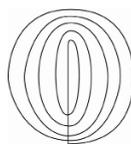


# GENERALISMO ROSSIANO

EDIÇÃO DE 2022 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por  
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2022 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Generalismo Rossiano  
Copyright © 2022 do autor  
Pedro Galvão

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0093>

Todos os direitos reservados

**Resumo**

O generalismo rossiano afirma que todos os princípios morais verdadeiros são princípios *prima facie*. Depois da elucidação desta perspectiva, examina-se a teoria da obrigação de David Ross (1877-1971), bem como a sua teoria do valor e a sua epistemologia moral. Argumenta-se que há objecções decisivas ao generalismo de Ross. Isso, contudo, não constitui uma refutação do generalismo rossiano em geral.

**Palavras-chave**

Princípios *prima facie*, utilitarismo, ética kantiana, generalismo, intuicionismo moral.

**Abstract**

Rossian generalism asserts that all true moral principles are *prima facie* principles. After an elucidation of this view, David Ross's (1877-1971) theory of obligation is examined, as well as his theory of value and his moral epistemology. It is argued that there are decisive objections to Ross's generalism. This, however, does not constitute a refutation of Rossian generalism in general.

**Keywords**

*Prima facie* principles, utilitarianism, Kantian ethics, generalism, moral intuitionism.

# Generalismo Rossiano

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0093>

## 1 Princípios *prima facie*

### 1.1 *Pluralismo deôntico*

O generalismo (ou pluralismo) rossiano é uma teoria da obrigação moral, ou seja, uma teoria acerca do estatuto deôntico dos actos. Consiste numa ideia muito simples, que é esta:

- (1) Existem diversos princípios morais – e *todos* eles são princípios *prima facie*.

Os princípios *prima facie*, ao invés dos *absolutos*, podem ser suplantados por outros princípios.<sup>1</sup> O generalista rossiano é um *generalista* porque, embora descreia em princípios absolutos, não deixa de acreditar em princípios e de lhes dar relevo – isso distingue-o do *particularista*, que repudia até princípios *prima facie*. O generalista rossiano acredita também no seguinte:

- (2) Não existe *um* princípio moral fundamental.
- (3) Não existe qualquer prioridade lexical entre os princípios morais.

Os princípios morais referidos em (1)-(3), subentenda-se, são princípios morais ao mesmo tempo verdadeiros e substantivos (i.e. não-analíticos) acerca daquilo que é certo ou errado fazer.

Importa esclarecer que (2) e (3) são de certo modo redundantes, na medida em que se deixam extrair de (1). Começemos por (2). Se existir um princípio moral fundamental, este nunca poderá ser suplantado por outro princípio. Esse princípio fundamental, portanto, será absoluto – e assim, contra o que nos diz (1), nem todos os princípios morais serão *prima facie*. Logo, se (1) é uma afirmação verdadeira, (2) também é verdadeira.

<sup>1</sup> Os princípios *prima facie* também são conhecidos como "princípios *pro tanto*" e "princípios contributivos".

Consideremos agora (3), que nega uma "prioridade lexical" entre os princípios morais. Sejam  $p_1$  e  $p_2$  princípios morais passíveis de entrar em conflito. Se houver uma prioridade lexical entre  $p_1$  e  $p_2$ , ou, mais precisamente, se  $p_1$  tiver prioridade lexical sobre  $p_2$ , isto será verdade:

(P) Sempre que  $p_1$  entre em conflito com  $p_2$ ,  $p_1$  suplanta  $p_2$ .

Ora, (P) é um princípio absoluto. Embora seja um princípio de segunda ordem, não deixa de ser um princípio moral. Assim, se houver uma prioridade lexical entre princípios morais, então, contra o que nos diz (1), nem todos os princípios morais serão *prima facie*. Logo, se (1) é uma afirmação verdadeira, (3) também é verdadeira.

Note-se que o generalista rossiano, embora recuse a hierarquização rígida de princípios que caracteriza a prioridade lexical, pode perfeitamente considerar que alguns princípios são mais fortes do que outros. Pode considerar, digamos, que  $p_1$  tende a suplantar  $p_2$ , ainda que não o suplante em todas as circunstâncias possíveis.

Examinemos agora a própria ideia de princípio *prima facie*, supondo, por exemplo que mentir é errado *prima facie*. A expressão "*prima facie*", que significa algo como "à primeira vista", tem uma conotação epistémica indesejável, susceptível de induzir em erro. Ainda que mentir seja errado *prima facie*, algumas mentiras, logo à primeira vista, poderão afigurar-se moralmente aceitáveis ou mesmo obrigatórias. Quando se declara que mentir é errado *prima facie*, está-se a afirmar o seguinte:

(M) Para qualquer acto  $x$ , se  $x$  é uma mentira, isso *contribui* sempre para tornar  $x$  errado.

Por outras palavras, o facto de um acto ser uma mentira constitui sempre *uma* razão moral para o agente não o realizar. Essa razão nem sempre será decisiva. Ponderadas todas as razões relevantes, aquela ou aquelas que tenham uma polaridade oposta poderão ser mais fortes, caso em que será permissível mentir. Podemos dizer que, nessas situações, será permissível mentir *apesar* de o acto ser uma mentira.

Esclarecida a noção de princípio *prima facie*, atentemos no problema de saber o que torna certos os actos certos, e errados os actos errados. Quem aceite um único princípio moral fundamental tenderá a

dizer que, pelo menos em última análise, todos os actos certos são certos em virtude de uma única propriedade, sendo o mesmo verdade a respeito dos actos errados. O utilitarista dos actos hedonista, por exemplo, dirá que qualquer acto certo é certo simplesmente em virtude de maximizar o prazer, e que qualquer acto errado é errado simplesmente em virtude de não maximizar o prazer. Para o generalista rossiano, pelo contrário, existem várias propriedades que tornam certos os actos certos e errados os actos errados – e, importa salientar, essas propriedades diversas não se deixam reduzir a uma só propriedade.<sup>2</sup> A sua posição, então, é irreduzivelmente pluralista.

Daqui em diante, vamos concentrar-nos na versão de generalismo rossiano que se deve a David Ross (1930, 1939), que é não só o fundador desta perspectiva, mas também quem primeiro empregou o conceito de princípio moral *prima facie*. Isto não deve fazer-nos pressupor que um generalista rossiano tenha de subscrever princípios *prima facie* iguais ou semelhantes aos de Ross.

## 1.2 Entre a ética utilitarista e a kantiana

Ross enveredou por uma ética de princípios *prima facie* por considerar muito insatisfatórias as teorias morais mais influentes no seu contexto: o utilitarismo, que então tinha em G. E. Moore (1903) o seu representante vivo mais distinto, e a ética kantiana. Para elucidar a sua crítica a estas perspectivas, concentremo-nos na moralidade de cumprir promessas.

O kantiano, sugere Ross, encontra aqui um dos múltiplos deveres absolutos (ou *perfeitos*, para usar a terminologia de Kant) que figuram na sua teoria: em caso algum será aceitável não cumprir uma promessa; se prometemos fazer algo, temos *sempre* uma razão moral decisiva para o fazermos. Ross, apelando ao senso comum moral, entende que isto não é verdade. Se fizemos uma promessa bastante trivial na sua importância, como comparecer num encontro para um café, e agora, por exemplo, uma vítima de um acidente precisa da nossa ajuda urgente para sobreviver, temos o dever de a ajudar, ainda que isso implique faltar ao encontro e assim não cumprir a promessa.

<sup>2</sup> Se existirem propriedades disjuntivas, será melhor dizer antes que essas propriedades diversas não se deixam reduzir a uma só propriedade não-disjuntiva.

De um modo mais geral, podemos dizer que, para qualquer alegado dever perfeito, encontraremos situações possíveis que evidenciam que seria moralmente errado observar o princípio correspondente a esse dever.

Examinemos agora a posição de Ross acerca do utilitarismo. Se a ética kantiana falha por ser demasiado proibitiva quanto ao cumprimento de promessas, a ética utilitarista, por sua vez, tem o defeito inverso, sendo demasiado permissiva nesta matéria: diz-nos não só que podemos, mas até que devemos, não cumprir uma promessa *sempre* que o seu incumprimento resulte num maior bem-estar geral do que o seu cumprimento.

Ross acusa o utilitarista de não compreender o fundamento do dever de cumprir promessas, visto que ele olha unicamente para o futuro em vez de atender ao passado. Quando devemos cumprir uma promessa, alega Ross, devemos fazê-lo não porque o cumprimento *terá* melhores consequências do que o incumprimento, mas porque *fizemos* a promessa, assumindo um compromisso: o facto de termos prometido agir de certo modo constitui, em si mesmo, uma razão moral para agirmos desse modo. Ora, supunha-se que, numa dada situação, cumprir uma promessa e não a cumprir são alternativas com consequências igualmente boas. O utilitarista terá de dizer que, nessa situação, é moralmente indiferente cumprir a promessa ou não a cumprir. No entanto, isto é falso: ainda que por vezes se justifique quebrar uma promessa em função do valor das consequências, como nos mostra o exemplo da vítima de um acidente, o facto de um acto constituir o incumprimento de uma promessa conta sempre contra a realização desse acto.

O erro fundamental do utilitarismo, acrescenta Ross, consiste em reduzir toda a obrigação moral a um dever de promover imparcialmente o bem. No que respeita à correcção moral dos actos, o utilitarismo capta uma parte da verdade, mas apenas uma parte:

[O utilitarismo] ignora, ou pelo menos não faz plena justiça, ao carácter extremamente pessoal do dever. Se o único dever fosse maximizar o bem, a questão de saber quem terá esse bem – se serei eu, o meu benfeitor, uma pessoa a quem prometi dá-lo, ou apenas alguém com quem não mantenho nenhuma destas relações especiais –, não deveria fazer nenhuma diferença a respeito do

meu dever de produzir esse bem. Mas, na verdade, todos temos a certeza de que isso faz uma enorme diferença. (1930: 22)

Examinemos agora a perspectiva substantiva de Ross acerca da obrigação moral, onde o princípio utilitarista, embora presente, ocupa um lugar muito modesto.

### 1.3 *A lista de deveres prima facie*

Sem pretensões a apresentar uma lista completa e exacta de princípios morais, Ross (1930: 21) sugere que os nossos deveres *prima facie* mais gerais são os seguintes:

- (1) Deveres de *lealdade*, que decorrem de compromissos explícitos ou tácitos e assim se baseiam em actos prévios do agente;
- (2) Deveres de *reparação*, que também assentam em actos prévios do agente, mais precisamente actos imorais;
- (3) Deveres de *gratidão*, que decorrem de benefícios que outros atribuíram ao agente;
- (4) Deveres de *desenvolvimento pessoal*, que resultam "do facto de podermos melhorar a nossa própria situação a respeito da virtude ou da inteligência";
- (5) Deveres de *não-maleficência*, que consistem numa razão moral para o agente não maltratar ou prejudicar os outros em geral;
- (6) Deveres de *beneficência*, que "assentam no simples facto de existirem outros seres no mundo cuja condição podemos melhorar no que toca à virtude, à inteligência ou ao prazer";
- (7) Deveres de *justiça*, que consistem numa razão moral para o agente distribuir a felicidade ou o prazer em conformidade com o mérito.

Em (1)-(4), encontramos aquilo que corresponde "ao carácter extremamente pessoal do dever": deveres que cada um tem para consigo mesmo ou deveres que cada um tem para com apenas algumas pessoas, em virtude de manter com elas uma relação moralmente significativa. Em (5)-(7), pelo contrário, temos deveres impessoais, sendo (6) o dever que o utilitarista, segundo Ross, entende erradamente como o único

dever fundamental, procurando reduzir toda a obrigação moral a uma exigência de beneficência imparcial.

Poderá parecer-nos que, na lista de Ross, (5) é redundante em relação (6), visto que uma razão moral para beneficiar inclui já uma razão moral para não maltratar ou prejudicar. Ross nega a redundância, alegando, como qualquer deontologista, que a razão para não maltratar é consideravelmente mais forte do que a razão para beneficiar. Presumivelmente, Ross julgaria, por exemplo, que não é aceitável matar intencionalmente uma pessoa inocente para salvar cinco pessoas. Contudo, rejeitada uma interdição absoluta de maltratar, e assim de matar, diria ser aceitável, ou até obrigatório, matar uma pessoa para salvar um número suficientemente elevado de pessoas.

## 2 Outros aspectos da ética de Ross

### 2.1 *Pluralismo axiológico*

Além de propor uma teoria da obrigação, Ross (1930: 134-141) delinea uma teoria do valor intrínseco, que determina em parte o conteúdo da sua teoria da obrigação. Também no campo axiológico, Ross advoga uma posição irredutivelmente pluralista. Opõe-se assim a perspectivas como o hedonismo, que nos diz que, em última análise, o prazer tem valor intrínseco e nada mais tem esse género de valor. Ross não nega que o prazer seja bom em si mesmo – e a dor má em si mesma. Na verdade, considera essa ideia auto-evidente, mas argumenta que o hedonismo capta apenas um segmento da verdade axiológica.

Além do prazer, o que será, então, bom em si mesmo, e não bom apenas como meio para outra coisa ou como parte de outra coisa? A *virtude* – mais precisamente, "a disposição e a acção virtuosas, i.e. a acção, ou a disposição para agir, segundo algum de certos motivos, sendo de salientar, entre todos, o desejo de cumprir o nosso dever, o desejo de fazer existir algo de bom, e o desejo de dar prazer aos outros ou de os poupar à dor" (1930: 134). Mas como sabemos que a virtude tem valor intrínseco? A resposta de Ross consiste num argumento de contraste, que admite a formulação seguinte:

Sejam M1 e M2 duas situações do mundo iguais em prazer. Em M1, no entanto, os agentes são mais virtuosos do que em M2. Assim sendo, é evidente que M1 é intrinsecamente melhor do que M2. Logo, a virtude tem valor intrínseco. Se tivesse valor apenas como meio para o prazer, M1 e M2 seriam axiologicamente iguais.

Reiterando este padrão de raciocínio, Ross expande a sua lista de coisas intrinsecamente valiosas, começando por acrescentar-lhe a distribuição justa, isto é, a distribuição do prazer ou da felicidade em conformidade com o *mérito* moral. Podemos formular assim o seu argumento:

Sejam M1 e M2 duas situações do mundo iguais em prazer e em virtude. Em M1 os agentes mais felizes (i.e. que fruem mais prazer) são os mais virtuosos e os agentes viciosos têm vidas miseráveis, ao passo que em M2 se verifica o inverso. É evidente que M1 é intrinsecamente melhor do que M2. Logo, a distribuição da felicidade em conformidade com o mérito moral tem valor intrínseco.

Por fim, Ross alega que também o *conhecimento* tem valor intrínseco. Em menor grau, acrescenta, a simples opinião verdadeira também é boa em si mesma. Aqui o seu argumento é o seguinte:

Sejam M1 e M2 duas situações do mundo iguais em prazer, em virtude e em distribuição da felicidade ou do prazer em conformidade com o mérito. Em M1, no entanto, os agentes têm um entendimento da natureza e das suas leis muito superior àquilo que encontramos em M2. Assim sendo, é evidente que M1 é intrinsecamente melhor do que M2. Logo, o conhecimento tem valor intrínseco.

Ficam assim identificados quatro "bens independentes". Uma vez mais, Ross admite não poder demonstrar que a lista está completa, declarando-se apenas incapaz de identificar outros bens realmente independentes, dado que os candidatos mais promissores à inclusão na lista, como a fruição estética e o amor recíproco, são, na verdade, combinações dos bens que esta já inclui: a fruição estética é uma determinada mistura de prazer e conhecimento; o amor recíproco, por sua vez, conjuga esses dois bens com a virtude.

Ao invés do que se verifica na sua teoria da obrigação, Ross propõe uma certa sistematização da sua lista axiológica, concedendo que esta "talvez obtenha algum apoio do facto de se harmonizar com uma classificação amplamente aceite dos elementos da vida da alma" (1930: 140). Estes elementos são a cognição, a sensação [*feeling*] e a conação. Que a lista proposta se ajusta a estes elementos, afigura-se bastante claro:

Ora, o conhecimento é o estado ideal da mente, e a opinião correcta uma aproximação a esse ideal, na vertente cognitiva ou intelectual; o prazer é o seu estado ideal na vertente da sensação; e a virtude é o seu estado ideal na vertente da conação; a alocação da felicidade à virtude, por seu turno, é um bem que reconhecemos ao reflectir na relação ideal entre a vertente conativa e a vertente sensitiva. (1930: 140)

Ross considera a possibilidade de existirem bens intrínsecos que não são, de forma alguma, estados mentais ou relações entre estados mentais – a possibilidade, por outras palavras, de coisas puramente materiais terem valor intrínseco. Descarta esta possibilidade, argumentando que, se imaginarmos um universo sem qualquer mente, nada encontraremos que seja bom em si mesmo. O valor das coisas puramente materiais, conclui, é apenas instrumental.

## 2.2 *Intuicionismo metaético*

Como já se terá tornado claro, Ross procura justificar as suas perspectivas éticas substantivas apelando a intuições morais. A sua posição metaética, de facto, situa-se no campo do realismo moral não-naturalista ou intuicionista: existem factos morais robustamente objectivos (i.e. independentes das atitudes de quaisquer agentes) e somos capazes de conhecer esses factos não por meios empíricos, mas por intuição intelectual. Deste modo, o conhecimento dos princípios morais de carácter deontico, segundo Ross, é análogo ao conhecimento lógico ou matemático:

É auto-evidente que um acto, *qua* cumprimento de uma promessa, ou *qua* realização de uma distribuição justa do bem, ou *qua* retribuição de benefícios recebidos, ou *qua* promoção da felicidade

dos outros, ou *qua* promoção da virtude e da compreensão do agente, é *prima facie* certo; isso é auto-evidente não por ser evidente desde o começo da nossa vida, ou logo que consideramos a proposição pela primeira vez, mas porque, quando atingimos uma maturidade mental suficiente e demos atenção suficiente à proposição, esta é evidente sem nenhuma necessidade de demonstração ou de evidência que a ultrapasse. Ela é auto-evidente do mesmo modo que um axioma matemático, ou a validade de uma forma de inferência, são auto-evidentes. A ordem moral que essas proposições exprimem faz tanto parte da natureza fundamental do universo (e, podemos acrescentar, de qualquer universo possível em que existam agentes morais) como a estrutura espacial ou numérica expressa nos axiomas da geometria ou da aritmética. (1930: 29-30)

A situação epistémica, acrescenta Ross, é muito diferente no plano dos juízos acerca daquilo que, em casos concretos, efectivamente devemos fazer. Se um acto tem uma propriedade em virtude da qual é certo *prima facie*, e outra propriedade em virtude da qual é errado *prima facie*, poderemos saber se, tudo ponderado, o acto é certo ou errado? Pressupondo que o conhecimento exige uma justificação infalível, Ross responde negativamente a esta questão. O nosso conhecimento, em seu entender, abrange apenas aquilo que é auto-evidente e aquilo que pode ser deduzido de premissas auto-evidentes. Ora, num caso de conflito entre princípios morais *prima facie*, não podemos deduzir, ainda que esses princípios sejam auto-evidentes, que o acto em apreço é certo, nem que é errado – e, claro, a proposição sobre o estatuto deontico desse acto não é auto-evidente. Deste modo, os nossos juízos acerca da moralidade de actos como esse têm sempre um grau de incerteza, o que o faz ficarem aquém do conhecimento. Ross pensa que esses juízos ultrapassam o âmbito da intuição intelectual, sendo assim equiparáveis aos juízos acerca do valor estético de obras de arte. A ponderação da força, num dado caso, das razões morais em conflito, à semelhança da apreciação dos diversos elementos de uma obra de arte e da sua interacção, requer um discernimento treinado, que pode ser mais fiável, menos fiável, mas nunca infalível.

### 3 Considerações críticas

#### 3.1 *Auto-evidência?*

Serão os princípios *prima facie* da lista de Ross realmente auto-evidentes? Com um pouco de imaginação, não é difícil conceber situações que os põem sob suspeita, chegando mesmo a sugerir que alguns deles são evidentemente *falsos*.

Intuitivamente, por exemplo, matar um inocente por gratidão por benefícios recebidos de um gângster não é sequer certo *prima facie*. Não é verdade que o dever de gratidão ofereça uma razão moral para matar o inocente, ainda que haja uma razão moral mais forte, ditada pelo dever de não-maleficência, para não o matar. A primeira destas razões pura e simplesmente não existe.

Também intuitivamente, nem sempre o facto de um acto constituir o cumprimento de uma promessa é uma razão para o realizarmos. A promessa pode ser imoral (e.g. a promessa de matar um inocente), ou o promitente pode ter feito a promessa porque o promissário o coagiu ou enganou.

Eis um terceiro exemplo: assaltar um museu segundo um plano extraordinariamente engenhoso e intrincado poderá contribuir muito para o agente aperfeiçoar o seu intelecto, mas isso seguramente não constitui uma razão moral para ele empreender o assalto.

Considerações como estas sugerem que Ross, erradamente, considerou auto-evidentes princípios morais *prima facie* demasiado gerais. Podem existir deveres *prima facie* de gratidão, de cumprir promessas e de desenvolvimento das capacidades intelectuais, mas é extremamente implausível que esses deveres abranjam todas as formas de gratidão, todos os tipos de promessa, todas as formas de desenvolver essas capacidades. Um tanto estranhamente, afigura-se que Ross não deu atenção suficiente ao pensamento moral de Henry Sidgwick, que, sobretudo na terceira parte de *Os Métodos da Ética* (1900), onde examina a moralidade do senso comum, tornou claro que certos princípios morais simples que alguns filósofos intuicionistas da sua época consideravam auto-evidentes, tinham, na verdade, de ser cuidadosamente qualificados para se revelarem plausíveis.

### 3.2 Orientação prática

Outro defeito de pelo menos alguns dos princípios da lista de Ross é uma indeterminação excessiva. Para elucidar este defeito, podemos concentrar-nos nos deveres *prima facie* de beneficência e de não-maleficência. A respeito do primeiro destes deveres, podemos pôr questões como as seguintes:

- Temos o dever de beneficiar apenas as pessoas existentes, ou também as pessoas futuras?
- Os benefícios dados a animais contam tanto como os benefícios semelhantes dados a pessoas, ou estes últimos contam mais do que os primeiros?

A teoria de Ross não nos permite responder a estas questões. Consideremos agora algumas questões sobre o dever de não-maleficência:

- Este é um dever de não maltratar ou prejudicar apenas *intencionalmente*, ou o seu alcance estende-se também aos efeitos *meramente antevistos* dos actos?<sup>3</sup>
- É um dever de não maltratar seja quem for, ou um dever de não maltratar *inocentes*?
- É um dever de não maltratar apenas os outros, ou também nós mesmos?

Uma vez mais, como o dever em causa é considerado fundamental, sendo assim impossível precisar o seu conteúdo a partir de princípios mais básicos, a teoria de Ross deixa-nos sem poder responder a estas questões. Esta indeterminação dos princípios de Ross traduz-se num fraco poder de orientação prática. Na verdade, dentro do esparso enquadramento teórico que Ross nos propõe, afigura-se, no mínimo, muito difícil investigar proveitosamente as questões que têm definido o campo da ética prática ou aplicada.

### 3.3 Uma pilha desconexa de deveres?

Para empregar uma expressão depreciativa, a lista de Ross apresenta-se como uma pilha desconexa de deveres – o que repugna aos filósofos

<sup>3</sup> Veja-se, neste Compêndio, o artigo "Doutrina do Duplo Efeito" (Galvão 2021).

morais mais tradicionais, que buscam uma concepção de obrigação moral mais sistemática ou coerente.

Segundo Phillip Montague (2000: 209-210), esta repugnância é infundada, visto que temos muito mais confiança em princípios como os que constam nessa lista do que num princípio mais geral (e.g. uma versão do imperativo categórico kantiano, ou uma versão do consequencialismo das regras). Por isso, um princípio como esse não pode justificar os princípios rossianos.

Uma analogia com o conhecimento empírico revela o equívoco deste argumento. Temos geralmente uma enorme confiança na verdade de afirmações comuns sobre o comportamento de objectos físicos macroscópicos. Isso, no entanto, não torna epistemicamente dispensáveis leis e teorias científicas, pois sem elas não conseguiremos *explicar* a verdade dessas afirmações. Do mesmo modo, ainda que se justificasse confiar plenamente na verdade dos princípios de Ross, isso não tornaria impróprio o esforço de explicar a sua verdade a partir de um princípio mais básico, inicialmente mais duvidoso.

Esse esforço de unificação ou sistematização, no entanto, poderá ter de ficar aquém daquilo que tradicionalmente se considera mais desejável. Embora a lista de Ross padeça de muitos defeitos, o generalismo rossiano talvez seja verdadeiro. Por outras palavras, talvez se revele impossível reduzir os princípios da obrigação moral a um único princípio básico – e, nesse caso, poderá muito bem ser verdade que os princípios mais básicos sejam princípios *prima facie* que não obedecem a uma ordem lexical.<sup>4</sup>

Pedro Galvão  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

### Referências

- Galvão, Pedro. 2021. Doutrina do Duplo Efeito. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Ed. por Pedro Galvão e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Phillip Montague. 2000. Why Rule Consequentialism is not Superior to Ross-style Pluralism. In *Morality, Rules, and Consequences*. Ed. por B. Hooker, E. Mason e D. Miller. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>4</sup> Para uma defesa do generalismo rossiano, que consiste num estudo exegético e crítico do generalismo de Ross, veja-se Phillips (2019).

- Phillips, David. 2019. *Rossian Ethics: W. D. Ross and Contemporary Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. David. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. David. 1939. *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sidgwick, Henry. 1900. *Os Métodos da Ética*. Trad. de Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.