

MANUAL
DE
FILOSOFIA POLÍTICA

JOÃO CARDOSO ROSAS

Organizador

MANUAL
DE
FILOSOFIA POLÍTICA

2.^a EDIÇÃO

REVISTA E AUMENTADA

REIMPRESSÃO


ALMEDINA

MANUAL DE FILOSOFIA POLÍTICA

ORGANIZADOR

JOÃO CARDOSO ROSAS

EDITOR

EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

Rua Fernandes Tomás n.ºs 76, 78, 80

3000-167 Coimbra

Tel.: 239 851 904 · Fax: 239 851 901

www.almедina.net · editora@almедina.net

DESIGN DE CAPA

FBA.

PRÉ-IMPRESSÃO

EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

DPS - DIGITAL PRINTING SERVICES, LDA

Agosto, 2015

DEPÓSITO LEGAL

356155/13

Os dados e as opiniões inseridos na presente publicação são da exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) autor(es).

Toda a reprodução desta obra, por fotocópia ou outro qualquer processo, sem prévia autorização escrita do Editor, é ilícita e passível de procedimento judicial contra o infractor.


ALMEDINA

GRUPOALMEDINA

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL – CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
MANUAL DE FILOSOFIA POLÍTICA

Manual de filosofia política. – 2ª ed. rev. e aumen.

ISBN 978-972-40-5099-7

I - ROSAS, João Cardoso

CDU 321.01

Introdução

PRIMEIRA PARTE

Paradigmas

- I. Utilitarismo (Pedro Galvão)
- II. Liberalismo igualitário (João Cardoso Rosas)
- III. Libertarismo (Rui Fonseca)
- IV. Comunitarismo (Carlos Amaral, com Adenda por Rui Areal)
- V. Republicanismo (Roberto Merrill e Vincent Bourdeau)
- VI. Democracia deliberativa (Acílio Rocha)

SEGUNDA PARTE

Problemas

- VII. Pobreza absoluta (Diana Maia)
- VIII. As migrações internacionais (Juan Carlos Velasco)
- IX. Multiculturalidade e multiculturalismo (Conceição Moreira)
- X. Guerra e terrorismo (Fátima Costa)
- XI. A crise da democracia (Marta Nunes da Costa)
- XII. Política de ambiente (Viriato Soromenho-Marques)

INTRODUÇÃO

Este manual versa sobre a Filosofia Política actual. Uma vez que há já várias obras que cobrem a História da Filosofia Política, prescindiu-se aqui da dimensão diacrónica. Prescindiu-se também de uma abordagem exclusivamente por autores, dado que esta está igualmente disponível em outras obras existentes no mercado. Em vez disso, optou-se pela apresentação dos principais paradigmas teóricos da Filosofia Política no nosso tempo, juntamente com a análise de alguns dos problemas mais prementes que se impõem hoje à reflexão dos filósofos políticos.

Se descontarmos os estudos de carácter histórico, grande parte da Filosofia Política na actualidade dedica-se à exploração de teorias gerais – aquilo a que alguns chamam “Grandes Teorias” –, ou então ao exame e tentativa de solução de casos ou temas específicos. Porém, uma filosofia inteiramente dedicada à teorização mais abstracta, sem referência a casos específicos, tende a descolar da realidade social e a entrar nos caminhos pouco produtivos da auto-referenciação. Da mesma forma, uma análise casuística dos problemas do nosso tempo, sem referência à teoria geral, só pode degenerar em senso comum pouco esclarecido. Por isso consideramos da maior importância que a Filosofia Política estabeleça um movimento de vaivém entre teorias e casos específicos, entre paradigmas e problemas.

*

Os paradigmas teóricos abordados na Primeira Parte neste manual são, na sua maioria, tributários da Filosofia Política de língua inglesa. No entanto, não se trata de fazer aqui qualquer tipo de opção linguística ou cultural. Trata-se tão só de fazer justiça ao facto de a Filosofia Política das últimas décadas ter tido o seu principal impulso nesse contexto, começando pelo contraditório entre o teoria utilitarista, por um lado, e a perspectiva deontológica de John Rawls, por outro.

No Capítulo I, Pedro Galvão apresenta o Utilitarismo como perspectiva ética, mas também política. Embora não exista uma política única perspectivada a partir do Princípio de Utilidade, mas antes várias abordagens políticas de cunho utilitarista, por vezes bem diferentes umas das outras, a forma utilitarista de pensar o Estado e as políticas públicas é extremamente influente. O seu influxo é claro ao nível da argumentação filosófica e económica, mas também no registo mais abrangente do discurso comum. Também aqui não é raro, antes pelo contrário, encontrar o apelo à utilidade, ou seja, à maximização do bem-estar, como guia fundamental da legislação e da política.

No Capítulo II, João Cardoso Rosas retoma a contraposição entre o Utilitarismo e a teoria da justiça de John Rawls. O pensamento de Rawls dá origem à constituição de um paradigma teórico alternativo ao utilitarismo e que aqui é designado por Liberalismo Igualitário. Ao contrário do Utilitarismo, o Liberalismo Igualitário é uma teoria politicamente bem definida e que vinca sempre a prevalência da justiça e das liberdades individuais. Para além do contributo de Rawls, são abordados neste capítulo os temas da natureza da igualdade sócio-económica e da eventual extensão cosmopolita do liberalismo igualitário.

No Capítulo III, Rui Fonseca não deixa de recordar a crítica ao liberalismo igualitário – nomeadamente a Rawls – movida pelo pensamento libertarista de Nozick. Para os libertaristas, cada indivíduo deve ser inteiramente livre para fazer o que quiser consigo mesmo e com os seus bens. Mas o Libertarismo pode ser dividido em duas vertentes básicas: uma instrumental, como é o caso de Hayek, outra fundamental, que engloba o próprio Nozick. O autor deste capítulo também não deixa de discutir a mais recente corrente do «libertarismo de esquerda», protagonizado por autores como Steiner e Otsuka.¹

No Capítulo IV, Carlos Amaral explica a outra vertente do anti-rawlsianismo na Filosofia Política do presente: aquilo a que se costuma chamar,

¹ O substantivo «libertarismo» e o adjectivo «libertarista» correspondem aqui ao inglês «libertarianism» e «libertarian», respectivamente. Noutras línguas novilatinas, como no italiano, por vezes opta-se pelas palavras «liberismo» e «liberista». Mas esta opção não é muito comum entre nós. Em Portugal e noutros contextos usa-se por vezes, com um sentido aproximado, os termos «neoliberalismo» e «neoliberal». Mas estas palavras têm hoje uma ambiguidade excessiva devido ao seu uso frequente no discurso comum.

embora nem sempre com a concordância dos seus principais protagonistas, Comunitarismo. O Comunitarismo procura corrigir o individualismo e o racionalismo voluntarista das perspectivas liberais-igualitárias, e das perspectivas libertárias. Para explicitar isto mesmo, o autor do capítulo refere-se, sobretudo, ao pensamento de Michael Sandel. Nesta segunda edição acrescenta-se uma longa adenda, da autoria de Rui Areal, sobre Michael Walzer. A contribuição deste pensador é especialmente relevante para o paradigma comunitarista e, por isso, o seu tratamento diferenciado justifica-se plenamente.

No Capítulo V, Roberto Merrill e Vincent Bourdeau abordam o Republicanismo tal como ele surge enquanto paradigma teórico na Filosofia Política actual, ou seja, enquanto corrente que enfatiza os valores da igualdade e da participação política. Os autores do capítulo situam a origem do Republicanismo contemporâneo na chamada «Escola de Cambridge», de Skinner e Pocock, e distinguem diferentes variantes deste paradigma na actualidade: republicanismo neo-ateniense (inspirado em Arendt), republicanismo político (de Philip Pettit), republicanismo crítico. As noções de «perfeccionismo» e de «liberdade como não dominação» são também tratadas.

No Capítulo VI, Acílio Estanqueiro Rocha analisa a principal contribuição do pensamento europeu para a Filosofia Política contemporânea: a teoria habermasiana da Democracia Deliberativa. Como salienta o autor do capítulo, este paradigma teórico conhece desenvolvimentos noutras latitudes (J. Cohen; Fishkin, etc.), mas é no pensamento do próprio Habermas que encontra a sua mais relevante fundamentação e articulação. O paradigma da Democracia Deliberativa afasta-se quer dos liberalismos (do igualitário, mas mais ainda do libertarista), quer dos republicanismos e comunitarismos. Mas, ao situar-se num plano meta-teórico, ele permite também uma reflexão sobre essas outras perspectivas.

*

Os problemas específicos abordados na Segunda Parte do manual constituem um desafio para os paradigmas teóricos acima referidos. Em alguns casos, é a aplicação directa de um ou mais destes paradigmas que fornece as respostas mais incisivas aos problemas tratados. Noutros casos, haverá ainda um largo caminho a percorrer para ligar o desafio lançado por cada problema às formulações da teoria geral.

No Capítulo VII, Diana Maia aborda o importante contributo do utilitarismo contemporâneo, nomeadamente a partir da obra de Singer, para

o tratamento do problema da pobreza absoluta. Uma visão alternativa à utilitarista é a que tem sido desenvolvida por discípulos de Rawls, como é o caso de Beitz e Pogge. Ambos os autores alargam o paradigma Liberal Igualitário de Rawls a uma perspectiva cosmopolita que procura as vias de solução para o problema da pobreza absoluta no mundo em que vivemos.

No Capítulo VIII, Juan Carlos Velasco explora outro tema premente: o das migrações internacionais. O autor do capítulo contrasta a perspectiva Comunitarista de Walzer, que confere significado moral às fronteiras e justifica o seu encerramento parcial, com a perspectiva Liberal (que pode englobar tanto o Liberalismo Igualitário como o Libertarismo) que defende a abertura das fronteiras e é articulada, por exemplo, por Carens. Velasco não deixa também de explicar como os problemas levantados pelas migrações internacionais estão também relacionadas com o combate à pobreza – abordado no capítulo anterior – e com a multiculturalidade – que é objecto do próximo capítulo.

No Capítulo IX, Conceição Moreira explicita o problema da multiculturalidade e percorre as diferentes perspectivas multiculturalistas. Se todas as sociedades em que vivemos actualmente são, de alguma forma, multiculturais, há diversas formas de dar sentido, de um ponto de vista filosófico, às políticas multiculturalistas. Pode-se recorrer à categoria do «reconhecimento» (Taylor) e até usá-la para criticar a universalidade da cidadania, em nome da política da diferença (Young). Mas, para além desta via Comunitarista, existe também uma via Liberal Igualitária para o multiculturalismo. É esta última que percorre Kymlicka ao desenvolver uma abordagem liberal aos direitos multiculturais.

No Capítulo X, Fátima Costa endereça o difícil problema da guerra e do terrorismo. A autora do capítulo refere as perspectivas realista e pacifista, para depois se centrar no Utilitarismo e na Teoria da Guerra Justa na actualidade, especialmente a partir da contribuição de Walzer (mas não só). O tema do terrorismo é abordado nesta mesma perspectiva, enquanto prática que desrespeita o «princípio da discriminação» e visa intencionalmente os «não combatentes».

No Capítulo XI, Marta Nunes da Costa debruça-se sobre a crise interna das democracias na actualidade e a sua relação com a globalização neoliberal. A autora do capítulo sugere também os caminhos da eventual superação dessa crise, tendo em conta o paradigma da Democracia Deliberativa, acima tratado, mas apontando também as suas limitações e conju-

gando-o com uma reflexão aprofundada sobre os temas tradicionais da representação e participação democráticas.

No Capítulo XII, Viriato Soromenho-Marques fornece o enquadramento factual e teórico da política do ambiente. De um ponto de vista filosófico, a política do ambiente tem as suas raízes numa visão conservacionista e, mais tarde, numa «ética da terra» (Leopold). Mas o autor do capítulo opta sobretudo por expor as suas próprias ideias – o que é inteiramente justificado, uma vez que se trata de um dos principais protagonistas destes debates. A questão ambiental configura-se como um dos maiores desafios à Filosofia Política do futuro, uma vez que os principais paradigmas teóricos da actualidade não foram ainda capazes de a enquadrar devidamente.

*

O leitor pode consultar cada um dos capítulos da Primeira Parte separadamente. Mas a leitura de vários desses capítulos permitirá uma compreensão mais profunda, pela via comparativa, dos paradigmas em causa. Os capítulos da Segunda Parte são igualmente autónomos. Porém, em alguns casos, poderá ser indicado recorrer à consulta dos paradigmas teóricos para os quais eles remetem.

Para além dos textos de cada capítulo, o leitor tem acesso às bibliografias que serviram de base à elaboração dos textos, mas também a listas bibliográficas complementares que lhe permitirão ir mais longe na exploração dos paradigmas e problemas tratados. Desta forma, este manual propicia uma introdução à Filosofia Política actual, mas também os instrumentos para a aprofundar.

A presente obra não é o manual da Filosofia Política, mas antes um manual de Filosofia Política. Não pretende – como nenhuma obra deste tipo pode pretender – esgotar os assuntos que aborda, nem representar tudo aquilo que alguém alguma vez poderá designar por Filosofia Política. No entanto, fizemos o possível para que esta obra espelhasse o que a disciplina tem de melhor na actualidade. Ou seja, uma reflexão teoricamente informada e conceptualmente rigorosa acerca dos temas mais fundamentais da nossa vida em comum, em sociedades enquadradas por Estados.

JOÃO CARDOSO ROSAS

PRIMEIRA PARTE

PARADIGMAS

CAPÍTULO I

Utilitarismo

PEDRO GALVÃO*

O termo «utilitarismo» denota um conjunto de perspectivas que, de algum modo, fazem da promoção imparcial do bem-estar o único padrão ético para a avaliação de, por exemplo, actos, códigos morais ou práticas e instituições sociais. O utilitarismo tornou-se central na filosofia moral e política durante o século XIX, período em que sobressaem Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Henry Sidgwick, conhecidos por «utilitaristas clássicos». Entre os filósofos que desenvolveram posteriormente a tradição utilitarista, destacam-se G. E. Moore, R. M. Hare, Richard Brandt, Derek Parfit e Peter Singer. Antes de examinarmos algumas das divergências mais significativas entre os autores desta tradição, vejamos o que os une, definindo-os como utilitaristas.

O consequencialismo é um dos três traços essenciais de qualquer teoria utilitarista. Um consequencialista é alguém que avalia pelo menos alguns tipos de objectos *unicamente* em termos do valor das suas consequências. Quem defende o consequencialismo pode sustentar, por exemplo, que o melhor *acto* é sempre aquele que resulta em melhores consequências, ou que as melhores *práticas* são sempre aquelas que, se forem aceites na sociedade, terão melhores consequências. Um acto ou uma prática terão melhores

* Grupos LanCog e Ética, Política e Ambiente do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Trabalho realizado com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio, concedido mediante uma Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/27852/2006).

consequências se, comparados com os actos ou as práticas alternativos, resultarão em estados de coisas que têm um maior bem ou valor *impessoal*. Para seriar estados de coisas alternativos quanto ao seu valor impessoal, sugere o consequencialista, devemos adoptar uma perspectiva estritamente imparcial e maximamente abrangente, sem privilegiar ou ignorar determinados indivíduos ou grupos sociais.

Um consequencialista pensa, então, que a promoção do bem é o único padrão apropriado para avaliar pelo menos alguns tipos de coisas. Se ele for utilitarista, acrescentará que o bem ou valor a promover consiste única e exclusivamente no bem-estar (*welfare* ou *well-being*). Entre vários estados de coisas alternativos, o melhor será sempre aquele em que existir um maior bem-estar, considerados imparcialmente todos os indivíduos sencientes. O utilitarista tem assim uma concepção «welfarista» do bem, e é este o segundo traço essencial da sua perspectiva. Um consequencialista que sustente que o bem a promover consiste não só no bem-estar, mas também, por exemplo, na liberdade ou na compensação pelo mérito, não será um utilitarista – a não ser que considere essas coisas valiosas apenas na medida em que forem constitutivas do bem-estar ou meios para ele.

Suponha-se que queremos avaliar vários actos alternativos segundo o padrão da promoção do bem. O welfarista dirá que, para procedermos a essa avaliação, precisamos de saber apenas que bem-estar (ou felicidade, ou utilidade) cada um dos indivíduos afectados obterá com a realização de cada um desses actos. E, se o welfarista for um utilitarista, dirá depois que não interessa como bem-estar se *distribui* pelos diversos indivíduos em consideração: o melhor acto será simplesmente aquele que resultar numa maior utilidade total – ou, talvez, numa maior utilidade média. Para avaliar o estado de coisas que engloba as consequências de cada acto, importa apenas *agregar* o bem-estar que cada indivíduo obtém nesse estado de coisas – e, acrescentaria o defensor da utilidade média, dividir a utilidade resultante da agregação pelo número de indivíduos. Este agregacionismo, que implica uma insensibilidade à distribuição do bem-estar, é o terceiro traço essencial do utilitarismo.

1. BEM-ESTAR

Os utilitaristas divergem entre si de muitas maneiras diferentes. Algumas das divergências mais salientes colocam-se a respeito da concepção de

bem-estar adoptada. Os utilitaristas clássicos optaram inequivocamente pelo hedonismo, a perspectiva de que aquilo que faz a vida de um indivíduo correr melhor para si mesmo é *apenas* a existência de experiências aprazíveis e a ausência de experiências dolorosas. Bentham (1789) defendeu que os melhores prazeres são simplesmente os mais intensos e prolongados. Opondo-se a este hedonismo puramente quantitativo, Mill (1863) propôs uma versão da perspectiva em que se afirma que certos prazeres – nomeadamente aqueles, como os estéticos, que decorrem do uso das nossas «faculdades superiores» – são mais valiosos em virtude da sua qualidade intrínseca, de tal forma que contribuem muito mais para o bem-estar humano do que uma quantidade similar de prazeres inferiores.

O hedonismo é uma concepção «experencial» do bem-estar, ou seja, diz-nos que o bem-estar de um indivíduo depende apenas de certos estados mentais, de determinadas experiências que ele tem ao longo da vida, seja qual for a sua fonte ou veracidade. Numa crítica muito influente às concepções deste género, Robert Nozick (Nozick: 1974, 42-45) convida-nos a imaginar uma «máquina de experiências», um dispositivo sofisticado de realidade virtual capaz de proporcionar um vasto leque de experiências aprazíveis. Se os hedonistas tivessem razão, seria irracional, pensando em termos de interesse pessoal, recusarmo-nos a permanecer a vida inteira ligados a uma máquina como essa. Porém, sugere Nozick, reconhecemos razões muito fortes para repudiar tal ligação: queremos fazer realmente certas coisas, e não ter apenas a experiência de as fazer; queremos ser um determinado tipo de pessoa, e não apenas preencher o tempo de certa maneira; por fim, queremos estar em contacto com uma realidade mais profunda do que aquela que máquina poderia gerar. Vemos assim, conclui, que nem só a qualidade das nossas experiências nos interessa.

Existem duas alternativas principais ao hedonismo que não estão sujeitas à crítica de Nozick. De acordo com uma delas, aceite por utilitaristas como Hare ou Singer, entre muitos outros, o bem-estar consiste na satisfação de desejos ou preferências. A segunda alternativa é-nos oferecida pelas «teorias da lista objectiva», segundo as quais há uma pluralidade de bens (e.g., o conhecimento, a virtude ou a amizade) que têm valor intrínseco, contribuindo para o bem-estar de um indivíduo quando estão presentes na sua vida, independentemente de eles os desejar.

Na sua versão mais simples, que toma como referência todos os desejos ou preferências que as pessoas têm de facto, a perspectiva da satisfação de desejos coloca os utilitaristas que a aceitam numa posição especialmente

difícil. Considere-se, por exemplo, uma situação em que uma grande maioria fanática deseja intensamente que uma minoria inofensiva seja exterminada. Se o extermínio resultar numa maior satisfação de preferências, o utilitarista terá de o aprovar – e, mesmo que nos convença de que esse curso de acção não conduz à maior satisfação, terá sempre de levar em conta as preferências fanáticas, atribuindo um peso positivo à sua satisfação quando, numa avaliação moral, parece mais apropriado ignorá-las.

De modo a excluir preferências eticamente condenáveis, como a de exterminar grupos de inocentes, o utilitarista de preferências dispõe de duas hipóteses. Uma delas consiste em defender que aquilo que importa não é o que as pessoas desejam de facto, mas aquilo que elas desejariam se estivessem devidamente informadas ou fossem racionais. As preferências reais só interessam na medida em que coincidem com as preferências ideais. Porém, pelo menos enquanto não for suficientemente claro o que caracteriza estas últimas, é duvidoso que o utilitarista evite assim a dificuldade apontada. Afinal, não será possível que pessoas plenamente informadas e racionais tenham preferências que, de um ponto de vista ético, devem ser ignoradas? Pondo de parte preocupações morais, encontramos razões para suspeitar da identificação do bem-estar de um indivíduo com a satisfação das suas preferências ideais. Pode ser verdade, por exemplo, que qualquer pessoa que estivesse devidamente informada em matérias estéticas preferiria música clássica a *punk*, mas, se um dado indivíduo tem de facto uma preferência por este último género tão resoluto como a sua aversão ao primeiro, é difícil acreditar que tornaremos a sua vida melhor para si mesmo caso satisfaçamos a sua preferência ideal por ouvir Bach.

Em resposta à dificuldade da maioria fanática, o utilitarista pode também optar pela exclusão das preferências externas. Estas dizem respeito à atribuição de bens ou oportunidades *a outros*, enquanto as preferências pessoais ou internas de um indivíduo são preferências por desfrutar, *ele mesmo*, de certos bens ou oportunidades. Se procurarmos maximizar apenas a satisfação das preferências internas, deixaremos de levar em conta os desejos da maioria fanática sobre o destino a dar à minoria pacífica, mas atenderemos aos desejos de continuar a viver dos membros da minoria, pois estes são pessoais. Porém, há aqui um problema: dado que o bem-estar de muitos indivíduos parece depender crucialmente da satisfação de algumas das suas preferências externas (e.g., o bem-estar de uma mãe pode depender sobretudo da felicidade dos seus filhos), quem adopta o desígnio utilitarista da promoção do bem-estar não se pode limitar a ignorar *todas* as preferências

externas. E tão-pouco pode excluir apenas as preferências externas que julgue eticamente condenáveis, pois ao fazê-lo teria de se basear num padrão moral distinto do utilitarismo.

Consideremos agora as teorias da lista objectiva. Além do problema óbvio de especificar criteriosamente os bens a incluir na lista, estas perspectivas enfrentam uma dificuldade semelhante à das perspectivas da satisfação de preferências ideais: do mesmo modo que dar a um indivíduo aquilo que ele desejaria idealmente pode não lhe proporcionar qualquer satisfação, também é possível que uma pessoa tenha uma vida em que os bens objectivamente valiosos estejam presentes, sem que ela os deseje nem sinta prazer com a sua presença. Uma resposta a esta dificuldade, proposta por Parfit (Parfit, 1984: 501-502) no final de uma das discussões mais marcantes sobre a natureza do bem-estar, consiste em adoptar uma perspectiva híbrida: o bem-estar depende da presença de certos bens que têm valor independentemente de serem desejados ou de proporcionarem prazer, mas esses bens só contribuem de facto para o bem-estar de um indivíduo quando ele efectivamente os deseja ou obtém prazer com a sua realização.

2. CONSEQUENCIALISMO

Os utilitaristas discordam entre si não só quanto ao modo como concebem o bem-estar, mas também quanto ao tipo de consequencialismo que consideram mais credível. A discussão explícita de diversas versões de consequencialismo desenvolveu-se apenas ao longo do século XX, e centrou-se em grande medida na oposição entre consequencialismo dos actos e consequencialismo das regras. (Evidentemente, o utilitarismo dos actos e o utilitarismo das regras são espécies destes géneros de teorias.) Os partidários da primeira perspectiva, que foram e são largamente maioritários, defendem a aplicação directa do padrão consequencialista a actos particulares: em todas as circunstâncias, o acto obrigatório é aquele cuja realização resultará no máximo valor impessoal. Os defensores do consequencialismo das regras, entre os quais se destacam Richard Brandt, John Harsanyi e Brad Hooker, defendem a aplicação directa desse padrão a conjuntos de regras ou códigos morais, mas não a actos particulares. Em seu entender, o código moral certo é aquele que, comparado com os códigos alternativos, resultaria no maior bem numa situação idealizada, concebida tipicamente em termos de aceitação social generalizada. Por outras palavras, o código moral certo

é aquele que maximizaria o bem se colhesse a aceitação da grande maioria dos agentes. E os actos moralmente certos são, por sua vez, aqueles que estão em conformidade com esse código moral – e não aqueles que maximizam o valor impessoal. Deste modo, os actos particulares são avaliados apenas indirectamente sob o padrão consequencialista.

O consequencialismo dos actos opõe-se de diversas maneiras à *deontologia*. Os deontologistas não negam que, se um acto (ou uma prática, ou uma instituição) resultará nas melhores consequências, isso é *uma* razão para lhe darmos a nossa aprovação – e muitas vezes essa razão pode ser decisiva. Porém, entendem que existem outras razões a ter em conta.

Em primeiro lugar, os deontologistas defendem *restrições gerais* centradas no agente, que limitam aquilo que cada pessoa pode fazer a qualquer outra. Maltratar seriamente os outros (matando-os, enganando-os, torturando-os ou privando-os do que possuem legitimamente) é algo que nunca é permissível fazer ou que só se pode fazer em circunstâncias peculiares, mesmo que fazê-lo seja necessário para produzir o maior bem. Se um acto (ou uma prática, ou uma instituição) implica desrespeitar uma restrição, isso é uma razão sempre ou quase sempre decisiva para o reprovarmos. As restrições que os deontologistas têm em mente são centradas no agente porque, em seu entender, cada um de nós não pode infringi-las de modo a que *outros agentes* não as infrinjam, mesmo que de maneira mais grave. Por exemplo, não podemos torturar uma pessoa para evitar que outros torturem várias pessoas. As restrições são pelo menos parte da ideia de que temos direitos morais negativos, de tal forma que se pode dizer que infringir uma restrição deontológica consiste em violar o direito das pessoas a não serem privadas de bens como a vida, a integridade física ou a propriedade.

Em segundo lugar, os deontologistas sustentam que existem *obrigações especiais*: obrigações que alguns indivíduos têm para com outros indivíduos em virtude de manterem com eles certas relações. As relações relevantes são muito diversas: podem ser de natureza familiar ou profissional, e podem também basear-se em benefícios aceites, males infligidos ou compromissos assumidos pelo agente. Como exemplos, podemos apontar a obrigação que os agressores têm de compensar as *suas* vítimas, ou a obrigação que os pais têm de cuidar dos *seus* filhos. Suponha-se que um agente tinha de escolher entre salvar o seu filho e salvar duas crianças com as quais não mantinha qualquer relação relevante. Um consequencialista dos actos aprovaria a segunda opção, ao passo que um deontologista, em virtude de reconhecer obrigações especiais, aprovaria a primeira.