os desejos que temos são a consequência da nossa história pessoal até ao momento e das leis da natureza. Assim, num mundo determinista é absurdo dizer que poderíamos agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois isso implicaria ter desejos diferentes e, de acordo com o determinismo, isso não é compatível com as leis da natureza e os estados do mundo que antecederam este momento.

Objeções aos Casos de Frankfurt

Existem pelo menos duas formas de desativar os Casos de Frankfurt. A **primeira estratégia** consiste em mostrar que, mesmo nessas circunstâncias, existem possibilidades alternativas e que é justamente a existência dessas possibilidades que justifica a nossa intuição de que o agente é, apesar de tudo, dotado de livre-arbítrio e, conseqüentemente, moralmente responsável pelas suas ações. Mas como é que alguém tem possibilidades alternativas se, à partida, não

pode fazer nada para evitar tomar a decisão que tomou? Os defensores desta estratégia acreditam que mesmo numa situação frankfurtiana o agente pode optar entre duas alternativas:

- tomar por si próprio uma decisão; ou
- ser forçado pela circunstância C a tomar essa decisão, o que significa que é uma decisão diferente daquela que ele teria espontaneamente tomado.

Assim, embora o agente disponha de um leque de opções extremamente reduzido, não deixa de ter possibilidades alternativas, por muito insignificantes que possam parecer a partir de fora, daí que esta estratégia tenha ficado metaforicamente conhecida como **Estratégia das Centelhas de Liberdade**. Deste modo, o agente frankfurtiano é dotado de livre-arbítrio e moralmente responsável pelas suas ações, porque decidiu agir por sua própria iniciativa, quando podia ter optado por não o fazer.

A **segunda estratégia** para desativar os Casos de Frankfurt consiste em mostrar que os seus defensores acabam por ficar encurralados entre duas alternativas igualmente desagradáveis. Vejamos em que consiste esse **dilema**.

Um típico Caso de Frankfurt envolve um **elemento contrafactual**, isto é, algo que não chega a acontecer, mas que poderia ter acontecido se as coisas tivessem corrido de modo diferente. Num Caso de Frankfurt, para que o elemento contrafactual funcione devidamente, é necessário que exista um **senal prévio**, uma condição (ou conjunto de condições) que indique que o agente vai tomar, por si mesmo, a decisão que era suposto tomar, evitando uma ativação desnecessária da circunstância C (que acabaria por forçar essa tomada de decisão).

O problema reside no tipo de relação que se estabelece entre esse sinal prévio, ou condição (ou conjunto de condições) e a tomada de decisão propriamente dita. **Ou o sinal é suficiente nas circunstâncias para a tomada de decisão em causa ou não é**. Se for **suficiente**, então o incompatibilista pode simplesmente acusar Frankfurt de incorrer

numa **petição de princípio** – pois ao assumir que uma decisão é a consequência necessária do estado de coisas que a antecede, estamos a pressupor que o determinismo é verdadeiro. Nesse caso, a experiência mental não seria bem-sucedida, uma vez que não faria qualquer diferença para o incompatibilista a introdução da contrafactual (circunstância C): com ou sem a contrafactual, se o agente nunca pode agir de outro modo, então **não é moralmente responsável** pelas suas ações.

Por outro lado, se o sinal **não for suficiente** para a decisão em causa, isso significa que o agente dispõe de possibilidades alternativas, pois a ativação do sinal é, ainda assim, **compatível com diferentes possibilidades de decisão**. Isto mostra que a situação frankfurtiana não é capaz de mostrar que é possível termos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) apesar de não termos possibilidades alternativas. O dilema pode ser formulado do seguinte modo:

- a) Num Caso de Frankfurt, para que o elemento contrafactual funcione devidamente, é necessário que exista um sinal prévio que indique que o agente vai tomar, por si mesmo, a decisão que era suposto tomar.
- b) Ou o sinal é suficiente nas circunstâncias para a tomada de decisão em causa ou não é.
- c) Se for **suficiente**, então Frankfurt incorre numa **petição de princípio** – pois ao assumir que uma decisão é a consequência necessária do estado de coisas que a antecede, está a pressupor que o determinismo é verdadeiro e, nesse caso, a experiência mental não seria bem-sucedida, visto que, para o incompatibilista, a introdução da contrafactual (circunstância C) seria irrelevante, uma vez que, de uma maneira ou de outra, o agente nunca pode agir de outro modo e, portanto, não é moralmente responsável pelas suas ações.
- d) Se o sinal **não for suficiente** para a decisão em causa, isso significa que o agente dispõe de possibilidades alternativas, pois a ativação do sinal é, ainda assim, **compatível com**

diferentes possibilidades de decisão. E, nesse caso, a situação frankfurtiana não é capaz de mostrar que é possível termos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) apesar de não termos possibilidades alternativas.

- e) Logo, uma situação frankfurtiana não é capaz de mostrar que é possível termos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), apesar de não termos possibilidades alternativas.

Para melhor compreender este dilema, vamos aplicá-lo à situação frankfurtiana anteriormente analisada. Recordas-te que Black instalou um neuroscópio dentro da cabeça de Jones, para que, caso ele não tomasse por si mesmo a decisão de matar o Presidente, este instrumento o fizesse fazê-lo. Pois bem, para que o neuroscópio funcione adequadamente é preciso que exista um sinal prévio que indique se Jones vai ou não tomar por si mesmo a decisão de matar o Presidente. Imaginemos que os cientistas responsáveis pela programação do neuroscópio se basearam nos dados que se seguem:

- 1) Se, num determinado instante – digamos T1 – um certo complexo neuronal *X* estiver ativo no cérebro de Jones, então, num determinado momento posterior – digamos T2 – e desde que ninguém interfira, ele irá decidir, por sua própria iniciativa, matar o Presidente.
- 2) Se o complexo neuronal *X* não estiver ativo no cérebro de Jones em T1, então, desde que ninguém intervenha, ele não irá decidir matar o Presidente.
- 3) Se Jones mostrar sinais de que não vai decidir matar o Presidente, isto é, se o complexo neuronal *X* não estiver ativo em T1, então, em T2, o neuroscópio interfere e força Jones a decidir matar o Presidente; mas se em T1, o complexo neuronal *X* estiver ativo então o neuroscópio não interfere e, em T2, Jones mata o Presidente por sua iniciativa.

Agora imaginemos que:

- 4) Em T1, o complexo neuronal *X* estava ativo no cérebro de Jones e, por conseguinte, em T2, este decide matar o Presidente por razões próprias.

O dilema diz-nos o seguinte:

- f) Ou a ativação em T1 do complexo neuronal *X* é suficiente para que, em T2, Jones decida matar o Presidente, ou não é.
- g) Se é **suficiente**, então Frankfurt incorre numa **petição de princípio** – pois pressupõe o determinismo – e, nesse caso, a situação frankfurtiana não é bem-sucedida, uma vez que para o incompatibilista, Jones não tem livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) com ou sem a presença do neuroscópio.
- h) Se **não é suficiente**, então a ativação do complexo *X* é, ainda assim, **compatível com diferentes possibilidades de decisão**, pelo que o agente tem ao seu dispor possibilidades alternativas e, nesse caso, a situação frankfurtiana também não é bem-sucedida, pois esta pretendia justamente mostrar que o agente pode ser livre apesar de não ter possibilidades alternativas.
- i) Logo, a situação frankfurtiana não é bem-sucedida em demonstrar a falsidade do PPA.

Objeção do prisioneiro voluntário

Segundo o compatibilismo, uma ação é **livre** se é fruto das nossas crenças e desejos – ainda que estes sejam determinados – e **não é livre** se formos forçados a fazer o que não queremos (ou impedidos de fazer o que queremos) por algum agente externo. Contudo, o filósofo britânico **John Locke** (1632-1704) acredita que a liberdade não depende da vontade, mas sim da existência efetiva de possibilidades alternativas. Locke convida-nos a imaginar uma situação em que, sem se aperceber de nada, um prisioneiro é trazido para um quarto de onde jamais poderá sair. Todas as suas necessidades imediatas são satisfeitas por mãos invisíveis e o prisioneiro é regularmente visitado

por alguém com quem adora conversar. A sua situação é de tal modo confortável que, mesmo sem saber que está preso, não nutre qualquer desejo de sair do quarto – é um **prisioneiro voluntário**. Locke acredita que apesar de fazer exatamente aquilo que pretende, o prisioneiro **não é livre** e, portanto, contrariamente ao que o compatibilista possa pensar, a liberdade não depende de podermos fazer aquilo que pretendemos fazer, mas sim de termos efetivamente possibilidades alternativas ao nosso dispor.

Objeção da irrelevância da (in)consciência daquilo que determina a ação

A última objeção ao compatibilismo que iremos considerar consiste em constatar que, uma vez que o determinista está disposto a aceitar que não é livre a ação determinada por uma ordem verbal de outrem, também deveria aceitar que uma ação determinada por ordens não verbais veiculadas por processos físico-químicos em ação no nosso organismo não o é. A diferença entre uma situação e outra é que, no primeiro caso, temos consciência da ordem e da respetiva fonte e no segundo não. Mas o nosso grau de consciência dos fatores que a determinam não parece ser relevante para a liberdade da nossa ação. A minha ação pode ser livre (ou não livre) quer eu tenha consciência disso, quer não.

2. Os valores – análise e compreensão da experiência valorativa

2.1 Valores e Valoração – a Questão dos Critérios Valorativos

O que são valores? São guias de ação. Orientam as nossas vidas e decisões. Muitos valores variam consoante a cultura ou as preferências pessoais. **Significará isso que não existem critérios que nos permitam avaliar objetivamente os valores?** Muitos filósofos pensam que não existem tais critérios e que a questão dos valores se resume a opções pessoais ou culturais.

As principais questões que se levantam e que deves ter em conta são as seguintes:

- (1) Os juízos de valor (como os éticos/morais) têm valor de verdade?**
- (2) Se têm valor de verdade, são verdadeiros ou falsos independentemente da perspectiva de quaisquer sujeitos?**

Um juízo é a mesma coisa que uma proposição. Distinguimos habitualmente *juízos de valor* de *juízos de facto*.

A seguinte proposição é um **juízo de facto**: “O João mede 1m e 70 cm”. Um juízo de facto é um juízo **descritivo**, isto é, diz-nos apenas como as coisas são e não como devem ser.

Um **juízo de valor** pode ser descritivo, mas além disso é **normativo**, na medida em que nos diz como as coisas devem ser. Por exemplo, o juízo “O João agiu corretamente ao ajudar a Daniela a estudar” é um juízo de valor, uma vez que não sabemos determinar o seu valor de verdade, ou a sua verdade ou falsidade depende das crenças e preferências de quem o enuncia: talvez a Daniela devesse estudar sozinha sem ajuda, ou talvez o João tenha um interesse particular para ajudar a Daniela. Mas **é um juízo normativo porque indica como as coisas devem ser**. Neste caso, diz-nos que ajudar os colegas a estudar é uma ação correta.

O problema filosófico presente nesta questão é o de tentar saber se a verdade ou falsidade dos juízos de valor pode ser objetiva, tal como acontece com os juízos de facto. Existem várias respostas a este problema. Vejamos as mais comuns.

A teoria do subjetivismo moral

O subjetivismo moral defende que, apesar de existirem factos morais, tais factos não são objetivos. Para esta teoria, qualquer afirmação acerca do bem e do mal ou do certo e do errado é subjetiva, isto é, **a verdade ou falsidade das afirmações é relativa aos sujeitos que as fazem**. Assim, não existem verdades universais, mas apenas opiniões pessoais e cada sujeito tem a sua verdade. O que

é verdade para um sujeito pode não o ser para outro. Os juízos morais descrevem os sentimentos de aprovação ou reprovação do indivíduo que julga. O certo e o errado dependem meramente dos sentimentos de cada um. Assim, **“X é bom” significa que “Gosto de X”**.

Argumentos que sustentam o subjetivismo moral

Torna possível a liberdade

Para os subjetivistas, se os juízos morais não fossem a expressão dos sentimentos de cada sujeito, então teriam de ser impostos aos indivíduos, o que constituiria uma violação da sua liberdade. Só afirmamos a nossa liberdade se nos for possível expressar os valores e juízos segundo os sentimentos e preferências de cada um.

Promove a tolerância

Nesta teoria, se o certo e o errado dependem dos sentimentos de cada um, toleramos preferências e opiniões dos outros porque não há motivos para pensar que os sentimentos de uma pessoa são melhores ou piores do que os de outra. Assim, o subjetivismo promove a tolerância uma vez que ninguém tem legitimidade para impor os seus valores a outra pessoa.

Os valores não possuem propriedades materiais

Segundo os subjetivistas, os valores não possuem propriedades materiais que os objetivem, isto é, os valores não têm propriedades de entidades que compõem o mundo. Por exemplo, um livro é um objeto material composto por átomos, já o mesmo não se pode dizer de uma afirmação sobre valores.

Objecções ao subjetivismo moral

Se ninguém estiver errado sobre valores, não temos a possibilidade de convencer um intolerante a deixar de o ser. Logo, segundo o subjetivismo, **temos de tolerar a própria intolerância**.

Tal envolve uma contradição, pois se aceitarmos que somos tolerantes em relação a qualquer juízo de valor, então teríamos de aceitar um valor tal como, “Temos de matar todos os tolerantes”.

Por outro lado, **a diversidade e divergência de valores não constitui prova segura de que não existe verdade objetiva sobre proposições acerca de valores**. Do mesmo modo, do facto de diferentes pessoas defenderem ideias diferentes sobre a existência de extraterrestes não se segue que qualquer ideia sobre o assunto seja igualmente verdadeira.

Também **não é absolutamente seguro que os valores não possuam propriedades constituintes do mundo**, pois muitas propriedades do que observamos no mundo, como as cores, dependem do sujeito que as percebe e, no entanto, não afirmamos que tais coisas não existem. As cores são, assim, propriedades secundárias do mundo e os valores podem ter a mesma consideração.

O subjetivismo **torna absurdo o debate racional sobre questões morais**. Se todos estão certos porque defendem o que sentem, não tem sentido pretender que mudem de opinião ou argumentar que estão enganados.

A teoria do relativismo cultural

O relativismo é uma tese subjetivista. Mas enquanto para o subjetivista o valor de verdade das proposições sobre valores é dependente dos sentimentos e apreciações do sujeito, para o relativista o valor de verdade é diretamente relacionado com a cultura de uma determinada sociedade. Por isso, dizemos que **para o relativista os valores são relativos à cultura, sendo diferentes consoante as diferentes culturas**. O juízo moral é verdadeiro numa sociedade quando a maioria dos seus membros acreditam que é verdadeiro e é falso quando acreditam que é falso. Para o relativista, na ética não há verdades universais. Os juízos morais são interpretados em termos de aprovação social. O bem e o mal morais são convenções estabelecidas em cada sociedade.

Argumentos que sustentam o relativismo cultural

Argumento da diversidade cultural

O relativista justifica a sua posição partindo de uma premissa que se baseia em factos e que nos diz que *existem culturas diferentes com códigos morais diferentes* para daí retirar uma conclusão mais geral que diz que **as verdades morais, então, são relativas à cultura.**

O relativismo cultural promove a coesão social

Segundo os relativistas, esta coesão é fundamental para a sobrevivência da sociedade e, assim, para o nosso bem-estar, já que **solidifica os valores comuns de uma comunidade.** Para além disso, o relativismo cultural leva-nos a ter uma **atitude de tolerância** relativamente a valores de sociedades diferentes.

Objecções ao relativismo cultural

Uma das consequências diretas da defesa do relativismo é que **deixaríamos de poder afirmar que há culturas “inferiores” a outras.** Para o relativista esta defesa parece sofisticada, mas ao mesmo tempo teríamos de aceitar culturas com pressupostos condenáveis. Vamos imaginar que uma cultura resolve atacar uma cultura vizinha somente porque precisa de escravos para se desenvolver. Segundo o relativista, esta prática não poderia ser moralmente condenável.

Um dos problemas da defesa do relativismo é que este **conduz ao conformismo.** Segundo o relativista, uma prática é correta ou incorreta segundo os códigos morais de uma dada cultura. Mas isto parece apelar à passividade perante os valores de uma cultura, anulando qualquer espírito crítico e qualquer perspectiva de evolução e até mudança nos hábitos e valores culturais. Por outro lado, assumir que os valores são relativos à cultura é ao mesmo tempo aceitar que a maioria está certa. Acontece que a maioria das pessoas numa dada cultura pode estar errada e que, muitas vezes, os valores defendidos por elas não sejam os mais corretos.

Objecção ao argumento da diversidade cultural

É fácil perceber que, neste argumento, a premissa pode ser verdadeira, mas a conclusão não se segue necessariamente da premissa, pois pode ser falsa. Pode acontecer que algumas culturas sigam códigos morais falsos. Por um exemplo, se uma dada cultura inclui no seu código moral maltratar mulheres que não queiram aceitar o marido que lhe é imposto, pode acontecer que esse código moral seja errado, e não é por ser relativo a uma cultura que se torna inevitavelmente verdadeiro.

A teoria da objetividade e do diálogo de culturas

A ideia de objetividade é, na maioria das vezes, fornecida pelo paradigma da ciência. Aparentemente em questões como as dos valores e da ética é muito mais difícil obedecer a este paradigma. Segundo os objetivistas, tal é viável. Para eles, **os juízos morais têm valor de verdade e a sua verdade é suportada por boas justificações ou razões imparciais.** O objetivismo caracteriza-se pela ideia de que um juízo moral é correto quando, independentemente de gostos e de convenções, tem as melhores razões do seu lado. Essas razões são imparciais. As avaliações morais têm de ser justificadas de uma forma que seja aceitável para qualquer indivíduo racional, seja qual for a sua sociedade. Quanto melhor for a justificação que suporta o juízo moral, mais razões teremos para considerá-lo objetivamente verdadeiro. Podemos encontrar **critérios transubjetivos** de valoração, que ultrapassam as perspetivas e subjetividades individuais ou culturais e que pode ser utilizado para avaliar imparcialmente a moralidade de atos e práticas, podendo ser aplicados por todos os indivíduos racionais (independentemente dos seus gostos ou interesses).

O diálogo intercultural

O diálogo permite que cada sociedade se aperfeiçoe devido ao contacto com as outras. Faz-nos compreender melhor as razões das práticas das outras culturas. Através do diálogo intercultural

cada sociedade pode aprender com as outras e perceber o que é bom ou mau, certo ou errado, ultrapassando os diferentes contextos sociais e avaliando de uma forma imparcial as práticas morais, através de critérios transubjetivos universais. Assim, podemos compreender que a nossa cultura pode estar errada em certos aspetos e igualmente criticar racionalmente as outras práticas culturais que nos parecem incorretas, contribuindo para o aperfeiçoamento social.

Argumentos a favor da teoria da objetividade

Argumento das consequências indesejáveis

A conclusão de que nenhum juízo de valor pode ser rejeitado pressupondo a premissa de que nenhum juízo de valor corresponde à verdade dos factos não é aceite pelos objetivistas. Segundo eles, esse argumento pressupõe que teríamos de aceitar perspectivas morais consideradas inaceitáveis, como a escravatura, o racismo, a violência, etc. Estas perspectivas conduzem a consequências sociais e culturais indesejáveis, pelo que, para um objetivista, não temos boas razões para o aceitar.

Ainda que existam discordâncias em relação a muitos valores, há, no entanto, **concordância em relação a muitos outros**, independentemente da cultura ou de razões subjetivas. A música de Bach é considerada bela em culturas muito distintas. O incesto é moralmente condenável na maioria das culturas. Ou seja, apesar da diversidade, é, ainda assim, possível encontrar concordâncias que constituam prova de que a verdade ou falsidade dos juízos de valor são objetivas. Segue-se que a diversidade moral, sendo um facto, não é uma boa razão para aceitar quer o relativismo, quer o subjetivismo e para rejeitar o objetivismo.

Por outro lado, mesmo que não saibamos a verdade ou falsidade de determinados juízos, daí não decorre que a sua verdade dependa exclusivamente da subjetividade ou do relativismo cultural. Há problemas que são difíceis de resolver, como

o problema moral do aborto, por exemplo, mas da sua dificuldade não podemos concluir que não existe objetividade na sua análise.

Em algumas culturas, **a dissidência** (a não aceitação dos valores dominantes) levou, ao longo do tempo, à **alteração dos seus valores**. Foi assim que um juízo considerado verdadeiro como “A escravatura é moralmente aceitável” seja tido hoje em dia como falso em muitas culturas. Tal aconteceu, segundo os objetivistas, porque melhores razões foram apresentadas em favor da imoralidade da escravatura. Este argumento refuta assim o relativismo cultural.

3. Dimensões da ação humana e dos valores

A Ética ou Filosofia Moral é a área da filosofia que se dedica aos problemas relacionados com o modo como devemos viver (o tipo de pessoas que devemos ser, o tipo de coisas com que nos devemos preocupar, o tipo de coisas que devemos fazer). Dá-se o nome de ética normativa ao ramo da ética que lida diretamente com o problema da fundamentação da moral. Este problema pode ser formulado nos seguintes termos: **“Qual o fundamento da moralidade?”**, ou dito de outra forma, “Que princípios devem orientar a nossa conduta?”, ou mais concretamente, “O que torna uma ação moralmente certa ou errada?”

O estatuto moral dos atos

De um ponto de vista moral, os nossos atos podem ser simplesmente impermissíveis (ou proibidos) – correspondem àquilo que não podemos fazer – ou permissíveis – correspondem àquilo que podemos fazer. Dentro desta última categoria existem atos obrigatórios – que não podemos deixar de fazer – e atos facultativos – que tanto podemos fazer como não fazer. Entre estes últimos encontram-se atos moralmente neutros (realmente indiferentes de um ponto de vista moral), reprováveis (embora não sejam proibidos seria melhor não os realizarmos) e recomendáveis (embora não sejam obrigatórios, seria bom se os realizássemos).

3.1 A Dimensão Ético-Política – Análise e Compreensão da Experiência Convivencial

A necessidade de fundamentação da moral – análise comparativa de duas perspectivas filosóficas (Mill e Kant)

Nos pontos anteriores vimos a natureza da própria ética e dos seus juízos. Por exemplo, “Serão os juízos éticos objetivos?”. Ou seja, estivemos a estudar várias **teorias metaéticas**. Agora, vamos começar com o estudo da **ética normativa**, ou seja, vamos estudar os princípios da vida ética pelos quais se procura saber o que faz uma ação ser correta ou incorreta.

Assim, o problema filosófico fundamental que será tratado é o seguinte:

- **Qual é o fundamento da moral?**

Perguntar pelo fundamento da moral é procurar saber duas coisas:

1. Qual é o bem último?
2. E o que faz uma ação ser correta?

A teoria utilitarista de Mill

John Stuart Mill (1806-1873) é o defensor da teoria ética utilitarista e responde ao problema da fundamentação da moral da seguinte forma: (1) **o bem último é a felicidade** e (2) **produzir a maior felicidade para o maior número é o que faz uma ação ser correta**.

Os argumentos e as ideias principais da teoria utilitarista de Mill são os que se seguem.

1. **Princípio da maior felicidade:** Um ato ser certo ou errado depende de um único fator: **a sua contribuição para a felicidade ou bem-estar**. Se um curso de ação previsivelmente produzir mais felicidade do que infelicidade, então é correto. Pelo contrário, se previsivelmente gerar mais infelicidade do que felicidade, então é errado. Este padrão utilitarista da maior felicidade não se refere apenas à maior felicidade

do próprio agente (egoísmo ético); mas sim à maior felicidade no todo, na sua máxima extensão (o que inclui os seres sencientes). Assim, aquilo que importa promover não é a felicidade do próprio agente, mas **a felicidade geral ou bem-estar de todos os envolvidos numa determinada ação**. Portanto, para Mill, sacrificar o bem pessoal só tem sentido se for em prol do bem dos outros, ou seja, se aumentar (ou tender a aumentar) a quantidade total de felicidade.

Além disso, **o utilitarismo exige que o agente seja imparcial** (ou seja, devemos dar a mesma importância à felicidade e bem-estar de todos os indivíduos). Mas, por que razão teremos que promover a felicidade geral? Stuart Mill argumenta que **(i)** existe uma base natural de sentimento para a moralidade utilitarista, **(ii)** existem sentimentos sociais da humanidade e **(iii)** a natureza humana é constituída de forma a desejar a felicidade geral.

2. **Hedonismo:** De acordo com Mill, a felicidade ou bem-estar de um indivíduo **consiste unicamente no prazer** (experiências aprazíveis) **e na ausência de dor ou sofrimento**. A felicidade, entendida como prazer, é intrinsecamente valiosa e constitui o bem supremo. Mill defende que alguns tipos de prazeres são qualitativamente superiores a outros. Ou seja, **há prazeres intrinsecamente melhores do que outros**. E para vivermos melhor, é preciso dar uma forte preferência aos prazeres superiores, recusando-nos a trocá-los por uma quantidade idêntica, ou mesmo maior, de prazeres inferiores.

Os **prazeres superiores** são preferíveis pelas pessoas que tenham uma experiência de ambos os tipos de prazer, pois estes produzem qualitativamente mais felicidade que os prazeres mais baixos. Os **prazeres inferiores** dizem respeito à satisfação das necessidades primárias (comida, água, sexo, etc.). Os prazeres superiores dizem respeito à satisfação das necessidades mentais sofisticadas

(como a leitura, a reflexão e o estudo). A este propósito, Stuart Mill argumenta que, ainda que os prazeres de um porco fossem mais intensos e duradouros do que os de um ser humano, os de um ser humano seriam preferíveis aos de um porco, pois o porco apenas pode ter prazeres inferiores.

Com isto, vemos que o hedonismo de Mill se distingue do hedonismo de Bentham: para este último, o hedonismo é puramente quantitativo, ou seja, o valor de um prazer depende apenas da sua duração e intensidade, ao passo que para Mill o hedonismo é quantitativo e qualitativo, isto é, há prazeres que, pela sua natureza intrínseca, são superiores a outros.

3. Maximização do bem: Se queremos avaliar se um dado ato é certo ou errado, tudo o que precisamos de saber é em que medida, comparado com atos alternativos, este contribui para a felicidade geral. Assim, a melhor escolha será aquela que, de um ponto de vista imparcial, mais beneficia e promove a felicidade ou bem-estar de todos os envolvidos numa determinada ação. Portanto, é importante analisar, num determinado ato, **qual é o maior benefício.**

4. Consequencialismo: O utilitarista avalia as ações atendendo somente às suas consequências. Assim, em qualquer situação, **o melhor ato é aquele que, comparado com os atos alternativos, tem consequências mais valiosas.** Ou seja, o correto é agir de tal modo que geremos o melhor estado de coisas possível. Assim, para se determinar o valor das consequências de um ato, basta ponderar-se imparcialmente os prejuízos e benefícios que a sua realização trará a todos os indivíduos. Além disso, na avaliação de um ato, o que interessa são as consequências (o que resultará desse ato), sendo irrelevante o motivo do agente (a razão pela qual queremos fazer algo).

Objeções à teoria utilitarista de Mill

A ética utilitarista de Mill é suscetível de algumas objeções, como as seguintes.

O utilitarismo parece demasiado permissível

Isto porque não admite restrições deontológicas. Para um utilitarista é correto matar ou torturar inocentes se isso resultar numa maior felicidade geral. Mas, parece que atos desse tipo não são justificáveis pelo simples facto de produzirem as melhores consequências. Porém, os utilitaristas (como Sidgwick) alegam que a sua teoria não é demasiado permissível, fazendo notar que esta não deve ser usada sistematicamente para tomar decisões e que existem outras motivações úteis para agir.

O utilitarismo parece demasiado exigente

Pois diz-nos que é sempre errado fazer algo que não contribua para a felicidade geral no maior grau possível. Nunca é aceitável fazer menos do que maximizar a felicidade geral por maiores que sejam os sacrifícios pessoais que isso implique.

A teoria deontológica de Kant

Immanuel Kant (1724-1804) defende que o princípio ético fundamental (que fundamenta a moral) é o **imperativo categórico**. E por isso responde ao problema da fundamentação da moral da seguinte forma: (1) **o bem último é a vontade boa** e (2) **cumprir o imperativo categórico é o que faz uma ação ser moral.**

Os **argumentos** e as **ideias principais** da teoria deontológica de Kant são os seguintes.

1. Distinção das ações: Kant distingue três tipos de ações: **(i)** contrárias ao dever, **(ii)** meramente conformes ao dever e **(iii)** por dever. Kant estabelece esta distinção para demonstrar que apenas um tipo de ações tem valor moral, e que são as realizadas “por dever”. As **ações (i) contrárias ao dever** são as que violam o dever, que são impermissíveis

ou proibidas (p. ex.: roubar, matar, torturar, mentir, quebrar promessas). As **ações (ii) meramente conformes ao dever** são as que cumprem o dever não porque é correto fazê-lo, mas porque daí resulta um benefício ou a satisfação de um interesse (p. ex.: não roubar por receio de ser apanhado, não mentir por medo de ser castigado). E as **ações (iii) realizadas por dever** são as únicas que têm valor moral, uma vez que cumprem o dever porque é correto fazê-lo – cumprir o dever é o único motivo da ação – (p. ex.: não mentir para cumprir a obrigação moral, não roubar porque é correto fazê-lo).

- 2. Agir por dever:** De acordo com Kant, as nossas ações só têm valor moral **quando agimos por dever**. Agimos por dever quando estamos a agir racionalmente, isto é, não estamos a agir por outros motivos não racionais (como por exemplo, inclinações, desejos, sentimentos). E o que nos faz agir por dever é a **vontade boa**. A vontade boa é a condição de toda a moralidade, é a única coisa boa em si mesma, é desinteressada e pura. Ou seja, só esta vontade boa fundamenta o valor moral de uma ação.
- 3. Máxima:** A máxima é uma regra ou princípio que indica o **motivo do agente**. Exemplos de máximas: “Nunca mentirei porque não quero ser descoberto”, “Devo ajudar os outros”, “Cumprirei promessas só quando isso for do meu interesse”. O valor moral de uma ação depende da máxima que lhe subjaz, ou seja, a nossa ação só tem valor moral quando agimos segundo máximas ditadas pelo nosso sentido de dever (p. ex.: agir segundo a máxima “Devo ajudar os outros”).
- 4. Imperativo categórico:** Vimos que na avaliação moral das ações, para Stuart Mill o que interessa são as consequências da ação. Pelo contrário, para Kant o que interessa são os **motivos do agente** e não as consequências da ação. Analisar os motivos é ver por que razão o agente realiza uma determinada ação.

Também já vimos nos pontos anteriores que para Kant as ações que têm valor moral são realizadas **por dever**. Agir *por dever* é agir somente motivado pela razão e não em função de inclinações ou desejos, ou seja, é ter **autonomia da vontade**. E chama-se a esta vontade que cumpre o dever pelo próprio dever de **vontade boa** – é este o bem último para Kant.

Ao agirmos exclusivamente pela razão, por dever e com vontade boa, estamos a obedecer ao **imperativo categórico**, isto é, **uma ordem incondicional que nos dá uma obrigação moral**. Então, o que faz uma ação ser correta é cumprir o imperativo categórico. Isto significa que, para Kant, o imperativo categórico é o único critério válido que devemos seguir para decidir quando é que uma ação é moralmente correta, apresentando-se como uma obrigação absoluta. Kant formulou este imperativo categórico de várias formas:

- **Primeira fórmula do imperativo categórico:** *Age sempre segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

A ideia é que devemos agir apenas de acordo com regras que podemos querer que todos os agentes adotem. Isto não consiste em ver se seria bom ou mau que todos agissem de acordo com uma determinada regra. Consiste, antes, em mostrar se é ou não *possível* todos agirem segundo essa regra.

De uma forma mais prática, **o teste para se determinar a moralidade de uma ação é o seguinte:** (A) Que regra (máxima) estamos a seguir se realizarmos esta ação? (B) Estamos dispostos a que essa regra (máxima) seja seguida por todos e em todas as situações? Se a resposta for positiva, então essa regra (máxima) torna-se lei universal e, conseqüentemente, o ato é moralmente permissível. Caso a resposta seja negativa, então essa

regra (máxima) não pode ser seguida e, conseqüentemente, o ato é moralmente proibido.

- **Segunda fórmula do imperativo categórico:** *Age de tal maneira que uses a tua humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.* Para respeitar as pessoas devemos respeitar a sua racionalidade, devemos sempre tratá-las como seres autônomos e não como meros instrumentos que estejam ao serviço dos nossos planos.

Objecções à teoria deontológica de Kant

A ética deontológica de Kant é suscetível de algumas objeções, como as seguintes:

Conflito de deveres

Kant diz-nos que existem deveres absolutos. Isto significa que nunca é permissível fazer o que estes deveres proíbem (p. ex.: mentir). Logo, se aceitarmos estes deveres absolutos iremos ser conduzidos a **conflitos de deveres que não têm solução**. Para resolver este problema, David Ross (1877-1971) propõe a existência de deveres *prima facie*, ou seja, deveres morais como o de não mentir. À partida, é errado mentir, mas em certas circunstâncias excepcionais, será permitido fazê-lo.

Além das pessoas

Uma pessoa é um agente racional e é nossa obrigação respeitá-la. Mas os recém-nascidos, os deficientes mentais profundos não são pessoas. No entanto, consideramos ter obrigações morais para com eles, não é permissível tratá-los de qualquer forma.

Limites da razão

A razão não pode ser o único fundamento da moralidade. Os nossos sentimentos, desejos e emoções também têm um papel a desempenhar.

Ética, Direito e Política – liberdade e justiça social; igualdade e diferenças; justiça e equidade

Relação Ética, Direito e Política

A Ética, também conhecida por Filosofia Moral, procura responder a um problema fundamental: **o que é uma vida boa?**

E o que são Direito e Política? O termo “política” deriva do grego *polis* que significa “cidade”. A Grécia Antiga organizava-se politicamente em cidades-estado, que correspondiam, cada uma, ao que hoje definimos como um país. A política respeita então a todos os **assuntos da polis**, ou seja, a organização do Estado, as suas funções e a organização da sociedade como um todo.

A organização da sociedade pressupõe a existência de leis, que definem um conjunto de deveres e direitos dos cidadãos. O incumprimento dessas leis traduz-se em sanções para os incumpridores. Chama-se **Direito** à disciplina que estuda as leis que organizam uma sociedade e que configuram direitos e deveres dos cidadãos.

Acontece que muitas vezes consideramos determinadas leis imorais ou mesmo injustas. Por exemplo, em determinados países, existem leis que proíbem as mulheres de estudar ou até escolherem com quem casar. Em sociedades autocráticas muitas leis são consideradas injustas, já que não permitem a igualdade e a mesma liberdade entre os cidadãos. Estas situações levantam um problema, o de procurar saber se o que é moral deve ser legal ou se, de uma outra forma, toda a legalidade deve traduzir tudo o que é moral.

Três concepções diferentes do Direito

Para compreender melhor as relações entre Ética e Direito, vejamos brevemente três concepções diferentes de Direito e de conseqüente organização política da sociedade: Teoria do Direito Divino, Teoria do Direito Natural e Teoria do Direito Positivo. Estas concepções diferem quanto à **origem e fundamento das leis** e quanto à **relação estabelecida entre ética e direito**.

Assim, no **Direito Divino** a origem e fundamento da lei reside em Deus ou nos livros sagrados. A palavra de Deus é também a lei. Aos Estados organizados segundo o Direito Divino também se chamam teocracias. Neste tipo de organização política da sociedade não existe qualquer distinção entre ética e direito, já que o que é lei é também moral, uma vez que traduz a palavra de Deus.

Segundo a teoria do **Direito Natural**, as leis devem traduzir princípios morais universais que todo e qualquer ser racional é capaz de descobrir por si. Significa isto que toda e qualquer lei deve derivar destes princípios fundamentais. Assim, para o Direito Natural, Ética e Direito são áreas diferentes, mas o Direito depende diretamente da Ética.

Quem defende o **Direito Positivo** defende ao mesmo tempo que Ética e Direito são áreas diferentes e independentes. Desta forma, uma lei não tem de ter qualquer expressão moral, mas antes a expressão de cada sociedade e das suas convenções sociais.

O problema da desobediência civil

Se considerarmos que existem leis injustas, será que a desobediência civil se justifica moralmente? Este é um problema que os filósofos procuram resolver. A desobediência civil é uma forma de protesto a uma lei que se considera injusta. Por exemplo, Martin Luther King, um afro-americano, combateu leis que considerava injustas apelando à desobediência civil, desrespeitando, de forma pacífica, leis de segregação racial. **A desobediência civil caracteriza-se por ser não-violenta** e, em norma, os seus praticantes aceitam as sanções. **O seu objetivo pode ser o de chamar a atenção para uma lei considerada injusta.** Analisemos brevemente algumas objeções à desobediência civil e as possíveis respostas às objeções.

Objeção: a desobediência civil não se justifica num regime democrático, pois as leis injustas podem ser sempre alteradas.

Resposta: os meios legais podem levar demasiado

tempo a mudar leis injustas. Por outro lado, muitas vezes os canais legais dos regimes democráticos estão muito bloqueados e nesse caso justifica-se a desobediência civil. Acontece com frequência que a revisão de uma lei é resultado justamente da ação de um queixoso que praticou a desobediência civil, é levado a tribunal e julgado, resultando deste processo nova jurisprudência.

Objeção: uma vez que estabelecemos um contrato com outros membros da sociedade, estamos obrigados à obediência à lei. Se vivemos num Estado e beneficiamos das suas leis, devemos obedecer-lhe.

Resposta: a existência de uma lei injusta que, por exemplo, negue às mulheres ou aos negros determinados direitos, implica que esses grupos de pessoas não estejam de todo incluídos na lei. Se não são membros de pleno direito, não têm de obedecer.

Objeção: A desobediência civil não passa o teste da universalidade de Kant, uma vez que, se toda a gente a praticasse, a sociedade acabaria numa anarquia completa.

Resposta: esta objeção é que ela comete a falácia da derrapagem. Isto é, do facto de se desobedecer a uma lei injusta não se segue necessariamente que a sociedade acabe numa anarquia. Outra resposta possível é que a anarquia é sempre melhor que uma sociedade com leis injustas. Um Estado anarquista pode ser mau, mas um Estado despótico será sempre pior. Segundo uma perspectiva utilitarista, o risco da anarquia pode ter melhores resultados do que a obediência a leis injustas, apesar de quer a desobediência, quer a obediência poderem ser prejudiciais.

O problema da relação entre liberdade política e justiça social

A teoria da justiça de John Rawls

Será justa uma sociedade na qual a distribuição de rendimentos e riqueza é desigual? Ou apenas será justa se tal distribuição for igual?

Imaginemos uma sociedade em que grande parte das pessoas vive em grande pobreza, apesar de existir uma pequena elite de pessoas multimilionárias. Será esta sociedade justa? Imaginemos outra sociedade em que as pessoas têm exatamente a mesma riqueza e em que tudo é distribuído igualmente. Será justa uma tal sociedade onde todos têm o mesmo, independentemente do que trabalhem, do que se esforcem ou dos dons que tenham? **Afinal, o que é efetivamente uma sociedade justa?**

A este problema Rawls (1921-2002) responde, numa perspetiva tendencialmente mais igualitarista, que **numa sociedade justa deve-se assegurar iguais liberdades e oportunidades para todos** e que **a redistribuição do rendimento e da riqueza deve ser feito à luz deste objetivo**. Por isso, não aceita distribuições muito desiguais, uma vez que limitam consideravelmente as liberdades e as oportunidades dos mais pobres. Aliás, as desigualdades na distribuição só são aceitáveis se trouxerem benefícios para todos, de modo especial para os mais desfavorecidos. Se não for esse o caso, então o Estado deve intervir, por exemplo, com impostos e outras tributações, de modo a manter este padrão de justiça que assegure iguais oportunidades e liberdades para todos.

Em suma, para John Rawls uma sociedade é justa se seguir os seguintes três princípios:

- 1. Princípio da liberdade:** A sociedade deve assegurar a máxima liberdade para cada pessoa compatível com uma liberdade igual para todos os outros. Segundo este princípio, o importante é assegurar liberdades (de expressão, de religião, de reunião, de pensamento, etc.), que não devem ser violadas em troca de vantagens económicas ou de outro tipo.
- 2. Princípio da oportunidade justa:** As desigualdades económicas e sociais devem estar ligadas a postos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade de oportunidades. De acordo com este princípio, deve-se promover a igualdade de oportunidades, e as desigualdades na distribuição

de riqueza são aceitáveis apenas na medida em que resultam desta igualdade de oportunidades.

- 3. Princípio da diferença:** A sociedade deve promover a distribuição igual da riqueza, exceto se a existência de desigualdades económicas e sociais gerar o maior benefício para os menos favorecidos. A ideia é que se as desigualdades na distribuição da riqueza acabarem por beneficiar todos, especialmente os mais desfavorecidos, então justificam-se.

Mas **como é que Rawls justifica estes seus princípios da justiça?** Existem duas vias de justificação: (A) a partir da metodologia do equilíbrio refletido e (B) a partir do argumento da posição original e da regra maximin.

(A) Argumento do equilíbrio refletido

Consiste em avaliar os princípios sugeridos por Rawls à luz das nossas intuições morais e, assim, ver a sua pertinência. Então, segundo (A), que razões temos para escolher os três princípios da justiça?

O princípio (1) justifica-se, pois a liberdade é um bem social primário e é fundamental para concretizarmos os nossos objetivos e projetos de vida. Portanto, as liberdades protegem as diversas formas individuais de vida. Seria imoral privar as pessoas de liberdade, uma vez que não se poderia assumir expressa e conscientemente uma determinada conceção de bem, como também seria impossível existir expressão, pensamento e ação livre.

Do mesmo modo, o princípio (2) justifica-se porque as pessoas não são moralmente responsáveis pelas circunstâncias do seu próprio nascimento e, mais especificamente, por nascerem numa família de perfil socioeconómico baixo ou alto. Ou seja, constata-se que, na realidade, existe uma **lotaria social** (as pessoas nascem em contextos socioeconómicos muito diferentes) e certos indivíduos podem ficar impedidos de aceder a funções e cargos por falta de oportunidade de educação e de cultura. Este tipo de contingências sociais é

arbitrário do ponto de vista moral, pois os indivíduos que nasceram nesses contextos não são responsáveis por isso. Assim, de forma a minimizar a lotaria social, precisamos do **princípio da oportunidade justa**. Para isso, é necessário, por exemplo, que o Estado garanta a todos o acesso à educação (independentemente do contexto social).

Por fim, o princípio (3) justifica-se, pois as pessoas não são moralmente responsáveis pelos seus dotes naturais, isto é, por nascerem com boas capacidades cognitivas ou com deficiência mental, por nascerem com bons ou maus talentos, habilidades, saúde, motivação, etc. Portanto, os indivíduos têm diferentes dotes naturais e talentos e estes são desigualmente remunerados pelo mercado. Além disso, nenhuma forma de igualdade de oportunidades permite retificar esta **lotaria natural**. Estas contingências naturais que conduzem a grandes desigualdades de riqueza são arbitrárias do ponto de vista moral, pois os indivíduos não são responsáveis pela lotaria natural. Logo, de forma a minimizarmos a lotaria natural, precisamos do **princípio da diferença** que procura beneficiar os menos favorecidos.

(B) Argumento da posição original

Este argumento completa a justificação do equilíbrio refletido. A metodologia da posição original é (I) uma **experiência mental** através da qual se imagina uma situação em que as pessoas (as partes) de uma sociedade são levadas a avaliar os princípios da justiça. Mas as partes estão cobertas por (II) um **véu de ignorância** que as fazem desconhecer quem são na sociedade e quais as suas peculiaridades individuais, o que não garante a imparcialidade na escolha dos princípios da justiça. Do mesmo modo, as partes têm interesse em (III) **obter bens sociais primários**, ou seja, coisas que são valiosas em qualquer projeto de vida, tais como liberdades, oportunidades, rendimento e riqueza.

Tendo em conta a experiência mental (B), **as partes escolheriam na posição original o princípio (1)**, pois, pelo facto de não saberem as suas posições na sociedade ou a que grupo elas

pertencem, seria irracional prejudicar um determinado grupo (por exemplo, os pobres) ou tirar a liberdade a um certo setor da sociedade, uma vez que poderiam estar a prejudicar-se a si mesmas. Assim, quer-se uma liberdade igual para todos.

Da mesma forma, as partes escolheriam na posição original os princípios (2) e (3), porque seguem a **regra maximin**. Esta regra é um princípio de escolha a aplicar em situações de ignorância, (como é o caso de se ser abrangido pelo véu de ignorância). De acordo com esta regra, se as partes não sabem quais serão os resultados que podem obter ao nível dos bens sociais primários, então é racional jogar pelo seguro e escolher como se o pior lhes fosse acontecer. Além disso, a regra maximin é acompanhada de três condições:

- a)** as partes não têm conhecimento de probabilidades;
- b)** as partes têm aversão ao risco;
- c)** as partes estão especialmente interessadas em garantir a exclusão de resultados absolutamente inaceitáveis.

Por exemplo, imagine-se os seguintes padrões de distribuição de bens primários em sociedades com apenas três pessoas:

(S1): 10, 8, 2

(S2): 6, 5, 5

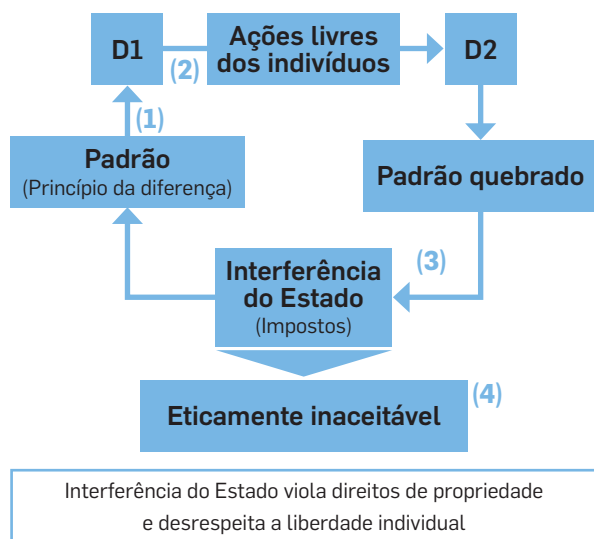
(S3): 9, 7, 3

Na posição original, com o véu de ignorância e seguindo a regra maximin, as partes escolheriam viver na sociedade (S2), pois o **pior que lhes poderia acontecer seria melhor do que nas outras sociedades**. As partes, ao seguirem a regra maximin, olham apenas para os mais desfavorecidos, querendo-lhes oferecer as melhores condições possíveis. Por isso, escolheriam os princípios (2) e (3).

Serão estes argumentos plausíveis? Será que temos realmente uma sociedade justa se seguirmos os três princípios propostos por Rawls?

Críticas de Nozick

Robert Nozick (1938-2002), no livro *Anarquia, Estado e Utopia* (nomeadamente no sétimo capítulo), faz uma das mais consistentes críticas à teoria da justiça de John Rawls. Um dos mais famosos argumentos que Nozick concebe é o de Wilt Chamberlain, que serve para criticar o princípio da diferença de Rawls e outros princípios da justiça padronizados e finalistas. Na página 206 da versão portuguesa, Nozick diz que “a lição ilustrada pelo exemplo de Wilt Chamberlain (...) é que nenhum princípio finalista ou princípio distributivo padronizado de justiça [como o princípio da diferença] pode ser continuamente realizado sem interferir continuamente na vida das pessoas”. Ou seja, **para se conseguir manter um princípio padronizado de justiça será preciso violar a liberdade individual e os direitos de propriedade**. O seguinte esquema poderá ajudar melhor à compreensão desta crítica de Nozick:



1. O princípio da diferença é uma conceção padronizada da justiça: a propriedade deve ser distribuída de forma a que os mais desfavorecidos fiquem o melhor possível. De acordo com Rawls, se não se respeitar este padrão, então a sociedade será injusta.
2. Mas, uma vez dado o rendimento e riqueza às pessoas segundo o princípio da diferença, algumas gastá-lo-ão, outra obterão mais e, assim, a sociedade acaba por se afastar

do princípio da diferença. Portanto, algumas ações livres (trocas, ofertas, apostas, seja o que for) conseguem quebrar o padrão.

3. Para que o padrão inicial fosse reposto, a propriedade teria de ser redistribuída. O Estado teria de intervir através de meios como a cobrança de impostos. Deste modo, para se concretizar o padrão do princípio da diferença, o Estado tira a alguns indivíduos (sem o seu consentimento) parte daquilo que possuem legitimamente para beneficiar os mais desfavorecidos.
4. Porém, de acordo com Nozick, esta redistribuição interferirá consideravelmente com a liberdade e os direitos de propriedade de que as pessoas deviam gozar. Segundo Nozick, esta interferência do Estado é eticamente inaceitável, pois viola os direitos de propriedade dos indivíduos e desrespeita a liberdade individual. Para além disso, Nozick defende claramente que “a tributação dos rendimentos do trabalho é equiparável ao trabalho forçado” (p. 213).

Em suma, Nozick considera que a **interferência do Estado é eticamente inaceitável**, uma vez que viola direitos de propriedade e desrespeita a liberdade individual de cada um gerir o seu rendimento e riqueza como bem entender. Por isso, Nozick avança com uma conceção alternativa de justiça que é libertista.

Outras objeções à teoria da justiça

Objeção kantiana

Segundo o imperativo categórico de Kant, nunca devemos tratar os outros apenas como meios para atingir fins alheios.

Ora, violar o direito à propriedade legitimamente adquirida para beneficiar os mais desfavorecidos implica tratar os mais favorecidos como meios para fins alheios.

Logo, o princípio da diferença viola o imperativo categórico de Kant.

Objeção do acordo

Segundo a teoria de Rawls, os princípios da justiça são o resultado de uma situação hipotética de negociação. Mas na posição original não pode haver genuína negociação, pois não sabemos o que temos para oferecer nem exatamente o que vamos receber em troca e, por conseguinte, não podemos oferecer nada em troca de coisa alguma.

Objeção das probabilidades

A teoria de Rawls menospreza o cálculo de probabilidades. Rawls considera que, se não soubermos qual vai ser a nossa posição na sociedade, é racional escolher os princípios da justiça como se o pior nos fosse acontecer, sem ter em linha de conta o cálculo de probabilidades e a ponderação dos riscos – benefícios. Perante determinadas probabilidades, digamos 10% de hipóteses de ficar numa situação de pobreza extrema para 90% de hipóteses de ficar numa situação de riqueza extrema, alguns podem considerar que é mais racional apostar nas probabilidades do que jogar pelo seguro.

3.2 A Dimensão Estética – Análise e Compreensão da Experiência Estética

A experiência e os juízos estéticos

Qual a natureza dos juízos estéticos? Este é um dos principais problemas estudados por uma área da filosofia designada “estética”. Geralmente, usamos a palavra “juízo” para nos referirmos ao ato de estabelecer uma relação entre um sujeito e um predicado. A particularidade dos juízos estéticos reside no facto de os seus predicados serem propriedades estéticas. As propriedades estéticas são **propriedades disposicionais que dizem respeito à dimensão qualitativa dos objetos**, como, por exemplo, a *intensidade*, a *elegância* e a *monumentalidade* e contrastam com as propriedades físicas, que são estudadas pelos físicos e puramente quantitativas, como, por exemplo, o *peso*, a *altura* e a *largura*.

Existem diferentes perspetivas em relação à natureza os juízos estéticos. O **subjativismo estético**

considera que os juízos estéticos não se referem a propriedades objetivas dos objetos, mas sim às impressões subjetivas despertadas pelos mesmos. Por sua vez, o **objetivismo estético** sustenta que as propriedades estéticas não são meros estados subjetivos projetados nos objetos, mas sim propriedades reais e objetivas dos mesmos.

Subjetivismo estético

Assim, para um subjetivista estético, afirmar que “x é intenso” significa: “Eu tenho uma sensação de intensidade perante x”. Tal significa que, de acordo com o subjetivismo estético, a verdade ou falsidade dos juízos estéticos depende exclusivamente dos estados subjetivos de quem os formula.

O **principal argumento a favor** do subjetivismo estético é o seguinte:

- (1) Existem diversos e profundos desacordos no que diz respeito a propriedades estéticas.
- (2) Se as propriedades estéticas fossem propriedades reais e objetivas dos objetos, não existiriam diversos e profundos desacordos a seu respeito.
- (3) As propriedades estéticas não são propriedades reais e objetivas dos objetos. (De 1 e 2)
- (4) Ou as propriedades estéticas são propriedades reais e objetivas dos objetos, ou são projeções das nossas impressões subjetivas.
- (5) Logo, as propriedades estéticas são projeções das nossas impressões subjetivas. (De 3 e 4)

Por se basear na existência de desacordos na atribuição de propriedades estéticas, este argumento ficou conhecido como **argumento dos desacordos**.

Objeções ao subjetivismo estético

Existem vários autores que se opõem fortemente ao subjetivismo estético. As principais objeções que esta perspetiva enfrenta são as que se seguem.

Objeção ao argumento dos desacordos

O argumento dos desacordos afirma que a existência de acordos generalizados na atribuição de propriedades estéticas aos objetos é uma condição necessária para que estas possam ser consideradas propriedades reais e objetivas dos mesmos. No entanto, os opositores ao subjetivismo estético fazem notar que, se esta perspectiva fosse verdadeira, **não haveria verdadeiros desacordos entre os indivíduos na atribuição de propriedades estéticas**, pois, considerando que cada um estaria a falar das suas impressões subjetivas e não de quaisquer propriedades reais e efetivas do objeto em causa, qualquer possível desacordo entre dois indivíduos na atribuição de uma propriedade estética a um objeto seria apenas aparente.

Objeção da aprendizagem por ostensão de termos para propriedades estéticas

Esta objeção baseia-se no facto de aprendermos a usar os termos que designam propriedades estéticas por ostensão – isto é, apreendemos o sentido de termos como *intenso*, *delicado*, *monumental* porque vemos outras pessoas utilizar esses termos na presença de objetos com um determinado conjunto de características – para concluir que o subjetivismo estético é falso. Isto porque, se o subjetivismo fosse verdadeiro, **as pessoas limitar-se-iam a fazer projeções das suas impressões subjetivas**, e uma vez que essas impressões são privadas, não seríamos capazes de considerar a mesma característica dos objetos que os nossos educadores. Nesse caso, a aprendizagem por ostensão de termos relativos a propriedades estéticas seria impossível.

Objeção da diferença entre juízos estéticos e juízos de gosto

Esta objeção sustenta que se o subjetivismo estético fosse verdadeiro, os nossos juízos estéticos não passariam de meras expressões dos nossos gostos pessoais, ou seja, seriam apenas juízos de gosto e, nesse caso, seria impossível reconhecermos o valor estético de um objeto que

não apreciássemos, ou apreciarmos um objeto que reconhecemos ser inteiramente destituído de valor estético. Ora, uma vez que tal impossibilidade não se verifica, devemos rejeitar o subjetivismo estético.

Objetivismo estético

O objetivismo estético sustenta que os juízos estéticos se justificam apelando às propriedades não estéticas das quais as propriedades estéticas envolvidas nesses juízos *sobrevêm* e, por conseguinte, a sua verdade ou falsidade é independente dos estados subjetivos de quem os formula.

A **superveniência** é um tipo de relação entre duas propriedades (ou dois tipos de propriedades). Diz-se que uma propriedade *F sobrevém* de uma propriedade *G* quando as coisas têm a propriedade *F* em virtude de terem a propriedade *G*.

O **principal argumento a favor** do objetivismo estético baseia-se numa **analogia** entre as propriedades estéticas e outras propriedades que, embora sejam igualmente supervenientes, não deixam de ser propriedades reais e objetivas, como as propriedades cromáticas, por exemplo. A analogia pode ser formulada do seguinte modo:

- (1) As propriedades cromáticas são dependentes de reação que sobrevém de outro tipo de propriedades dos objetos, mas não deixam de ser propriedades reais e objetivas das coisas.
- (2) Tal como as propriedades cromáticas, também as propriedades estéticas são propriedades dependentes de reação que sobrevém de outro tipo de propriedades dos objetos.
- (3) Logo, tal como as propriedades cromáticas, também as propriedades estéticas não deixam de ser propriedades reais e objetivas das coisas.

Objeções ao objetivismo estético

O objetivismo estético também não está isento de objeções. As principais objeções que o objetivismo estético enfrenta são as que se seguem.

Objeção da analogia fraca

Esta objeção pretende estabelecer que, uma vez que existem diferenças relevantes entre as propriedades estéticas e as propriedades cromáticas – por exemplo, existem amplos consensos na atribuição de propriedades cromáticas aos objetos, mas o mesmo não se verifica no que toca às propriedades estéticas – a analogia que fundamenta o objetivismo estético é demasiado fraca e está condenada ao fracasso.

Objeção dos desacordos

É frequente vermos pessoas igualmente atentas e informadas fazerem juízos diferentes relativamente às propriedades estéticas de um mesmo objeto. Se o objetivismo estético fosse verdadeiro, então as propriedades estéticas de um objeto dependeriam das suas propriedades não estéticas e, nesse caso, não se justificaria a existência de tais discrepâncias. Portanto, o objetivismo estético é falso.

Objeção do condicionamento cultural

Os defensores do objetivismo estético sustentam que a convergência que se verifica na atribuição de certas propriedades estéticas a determinados objetos se explica graças à existência de propriedades objetivas nos objetos que fazem com que essa seja a reação adequada perante os mesmos. Mas o condicionamento cultural constitui uma explicação alternativa, e altamente plausível, para essa convergência. Grande parte das pessoas reage da mesma maneira perante determinados objetos porque foi cultural e socialmente condicionada para considerar que essa é a reação adequada perante os mesmos.

Dois perspetivas intermédias

Para além das posições extremas do subjetivismo estético radical e do objetivismo absoluto, existem posições mais moderadas, relativamente ao problema da natureza dos juízos estéticos. Immanuel Kant (1724-1804) e David Hume (1711-1776) defenderam ambas posições subjetivistas que se distanciam do subjetivismo radical.

Kant e o prazer desinteressado

Kant considera que, enquanto os juízos cognitivos pretendem descrever as propriedades objetivas das coisas, os juízos estéticos, ou juízos de gosto, referem-se a uma particular forma de prazer que os sujeitos experimentam na presença de certos objetos e não aos próprios objetos ou às suas propriedades. Por esse motivo, Kant admite que os juízos estéticos são subjetivos.

No entanto, Kant considera que existem diferentes tipos de prazer que podemos experimentar na presença dos objetos: o prazer do agradável, o prazer do bom e o prazer do belo. Quer o prazer de comer chocolate (prazer do agradável), quer o prazer de conseguir arranjar um eletrodoméstico avariado (prazer do bom) são prazeres que dependem da satisfação de determinados interesses e desejos pessoais e, por isso, não são desinteressados. Mas o prazer da beleza é o prazer que sentimos perante a representação de um objeto (sem que seja sequer necessário que este exista de facto) e, portanto, é um prazer sem qualquer interesse envolvido, meramente contemplativo e genuinamente desinteressado.

Assim, para Kant, uma vez que têm a sua origem num prazer desinteressado, despido dos nossos interesses e desejos pessoais, embora subjetivos, os juízos estéticos são universais porque, quando os formulamos, não nos referimos apenas a uma certa impressão subjetiva, mas sim à impressão subjetiva que, em condições ideais, todos teriam.

Objeções à perspetiva kantiana

A perspetiva de Kant enfrenta as objeções que se seguem.

Objeção do desacordo entre pessoas igualmente desinteressadas

Se os juízos estéticos são universais, por que razão subsistem os desacordos? Kant afirmaria que estes se devem ao facto de certas pessoas conseguirem abster-se dos seus interesses pessoais imediatos para contemplar desinteressadamente

os objetos, ao passo que outras não. Mas esta resposta não é inteiramente satisfatória, pois podemos imaginar duas pessoas que contemplam desinteressadamente o mesmo objeto experimentarem sensações diferentes e até opostas (por exemplo, uma pode sentir agrado, a outra desagrado).

Objeção da superveniência

Se existe algo nos objetos que faz com que, em condições ideais, todos tenhamos o mesmo tipo de experiência, por que razão não assumimos que essa experiência sobrevém das suas propriedades não-estéticas, tal como acontece, por exemplo, com a cor? Kant sustenta que existe uma diferença significativa entre juízos como “Esta rosa é vermelha” e “Esta rosa é linda”, porque no primeiro caso estamos a aplicar o conceito de vermelho ao objeto, procurando fazer uma afirmação verdadeira sobre o mundo, ao passo que no segundo estamos apenas a falar do prazer que sentimos perante a rosa. Mas, se prestarmos atenção, a vermelhidão também não está na rosa, pois depende igualmente da forma como criaturas como nós reagem perante objetos com certas propriedades. Assim, podemos considerar que a diferença entre os dois juízos apresentados não é tão significativa como Kant pretendia. Trata-se apenas de dois exemplos diferentes de superveniência.

Hume e o padrão de gosto

Hume considera que os juízos estéticos são a expressão dos nossos gostos pessoais, dos nossos sentimentos de prazer e desprazer em relação aos objetos. No seu ensaio *Sobre o Padrão do Gosto*, Hume chega mesmo a afirmar que “procurar estabelecer uma beleza real, ou uma deformidade real, é uma investigação infrutífera como procurar determinar uma doçura real ou um amargor real”.

No entanto, Hume considera que os gostos não valem todos o mesmo e, para justificar esta ideia, recorre a exemplos de **pares desproporcionais** – obras de arte com valores claramente diferentes, uma grande obra e uma obra medíocre –, mostrando que qualquer pessoa razoável

estaria disposta a reconhecer a superioridade de um dos elementos do par relativamente ao outro.

Hume acrescenta que quem quer que emitisse um parecer diferente estaria simplesmente a ser pouco razoável e acaba por concluir que, apesar de os juízos estéticos serem apenas a expressão dos sentimentos de prazer e desprazer em relação aos objetos, existe um **padrão do gosto** que serve de **referência comum** para os juízos estéticos.

O argumento central de Hume pode ser formulado do seguinte modo:

Argumento dos pares desproporcionais

- (1) Ninguém razoável estaria disposto a admitir a igualdade de génio e elegância entre Ogilby e Milton (ou Bunyan e Addison).
- (2) Se ninguém razoável estaria disposto a admitir a igualdade de génio e elegância entre Ogilby e Milton (ou Bunyan e Addison), então existe um padrão do gosto que serve de referência comum para os juízos estéticos.
- (3) Logo, existe um padrão do gosto que serve de referência comum para os juízos estéticos.

Para explicitar a noção de padrão do gosto, Hume recorre à figura do crítico ideal. Segundo Hume, um juízo estético verdadeiro é aquele que o crítico ideal faria. O crítico ideal tem as seguintes características:

- um gosto refinado e delicado, que seja capaz de fazer distinções subtis;
- prática de fazer juízos, ou seja, a sua sensibilidade não está enferrujada por falta de uso;
- uma vasta experiência de vida, que possibilita comparações relevantes;
- a capacidade de ultrapassar o preconceito, afastando-se das modas e distanciando-se dos seus sentimentos em relação aos autores das obras;
- bom senso, ou seja, dispõe de algumas capacidades cognitivas de que se serve para proceder a uma correta avaliação das obras;

- uma “perfeita serenidade da mente” (para usar a expressão do próprio Hume), ou seja, o estado de espírito adequado para que possa prestar a devida atenção às obras que são alvo dos seus juízos.

Assim, segundo Hume, **um juízo estético é verdadeiro se corresponde àquele que o crítico ideal faria perante o mesmo objeto**. O que significa que, embora os juízos estéticos se refiram a sentimentos e não a propriedades objetivas das coisas, podemos afirmar que, colocando de parte pequenas variações de gosto, existem situações em que há claramente sentimentos mais adequados do que outros.

Objeções à perspectiva humeana

Objeção dos juízos incompatíveis entre especialistas

Segundo esta teoria, um juízo estético é verdadeiro se corresponde àquele que o crítico ideal faria perante o mesmo objeto; mas duas pessoas diferentes podem satisfazer os requisitos exigidos para que sejam consideradas críticos ideais e ainda assim emitirem juízos incompatíveis sobre o mesmo objeto. Nessas circunstâncias, como podemos decidir qual dos juízos é verdadeiro? Por exemplo, há especialistas que reconhecem nos filmes de Quentin Tarantino uma enorme qualidade cinematográfica, ao passo que outros os encaram como uma sucessão de banalidades algo grosseiras. Qual dos juízos é verdadeiro? Segundo a teoria do padrão do gosto, ficaríamos incapazes de dar uma resposta a esta pergunta, pelo que somos levados a admitir que há algo de insatisfatório nesta teoria.

Objeção do conservadorismo

Aquilo que é muitas vezes considerado aberrante, de acordo com o padrão do gosto de uma determinada época, vê, muitas vezes, o seu valor ser reconhecido nos séculos subsequentes. Por exemplo, quando foi inaugurada, em 1889, a Torre Eiffel foi desdenhada por muitos críticos influentes na época e hoje é reconhecidamente uma das

obras mais emblemáticas da arquitetura moderna. Ora, a teoria do padrão do gosto leva-nos a preferir o que ao longo dos tempos permaneceu como merecedor de atenção e, por conseguinte, conduz a um certo conservadorismo. E embora Hume esteja disposto a assumir que o padrão do gosto evolui ao longo dos séculos, cria uma situação bastante desfavorável para certos movimentos vanguardistas que, não obstante a sua qualidade, só poderão ter o seu valor reconhecido nos séculos vindouros.

A criação artística e a obra de arte

O problema da natureza da arte é uma das principais preocupações dos filósofos da arte e pode ser intuitivamente formulado do seguinte modo: **O que é a arte?** Para muitos autores, qualquer resposta satisfatória a este problema implica encontrar uma definição explícita de arte, ou seja, estabelecer as condições necessárias e suficientes para que algo possa ser considerado arte. Vejamos de seguida algumas das mais famosas tentativas de solução deste problema.

A teoria mimética da arte

A teoria mimética da arte (do grego *mimesis*, imitação), ou “teoria da arte como imitação”, remonta a Platão e Aristóteles. Estes pensadores refletiram sobre a poesia, a pintura, a música e a arquitetura do seu tempo e concluíram que aquilo que existe de comum a todas as obras de arte é o facto de envolverem sempre alguma forma de imitação. Daí terem defendido que:

- x só é uma obra de arte se for uma imitação.

Isto não significa que estes autores pensavam que só a arte tinha a propriedade de imitar a realidade. Existem muitas outras atividades que envolvem imitação e, no entanto, não são arte. Por exemplo, é frequente as crianças imitarem o comportamento dos adultos, mas isso não significa que essas brincadeiras sejam manifestações artísticas.

Assim, a teoria mimética limita-se a dizer que a imitação é uma **condição necessária** para a arte, que é o mesmo que dizer que algo só é arte se for

uma imitação, o que é muito diferente de sustentar que a imitação é uma condição suficiente para a arte, o que implicaria que toda a imitação fosse arte.

Embora concordassem a respeito do caráter imitativo da arte, Platão e Aristóteles tinham opiniões muito diferentes em relação à importância da arte. Platão considerava que a arte era uma mera simulação de aparências, que nos afastava do verdadeiro conhecimento, ao passo que Aristóteles acreditava que o caráter imitativo da arte tinha uma função terapêutica, pois permitia ao espectador libertar e purificar as suas paixões. Aristóteles chamou *catarse* a este efeito purificador da arte.

A influência desta teoria ainda hoje se faz sentir. Há quem diga que uma boa pintura deve assemelhar-se aos elementos retratados; ou que um filme é bom porque consegue captar a realidade tal como ela é. Analogamente, há quem considere que a pintura abstrata não é arte, porque não se parece com coisa alguma; ou que um filme não é arte, porque não tem qualquer relação com a realidade. No tempo de Platão e Aristóteles, isto era ainda mais evidente, pois os exemplos mais relevantes de arte eram imitativos. Quer se tratasse de esculturas, quer de tragédias, todas as manifestações artísticas imitavam pessoas, deuses, heróis, ações, etc. E uma vez que a música e a dança eram encaradas como elementos da representação teatral e não como formas artísticas autónomas, também elas eram encaradas como artes imitativas.

Objecções à teoria mimética da arte

As principais objeções que a teoria mimética da arte enfrenta são os contraexemplos oriundos das diversas artes não imitativas como, por exemplo, a pintura abstrata, a arte decorativa, a arquitetura, a música instrumental, a *found art* e algumas formas de teatro, dança, cinema e literatura, que não têm qualquer intuito imitativo.

Objecção da pintura abstrata

Desde o final do século XIX que os artistas foram abandonando a pretensão de imitar a Natureza. O

aparecimento da fotografia contribuiu em larga medida para essa mudança de rumo nas artes visuais. Visto que a fotografia era perfeitamente capaz de copiar a aparência das coisas, a pintura começou a ser usada com outros intuitos. Por exemplo, em vez de se limitarem a representar friamente a aparência das coisas, os pintores expressionistas, como Van Gogh, procuraram exprimir as suas emoções face aos objetos representados. Outros estilos de pintura, como o cubismo, a *action painting* e a pintura minimalista, afastaram-se tanto dos seus referentes que os tornaram irreconhecíveis ou até mesmo inexistentes. De modo que, depois de quase um século de pintura abstrata, somos forçados a rejeitar a teoria mimética da arte por ser demasiado restritiva, uma vez que deixa de fora algumas das mais célebres obras de arte de todos os tempos, juntamente com todos os museus dedicados à arte contemporânea.

Objecção da arte decorativa

Embora a pintura abstrata seja relativamente recente, no contexto da história da arte, a arte visual puramente decorativa é tão antiga como a história da arte figurativa. Várias tapeçarias, cerâmicas e alguns dos extraordinários padrões ornamentais islâmicos são bons exemplos de obras de arte que não imitam a realidade. Por conseguinte, também na arte decorativa se encontram contraexemplos à teoria mimética da arte.

Objecção da arquitetura

Também a arquitetura constitui um bom exemplo de um tipo de arte que não tem qualquer pretensão de imitar seja o que for. A Basílica de São Pedro, no Vaticano, não é uma imitação da casa de Deus, ela é a casa de Deus, o Palácio de São Bento tem como função albergar, e não imitar, a Assembleia da República, etc.

Objecção da música instrumental

Por vezes, a música tem como principal função acompanhar as palavras dos cantores, como acontece, por exemplo, na ópera e em alguns cânticos

religiosos, mas nem sempre é esse o caso. Desde inícios do século XIX que a generalização da música puramente instrumental deixou bem claro que nem toda a música pertence ao domínio das artes imitativas.

Objeção da *found art*

Em 1917, Marcel Duchamp expôs um vulgar urinol de porcelana, a que chamou *A Fonte*, como sendo uma obra de arte. *A Fonte* inaugura um novo género artístico, a *found art*, que cria obras de arte a partir de objetos vulgares inalterados pelo artista, ou apenas ligeiramente alterados ou incorporados pelo artista noutras estruturas. Uma vez que se trata de objetos inalterados pelo artista, este tipo de criações ficou conhecido como *ready-mades* (“já feito”). Os *ready-mades* de Marcel Duchamp e outros casos de *found art* (ou *objets trouvés*) são objetos comuns do quotidiano que não imitam coisa nenhuma e, no entanto, constam de qualquer coletânea de história da arte. Portanto, também estes constituem contraexemplos à teoria mimética da arte.

Outros contraexemplos

Também no teatro, na dança, no cinema e na literatura se encontram exemplos de obras de arte que não têm o objetivo de imitar seja o que for. São simplesmente exercícios formais que proporcionam experiências perceptivas ou emotivas intensas e interessantes.

Em suma, se a pintura abstrata, a arte decorativa, a arquitetura, a música instrumental e a *found art*, bem como alguma poesia, filmes, peças de teatro e coreografias, sem qualquer carácter imitativo, são obras de arte, então a teoria mimética da arte é falsa. É óbvio que um defensor desta teoria pode recusar-se a atribuir o estatuto de arte a algumas destas obras, mas uma vez que esse estatuto lhes é amplamente reconhecido, terá de fornecer uma boa justificação da sua recusa. Essa justificação não se pode basear no facto de estas obras não serem imitativas, pois isso seria uma justificação viciosamente circular, visto que saber se a imitação é ou não uma condição necessária para que algo seja

arte é justamente o que está em causa. É como se, ao ser confrontado com os contraexemplos de arte não imitativa, o defensor da teoria mimética dissesse “Mas isso não é arte” e acrescentasse “porque não imita coisa nenhuma”.

A teoria expressivista da arte

Com a expansão do movimento artístico romântico, ao longo do século XIX, a arte afasta-se definitivamente do objetivo de imitar a aparência das coisas e passa a ser encarada, sobretudo, como uma forma de dar corpo ao mundo subjetivo da experiência interior, dos estados de espírito, das emoções e das atitudes. Os teóricos da arte sentem necessidade de propor uma definição de arte que dê conta desta nova forma de encarar a criação artística. Surge, assim, a teoria expressivista da arte.

Uma das versões mais difundidas desta perspectiva é atribuída ao romancista russo Leão Tolstói (1828-1910). Na sua obra *O que é a arte?* defende que “A arte é uma atividade humana que consiste nisto: um homem comunica conscientemente a outros, por meio de certos sinais externos, os sentimentos de que teve experiência, e outras pessoas são contaminadas por estes sentimentos e também deles têm experiência.” Ou seja, segundo Tolstói:

- x é uma obra de arte se, e só se, transmite as emoções do seu criador a um público.

Assim, de acordo com esta teoria existem três condições necessárias, e conjuntamente suficientes, para a arte:

- i) a condição experimentalista:** o artista tem de experimentar um sentimento;
- ii) a condição expressivista:** o artista tem de criar uma obra que exprima esse sentimento; e
- iii) a condição identitária:** o público tem de ser contagiado por esse sentimento.

Por exemplo, a participação de Tolstói na guerra despertou nele certos sentimentos. Escreve o romance *Guerra e Paz* como forma de expressar

esses sentimentos. Por fim, o público lê a obra e deixa-se contagiar por esses sentimentos. Satisfeitas conjuntamente as três condições necessárias propostas por Tolstói, temos assim uma condição suficiente para que *Guerra e Paz* seja considerada uma obra de arte.

A teoria expressivista consegue abarcar muitos dos contraexemplos não imitativos anteriormente apresentados à teoria mimética pois, embora não imitem coisa nenhuma, podemos considerar que essas obras contagiam o público com os sentimentos dos seus criadores e, por conseguinte, seriam encaradas como obras de arte pelos defensores da perspectiva expressivista.

Objecções à teoria expressivista da arte

Objecção à condição experimentalista

A condição experimentalista é demasiado restritiva, porque deixa de fora muitas obras que não tiveram na sua origem uma determinada experiência emocional do artista.

Segundo a teoria de Tolstói, para haver arte é necessário que o artista seja afetado por um sentimento que o leva a criar uma obra de arte. No entanto, **é possível imaginar um artista desapaixionado a criar grandes obras de arte.** Aliás, a história está cheia destes exemplos. Muitas obras-primas da história da arte são encomendas de arte religiosa. Contudo, sabe-se que muitos dos seus autores não sentiram uma única vez a devoção religiosa que as suas obras inspiram, sem que isso signifique que tais obras não são arte.

Objecções à condição expressivista

A segunda condição necessária da teoria expressivista sustenta que qualquer obra de arte tem de corresponder à expressão dos sentimentos do seu criador. No entanto, há muitas obras de arte que não expressam qualquer tipo de emoção e que, por conseguinte, constituem sérios contraexemplos a este requisito. Vejamos em seguida alguns desses contraexemplos.

- **Contraexemplo da arte aleatória:** Designa-se *arte aleatória* todo o tipo de composição

artística que surge a partir de elementos aleatórios, fruto do acaso, precisamente com o objetivo de eliminar da criação artística qualquer vestígio dos estados emocionais do seu criador. Para esse efeito, os artistas substituem os processos subjetivos de decisão, por procedimentos objetivos, fortuitos e aleatórios como, por exemplo, compor obras coletivas em que cada interveniente desconhece os restantes elementos da composição, salpicar tinta ao acaso sobre uma tela, espalhar aleatoriamente objetos sobre uma superfície, utilizar programas de computador para compor estruturas musicais, etc. Estas obras surgem como consequência destes processos e são mais aproveitamentos do acaso do que propriamente uma manipulação consciente de certos meios para dar corpo a um determinado sentimento ou emoção. Assim, também por este motivo, a teoria expressivista é considerada excessivamente restritiva, pois exclui determinadas obras apenas por não corresponderem à expressão das emoções dos seus criadores, independentemente dos seus méritos formais, plásticos ou sonoros.

- **Contraexemplo da arte conceptual:** A *arte conceptual* não tem como principal intuito transmitir emoções, mas sim despertar determinadas ideias no seu público. Por exemplo, grande parte da arte moderna e contemporânea visa deliberadamente desafiar a nossa compreensão do próprio conceito de arte (de escultura, pintura, música, dança, etc.), como acontece com as obras de Marcel Duchamp, Andy Warhol, John Cage, Yvonne Rainer, Steve Paxton, etc. Portanto, uma vez que recusa o estatuto de arte às obras destes autores, a teoria expressivista revela-se, mais uma vez, demasiado restritiva.
- **Contraexemplo da arte percetiva:** A chamada *arte percetiva* é criada com o único propósito de estimular as nossas estruturas sensoriais. A arte decorativa, por exemplo, com os seus padrões geométricos e arabescos,

não visa necessariamente exprimir nenhuma emoção em particular. O mesmo acontece com alguns estilos musicais e alguns tipos de *performance*. Trata-se de criações que visam apenas ser agradáveis para os sentidos, sem qualquer pretensão de comunicar as emoções do artista. Estas obras não exprimem prazer, limitam-se a provocá-lo através das suas configurações formais, plásticas e/ou sonoras. Ou então procuram apenas explorar a forma como certos efeitos visuais interagem com o nosso aparelho ótico, como acontece com a *Op Art* (arte ótica). Com efeito, aceitar a teoria expressivista, teria a estranha consequência de recusar o estatuto de arte à arte perceptiva.

Tanto a objeção experimentalista, quanto a objeção expressivista são instâncias daquela que ficou conhecida como **falácia genética**, pois ambas cometem o erro de avaliar uma coisa, não pelos seus próprios méritos, mas antes por aspetos relacionados com a sua origem.

Objeções à condição identitária

A condição identitária também pode ser bastante restritiva, pois considera que algo só é arte se o público experimentar as mesmas emoções que o artista. Desde meados do século XX, grande parte dos críticos e filósofos da arte consideram que apreciar uma obra em função da intenção que o artista tinha quando a criou é cometer aquilo que apelidaram de **falácia intencional**. Segundo estes autores, a intenção original do artista é irrelevante para se apreciar genuinamente uma obra, que deve valer por si e pelas interpretações que suscita, independentemente de estas corresponderem ou não àquilo que o artista pretendia transmitir quando a concebeu.

Na verdade, é muito estranho pretender que as emoções do público têm de ser idênticas às do artista. Isso não se verifica (nem pode verificar) em diversas ocasiões. No cinema, no teatro, na publicidade, na pintura, na escultura, etc., os artistas podem nunca experimentar as mesmas emoções que despertam no seu público. Podem inspirar medo quando sentem ódio, podem despertar o

desejo de consumir um produto quando sentem vontade de manipular o seu auditório, ou incentivar a devoção religiosa quando sentem pena dos crentes, etc.

Nem toda a transmissão de emoções é arte

Embora possamos considerar que a teoria expressivista apresenta condições necessárias demasiado restritivas, também a podemos acusar de ser excessivamente inclusiva no que diz respeito a condições suficientes, pois podemos imaginar uma situação em que:

- a) alguém experimenta um sentimento: por exemplo, a tristeza de perder um familiar;
- b) essa pessoa exprime esse sentimento através das suas ações: chora convulsivamente e grita algumas palavras de revolta;
- c) alguém se deixa contagiar por esse sentimento: essas ações fazem com que essa pessoa se recorde de como se sentiu quando ela própria perdeu um familiar, despertando novamente esse sentimento.

De acordo com a teoria expressivista, estão reunidas as condições suficientes para estarmos na presença de uma obra de arte, mas isso seria absurdo, pois não permitiria distinguir uma obra de arte de um qualquer desabafo emocional entre duas pessoas amigas. Deste modo, podemos concluir que **há transmissão de emoções que não é arte** e, uma vez que não consegue excluir estes casos, a teoria expressivista deve ser rejeitada por ser **demasiado inclusiva**.

A teoria formalista da arte

A primeira formulação explícita e acabada da teoria formalista da arte é geralmente atribuída a Clive Bell (1881-1964). No seu livro de 1914, intitulado *Arte*, Bell defende que:

- x é uma obra de arte se, e só se, foi (principalmente) concebido para exibir forma significativa.

Segundo Bell, uma **forma significativa** é uma configuração de linhas, cores, formas e espaços que tem a capacidade de provocar um determinado

tipo de emoção no espectador – uma “emoção estética”. Neste sentido, atribuir o estatuto de obra de arte a um objeto é dizer que as suas linhas, cores, formas e espaços foram (principalmente) concebidos com o intuito de gerar esse tipo de emoção naqueles que o contemplarem.

Diz-se que o objeto foi principalmente concebido com propósito de exibir forma significativa e não simplesmente que exibe forma significativa, pelo seguinte:

1. Há objetos que foram concebidos com vários propósitos, e assim, tudo o que se exige para que o objeto seja uma obra de arte é que o propósito de exibir forma significativa seja o **principal** e os outros secundários.
2. Há objetos naturais que podem gerar uma emoção estética no seu espectador, mas não são obras de arte porque não foram **concebidos** com esse propósito.
3. Uma teoria geral da arte deve permitir distinguir o uso **classificativo** (descritivo) do uso **valorativo** (avaliativo) da palavra “arte”. O facto de um objeto ter sido concebido com o objetivo de produzir uma emoção estética no espectador é uma condição necessária e suficiente para que seja considerado uma obra de arte no sentido classificativo, o que não significa que seja uma boa obra de arte, isto é, uma obra de arte no sentido valorativo. Para isso, terá ainda de ser bem-sucedido nos seus intuitos e provocar, de facto, uma emoção estética nos seus espectadores.

Uma vez que abandona os requisitos imitativos e expressivistas das teorias anteriores, a teoria formalista **acomoda facilmente os contraexemplos da arte moderna e contemporânea** que afetam essas perspetivas.

Objecções à teoria formalista da arte

Nem toda a arte tem como principal intuito exibir forma significativa

A teoria formalista é demasiado restritiva, pois deixa de fora toda e qualquer obra de arte que não

tenha sido concebida com o principal intuito de exibir forma significativa. Por exemplo, a chamada “arte demoníaca” é geralmente concebida com o principal intuito de assustar os seus observadores, como acontece com as gárgulas nos castelos e nas catedrais, ou as gravações presentes em armaduras ou outros instrumentos de batalha tradicionais. Ora, é manifestamente implausível afirmar que estas obras foram simultaneamente concebidas com o objetivo de proporcionar deleite estético, assustar o observador e exibir forma significativa. Portanto, ainda que algumas manifestações artísticas, concebidas com mais do que um propósito (como a arte política e a arte religiosa) possam ser enquadradas pela teoria formalista, desde que o seu principal propósito seja exibir forma significativa, isso seguramente não acontece com a arte demoníaca.

O conceito de forma significativa é difícil de definir

A definição deste conceito é circular ou demasiado lata. Bell define *forma significativa* como uma configuração de linhas, cores, formas e espaços que tem a capacidade de provocar uma *emoção estética* no espectador; mas simultaneamente define *emoção estética* como o tipo de emoção que sentimos quando estamos perante certas configurações de linhas, cores e formas, ou seja, quando estamos perante uma *forma significativa*. Esta definição é viciosamente circular, pois recorre à noção de emoção estética para definir forma significativa e recorre a esta última para definir a noção de emoção estética. Deste modo, o significado de ambos os conceitos permanece por esclarecer.

O formalista pode tentar definir forma significativa como qualquer configuração, ou forma, que relacione de modo adequado as diferentes partes de um todo. No entanto, não só existem obras de arte que não relacionam partes de um todo – a arte minimalista, por exemplo, é frequentemente constituída por um único elemento, pelo que dificilmente podemos considerar que relaciona de modo adequado diferentes partes –, como também seria impossível distinguir obras de arte

de outros objetos comuns que relacionassem de modo adequado diferentes partes de um todo pois, nesse caso, qualquer coisa, desde um carro até uma esferográfica, teria forma significativa.

Há obras de arte com formas indistinguíveis de objetos comuns

A teoria formalista sustenta que aquilo que distingue uma obra de arte de um objeto comum é o facto de este ter sido concebido de modo a que as suas propriedades formais produzam uma determinada emoção no seu espectador. No entanto, existem muitas obras de arte que têm exatamente as mesmas propriedades formais de certos objetos do quotidiano aos quais esse estatuto não é reconhecido, como acontece por exemplo com os *ready-mades*. Pela teoria formalista, isso não seria possível. Assim como não seria possível distinguir o valor artístico de uma obra genuína do valor de uma falsificação bem executada pois, de um ponto de vista estritamente formal, seriam indistinguíveis.

Por vezes a forma é inseparável do conteúdo

Muitas vezes, é impossível apreciar o valor de uma obra de arte concentrando-nos apenas nas suas propriedades formais e ignorando inteiramente o seu conteúdo imitativo e/ou expressivo: o que há de apelativo em muitas formas é justamente o modo cativante como dão corpo a determinados conteúdos. Nesses casos, forma e conteúdo tornam-se inseparáveis a ponto de ser impossível sustentar que o conteúdo é irrelevante para a apreciação da obra.

Nem tudo o que foi concebido com o principal intuito de exhibir forma significativa é arte

A teoria formalista também pode ser acusada de demasiado inclusiva, pois há muitas coisas que foram concebidas com o principal intuito de possuir e exhibir forma significativa que não são obras de arte. Basta imaginarmos qualquer situação em que uma pessoa que tem ao seu dispor

duas ou mais maneiras de obter um determinado resultado opta por uma delas por considerar que é mais elegante. Por exemplo, um atleta, um jogador de futebol, um caminhante, etc., todos eles podem desencadear um conjunto de ações que têm como principal objetivo ser uma combinação de movimentos, linhas e formas que suscitam uma determinada emoção nos seus espectadores, mas isso não significa que estejam a produzir obras de arte.

3.3 A Dimensão Religiosa – Análise e Compreensão da Experiência Religiosa

A religião e o sentido da existência – a experiência da finitude e a abertura à transcendência

Diz-se muitas vezes que o problema do sentido da existência emerge da nossa finitude. Geralmente, usa-se o conceito de “finitude” para designar o sentimento que resulta da constatação de que somos seres finitos e limitados. Assim, o problema surge porque nos apercebemos que, por mais importante que a nossa vida pareça de um ponto de vista subjetivo, de um ponto de vista mais alargado ela parece ser absolutamente insignificante. Podemos, por isso, formular o problema do seguinte modo: **“Pode uma vida humana ter objetivamente sentido?”**

Chamamos **pessimistas** àqueles que respondem negativamente a este problema e **otimistas** àqueles que lhe dão uma resposta afirmativa. Pode ser tentador pensar que sem Deus a vida não tem objetivamente sentido, pois, aparentemente, só Deus atribui permanência e um propósito transcendente àquilo que fazemos, permitindo a superação da nossa finitude. Esta perspetiva é partilhada tanto por filósofos pessimistas, como é o caso de Albert Camus (1913-1960), como por filósofos otimistas, como Philip L. Quinn (1940-2004). No entanto, a conclusão que cada um deles extrai desta ideia é muito diferente.

Camus conclui que, uma vez que Deus não existe, não podemos deixar de encarar as nossas vidas como absurdas ou destituídas de qualquer espécie de sentido, pois existe uma enorme desproporção entre as nossas aspirações e a realidade. Queremos viver para sempre, mas a sombra da morte ameaça interromper, mais cedo ou mais tarde, tudo aquilo em que nos empenhamos; queremos compreender o mundo, mas este escapa permanentemente à nossa compreensão; queremos que o mundo seja um lugar bom, justo e igualitário, mas, em vez disso, está repleto de injustiça e sofrimento injustificado; queremos encontrar um propósito que nos realize, mas constatamos que, de um ponto de vista alargado, nada do que fazemos realmente importa. Em suma, queremos que a realidade se adeque aos nossos projetos e objetivos, mas esta permanece indiferente aos nossos desejos e surda aos nossos apelos.

Quinn considera que uma vida humana tem sentido completo se, e só se:

1. tem sentido axiológico, isto é, tem valor intrínseco positivo e é boa para a pessoa que a vive; e
2. tem sentido teleológico, isto é, tem, pelo menos, uma finalidade alcançável e relevante com valor positivo e envolve uma entrega efetiva a atividades com essa finalidade.

De acordo com esta perspetiva, a existência de Deus confere às nossas vidas um propósito transcendente: cumprir os desígnios divinos – sentido *teleológico* – e oferece-nos a vida eterna e a devida recompensa pelas nossas realizações terrenas – sentido *axiológico* –, pelo que podemos concluir que Deus proporciona as condições necessárias e (conjuntamente) suficientes para que a nossa vida tenha sentido completo. A estas premissas, Quinn acrescenta a ideia de que Deus existe, para concluir que uma vida humana pode ter objetivamente sentido.

Contudo, existem filósofos – quer pessimistas, quer otimistas – que não estão comprometidos com a ideia de que só Deus pode dar sentido à existência. Para esses autores, esta perspetiva

assenta em dois pressupostos errados, a saber: que a vida não pode ter sentido se não for imortal e que a vida não pode ter sentido se não tiver um propósito atribuído por Deus. Segundo estes autores, existem severas críticas a estes pressupostos. Vejamos em que consiste cada uma delas.

● **Críticas ao pressuposto da imortalidade:**

1º Uma vida mortal sem sentido não o ganha pelo simples facto de se prolongar indefinidamente.

2º Uma vida mortal com sentido não o perde só porque termina com a morte.

● **Críticas à Teoria do Propósito Divino:**

1º Se o valor de um propósito dependesse apenas do facto de ser atribuído por Deus, então, a menos que haja boas razões para que Deus o valorize, esse propósito é completamente arbitrário. Portanto, a importância de um propósito não depende exclusivamente da perspetiva de Deus, mas sim do facto de haver (ou não) boas razões para o perseguirmos.

2º A ideia de um propósito atribuído às nossas vidas a partir do exterior deixa de fora algo crucialmente importante: a nossa vontade – o nosso profundo interesse naquilo que fazemos (como salienta o filósofo Richard Taylor).

De entre os autores pessimistas que subscrevem estas críticas destacam-se os defensores de uma **perspetiva subjetivista** do sentido da vida. Estes autores sustentam que, ainda que as nossas vidas não tenham objetivamente sentido, podemos contentar-nos com o facto de o terem de um ponto de vista subjetivo – mesmo que Deus não exista (ou até precisamente porque Deus não existe). É o que acontece, por exemplo, com filósofos como Richard Taylor (1919-2003) e Thomas Nagel (n. 1937) que defendem que o problema do sentido da vida deve ser resolvido no interior da própria vida.

Os críticos do subjetivismo afirmam que não estamos apenas interessados em ter uma vida com sentido a partir do interior, caso contrário

i) aceitaríamos ligar-nos a uma máquina que subjetivamente nos desse a ilusão de que vivemos uma vida com sentido; e *ii)* não teríamos condições para afirmar que certas vidas (assim como certas atividades) valem objetivamente mais do que outras.

Também existem autores otimistas que rejeitam a ideia de que Deus é uma condição necessária para o sentido da existência. Os defensores de uma **perspetiva objetivista** em relação ao problema do sentido da existência consideram que, uma vez que existem valores objetivos – que não dependem de qualquer perspetiva (nem mesmo da perspetiva de Deus), uma vida pode ter objetivamente sentido desde que envolva uma entrega ativa a projetos que promovem esse tipo de valores. Peter Singer (n. 1946) e Susan Wolf (n. 1952) são dois filósofos contemporâneos que advogam esta ideia.

Os críticos do objetivismo afirmam que *i)* de um ponto de vista abrangente, a menos que Deus exista, nada resultará daquilo que fizemos; e *ii)* dificilmente se compreende de que forma existem valores que não dependem das nossas preferências.

Religião, razão e fé – tarefas e desafios da tolerância

A **filosofia da religião** dedica-se a investigar e analisar racionalmente os fundamentos das crenças religiosas como, por exemplo, a crença de que Deus existe. Para simplificar a discussão iremos focar-nos numa conceção de Deus comum a várias religiões – o teísmo. O Deus teísta é um ser único, pessoal, onisciente (que tudo sabe), onipotente (que tudo pode), sumamente bom (ou seja, moralmente perfeito), criador do mundo e de tudo quanto existe, intervindo esporadicamente na sua criação – através de milagres e da sua providência para nos salvar. Será que este ser existe? Que razões temos para acreditar na sua existência ou inexistência?

Os teístas acreditam que Deus existe, os **ateus** acreditam que Deus não existe e os **agnósticos** suspendem a crença em relação à existência de Deus. A teologia natural corresponde à tentativa

de justificar racionalmente a crença na existência de Deus e são vários os argumentos que têm sido apresentados com esse propósito. Em seguida procuraremos avaliar alguns deles.

O argumento cosmológico

Segundo o argumento cosmológico, tudo o que existe tem uma causa exterior a si, exceto Deus, que existe necessariamente e é a causa primeira de tudo o que existe. Explicitamente formulado o argumento diz-nos o seguinte:

- (1) Tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si.
- (2) Se tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si, então ou há uma regressão infinita de causas e efeitos, ou há uma causa primeira, que existe necessariamente.
- (3) Ou há uma regressão infinita de causas e efeitos, ou há uma causa primeira, que existe necessariamente. (De 1 e 2)
- (4) Se há uma regressão infinita de causas e efeitos, então não existe algo de exterior à sucessão infinita das causas e efeitos como um todo que lhe dê origem.
- (5) Não há uma regressão infinita de causas e efeitos. (De 1 e 4)
- (6) Há uma causa primeira, que existe necessariamente. (De 3 e 5)
- (7) O único Ser necessariamente existente que tem em si mesmo a razão da sua existência é Deus.
- (8) Logo, Deus existe. (De 6 e 7)

Objeções ao argumento cosmológico

A ideia de que há um ser que existe necessariamente e que tem em si mesmo a razão da sua existência contraria o que é afirmado na primeira premissa: “Tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si”. Que razões podemos apresentar para considerar que Deus é a única exceção legítima a esse princípio geral? Não podem razões semelhantes ser apresentadas a favor de outras exceções? A ideia de um ser necessário

que justifique a sucessão das causas e efeitos a partir do exterior é, à primeira vista, tão plausível como a ideia de que o próprio universo físico existe desde sempre.

Tal como foi aqui formulado, este argumento é contraditório, pois a partir das suas premissas podemos concluir validamente que é falso que tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si:

- (1) Se tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si, então ou há uma regressão infinita de causas e efeitos, ou há uma causa primeira, que existe necessariamente.
- (2) Se há uma regressão infinita de causas e efeitos, então é falso que tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si, pois não existe algo de exterior à sucessão infinita das causas e efeitos como um todo que lhe dê origem.
- (3) Se há causa primeira, que existe necessariamente, então é falso que tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si, pois um ser que existe necessariamente não precisa de ter uma causa ou razão de ser exterior a si.
- (4) Logo, é falso que tudo o que existe tem uma causa ou razão de ser exterior a si.

Por fim, resta acrescentar que, tal como foi aqui apresentado, o argumento não oferece qualquer razão para aceitarmos que existe um único ser necessário (pode haver mais do que um) e que esse ser tem os atributos de Deus.

O argumento do desígnio

A ideia básica por detrás do argumento do desígnio é que, tal como os relógios, os seres vivos possuem uma estrutura complexa e as suas partes apresentam um ajuste perfeito, por isso, à semelhança do que acontece com os primeiros, também os últimos devem ter um criador inteligente. Podemos formular o argumento do seguinte modo:

- (1) Os relógios têm uma estrutura complexa e as suas partes apresentam um ajuste perfeito, pelo que é de supor que tenham um criador inteligente.
- (2) Tal como os relógios, também os seres vivos e a natureza têm uma estrutura complexa e as suas partes apresentam um ajuste perfeito.
- (3) Tal como os relógios, também os seres vivos e a natureza como um todo devem ter um criador inteligente. (De 1 e 2, por analogia)
- (4) A complexidade e o perfeito ajuste das partes na natureza são infinitamente superiores aos de um relógio.
- (5) Se a complexidade e o perfeito ajuste das partes na natureza são infinitamente superiores aos de um relógio, então o seu criador é infinitamente melhor do que qualquer artífice humano.
- (6) O criador da natureza é infinitamente melhor do que qualquer artífice humano. (De 5 e 6)
- (7) Se o criador da natureza é infinitamente melhor do que qualquer artífice humano, então é Deus.
- (8) Logo, Deus é o supremo criador de toda a natureza (e, por conseguinte, existe). (De 6 e 7)

Objeções ao argumento do desígnio

Uma analogia que não se baseia em semelhanças relevantes ou que ignora diferenças relevantes entre os elementos da comparação é uma fraca analogia. Ora, *i)* existem diferenças relevantes entre os artefactos e a natureza; e *ii)* as semelhanças entre ambos não são suficientemente relevantes para que a analogia seja eficaz.

Conhecemos a causa habitual de um relógio, por comparação com outros exemplos conhecidos, mas não temos conhecimento de outros universos e dos seus processos de criação para que a nossa inferência seja tão segura no caso do universo como acontece no caso dos relógios.

Além disso, ainda que o argumento pudesse estabelecer a existência de um criador inteligente

para o universo, dificilmente seria suficiente para demonstrar que esse criador é o Deus teísta, porque: *i*) a concepção e a criação do universo pode muito bem ser obra de várias entidades; e *ii*) as falhas que o mundo apresenta podem ser encaradas como uma prova de que este não é obra de um ser perfeito.

Por fim, há ainda quem considere que a teoria evolucionista de Charles Darwin (1809-1882) constitui uma explicação alternativa para o aparente desígnio da natureza que é, pelo menos, tão plausível como a ideia de que o universo foi concebido e criado por uma inteligência suprema. De acordo com a teoria de Darwin, a atual variedade e complexidade de organismos vivos, bem como o ajuste perfeito das suas partes para as funções que desempenham deve-se à interação entre dois fatores: *i*) diferenças, ou variações, aleatórias entre os membros de uma espécie; e *ii*) seleção natural – algumas dessas diferenças aumentam (ou diminuem) as hipóteses de sobrevivência (e, conseqüentemente, de reprodução) dos seus portadores no meio em que vivem. A repetição deste processo ao longo de milhares de anos faz com que os organismos (e as respectivas partes) pareçam ter sido desenhados para se adaptarem às condições do seu ambiente (ou para desempenhar determinadas funções), quando, na realidade, são fruto de variações aleatórias que foram sendo preservadas de geração em geração pelo facto de representarem uma maior eficácia adaptativa.

O argumento ontológico

O argumento ontológico baseia-se na ideia de que Deus é um ser perfeito (maior do que o qual nada pode ser pensado) para concluir que Deus é um ser que existe por definição (pois não existir seria já uma espécie de imperfeição). O argumento ontológico já teve várias formulações ao longo dos tempos, mas é recorrente apresentá-lo sob a forma de uma **redução ao absurdo** (*reductio ad absurdum*).

A redução ao absurdo é uma forma argumentativa que pretende mostrar que uma determinada

proposição é falsa porque tem implicações absurdas ou contraditórias. Assim, o argumento ontológico parte da suposição de que Deus existe apenas no pensamento e não na realidade para concluir que essa proposição é necessariamente falsa, pois é absolutamente contraditório que um ser perfeito não exista. Vejamos como fica o argumento explicitamente formulado.

- (1) Deus existe no pensamento.
- (2) Se Deus existe no pensamento, então ou Deus existe apenas no pensamento e não na realidade, ou, para além de existir no pensamento, também existe na realidade.
- (3) Ou Deus existe apenas no pensamento e não na realidade, ou, para além de existir no pensamento também existe na realidade. (De 1 e 2)
- (4) Deus existe apenas no pensamento e não na realidade. (Suposição da *reductio*)
- (5) Se Deus existisse apenas no pensamento e não na realidade, então poderíamos conceber um ser maior do que Deus que, além de existir no pensamento, também existisse na realidade.
- (6) Mas Deus é, por definição, o ser maior do que o qual nada pode ser pensado, portanto, não podemos conceber um ser maior do que Ele.
- (7) Logo, é falso que Deus existe apenas no pensamento e não na realidade. (De 5 e 6)

Objecções ao argumento ontológico

O argumento ontológico parte do princípio de que Deus existe no pensamento para concluir que Deus não pode deixar de existir fora do pensamento. Mas a verdade é que Deus pode nem sequer existir no pensamento. A ideia de Deus pode assemelhar-se à ideia de círculo quadrado, ou seja, pode conter em si mesma propriedades que se autoexcluem, pelo que nem sequer estaríamos autorizados a dizer que temos essa ideia de uma forma clara e bem definida.

O argumento ontológico parte do princípio que um ser perfeito (ou ser maior do que o qual nada

pode ser pensado) existe necessariamente pois seria imperfeito (incompleto) se assim não fosse. No entanto, ao fazê-lo, o argumento trata a existência como um predicado real, que pode ser usado para definir um conceito. Mas na realidade, as definições limitam-se a estabelecer as condições de aplicação dos conceitos. A existência depende do facto de essas condições serem, ou não, satisfeitas por algo ou alguém e, como tal, não pode fazer parte da definição.

O argumento ontológico comete o erro de comparar a extensão de um ser que existe apenas no pensamento com a extensão de um ser que, além de existir no pensamento, também existe na realidade. Mas não é possível medir a área ocupada por um ser que existe apenas no pensamento e acrescentar-lhe a área do universo físico para concluir que um ser que tenha a soma das duas tem uma área maior do que um ser que tenha apenas a área de uma delas. Se imaginarmos um estádio onde cabem 500 pessoas e o compararmos com um estádio real com capacidade para 300, pode parecer tentador dizer que no nosso estádio imaginário cabem mais pessoas do que no estádio real. Mas na realidade, uma vez que se trata de um estádio imaginário, não tem qualquer extensão, pois não ocupa efetivamente um determinado espaço físico e, por isso, não tem espaço para uma única pessoa.

Isto significa que este tipo de comparação entre pensamento e realidade não faz sentido, pelo que não podemos dizer que o argumento ontológico é bem-sucedido na sua tentativa de demonstrar que Deus é um ser que existe necessariamente.

O problema do mal

Uma das objeções clássicas à ideia de que Deus existe é o chamado "Problema do Mal". O problema é o seguinte: como conciliar a existência de um criador perfeito – Deus – com a existência de mal no mundo? O argumento baseado no problema do mal pretende justamente mostrar que o mal que vemos no mundo à nossa volta não é compatível com a existência de um criador onisciente, onipotente e sumamente bom.

É a Epicuro (341-271 a. C.) que se atribui a formulação clássica deste argumento. Epicuro faz notar que há uma inconsistência lógica entre os atributos de Deus e a existência de mal no mundo. Eis o argumento na sua forma canónica:

- (1) Se Deus existe, é onipotente, onisciente e sumamente bom.
- (2) Se Deus é onipotente, pode acabar com o mal no mundo.
- (3) Se Deus é onisciente, sabe que existe mal no mundo.
- (4) Se Deus é sumamente bom, então quer acabar com o mal no mundo.
- (5) Se existe mal no mundo, então ou Deus não pode acabar com o mal no mundo, ou Deus não sabe que existe mal no mundo, ou Deus não quer acabar com o mal no mundo.
- (6) Existe mal no mundo.
- (7) Logo, Deus não existe

Respostas ao problema do mal

Uma das possíveis respostas para o problema do mal consiste em sustentar que Deus é sumamente incompreensível e que os seus desígnios são insondáveis. O que significa que aquilo que nos parece ser um mal, a nós meros mortais, pode não ser realmente um mal aos olhos do criador.

A resposta clássica para o problema do mal é considerar que o mal é uma consequência do livre-arbítrio. **Santo Agostinho** (354-430) foi um dos mais destacados defensores desta estratégia. Na sua opinião, é melhor viver num mundo onde temos livre-arbítrio, apesar de podermos fazer escolhas erradas e causar algum sofrimento, do que viver num mundo onde não passamos de fantoches nas mãos do Criador. Assim, ainda que Deus fosse suficientemente poderoso para criar um mundo sem mal, a sua bondade fez com que nos concedesse liberdade de escolha. Deste modo, o mal que existe no mundo não resulta diretamente da criação divina, mas sim das nossas escolhas livres.

Além do **mal moral** (que decorre das nossas escolhas) o mundo está repleto de tragédias naturais, como furacões, terremotos, tsunâmis, etc. Este tipo de flagelos não dependem em absoluto da vontade humana, portanto, ainda que a resposta do livre-arbítrio seja capaz de explicar a existência do mal moral, dificilmente será capaz

de justificar a existência do **mal natural**. Contudo, os teístas consideram que também para este tipo de mal existe uma justificação. Segundo eles, Deus permite o mal natural porque esse tipo de tragédias traz ao de cima o que de melhor existe na nossa natureza, promovendo o nosso aperfeiçoamento moral.