



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fernanda Belo Gontijo

**Exigência Excessiva e Indulgência:** o problema do desequilíbrio do  
consequencialismo

Florianópolis  
2019

Fernanda Belo Gontijo

**Exigência Excessiva e Indulgência: o problema do de desequilíbrio do  
consequencialismo**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do título de doutor em  
Filosofia  
Orientador: Prof.<sup>a</sup> Milene Consenso Tonetto, Dra.

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Gontijo, Fernanda Belo

Exigência excessiva e indulgência : o problema do  
desequilíbrio do consequencialismo / Fernanda Belo Gontijo  
; orientadora, Milene Consenso Tonetto, 2019.  
269 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Consequencialismo. 4. Objeção  
da exigência excessiva. I. Tonetto, Milene Consenso. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós  
Graduação em Filosofia. III. Título.

Fernanda Belo Gontijo

**Exigência Excessiva e Indulgência:** o problema do desequilíbrio do  
consequencialismo

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca  
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Darlei Dall’Agnol, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.<sup>a</sup> Franciele Bete Petry, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Alcino Eduardo Bonella, Dr.  
Universidade Federal de Uberlândia

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão  
que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

---

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.  
Coordenador do Programa

---

Prof.<sup>a</sup> Milene Consenso Tonetto, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2019.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES a bolsa concedida durante o período de desenvolvimento da pesquisa de doutorado. Sem ela, como acontece a tantos outros pesquisadores, tal pesquisa não teria sido possível. Meus agradecimentos destinam-se também à minha orientadora, Milene, pelas enormes paciência e gentileza, pela leitura dedicada dos textos apresentados em cada fase da pesquisa, pelos questionamentos que me fizeram progredir filosoficamente e pela preocupação em sempre me fazer sentir incluída dentro da comunidade acadêmica. Agradeço aos professores Darlei e Franciele pela paciência e pelas sugestões feitas quando da minha banca de qualificação, as quais serviram ao propósito de tornar este trabalho mais claro e rigoroso. Sou grata também a ambos por terem aceitado participar da banca de defesa do doutorado – momento no qual ambos contribuíram com várias críticas que proporcionarão o aprofundamento dos tópicos discutidos neste trabalho. Agradeço ao professor Alcino também pela paciência e por ter aceitado participar como membro externo da minha banca de defesa de doutorado – momento no qual ele apresentou confrontações e questionamentos que permitirão aperfeiçoar os argumentos discutidos ao longo da tese. Agradeço ainda às servidoras Ângela (já aposentada), Irma e Jacinta pela competência no trabalho da secretaria. Meus imensos agradecimentos também ao Matheus, meu companheiro de todos os momentos no sentido mais literal do termo. Não constitui recurso retórico dizer que sem seu apoio este trabalho não teria sido possível. Meus agradecimentos também voltam-se para a minha família, que me apoiou em diversas circunstâncias ao longo do desenvolvimento da tese. Agradeço de coração também ao Bruno Aislã Gonçalves dos Santos pela amizade e pela incansável disposição em discutir comigo os diferentes tópicos da minha pesquisa. Sou grata também ao Luiz por ter me auxiliado em momentos nos quais as dificuldades da jornada da vida pareciam intransponíveis. Agradeço ao Lucas pela eterna prontidão em me apoiar academicamente. Ficam meus agradecimentos também aos colegas do SAPE (Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas) da UFSC pelos valiosos momentos de debate em torno dos mais diversos tópicos de ética. Agradeço ainda à Andrêsa, à Liliane, à Fernanda, à Aline, à Diana, à Dny, à Helen e ao José pela amizade e incentivos para prosseguir sempre.

## RESUMO

O objetivo desta tese é demonstrar como pelo menos algumas teorias consequencialistas se encontram sujeitas à crítica que será denominada “objeção do desequilíbrio”. Conforme ela propõe, é graças a certas respostas que tal abordagem oferece para a objeção da exigência excessiva que o consequencialismo tende, muitas vezes, a se localizar ou no extremo do excesso de exigência ou no da indulgência moral. O consequencialismo é a visão segundo a qual as propriedades normativas de algo (ações, práticas, regras, etc.) dependem exclusivamente de suas consequências. A objeção da exigência excessiva, enquanto direcionada a ele, propõe que as teorias consequencialistas que são maximacionistas e/ou imparciais são implausíveis porque elas requerem dos agentes morais sacrifícios irrazoáveis para beneficiar outro(s) indivíduo(s). Ao longo da tese são analisadas as respostas de Mill, Railton, Singer e Hooker para essa objeção. As teorias dos três primeiros são interpretadas como sendo variantes do consequencialismo de ato indireto. Isso significa que eles defendem que é possível adotar algum tipo de princípio consequencialista como critério de correção moral e teses não-consequencialistas como procedimentos para decidir como agir nesta ou naquela ocasião. Defende-se que as respostas de Mill e Railton falham por estarem subordinadas à distinção entre critério de correção e procedimento de decisão e por estarem situadas no extremo da indulgência moral. A resposta de Singer falha por estar localizada no extremo da exigência moral excessiva. A teoria de Hooker, por sua vez, é interpretada como sendo um tipo de consequencialismo de regra do código moral ideal. Para um consequencialista desse tipo, a correção moral de uma ação é determinada por sua adequação a uma regra pertencente ao código moral (o qual pode não estar efetivo na sociedade) que, se fosse aceito/obedecido pela maioria da sociedade, promoveria as melhores consequências. Defende-se que as respostas de Hooker para a objeção da exigência excessiva falham por também se localizarem majoritariamente no extremo do excesso de exigência moral, embora uma delas possa ser interpretada como sendo indulgente. Para mostrar como algumas respostas consequencialistas para a objeção da exigência excessiva são indulgentes, apresenta-se também a que foi denominada “objeção da indulgência”. Conforme esta objeção, o consequencialismo falha porque ele corre o risco de permitir que o agente moral desempenhe suas obrigações morais conforme a conveniência de seus interesses, sendo que, no auge da indulgência, as próprias obrigações morais são definidas por eles. Ao final, faz-se ainda uma tentativa de defender a moderação moral e de apresentar um esboço de princípio de beneficência alternativo – então denominado “princípio da justa cooperação” – que não esteja sujeito à objeção do desequilíbrio. O princípio da justa cooperação é inspirado no princípio coletivo de Murphy e no princípio coletivo modificado de Moss.

**Palavras-chave:** Consequencialismo. Exigência excessiva. Indulgência. Desequilíbrio.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to demonstrate how some consequentialist theories are subjected to what will be called “unbalance objection”. It claims that it is due to certain responses that consequentialists give to the demandingness objection that consequentialism tends to stand on one of two extremes: demandingness or moral indulgence. Consequentialism is the view that normative properties of something (actions, practices, rules, etc.) depend only on its consequences. Demandingness objection, whilst directed to it, claims that maximizationist and/or impartial consequentialist theories are implausible as a result of they requiring moral agents’ unreasonable sacrifices in favor of other individuals. Throughout the dissertation, Mill, Railton, Singer and Hooker’s responses to this difficulty are analyzed. The theories of the first three are interpreted as a kind of indirect act consequentialism. That means that they defend that it is possible to adopt some kind of consequentialist principle as a criterion of rightness and non-consequentialist theses as procedures to decide how to act on different occasions. It is argued that Mill and Railton’s responses are not good enough, once that they are subjected to the distinction between a criterion of rightness and decision procedure as well as are located at the extreme of moral indulgence. Singer’s response fails because it is too demanding. In its turn, Hooker’s theory is interpreted as a kind of consequentialism of ideal moral code. In this approach, the action’s moral rightness is determined from its adequacy to a rule belonging to a moral code (which is not necessarily the actual code of society) that would promote the best consequences, if such a code were accepted/obeyed by the majority of society. It is argued that Hooker’s responses to the demandingness objection also fall into the extreme of moral demandingness, although one of them can be interpreted as indulgent. In order to show how some consequentialist responses to the demandingness objection are indulgent, another criticism – which was called “indulgence objection” – is presented. It holds that consequentialism is implausible once it authorizes the agent to fulfil his obligations according to the convenience of his interests, and in such way that sometimes the obligations themselves are determined by them. Lastly, it is attempted to defend moral moderation and sketch an alternative principle of beneficence do not subject to the unbalance objection – which is called “principle of fair cooperation”. The principle is inspired by Murphy’s collective principle and Moss’ modified collective principle.

**Keywords:** Consequentialism. Demandingness. Indulgence. Unbalance.

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População 1.....	161
Tabela 2 – População 2.....	162



## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CW Collected Works of John Stuart Mill

EAPN – Finland European Anti Poverty Network – Finland

ONU Organização das Nações Unidas

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>O CONSEQUENCIALISMO DE ATO INDIRETO E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: AS RESPOSTAS DE MILL E DE RAILTON...32</b>	
2.1	MILL E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA.....	32
2.2	O UTILITARISMO DE MILL.....	34
2.3	CRITÉRIO DE CORREÇÃO E PROCEDIMENTO DE DECISÃO .....	43
2.4	O PRÓPRIO BEM E O DOS MAIS PRÓXIMOS.....	47
2.5	OS BENFEITORES PÚBLICOS .....	57
2.6	DEVERES PERFEITOS E IMPERFEITOS .....	59
2.7	OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS .....	63
<b>2.7.1</b>	<b>Caracterização .....</b>	<b>64</b>
2.7.1.1	<i>Para além do chamado do dever.....</i>	<i>64</i>
2.7.1.2	<i>Elogio moral.....</i>	<i>65</i>
2.7.1.3	<i>Opcionalidade.....</i>	<i>67</i>
2.7.1.4	<i>Promoção do bem e altruísmo.....</i>	<i>69</i>
2.7.1.5	<i>Sacrifício pessoal .....</i>	<i>71</i>
<b>2.7.2</b>	<b>A resposta de Mill.....</b>	<b>73</b>
2.8	A RESPOSTA DE RAILTON .....	78
<b>2.8.1</b>	<b>A objeção da alienação .....</b>	<b>79</b>
<b>2.8.2</b>	<b>O paradoxo do hedonismo e o hedonismo sofisticado .....</b>	<b>80</b>
<b>2.8.3</b>	<b>Pluralismo de valores e consequencialismo sofisticado.....</b>	<b>81</b>
<b>2.8.4</b>	<b>Três objeções .....</b>	<b>83</b>
<b>2.8.5</b>	<b>Exigência excessiva e alienação.....</b>	<b>87</b>
<b>3</b>	<b>O CONSEQUENCIALISMO DE ATO INDIRETO E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: A RESPOSTA DE SINGER .....</b>	<b>90</b>
3.1	O UTILITARISMO DE SINGER .....	91
3.2	O ALTRUÍSMO EFICAZ .....	99
3.3	O ARGUMENTO DA OBRIGAÇÃO DE AJUDAR.....	103
3.3.1	O princípio do sacrifício .....	106
3.3.2	Objeções ao princípio do sacrifício.....	112

3.3.2.1	<i>É excessivamente exigente</i> .....	113
3.3.2.1.1	Natureza humana e “Deve implica pode” .....	119
3.3.2.1.2	A imparcialidade estrita é indesejável .....	130
3.3.2.1.3	O dízimo moral .....	137
3.3.2.2	<i>A crítica de Brennan ao experimento mental da criança no lago</i> .....	142
<b>4</b>	<b>O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: AS RESPOSTAS DE HOOKER</b> .....	<b>152</b>
4.1	CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA.....	153
4.2	O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA DO CÓDIGO IDEAL DE HOOKER .....	157
<b>4.2.1</b>	<b>Bem-estar</b> .....	<b>158</b>
4.2.1.1	Prioritarismo .....	161
<b>4.2.2</b>	<b>Regras efetivas e regras esperadas</b> .....	<b>165</b>
<b>4.2.3</b>	<b>Obediência e aceitação</b> .....	<b>168</b>
<b>4.2.4</b>	<b>Objeção da adesão parcial</b> .....	<b>173</b>
<b>4.2.5</b>	<b>Conflitos entre regras</b> .....	<b>176</b>
<b>4.2.6</b>	<b>Conflito entre códigos</b> .....	<b>179</b>
4.3	O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA DE HOOKER E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA.....	181
<b>4.3.1</b>	<b>O princípio da grande lacuna</b> .....	<b>182</b>
<b>4.3.2</b>	<b>Deveres imperfeitos</b> .....	<b>182</b>
<b>4.3.3</b>	<b>O dízimo moral</b> .....	<b>184</b>
<b>4.3.4</b>	<b>Sacrifício agregativo e sacrifício iterativo</b> .....	<b>189</b>
<b>5</b>	<b>A INDULGÊNCIA E O DESEQUILÍBRIO DO CONSEQUENCIALISMO.</b>	<b>195</b>
5.1	EXTREMISMO, MODERAÇÃO E MINIMALISMO MORAIS .....	196
5.2	MODERAÇÃO MORAL, INTUIÇÕES E EQUILÍBRIO REFLEXIVO .....	199
5.3	A OBJEÇÃO DA INDULGÊNCIA.....	209
<b>5.3.1</b>	<b>Indulgência no consequencialismo de ato indireto</b> .....	<b>211</b>
5.3.1.1	<i>Critério de correção e procedimento de decisão</i> .....	212
5.3.1.1.1	A regra de ouro.....	212
5.3.1.1.2	Conformismo .....	214

5.3.1.2	<i>O liberalismo e o utilitarismo</i> .....	215
5.3.1.3	<i>Os benfeitores públicos</i> .....	216
5.3.1.4	<i>Os deveres imperfeitos</i> .....	218
5.4.1.5	<i>Os atos supererrogatórios</i> .....	220
<b>5.3.2</b>	<b>Indulgência no consequencialismo de regra</b> .....	<b>221</b>
5.4	A OBJEÇÃO DO DESEQUILÍBRIO.....	223
5.5	PROPONDO UM PRINCÍPIO DE BENEFICÊNCIA EQUILIBRADO.....	232
<b>5.5.1</b>	<b>Princípio da satisfação e princípio da prerrogativa centrada no agente</b> .....	<b>235</b>
<b>5.5.2</b>	<b>Princípio coletivo, princípio coletivo modificado e princípio da justa cooperação</b> .....	<b>240</b>
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>247</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>254</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O consequencialismo é o conjunto de teorias éticas que se reúnem sob a crença de que ações, práticas, regras, códigos, motivos, etc. devem ser avaliados somente a partir de suas consequências. Em termos mais técnicos, o consequencialismo é a visão segundo a qual as propriedades normativas de algo dependem *exclusivamente* de suas consequências<sup>1</sup>. Mais detalhadamente, Jussi Suikkanen (2019) explica que o consequencialismo obedece à seguinte estrutura básica:

- a) *opções*: em todas as circunstâncias, há pelo menos duas ações, práticas, regras, motivos, etc. mutuamente exclusivos disponíveis, dentre os quais o agente pode escolher um para ser priorizado – o que significa que há sempre uma opção disponível ao agente;
- b) *avaliação*: as opções são ranqueadas exclusivamente conforme o estatuto de suas consequências. No caso de uma teoria maximacionista, por exemplo, quanto melhores são as suas consequências, mais alto é o *ranking* de uma opção;
- c) *aspecto deôntico*: se a escolha por determinada opção é requerida, opcional ou proibida depende de seu *ranking* na escala de opções. Novamente, no caso de uma teoria maximacionista, a opção que se encontrar na posição mais alta do *ranking* é obrigatória, enquanto todas as demais são proibidas.

Esta caracterização básica permite a inclusão de uma miríade de teorias éticas dentro do espectro das que podem ser enquadradas sob o nome “consequencialismo” – desde o egoísmo racional<sup>2</sup> até os tipos moralmente mais

---

<sup>1</sup> A ênfase em “exclusivamente” deve-se ao fato de ser possível haver teorias deontologistas que concedam algum peso às consequências quando da avaliação moral, ainda que não exclusivamente a elas.

<sup>2</sup> O egoísmo racional “alega que eu devo desempenhar uma ação se, e somente se, e porque desempenhar essa ação maximiza o meu interesse próprio” (SHAVER, 2019, Seção 3).

exigentes de utilitarismo<sup>3</sup>. Dentre essas inúmeras teorias, a que se revelou mais influente foi o utilitarismo clássico. Antes de caracterizá-lo de modo específico, cabe uma apresentação dos fundamentos do utilitarismo enquanto teoria geral.

Os filósofos discordam quanto ao que constitui a estrutura básica de qualquer teoria utilitarista. Para Tim Mulgan, “a ideia utilitarista central consiste em que a moralidade e a política estão (e devem estar) centralmente preocupadas com a promoção da felicidade” (MULGAN, 2012, p. 7). Já para Michael Slote (2005), as características principais do utilitarismo se resumem ao consequencialismo e ao bem-estarismo (o bem-estar dos indivíduos é a preocupação central da moralidade<sup>4</sup> – logo, promover boas consequências significa promover o bem-estar). Roger Crisp & Timothy Chappell (1998), por sua vez, defendem (em seu verbete “Utilitarianism” da *Routledge Encyclopedia of Philosophy*) que, além do consequencialismo e do bem-estarismo, o utilitarismo também se caracteriza pelo maximacionismo (se algo é um bem, é racional maximizá-lo) e pela imparcialidade (quando da sua contabilização, não se atribui maior peso ao bem-estar de ninguém, nem mesmo ao do agente moral<sup>5</sup>; realizada a contabilização e constatada a opção preferível, não importa quem será o beneficiário da ação). Geoffrey Scarre (1996) defende que o utilitarismo é, além de bem-estarista, consequencialista e maximacionista, agregacionista (para saber quanto bem um ato produz, é preciso agregar em um cômputo global o bem-estar dos envolvidos na ação) e universalista (o bem-estar deve ser promovido para tantos indivíduos moralmente relevantes quanto possível). Nesta tese, será proposto que uma concepção mínima de utilitarismo deve abranger quatro características:

- a) consequencialismo;
- b) bem-estarismo;
- c) igualdade moral;
- d) imparcialidade.

---

<sup>3</sup> Para uma introdução acerca da caracterização e tipos de consequencialismo, conferir Scheffler (1988), Pettit (1993), Darwall (2002), Mulgan (2012, Cap. 7); Driver (2012); bem como o verbete “Consequentialism” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>4</sup> Para mais detalhes sobre o bem-estarismo, conferir Simon Keller (2009, p. 82).

<sup>5</sup> Por “agente moral” entenda-se o agente capaz de tomar decisões morais autônomas.

As teorias utilitaristas se dividem em duas partes: uma teoria do correto e uma teoria do valor. A teoria do correto é estabelecida a partir de uma concepção de valor. Sua teoria da correção moral é consequencialista e sua teoria do valor é bem-estarista, de modo que o correto consiste em promover o bem-estar. Por conseguinte, o consequencialismo e o bem-estarismo são, inegavelmente, características fundamentais de qualquer teoria utilitarista.

Acerca do consequencialismo, já foi oferecida uma caracterização básica da teoria. Cabe aqui, então, uma breve introdução do bem-estarismo. Em primeiro lugar, cabe destacar que os termos “bem-estar”, “felicidade” e “utilidade” são muitas vezes aceitos como sinônimos entre os filósofos (MULGAN, 2012, p. 88), sobretudo, os utilitaristas. John Stuart Mill, inclusive, trata todos os três termos de modo intercambiável em *Sobre a Liberdade* (1859), utilizando ora “utilidade” (1859, I, §11<sup>6</sup>), ora “felicidade” (1859, III, §1) e ora “bem-estar” (1859, III, §2). Alguns, no entanto, discordam. Fletcher (2016, Cap. 5), por exemplo, pensa que a felicidade é apenas um elemento que pode contribuir para o bem-estar. Outra razão para discordar é que, por vezes, se acredita que a felicidade envolve um conjunto de elementos mais complexos do que o bem-estar, que teria um caráter mais subjetivo do que objetivo. Essa crença, no entanto, é equivocada, já que as teorias híbridas do bem-estar podem ser tão complexas quanto as teorias da felicidade. Por uma questão de praticidade, e seguindo a tendência adotada na área, ao longo da tese, “bem-estar”, “felicidade” e “utilidade” serão tratados como sinônimos. Em geral, se dará preferência ao uso de “bem-estar”, em vez de “felicidade” ou “utilidade”, em razão de ele ser um termo de conotação mais neutra, como sugere Mulgan (2012, p. 88).

O termo “bem-estar” refere aquilo que é bom em última instância para um indivíduo. As concepções de bem-estar mais conhecidas são: o hedonismo, o preferencialismo e a teoria da lista objetiva. Grosso modo, para um hedonista, o que é bom em última instância para um indivíduo são os estados mentais prazerosos. Dentre seus principais defensores contam-se: Jeremy Bentham (1789, Cap. I-IV<sup>7</sup>);

---

<sup>6</sup> As referências às obras de Mill, *Utilitarismo* e *Sobre a Liberdade*, seguirão o seguinte padrão: (AUTOR, ano da primeira edição, capítulo, parágrafo). Já a referência às suas outras obras seguirá o padrão (AUTOR, REFERÊNCIA ÀS OBRAS COMPLETAS POR MEIO DE SUA ABREVIACÃO – CW –, volume, página).

<sup>7</sup> As referências à obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* de Bentham seguirão o seguinte padrão: (AUTOR, ano da primeira edição, capítulo, parágrafo).

Mill (1861-1863<sup>8</sup>); Henry Sidgwick (1874-1907<sup>9</sup>); Torbjörn Tännsjö (1998); Fred Feldman (2004). Já para um preferencialista, o que conta é a satisfação de suas preferências, interesses ou desejos – conforme a versão da teoria. Alguns de seus defensores são: John C. Harsanyi (1977), Richard Hare (1981) e Chris Heathwood (2016). Um teórico da lista objetiva, por sua vez, pensa que há certos bens que são bons em última instância para um indivíduo a despeito do prazer que eles geram no indivíduo ou da preferência que este possa ter por tais bens. Thomas Hurka (1993) e Christopher Rice (2013) defendem uma teoria desse tipo. Há ainda as teorias híbridas do bem-estar, as quais mesclam elementos da teoria da lista objetiva com outras teorias. Sobre essas teorias, conferir: Derek Parfit (1984, Apêndice I), James Griffin (1986) e Bruno A. G. Santos (2015).

Caracterizar o utilitarismo como focado na felicidade ou bem-estar apenas abrange exclusivamente o aspecto do valor, deixando de lado, a correção moral. Dizer também que ele se caracteriza apenas pelo consequencialismo seria incorreto porque o valor é uma variável que pode ser preenchida de diversas maneiras, sendo possível haver teorias consequencialistas focadas na liberdade, na justiça, etc. Porém, o utilitarismo não é a única teoria que se caracteriza pelo bem-estarismo e pelo consequencialismo. Para o egoísta racional também é correto promover o bem-estar. A diferença está no fato de o egoísta racional se preocupar fundamentalmente com a promoção de seu próprio bem-estar, em vez do bem-estar geral, como ocorre ao utilitarista. Assim, é preciso ainda refinar a caracterização do utilitarismo.

Tendo compreendido em que consistem o consequencialismo e o bem-estarismo, cabe, então, esclarecer em que consistem as características da igualdade moral e da imparcialidade. A ideia central da igualdade moral pode ser expressa pelo famoso jargão que Mill (1863, V, §36) atribuiu a Bentham, segundo o qual *todos devem contar por um e não mais do que um*. Para Mill, ainda, o dever de “tratar igualmente bem todos aqueles que merecem o mesmo de nós [...] é uma emanção direta do próprio princípio da moral” (MILL, 1863, V, §36). Considerar que cada um conta por um significa que o bem-estar de determinado indivíduo ou grupo não é intrinsecamente mais importante do que o de outro. Essa característica se mostra

---

<sup>8</sup> Doravante, as referências a essa obra, *Utilitarismo*, se darão através do ano de 1863, ano da publicação da obra em formato de livro.

<sup>9</sup> Doravante, as referências a essa obra, *Os Métodos da Ética*, se darão através do ano de 1907, ano da sétima e mais completa edição da obra.



bastante evidente não só nas teorias utilitaristas clássicas, como também nas obras de utilitaristas contemporâneos, como Singer (1979). Ele faz questão de defender o princípio da igual consideração de interesses entre os vários seres dignos de consideração moral, sejam eles humanos ou não.

A imparcialidade, por sua vez, é uma consequência natural da igualdade moral. Isto porque promover imparcialmente o bem-estar geral, tal como propõe o utilitarista, significa: (i) quando da sua agregação, não atribuir maior peso ao próprio bem-estar ou ao de outra(s) pessoa(s) afetada(s) pelos atos do agente moral; (ii) identificar a opção preferível de ação através do cálculo agregacionista ou de uma consideração por regras, caráter, motivos, etc.; (iii) promover o bem-estar conforme a opção preferível, sem importar a identidade dos beneficiários da ação. A opção preferível, neste caso, dependerá da concepção de consequencialismo que o utilitarista adotar. Por exemplo, se o agente for um consequencialista maximacionista, ele realizará esse procedimento e a opção preferível será a ação que resultar no maior bem-estar geral. Se ele for um defensor do consequencialismo satisfacionista (*satisficing consequentialism*), a opção preferível será a ação que resultar na porção satisfatória (boa o bastante) de bem-estar geral<sup>10</sup>. Novamente, a imparcialidade aparece como uma característica de utilitaristas clássicos e contemporâneos. Para Mill, o agente moral deve ser “tão estritamente imparcial como um espectador benevolente e desinteressado” (MILL, 1863, II, §18). Já conforme Singer, “o princípio da igual consideração de interesses atua como uma balança, pesando *imparcialmente* os interesses” (SINGER, 2006, p. 31, grifo nosso).

Quanto ao utilitarismo clássico, ele foi defendido no final do século XIX por Bentham (1789), Mill (1863) e Sidgwick (1907). Ele se caracteriza (além do bem-estarismo, consequencialismo, da igualdade moral e da imparcialidade) por:

- a) ser hedonista (o bem-estar é o prazer; o prazer é o único bem intrinsecamente valioso; o prazer é bom em função de sua aprazibilidade);
- b) centrar a avaliação dos atos a partir de suas consequências enquanto atos particulares;
- c) ser agregacionista;

---

<sup>10</sup> Para mais detalhes sobre a relação entre a imparcialidade e o consequencialismo, conferir a seção 3 do verbete “Impartiality” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), de Troy Jollimore (2018).

- d) ser maximacionista;
- e) ser universalista.

A teoria bem-estarista defendida pelos utilitaristas clássicos é o hedonismo. Ele está baseado em três teses principais:

- a) ter bem-estar é ter experiências aprazíveis;
- b) o prazer é o único bem intrinsecamente valioso;
- c) a única coisa que faz do prazer um bem é a sua apazibilidade.

Para um hedonista, o que conta para que a vida de alguém vá bem para ela mesma são os estados mentais prazerosos.

Ao propor que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: o prazer e a dor” (BENTHAM, 1789, I, §I), Bentham defendeu o hedonismo psicológico. Conforme essa posição, “as pessoas sempre agem em razão do desejo pelo prazer; todos os atos voluntários são vistos apenas como meios para o fim do prazer” (BERGER, 1984, p. 12). Bentham e Sidgwick defenderam ainda o hedonismo quantitativo, que é a posição segundo a qual o que importa para avaliar os prazeres são os seus aspectos quantitativos. De acordo com Bentham, o valor dos prazeres deve ser estimado conforme a sua intensidade, duração, certeza, proximidade no tempo, fecundidade, pureza e extensão (BENTHAM, 1789, IV). Já para Sidgwick, “todas as comparações qualitativas de prazer devem se resolver efetivamente em [comparações] quantitativas” (SIDGWICK, 1907, p. 94). Mill, por sua vez, rejeitou o hedonismo psicológico e defendeu que “seria absurdo supor que, enquanto na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade” (MILL, 1863 II, §4). Rejeitando que o valor dos prazeres deve ser estabelecido exclusivamente através de seus elementos quantitativos, Mill propôs um hedonismo qualitativo. Conforme essa posição, o valor dos prazeres deve ser determinado de acordo com seus aspectos qualitativos, isto é, conforme a sua natureza intrínseca. No momento oportuno, se discutirá essa posição de Mill.

Outra característica definidora do utilitarismo clássico é que ele centra a avaliação dos atos a partir de suas consequências enquanto atos particulares, ou seja, seus defensores são utilitaristas de ato<sup>11</sup>. O utilitarismo de ato se divide em direto e indireto. Para o utilitarista de ato direto, o critério de correção moral (que diz em que consiste a ação correta) e o procedimento de decisão moral (que fornece um guia para o agente decidir como agir) são o mesmo. A consequência disto é que o agente moral tem de decidir o que fazer considerando caso a caso. Já para o utilitarista de ato indireto, o critério de correção e o procedimento de decisão são distintos. A consequência disto é que o agente moral pode adotar princípios outros que não o que prescreve a promoção imparcial do bem-estar geral para guiar a sua ação – os quais, no entanto, permanecem subordinados a este. Os utilitaristas de ato se distinguem dos utilitaristas de regra, pois, para estes, as ações são avaliadas conforme a sua adequação a uma regra cuja aceitação ou obediência promove imparcialmente o bem-estar geral. O utilitarista de ato indireto também pode se valer de regras para guiar a sua ação moral. A diferença entre ele o utilitarista de regra está no fato de que, para o utilitarista de ato indireto, as regras morais têm autoridade apenas *prima facie*, podendo ser quebradas sempre que a promoção imparcial do bem-estar geral o requerer; enquanto que, para o utilitarista de regra, as regras só podem ser quebradas em circunstâncias muito especiais<sup>12</sup>. Os utilitaristas clássicos defenderam o utilitarismo de ato indireto<sup>13</sup>.

De acordo com Bentham, seu utilitarismo de atos fica claro quando ele defende que por

princípio de utilidade [o princípio fundamental da moralidade para o utilitarista] entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo (BENTHAM, 1789, I, §II, grifo nosso).

<sup>11</sup> No caso de Mill, há um intenso debate e uma extensa bibliografia que discute se ele foi um utilitarista de ato ou de regra. Acerca da bibliografia sobre essa disputa, cabe conferir Donner (2011, p. 56, nota 6) e West (2004, p. 76, notas 7 e 8). A opção ao longo da tese será a de interpretar o utilitarismo de Mill como sendo um tipo de utilitarismo de ato. No primeiro capítulo, se retornará a este ponto e será apresentada uma justificativa para tal defesa, além de indícios textuais de que ele teria defendido tal teoria.

<sup>12</sup> Para ter uma visão mais abrangente das várias implicações de se centrar a avaliação dos atos a partir de suas consequências enquanto atos particulares, conferir: Hector-Neri Castañeda (1972), Lars Bergström (1973), R. G. Frey (1977), Scarre (1998) e Gerald Lang (2004).

<sup>13</sup> Para evidências textuais de que os utilitaristas clássicos teriam defendido o utilitarismo de ato, e mais especificamente, o indireto, conferir Bentham (1789, I, §II; IV, §VI); Mill (1863, II, §II; §23-25; CW, VIII, p. 946; CW, 17, p. 1881) e Sidgwick (1907, p. 413; 421; 425).

Quanto à caracterização de seu utilitarismo como sendo do tipo indireto, ela pode ser apoiada pela sua afirmação, quando se referindo ao método agregativo do cálculo de felicidade, de que “não se pode esperar que o referido método possa ser seguido a rigor antes de qualquer julgamento moral [...]. Todavia, o método como tal pode ser sempre mantido diante dos olhos [...]” (BENTHAM, 1789, VI, §VI) – o que significa que ele deve ser mantido como uma referência, mas não precisa ser aplicado caso a caso. Já conforme Mill, no enunciado de seu princípio de utilidade, ele estabelece que “as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade” (MILL, 1863, II, §2, grifo nosso). Seu utilitarismo de ato indireto fica evidente quanto ele defende que “é estranho pensar que o reconhecimento de um primeiro princípio é inconsistente com a admissão de princípios secundários” (MILL, 1863, II, §24). Para Mill, de modo geral, o agente moral deveria se deixar guiar pelos princípios da moralidade do senso comum, aos quais ele considerou secundários em relação ao princípio de utilidade, que seria o princípio primeiro. Só em casos de conflito entre os princípios, e quando desejasse saber qual ação seria efetivamente correta, o agente deveria recorrer ao princípio primeiro.

Para Sidgwick,

a doutrina que a Felicidade Universal é o padrão último [isto é, o utilitarismo] não deve ser compreendida como implicando que a Benevolência Universal é o único motivo correto ou sempre o melhor motivo da ação. Pois, como observamos antes, não é necessário que o fim o qual dá o critério de correção seja sempre o fim que nós conscientemente almejamos [...] (SIDGWICK, 1907, p. 413).

Ou seja, Sidgwick distingue claramente o critério de correção e o procedimento de decisão e defende que se pode recorrer a motivos diferentes do da promoção direta da felicidade para levar o agente moral a agir. Para Sidgwick, se a experiência mostra que recorrer a esses motivos alternativos é mais eficiente para promover a felicidade, então se está autorizado a recorrer a eles na maior parte dos casos, em vez de partir diretamente do motivo da promoção da felicidade geral.

A característica do agregacionismo é geralmente associada à imparcialidade e ao maximacionismo (SEN, 2000). Porém, essas três características são conceitualmente distintas. O agregacionismo é uma característica na qual o que está em jogo é o cálculo (o cômputo) do bem-estar dos afetados pela ação. A ela Sen &

Williams (1982, p. 4) denominam “*sum-ranking*”, descrevendo-a como a propriedade de somar o bem-estar individual para avaliar as consequências. Com essa característica, o utilitarista de ato avalia qual é a ação que tem as consequências preferíveis. Em razão de ser uma característica meramente computacional, o agregacionismo não precisa, necessariamente, estar associado à promoção do maior bem-estar dos afetados pela ação. Pode ser o caso de se ter uma teoria utilitarista na qual a agregação resulta em um nível meramente satisfatório de bem-estar – o que também significa que teorias utilitaristas não são necessariamente maximacionistas. Como ocorre às características do bem-estarismo e do consequencialismo, o egoísmo racional também se caracteriza pelo agregacionismo. Conforme esta teoria, para saber qual é a ação que tem preferência entre as demais, deve-se considerar quanto bem-estar, em comparação com o dos demais afetados pela ação, ela gera para o próprio agente moral. Desse modo, o agregacionismo também não tem um aspecto fundamentalmente imparcial, apenas computacional<sup>14</sup>.

O agregacionismo recebeu grande destaque na defesa do utilitarismo feita por Bentham. Conforme ele defendeu, para saber se determinado ato seria bom ou mau, se deveria considerar, primeiramente, sete circunstâncias relativas ao prazer: sua intensidade, duração, certeza, proximidade no tempo, fecundidade, pureza e extensão. Na sequência, se deveria considerar, primeiramente, os interesses de apenas uma das pessoas cujos interesses seriam imediatamente afetados pelo ato em questão, fazendo a apreciação dos seguintes elementos:

- a) o valor de cada *prazer* distinto que se manifesta como produzido pelo ato na *primeira* instância;
- b) o valor de cada *dor* distinta que se manifesta como produzida pelo ato na *primeira* instância;
- c) o valor de cada *prazer* que se manifesta como produzido pelo ato *após* o primeiro prazer [...];
- d) o valor de cada *dor* que se manifesta como produzida pelo ato *após* a primeira [dor] [...] (BENTHAM, 1789, IV, §V, grifos do autor).

Em seguida, se deveria somar todos os valores do prazer de um lado e todos os valores da dor de outro, procedendo, então, ao balanço entre ambos. Sendo ele favorável ao prazer, manifestaria uma tendência inicial boa do ato. Do contrário, manifestaria sua tendência má. O procedimento seguinte consistiria em

---

<sup>14</sup> Para mais detalhes sobre o agregacionismo, conferir Geoffrey Scarre (1996, p. 14-18).

considerar o número de pessoas com interesse em jogo na ação e em realizar o processo descrito para cada uma delas. Somar-se-ia os prazeres dos casos que, individualmente, indicariam a tendência boa do ato, e as dores dos casos que, individualmente, indicariam a sua tendência má. Para finalizar o cálculo agregacionista, se faria o balanço do total dos prazeres e das dores de modo a se chegar à tendência boa ou má geral do ato.

O maximacionismo, por sua vez, é um princípio de racionalidade prática segundo o qual se algo é um bem, é racional maximizá-lo. Ele não figura como uma característica do utilitarismo em geral, pois conforme mencionado na apresentação do agregacionismo, pode haver uma teoria utilitarista na qual a agregação resulta em um nível meramente satisfatório de bem-estar, em vez do nível máximo. Isso significa que é possível propor uma teoria utilitarista baseada em uma teoria consequencialista satisfacionista (*satisficing consequentialism*), a qual defende que o correto é promover o bem em nível satisfatório ou bom o bastante. Mas este não foi o caso das teorias utilitaristas clássicas, que são todas maximacionistas. No caso da de Bentham, o maximacionismo fica evidente quando ele defende que o princípio de utilidade tem sua ideia fundamental melhor expressa quando apresentado como princípio *da maior felicidade*, o qual

estabelece a *maior felicidade* de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável (BENTHAM, 1789, I, §1, nota 1, grifo nosso).

No caso de Mill, seu maximacionismo é expresso na sua explicação do conteúdo do padrão utilitarista, o qual, segundo ele, “não é a maior felicidade do próprio agente, mas o *maior total de felicidade* em termos globais” (MILL, 1863, II, §9).

Quanto a Sidgwick, tem-se uma ideia clara de seu maximacionismo quando ele elabora o princípio de utilidade nos seguintes termos:

por Utilitarismo entende-se aqui a teoria ética, essa da conduta segundo a qual, sob quaisquer circunstâncias dadas, o que é objetivamente correto, é o que produzirá o *maior montante de felicidade* no todo”; isto é, levando em consideração todos cuja

felicidade é afetada pela conduta (SIDGWICK, 1907, p. 411, tradução e grifo nossos)<sup>15</sup>.

Para Maria de Lourdes Alves Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra (2002, p. 43), “a função de maximização pode colidir com a de equalização, o que desencadearia sérias implicações para a tese da universalidade”. Por exemplo, pode ocorrer uma situação na qual se tem de produzir a maior felicidade possível, o que pode significar a maximização do bem-estar do agente moral por uma hora, estando ele, nesse período, imensamente feliz. Por outro lado, havendo também o requerimento de se promover a maior felicidade para o maior número, isso pode significar que se deve produzir o maior número de pessoas felizes – imagine que sejam sessenta pessoas – durante um minuto, numa situação em que elas estejam apenas um pouco felizes. Para escolher entre uma dessas alternativas seria preciso partir de duas considerações diferentes: por um lado, da maximização da felicidade, e, por outro, da promoção da felicidade do maior número. Essas situações hipotéticas mostram como ambas as considerações podem colidir.

O universalismo é a característica segundo a qual o bem-estar deve ser promovido para tantos indivíduos moralmente relevantes quanto possível (incluindo animais não-humanos e indivíduos de gerações futuras). O universalismo corresponde à segunda metade da famosa expressão atribuída a Bentham de que se deve promover o maior bem *para o maior número*. Por “o maior número” entenda-se todos os indivíduos dignos de consideração moral afetados pela ação em questão. O universalismo pode ser excluído como característica fundamental do utilitarismo em geral porque, para qualquer teoria utilitarista, o que importa é que todos os afetados pela ação tenham seu bem-estar considerado quando do cálculo utilitarista, o que não necessariamente implica na inclusão de todos os indivíduos humanos e não-humanos do presente e do futuro. Uma teoria consequencialista que proponha que o correto é promover imparcialmente o bem-estar apenas dos *diretamente afetados pela ação* pode seguramente ser considerada utilitarista, mas não universalista. Para compreender melhor a diferença entre as teorias utilitaristas universalistas e não-universalistas considere uma circunstância na qual um governante tenha de decidir se implementa a política pública A (implantar um posto

---

<sup>15</sup> Para saber mais sobre a relação entre o maximacionismo e o utilitarismo, conferir Scarre (1996, p. 18-23) e Peter Vallentyne (2006).

de saúde) ou *B* (construir um museu) em determinada comunidade. De acordo com a teoria utilitarista universalista, ele deve considerar as consequências de implantar *A* ou *B* para todos os membros moralmente relevantes (humanos e não-humanos) das gerações atual e futura da comunidade em questão, bem como os das comunidades vizinhas. Já de acordo com a teoria utilitarista não universalista, pode ser o caso de o governante considerar as consequências de se implantar *A* ou *B* para apenas certos membros com estatuto moral relevante da comunidade em questão (sem contar as comunidades vizinhas). Ele provavelmente consideraria as consequências da política pública apenas os humanos, os quais seriam diretamente afetados por ela. Enquanto não-universalista, ele poderia ainda optar por considerar as consequências exclusivamente para os membros da comunidade da geração atual ou, eventualmente, só para as gerações futuras.

No caso do utilitarismo clássico, o universalismo é claramente uma característica das teorias de Bentham e Sidgwick, mas apenas em certa medida da de Mill. Diz-se “em certa medida” porque em dado momento ele defende textualmente o universalismo, mas, em outro, claramente defende um utilitarismo menos inclusivo. Pode-se identificar o universalismo no pensamento de Bentham através de seu dito em *A Fragment on Government* (1776), de que o axioma fundamental “é a maior felicidade do maior número que é a medida do certo e do errado” (BENTHAM, 1962; p. 227; tradução nossa) e de suas considerações sobre a inclusão dos animais não-humanos sencientes no círculo de consideração moral. De acordo com Bentham, os

franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho verdugo. [...] Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade do *os sacrum* [osso sacro] constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? [...] O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessa se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles *sofrer*? (BENTHAM, 1789, XVII, §IV, nota 20, grifos do autor).

Para Sidgwick (1907, p. 411), o utilitarismo pode ser denominado “Hedonismo Universal”, já que se opõe pela consideração da felicidade de todos ao chamado “Hedonismo Egoísta”, que considera apenas a própria felicidade do agente



moral. O seu universalismo trata tanto da inclusão dos seres sencientes no círculo de consideração moral como o da felicidade dos indivíduos de gerações futuras. Quanto aos seres sencientes, ele defendeu que

é o Bem Universal, interpretado e definido como “felicidade” ou “prazer”, no qual um utilitarista o considera seu dever alcançar: e parece arbitrário e irrazoável excluir do fim, como assim concebido, qualquer prazer *de qualquer ser senciente* (SIDGWICK, 1907, p. 414; tradução e grifos nossos).

Já quanto às gerações futuras, ele sustentou que

os interesses da posteridade devem dizer respeito ao utilitarista tanto quanto os de seus contemporâneos, exceto na medida em que o efeito de suas ações na posteridade [...] deve necessariamente ser mais incerto (SIDGWICK, 1907, p. 414, tradução nossa).

Para Sidgwick, mais importante do que manter a felicidade média dos seres sencientes ao longo do tempo era aumentar o total de felicidade existente pela geração de novos seres sencientes com vidas de valor positivo.

No caso de Mill, ele incluiu os seres sencientes no círculo de consideração moral, defendendo que o padrão utilitarista

define as regras e os preceitos da conduta humana, cuja observância pode assegurar aos seres humanos, no maior grau possível, uma existência como a que descrevemos – e não só a eles, mas, na medida em que a natureza das coisas o permite, *a todas as criaturas sencientes* (MILL, 1863, II§10, grifos nossos).

Essa passagem permite interpretar a posição de Mill como universalista, já que ele se refere à consideração pela felicidade de *todas* as criaturas sencientes. Porém, ainda em *Utilitarismo*, ele faz a seguinte ressalva:

as ocasiões em que qualquer pessoa [...] tem o poder de multiplicar [a felicidade] a uma escala abrangente [...] são excepcionais, e apenas nessas ocasiões uma pessoa é chamada a considerar a utilidade pública; em todos os outros casos, a utilidade privada, o interesse ou felicidade de apenas algumas pessoas, é tudo aquilo a que tem de dar atenção (MILL, 1863, II, §19).

Ou seja, nessa passagem, Mill não considera que se tenha de levar em consideração as consequências das ações para a felicidade de todos ou mesmo do

maior número de seres dignos de consideração moral. Na maior parte dos casos, deve-se considerar as consequências da ação para apenas um número restrito de pessoas. Assim, essa passagem põe em xeque a interpretação universalista do utilitarismo de Mill.

Já no período dos utilitaristas clássicos, uma objeção ainda hoje muito discutida na literatura relevante sobre o utilitarismo se destacou. Essa objeção é a objeção da exigência excessiva. Conforme seus críticos, o utilitarismo seria implausível porque ele faz exigências extremas ou excessivas (HURLEY, 2006, p. 681), isto é, ele requer mais do que supostamente deveria exigir. No período clássico do utilitarismo, a objeção foi discutida por Mill e Sidgwick. Conforme Mill (1863, II§19), os críticos do utilitarismo muitas vezes o consideraram um padrão moral muito elevado para a humanidade. Já de acordo com Sidgwick (1907, p. 431), o utilitarismo parece ir além do padrão de dever de beneficência. Uma exigência moral é excessiva quando ela requer que um agente moral se submeta a um grau elevado de autossacrifício para beneficiar outro (ou outros) indivíduo(s).

O extremismo da exigência moral tem duas dimensões: a extensão e a profundidade (CULLITY, 2009, p. 8). Ele pode se manifestar através de apenas uma delas ou de ambas. Quanto à extensão, uma exigência pode ser considerada extrema se ela penetra cada aspecto da vida do agente moral, requerendo que se faça sacrifícios pessoais pelo bem dos outros repetidamente. Para alguns filósofos, somente este tipo de exigência pode ser considerada extrema. Timothy Chappell, por exemplo, pensa que o problema da exigência excessiva tem muito mais a ver com a exigência de grandes sacrifícios contínuos em favor de outrem do que com grandes sacrifícios esporádicos pelo bem alheio. Ele, inclusive, considera que “um código moral que nunca me solicitasse morrer pelo o que quer que fosse não seria digno de ser obedecido” (CHAPPELL, 2007, p. 255; tradução nossa). Quanto à profundidade, uma exigência moral é extrema se ela requer que alguém sacrifique seu próprio bem-estar de maneira profunda, a despeito da recorrência do sacrifício. Também pode ser o caso de a extensão e a profundidade operarem como duas variáveis em uma função, de modo que quanto mais os autossacrifícios se repetem e quanto mais profundamente eles afetam o bem-estar particular do agente moral, maior é a exigência moral e mais irrazoáveis são os sacrifícios que ele tem de realizar. Ao longo da tese será considerado que tanto os pequenos sacrifícios

acumulados – os quais podem se tornar grandes em longo prazo – e os grandes sacrifícios contínuos quanto os grandes sacrifícios esporádicos em favor do bem dos outros podem ser considerados excessivos. Ao contrário do que pensa Chappell, códigos morais que requerem que se morra para que um bem maior seja promovido também podem ser muito exigentes. Afinal de contas, o sacrifício da própria vida é algo de uma dimensão imensa e é difícil negar que há algo de extraordinário em requerer que uma pessoa morra para beneficiar outra(s).

Os três casos abaixo, adaptados de *Utilitarianism: a guide for the perplexed* (2010, p. 98-99), de Krister Bykvist, mostram o apelo intuitivo da objeção<sup>16</sup>.

*Seu dinheiro e a caridade.* Você está decidindo se vai gastar seu dinheiro em um chocolate para você ou se vai doá-lo a certa instituição de caridade. Você sabe que esta instituição é geralmente eficiente e que mesmo uma pequena contribuição pode ajudar a salvar uma criança de alguma doença incapacitante ou dolorosa. Uma vez que você faz mais bem salvando a criança de uma doença do que comendo um pedaço de chocolate, você deve doar o seu dinheiro para a caridade. Entretanto, se você repetir este raciocínio utilitarista a cada vez que você tiver dinheiro para gastar, você findará por se tornar muito pobre.

*Vida cotidiana.* Quando você, após um longo e cansativo dia de trabalho, coloca os seus chinelos e assiste ao Big Brother Brasil, você está provavelmente agindo incorretamente. Há, certamente, várias oportunidades de produzir um bem maior, tais como: visitar um parente solitário, conversar com o vizinho depressivo, fazer algum trabalho voluntário de caridade, etc. É adequado dizer que você viola o seu dever moral sempre que você passa uma tarde tranquila em casa em frente à TV? Este seria um dever duro de levar a cabo. Conforme o utilitarismo, somos todos imorais quando estamos relaxando.

*Heroísmo.* Depois de ter salvado uma criança de um prédio em chamas alguém lhe diz que há ainda outra criança no mesmo prédio. Você poderia voltar ao prédio e salvar a segunda criança, mas você sabe que isto lhe causará queimaduras de terceiro grau. De acordo com o utilitarismo, isto não seria apenas uma coisa heroica de se realizar; você deve fazê-lo e é incorreto não realizá-lo.

Na literatura relevante sobre o tema, são encontradas algumas justificativas que explicam por qual razão a objeção da exigência excessiva é propriamente uma objeção, isto é, porque uma teoria que exige demais é inadequada. A mais famosa foi a apresentada por Bernard Williams em “A critique of utilitarianism” (1973). Neste ensaio, Williams levantou contra o utilitarismo a crítica que ficou conhecida como

---

<sup>16</sup> Considere as referências ao utilitarismo como referências ao utilitarismo clássico.

“objeção da integridade”, a qual se destacou e ainda hoje influencia fortemente o imaginário dos críticos do utilitarismo. A crítica de Williams é diretamente direcionada ao utilitarismo de J. J. C. Smart (1973), porém, é geralmente entendida como uma crítica a todas as versões de consequencialismo que são imparciais e/ou maximacionistas, o que inclui o utilitarismo clássico. Essa objeção é um dos argumentos que sustentam e fortalecem a objeção da exigência excessiva, sendo, inclusive, muitas vezes identificada com a própria objeção (ASHFORD, 2000; CHAPPELL, 2007; RAJCZI, 2007; MOSS, 2011; BRADDOCK, 2013). Em resumo, a objeção de Williams é: “como pode um homem, enquanto um agente utilitarista, vir a considerar como uma satisfação entre outras, e uma dispensável, um projeto ou atitude ao redor do qual ele tem construído sua vida [...]?” (WILLIAMS, 1973, p. 116, tradução nossa). Ou seja, como pode um agente moral, em nome da maximização imparcial do bem-estar geral, abandonar seus projetos mais fundamentais?

De acordo com Williams, o agente moral utilitarista tem dois projetos. Um deles é um projeto de primeira ordem e é constituído pelo(s) seu(s) projeto(s) fundamental(is) de vida. O segundo é um projeto de segunda ordem e se constitui da maximização imparcial do bem-estar geral. Muitas vezes, as pessoas fazem deste projeto de segunda ordem o seu projeto de primeira ordem, como quando alguém se dedica ativamente a uma causa que promove diretamente o bem-estar geral (o alívio da fome, por exemplo). O utilitarista faz bem em reconhecer que, quando isso ocorre, o projeto de segunda ordem que se torna de primeira ordem contribui para o bem-estar do agente moral. Porém, isso nem sempre acontece. Na maior parte dos casos, os projetos de primeira ordem promovem o bem apenas indiretamente, sendo o próprio indivíduo, e, em certos casos, também mais umas poucas pessoas, os beneficiados diretamente por eles. Para Williams, a absurdidade da proposta utilitarista surge quando ela requer que o agente moral se afaste de seus projetos de primeira ordem que não coincidem com a maximização direta do bem-estar geral para se dedicar ao seu projeto utilitarista de segunda ordem.

Para Williams, isso é um problema porque fazer tal exigência é alienar o agente moral “em um sentido forte de suas ações e da fonte de suas ações em suas convicções. [...] É, assim, no sentido mais literal, um ataque à sua integridade” (WILLIAMS, 1973, p. 117, tradução nossa). Conforme Peter Railton (1984, p. 134) (este um consequencialista), a alienação é um tipo de estranhamento,

distanciamento ou separação que resulta em algum tipo de perda. Neste caso, o distanciamento é de si mesmo, que ocorre através do distanciamento das próprias ações e das convicções que motivam a ação. O que o agente moral perde com esse distanciamento é a sua integridade. Ao falar de “integridade”, Williams não está se referindo ao sentido comum do termo em que ele é sinônimo a “honestidade” ou “honra”. Williams está se referindo à totalidade da vida do agente moral, mais especificamente, ao conjunto de crenças, relacionamentos e projetos que se relacionam harmoniosamente e com os quais o agente moral se identifica e ao redor do qual constrói uma vida.

Tendo estabelecido os fundamentos da objeção, cabe uma justificativa de por qual razão abordá-la em uma tese de doutorado. A objeção da exigência excessiva é sem dúvida, uma das objeções mais influentes contra o consequencialismo e vem sendo debatida desde o período clássico do utilitarismo (MILL, 1863; SIDGWICK, 1907)<sup>17</sup>. Além disso, ela trata de um tema relevante da ética, isto é, ela diz respeito ao alcance dos limites das obrigações morais dos agentes, em especial, de seus deveres de beneficência. Em razão de ser uma das objeções mais tradicionais levantadas contra o consequencialismo e da relevância de seu tema central, uma reflexão mais aprofundada a seu respeito se justifica. Assim, *um* dos principais objetivos da tese será avaliar algumas das principais respostas que os consequencialistas têm dado a ela desde o período clássico do utilitarismo.

Essa avaliação das respostas consequencialistas tem, contudo, um objetivo maior. Ele consiste em mostrar como as respostas para a objeção da exigência excessiva dada pelos consequencialistas colocam a teoria sob o risco de se situar em dois extremos: por um lado, elas penderiam para a exigência moral excessiva; por outro, elas seriam indulgentes e deixariam muito espaço para o agente decidir o que fazer conforme seus interesses. Considerar-se-á que esta discrepância entre as respostas constitui uma objeção, a que se denominará “objeção do desequilíbrio”. Mostrar como o consequencialismo corre o risco de cair neste desequilíbrio é o

---

<sup>17</sup> Cabe ressaltar, contudo, que a objeção da exigência excessiva não vem sendo levantada apenas contra o consequencialismo. Conforme nos mostram Tim Mulgan (2001, p. 5-12), Elizabeth Ashford (2003), Christine Swanton (2009, p. 104-122) e Marcel van Ackeren & Martin Sticker (2015), teorias morais completamente distintas (tais como o deontologismo e a ética das virtudes) estão sujeitas de um modo ou de outra a esta objeção. Contudo, nesta tese, a discussão irá girar em torno apenas da objeção enquanto dirigida ao consequencialismo.

objetivo final desta tese. Dois de seus objetivos secundários consistem em ampliar a compreensão em torno do consequencialismo de ato indireto e do consequencialismo de regra, bem como mostrar como o consequencialismo de regra não é uma teoria tão atraente quanto se tende a acreditar à primeira vista.

Para realizar esses objetivos, a tese será dividida em quatro capítulos. Nos dois primeiros (seções 2 e 3 da tese), serão abordadas as respostas dos consequencialistas de ato (em especial, dos defensores da versão indireta) à objeção da exigência excessiva. No primeiro capítulo (seção 2), se discutirá as respostas (que se pretendem moderadas) para a objeção da exigência excessiva que foram apresentadas por Mill (um utilitarista clássico) e Railton (um consequencialista contemporâneo). No segundo capítulo (seção 3), se tratará da resposta de Peter Singer. Singer é um consequencialista contemporâneo e sua resposta tende ao extremismo moral – já que ele propõe que os agentes morais devem sacrificar todo o seu excedente de rendimentos, doando-os para a caridade e livrando as pessoas da pobreza absoluta. No terceiro capítulo da tese (seção 4), se dará atenção às respostas (que se pretendem moderadas, mas revelam majoritariamente extremistas) de Brad Hooker, o consequencialista contemporâneo que defendeu a versão mais sofisticada de consequencialismo de regra de que se dispõe atualmente. No quarto e último capítulo (seção 5), se apresentará a objeção do desequilíbrio: haverá uma explicação de como é o caso que as teorias consequencialistas mencionadas nos capítulos anteriores correm o risco de se situarem ou no extremo do excesso de exigência moral ou no oposto extremo da indulgência, tornando-se, assim, teorias desequilibradas. De maneira um pouco mais detalhada, os capítulos serão organizados conforme segue abaixo.

No primeiro capítulo (seção 2), serão discutidas, primeiramente, as respostas de Mill à objeção da exigência excessiva e, em seguida, as de Railton. Defender-se-á que o cerne da maior parte dessas respostas assenta sobre a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão morais, dependendo dela a sua força. Concluir-se-á que, dado que a distinção é implausível, Mill e Railton não são capazes de responder à objeção da exigência excessiva. São dois os principais objetivos deste capítulo. O primeiro é ampliar a compreensão em torno do consequencialismo de ato indireto e o segundo é mostrar como as respostas à objeção da exigência excessiva apresentadas por Mill e Railton, enquanto

fundamentadas na distinção entre critério de correção e procedimento de decisão, são ineficazes.

No segundo capítulo (seção 3), se dará atenção à resposta de Singer para a objeção da exigência excessiva. Singer segue um caminho diferente dos que foram traçados por Mill, Railton (primeiro capítulo) e Hooker (terceiro capítulo). Esses filósofos propuseram respostas para a objeção da exigência excessiva que pretendiam mostrar que o consequencialismo poderia ser uma teoria apenas moderadamente, em vez de excessivamente, exigente. Já Singer, tenta mostrar que a extensão do âmbito das obrigações morais, sobretudo das que se tem para com os mais pobres, é maior do que geralmente se costuma acreditar, sendo a moralidade mais exigente do que se tende a pensar que é. O principais objetivos desse capítulo são: (i) ampliar a compreensão em torno do utilitarismo de Singer; (ii) mostrar quão exigente ele é e pode ser; (iii) mostrar como ele falha em lidar com a objeção da exigência excessiva.

Para mostrar como a argumentação de Singer se desenvolve, em um primeiro momento, será feita uma apresentação de seu utilitarismo e do movimento cofundado por ele e denominado “Altruísmo Eficaz”. Em seguida, se discutirá o argumento a favor da obrigação de ajudar os pobres, seguido do debate da objeção que alega que o padrão moral proposto por Singer é tão alto que somente um santo moral seria capaz de segui-lo. Singer (2006, p. 254-259) a examina separando-a didaticamente em três versões. Conforme a primeira, a natureza humana não estaria preparada para levar os agentes morais a se portarem de maneira tão altruísta quanto Singer propõe, de modo que, uma vez que dever implica poder, os agentes morais não estariam sob qualquer obrigação de seguir esse padrão. A segunda versão da objeção alega que mesmo que se conseguisse atingir o padrão proposto por Singer, fazê-lo seria indesejável. Já terceira versão da objeção afirma que propor um padrão moral muito alto é ineficiente porque desencoraja as pessoas de segui-lo, pois ele é geralmente visto como algo muito difícil de ser cumprido. Ao longo da discussão, será feita uma tentativa de provar a plausibilidade da objeção apresentada na forma dessas três versões.

O terceiro capítulo (seção 4) se concentrará na resposta à objeção da exigência excessiva tal como apresentada por Hooker. Nele, se apresentará detalhadamente a sua teoria e alguns de seus principais problemas. Em seguida,

se partirá para a discussão da objeção da exigência excessiva propriamente dita. Os principais objetivos deste capítulo serão apresentar e discutir os pressupostos da teoria de Hooker a fim de: (i) ampliar a compreensão acerca do consequencialismo de regra; (ii) mostrar que essa teoria, especialmente na versão que Hooker a defende, não é tão atraente quanto em princípio se acredita; (iii) discutir as respostas de Hooker à objeção da exigência excessiva; (iv) mostrar que ele não se encontra apto a responder a tal objeção.

No quarto e último capítulo (seção 5), se constatará como as teorias consequencialistas apresentadas até aqui correm o risco de situarem em dois extremos: o da exigência excessiva e o da indulgência moral. A este fenômeno se denominará “objeção do desequilíbrio”. Nos capítulos anteriores, tinha-se a intenção de mostrar como as teorias de Mill e Railton falham ao recorrer à distinção entre critério de correção e procedimento de decisão e como as teorias de Singer e de Hooker são excessivamente exigentes. Neste capítulo, será mostrado: (i) como a teoria de Mill corre o risco de pender para o outro extremo da indulgência moral; (ii) como a teoria de Hooker é indulgente em um aspecto; (iii) como as teorias de Mill, Singer e Hooker correm o risco de se tornar desequilibradas, situando-se nesses dois extremos. Estes são os principais objetivos desse capítulo.

Para alcançar todos esses objetivos, em primeiro lugar, nesse último capítulo, será feita uma breve defesa da moderação moral. Em seguida, se apresentará o que será denominado “objeção da indulgência”. Conforme esta objeção, o consequencialismo falha porque ele corre o risco de permitir que o agente moral desempenhe suas obrigações morais conforme a conveniência de seus interesses, sendo, nos casos extremos de indulgência, as próprias obrigações morais definidas por seus interesses. Na sequência, será mostrado, em seções específicas, como algumas das respostas para a objeção da exigência excessiva apresentadas até então podem ser descritas como indulgentes. Depois, então, se abordará a objeção do desequilíbrio. Por fim, será feita uma tentativa de apresentar um esboço de princípio de beneficência alternativo que não esteja sujeito à objeção do desequilíbrio.



## 2 O CONSEQUENCIALISMO DE ATO INDIRETO E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: AS RESPOSTAS DE MILL E DE RAILTON

Conforme mencionado, a objeção da exigência excessiva já ocupava o imaginário dos utilitaristas clássicos, tendo sido formulada e discutida, embora não defendida, tanto por Mill (1863, II; V; 1865), quanto por Sidgwick (1907, p. 87; 431ss). No caso da discussão avançada por Mill, suas tentativas de resposta à objeção merecem uma atenção especial porque elas influenciaram fortemente os consequencialistas de ato posteriores – por exemplo, Sidgwick (1907) (um utilitarista clássico) e Railton (1984) (um consequencialista contemporâneo). Por isso, este primeiro capítulo se ocupará, acima de tudo, de discutir as tentativas de resposta de Mill à objeção da exigência excessiva, mas não só. A defesa de Railton de seu consequencialismo sofisticado é amplamente influenciada pela distinção entre critério de correção e procedimento de decisão adotada por Mill em seu *Utilitarismo*. Como grande parte da resposta de Mill à objeção da exigência excessiva depende dessa distinção, se dará lugar também à discussão de Railton sobre este mesmo tópico. Assim, em um primeiro momento, será dada atenção às respostas que Mill oferece para a objeção e depois ao consequencialismo sofisticado de Railton.

Com base nessas observações, é possível delinear os objetivos deste capítulo, que são dois: (i) ampliar a compreensão em torno do consequencialismo de ato indireto – o qual: (a) propõe que a correção de uma ação moral depende das consequências da ação considerada enquanto ação particular; (b) não unifica o critério de correção e o procedimento de decisão morais; e (ii) mostrar como as respostas à objeção da exigência excessiva apresentadas por Mill e Railton, enquanto fundamentadas na distinção entre critério de correção e procedimento de decisão, são ineficazes.

### 2.1 MILL E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA

A formulação da objeção da exigência excessiva, tal como fornecida por Mill, é a seguinte:

aqueles que têm uma ideia minimamente justa do seu caráter desinteressado [do utilitarismo] encontram por vezes uma falha no seu

padrão, considerando-o demasiado elevado para a humanidade. Dizem que ordenar que as pessoas ajam sempre com o objetivo de promover os interesses gerais da sociedade é exigir demasiado (MILL, 1863, II, §19).

Assim, uma das objeções centrais contra o utilitarismo está clara para Mill: por vezes, seu padrão é exigente demais, isto é, está acima do que as pessoas consideram razoável e requer dos agentes morais mais do que supostamente deveria requerer. Dentre as respostas que se pode encontrar dentro de seu pensamento para esta objeção, quatro aparecem em *Utilitarismo* e uma quinta aparece em *Auguste Comte and Positivism* (1865). São elas:

- a) uma coisa é o critério de correção moral e outra é o procedimento de decisão que se adota para escolher entre agir deste ou daquele modo. Não é necessário aplicar o princípio da utilidade (critério de correção) sempre que se tiver de decidir entre agir de um modo ou de outro, sendo suficiente para isso seguir as regras da moralidade do senso comum que já provaram serem conducentes ao maior bem-estar geral imparcialmente considerado (procedimento de decisão) – o que já aliviaria dos ombros do agente moral o peso de ter que se preocupar direta e continuamente com a maximização imparcial do bem (MILL, 1863, II, §19; §24);
- b) Para promover o bem-estar geral, é suficiente preocupar-se apenas com a utilidade privada, isto é, com o próprio bem-estar e o de uns poucos indivíduos próximos, não sendo necessária uma espécie de prática de beneficência estendida a todos os indivíduos (MILL, 1863, II, §19);
- c) Uma terceira resposta, que completa a segunda, é que só quando se tem a oportunidade de promover o bem-estar em grande escala, isto é, só quando se é benfeitor público, se está moralmente obrigado a promover o bem-estar geral em uma escala realmente abrangente (MILL, 1863, II, §19);
- d) outra resposta apela para a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos, e afirma que, embora se tenha o dever de realizar atos de beneficência, este é um dever imperfeito, o que significa que não se está obrigado a desempenhá-lo todo o tempo, em todo lugar, para com todas as pessoas (MILL, 1863, V, §15);

e) por fim, Mill também argumenta que existe uma zona de valor moral cujo conteúdo deve ser encorajado, mas não tornado obrigação, ou seja, há um grupo de ações que pertence à categoria dos atos supererrogatórios. (MILL, CW, X, p. 337-339).

Essas respostas podem ser divididas em três grupos: as que são apresentadas para responder diretamente à objeção da exigência excessiva [respostas (b) e (c)], as que foram, em princípio, talhadas para responder outras objeções dirigidas ao utilitarismo, mas que também servem ao propósito de responder à objeção da exigência excessiva [respostas (a) e (d)], e a que foi concebida como uma tentativa de esclarecimento de aspectos específicos de sua teoria, mas que também pode ser lida como uma resposta para a objeção [resposta (e)].

O objetivo de discutir essas cinco vias de resposta é mostrar quão difícil é para Mill responder satisfatoriamente à objeção, bem como fornecer material para mostrar, no último capítulo, como o utilitarismo de Mill está sujeito à objeção do desequilíbrio, objeção que afirma que o consequencialismo ou é extremista e não consegue responder à objeção da exigência excessiva, ou consegue respondê-la, mas ao preço de se tornar indulgente.

## 2.2 O UTILITARISMO DE MILL

Antes de proceder à discussão das respostas de Mill, cabe fazer uma breve exposição de seu utilitarismo, começando pela apresentação de seu princípio de utilidade. No segundo capítulo de *Utilitarismo*, Mill nos explica que o

credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação do prazer (MILL, 1863, II, §2).

Nos parágrafos seguintes, ele completa que “esse padrão [utilitarista] não é a maior felicidade do próprio agente, mas o maior total de felicidade em termos globais” (MILL, 1863, II, §9) e que “quanto à escolha entre a sua própria felicidade e

a felicidade dos outros, o utilitarismo exige que ele seja tão estritamente imparcial como um espectador benevolente e desinteressado” (MILL, 1863, II, §18). Assim, uma versão resumida de seu princípio da utilidade que engloba os seus aspectos mais relevantes é: *a ação correta é a que maximiza imparcialmente a felicidade geral.*

O utilitarismo de Mill também, como qualquer tipo de utilitarismo, se divide em duas teorias principais: uma teoria do valor e uma teoria da correção moral. Sua teoria do valor é bem-estarista (centrada no bem-estar) e sua teoria da correção moral é consequencialista (as ações são avaliadas pelas suas consequências).

Acerca de sua teoria do bem-estar, a interpretação mais popular é a de que Mill teria defendido o hedonismo qualitativo (CRISP 1997; WEST, 2004; DONNER 2011; MILLER, 2013), embora David Brink (2018) tenha mostrado (em seu verbete “Mill’s Moral and Political Philosophy”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), ser possível uma interpretação objetivista. Os indícios textuais mais fortes de que Mill seria um hedonista encontram-se nas afirmações segundo as quais ele: (i) define a felicidade em termos de prazer [“Por felicidade, entende-se o prazer a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer” (MILL, 1863, II, §2)]; (ii) identifica a felicidade (definida nos termos mencionados) como fim último [“A doutrina utilitarista é a de que a felicidade [entendida como prazer e ausência de dor] é desejável, e é a única coisa desejável como um fim; todas as outras coisas são desejáveis apenas enquanto meios para esse fim” (MILL, 1863, IV, §2)]. Ao longo da tese, será aceita a interpretação hedonista da teoria do bem-estar de Mill. A principal razão para isto é que as referidas evidências textuais que apontam para tal apresentam uma defesa literal do hedonismo, ainda que ele seja do tipo qualitativo. A repetida ocorrência do vocabulário do prazer associado com o da felicidade em *Utilitarismo*, obra na qual a teoria do bem-estar de Mill é desenvolvida, conta também como uma evidência para se interpretar Mill como um hedonista. Outra razão é que, conforme será tematizado mais abaixo, também a consideração da virtude como ocupando um lugar especial dentro da concepção de felicidade de Mill ocorre apenas na medida em que ela se encontra associada ao prazer.

Para um hedonista qualitativo, o valor de um prazer não depende (exclusivamente) de seus atributos quantitativos, tais como intensidade e duração, mas de sua qualidade intrínseca. O hedonista qualitativo se caracteriza por admitir

diferenças de espécie entre os prazeres. Assim, um prazer é mais valioso do que outro quando ele é de um tipo superior e menos valioso quando é de um tipo inferior. Ao que tudo indica, foi exatamente isso o que Mill defendeu em *Utilitarismo*, ao propor a distinção entre prazeres superiores e inferiores, afirmando que:

não há qualquer teoria da vida epicurista conhecida que não atribua aos prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação, incluindo os sentimentos morais, um valor muito mais elevado enquanto prazeres do que os prazeres da mera sensação. [...] É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o facto de que *alguns tipos de prazer são mais desejosos e valiosos do que outros*. Seria absurdo supor que, enquanto que *na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade* (MILL, 1863, II, §4, grifos nossos).

Dentre os prazeres superiores, também chamados “prazeres mentais”, contam-se os prazeres resultantes do uso do intelecto, das emoções, da imaginação e dos sentimentos morais. Dentre os inferiores, também chamados “prazeres corporais” ou “prazeres da mera sensação”, contam-se os prazeres resultantes de atividades corporais<sup>18</sup>. Dadas as suas faculdades superiores, isto é, as intelectuais, os seres humanos precisariam de mais para ser feliz do que a mera gratificação dos prazeres inferiores. Dado o seu senso de dignidade, proporcional às suas faculdades superiores, os seres humanos não se contentariam, tais como as bestas, com os prazeres da mera sensação para serem felizes. Para tanto, eles precisariam experimentar prazeres oriundos do exercício de suas faculdades superiores.

O meio para saber quais prazeres são superiores e quais são inferiores consiste em recorrer ao juízo dos experientes, chamados “juízes competentes”: “de dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida [...], então esse será o prazer mais desejável” (MILL, 1863, II, §5). Os juízes competentes são aqueles agentes bem educados que experimentaram tanto os prazeres superiores quanto os inferiores, sendo aptos, graças à sua educação, a decidirem quais seriam os prazeres mais desejáveis.

No entanto, a concepção qualitativa do hedonismo de Mill levantou controvérsias. Uma delas é que ou os aspectos qualitativos do prazer, na verdade,

---

<sup>18</sup> Para mais detalhes sobre esse tópico, consultar Mill (1863, II, §1-16); Crisp (1997, Cap. 2); West (2004, Cap. 3); Donner (2011, Cap. 2).

se resumem aos quantitativos ou Mill não pode ser considerado efetivamente um hedonista (GROTE, 1870, p. 45-52). Conforme mencionado na “Introdução”, para um hedonista, a única coisa que faz do prazer um bem é a sua apazibilidade. Desse modo, na medida em que se aumenta a apazibilidade de um prazer inferior ele se torna cada vez mais valioso. Assim, se se aumenta, por exemplo, a intensidade de um prazer inferior para que ele se torne mais apazível, a certa altura, seu valor pode se equivaler ou mesmo ultrapassar o de um prazer superior. Se Mill nega que tal coisa seja o caso, ele nega que o aumento da apazibilidade aumenta o valor do prazer, o que significa que ele rejeita a ideia de que é a sua apazibilidade o que faz do prazer um bem, o que, por sua vez, implica em uma rejeição do hedonismo.

Tanto para Crisp (1997, p. 32) quanto para Donner (2011, p. 43), a objeção é uma petição de princípio que ignora que Mill parte do pressuposto de que o valor do prazer não depende apenas de seus aspectos quantitativos, mas também de aspectos qualitativos. Ao rejeitar que o aumento da intensidade e da duração seriam suficientes para aumentar o valor do prazer, Mill não tem de negar que a apazibilidade do prazer é o que o torna um bem; o que ocorre é que, para ele, a qualidade da apazibilidade de dois prazeres pode ser radicalmente distinta. De acordo com Crisp,

o único modo no qual o prazer inferior poderia prevalecer sobre o prazer superior seria sua natureza ser transformada de tal maneira que ele não mais seria um prazer inferior. Simplesmente incrementar sua quantidade – isto é, a duração e intensidade da experiência apazível – não seria o bastante (CRISP, 1997, p. 33, tradução nossa).

Com base em tal explicação, é possível, então, preservar a interpretação de que Mill seria um hedonista.

Porém, a controvérsia em torno do tópico foi suficiente para fomentar o desenvolvimento de interpretações alternativas da teoria do valor de Mill. Brink (2018) – ainda em seu verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre a teoria moral e política de Mill –, por exemplo, apresenta a possibilidade de se interpretar a teoria do bem-estar de Mill como sendo objetivista. Para Brink, é possível fazer a interpretação de que Mill teria defendido um perfeccionismo moral. Ele (2018, Seção 2.3; 2.4) argumenta que Mill teria defendido que o exercício das capacidades superiores seria o único bem intrínseco, de modo que as coisas seriam

boas na medida em que fossem fruto do exercício das capacidades superiores, consistindo a felicidade no exercício dessas capacidades. Brink baseou sua interpretação, sobretudo, na consideração de Mill pelo senso de dignidade que os seres humanos possuiriam em proporção às suas faculdades superiores (MILL, 1863, II, §6). Seria graças a esse senso que os seres humanos não se contentariam em viver uma vida dedicada aos prazeres inferiores, como a dos porcos e outros animais. Conforme essa interpretação, os seres humanos teriam a necessidade de desenvolver suas capacidades intelectuais para serem felizes. Nas palavras de Mill, a utilidade teria de estar “baseada nos interesses permanentes das pessoas enquanto seres em desenvolvimento” (MILL, 1859, I, §11).

Outro aspecto da teoria de Mill que fortalece a interpretação de que ele teria defendido uma teoria objetivista do bem-estar é a sua aceitação da virtude como um bem diferente da felicidade, o qual, tal como esta, seria desejado por si mesmo:

ora, é notório que as pessoas desejam coisas que, na linguagem comum, são decididamente distintas da felicidade. Por exemplo, não desejam realmente menos a virtude e a ausência de vício do que o prazer e a ausência de dor (MILL, 1863, IV, §4).

Mas será que a doutrina utilitarista nega que as pessoas desejem a virtude ou defende que a virtude não é algo a desejar? Muito pelo contrário. Defende não só que a virtude deve ser desejada, mas também que deve ser desejada desinteressadamente, por si mesma (MILL, 1863, IV, §5).

Em princípio, essas passagens do *Utilitarismo* de Mill abrem uma brecha para se interpretar a sua teoria do bem-estar como sendo da lista objetiva, já que haveriam ao menos dois bens (virtude e prazer) distintos um do outro e que deveriam ser buscados por si mesmos. Porém, uma interpretação desse tipo seria enganadora. Logo em seguida a essas afirmações, Mill explica que a virtude deve ser buscada como um bem em si, mas apenas depois de se formar uma forte associação entre o exercício da virtude e a promoção do prazer. Nas palavras de Mill,

não houve um desejo original de virtude, ou um motivo para ela, independente de sua capacidade para conduzir ao prazer e, em especial, à proteção contra a dor. Contudo, *através da associação assim formada*, a virtude pode ser vista como um bem em si mesma e desejada enquanto tal com uma intensidade tão grande como qualquer outro bem (MILL, 1863, IV, §7, grifos nossos).

Aqueles que desejam a virtude por si mesma, desejam-na porque ter consciência dela é um prazer [...]. Como, na verdade, o prazer e a dor quase nunca existem separadamente [...], a mesma pessoa sente prazer na medida em que alcançou a virtude e dor por não a ter alcançado mais. Se uma destas coisas não lhe desse qualquer prazer, e a outra, qualquer dor, ela não amaria ou desejaria a virtude, ou desejá-la-ia apenas para os outros benefícios que poderia produzir para si própria ou para as pessoas com as quais se importa (MILL, 1863, IV, §8).

Para exemplificar o seu ponto, Mill se vale do exemplo do amor ao dinheiro. Em princípio as pessoas se apegam ao dinheiro pelos bens que ele pode comprar. Depois de certo tempo, contudo, após estabelecida uma firme associação entre o dinheiro e tais bens, passa-se a desejar o dinheiro por si mesmo. Com a virtude e o prazer o processo se daria da mesma forma. Em princípio, a virtude seria buscada em razão dos prazeres superiores que se seguem ao seu exercício. Depois de certo tempo, no entanto, já tendo sido estabelecida a associação entre a virtude e o prazer, a virtude passaria, então, a ser buscada por si mesma. Ela começaria sendo um meio para a felicidade e, por fim, se tornaria parte dela (MILL, 1863, IV, §5-6).

Isso significa que não é preciso abandonar a interpretação de que Mill seria um hedonista, já que a virtude seria considerada um bem apenas na medida em que fosse conducente ao prazer. Apesar de desempenhar um papel importante na constituição da felicidade, para Mill, seja o que for que tenha de ser buscado como fim, o deve ser na medida de sua relação com o prazer e a ausência de dor. Se for conducente a experiências prazerosas e isentas de dor e sofrimento, o bem em questão deve ser buscado. Do contrário, deve ser rejeitado.

Acerca de seu consequencialismo, há uma grande disputa interpretativa em torno do tipo que Mill teria defendido – se um consequencialismo de ato ou de regra. Se ele tiver defendido o consequencialismo de ato, ele é utilitarista de ato, se tiver defendido o consequencialismo de regra, ele é um utilitarista de regra. Na tese, optou-se por interpretar a teoria de Mill como sendo um tipo de utilitarismo de ato. Dois dos principais defensores dessa interpretação são D. G. Brown (1973) e Crisp (1997)<sup>19</sup>. Não se rejeitará, contudo, que a interpretação “de regra” seja possível. Sabe-se que este ponto é amplamente discutido e sobre o qual não há consenso. O ponto de endossar aqui a interpretação “de ato” é que as respostas de Mill à objeção

---

<sup>19</sup> Segundo Crisp, o utilitarismo de Mill seria um utilitarismo de ato de nível múltiplo.



da exigência excessiva que são compatíveis com a interpretação de que ele seria um utilitarista de ato foram razoavelmente desenvolvidas por ele próprio e algumas podem ser consideradas respostas clássicas do consequencialista de ato à objeção. Na sequência, serão apresentadas evidências textuais que permitem interpretar o utilitarismo de Mill como sendo de ato e não de regra.

Os utilitaristas de ato, como qualquer consequencialista de ato, defendem “que a correção ou incorreção de uma ação deve ser julgada pelas consequências, boas ou más, da ação nela mesma” (SMART, 1973, p. 9). É isto o que Mill parece ter defendido ao afirmar na sua descrição do princípio de utilidade que

o credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade (MILL, 1863, II, §2).

Diz-se “parece” porque esta afirmação admite duas interpretações. Uma é a de que Mill estaria se referindo à tendência de cada ação particular para gerar a felicidade. Outra é a de que ele estaria se referindo à tendência das ações consideradas enquanto conjunto de ações do mesmo tipo para gerar a felicidade. A primeira interpretação favorece a defesa de que Mill teria defendido o utilitarismo de ato. Já a segunda, a de que ele teria defendido o utilitarismo de regra. Uma razão para aceitar a interpretação “de ato” do enunciado do princípio de utilidade de Mill é a sua semelhança com o enunciado do princípio de utilidade de Bentham – este considerado um consagrado expoente do utilitarismo de ato. Para Bentham, “por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo” (BENTHAM, 1789, I, §II). O fato de não se interpretar o princípio de utilidade de Bentham de um modo que sugere que ele teria defendido um utilitarismo de regra oferece uma razão para se interpretar a afirmação de Mill como se referindo à tendência da ação particular, não de um grupo de ações.

Um indício textual mais forte de que Mill teria defendido o utilitarismo de ato é o trecho da carta escrita a John Venn (1872), no qual ele afirma que

*o modo certo de testar ações por meio de suas consequências é testá-las pelas consequências naturais da ação particular, e não por meio daquelas que se verificariam caso todos fizessem o mesmo. Mas, na maior parte dos*

casos, a consideração pelo que aconteceria se todos fizessem o mesmo é o único meio que temos de descobrir a tendência da ação no caso particular (MILL, CW, 17, p. 1881, tradução e grifos nossos).

No trecho acima, fica bastante evidente que, para Mill, a correção moral de uma ação depende de suas consequências enquanto ação particular. O que ocorre é que, dadas certas limitações dos agentes morais – as cognitivas, por exemplo – na maior parte dos casos, eles só têm como saber se uma ação particular é ou não correta recorrendo à tendência da ação nos casos gerais. Pela ausência do conhecimento de todos os fatores relevantes do caso, um agente moral pode não ter como avaliar se, por exemplo, um assassinato é moralmente justificado em dada circunstância. No entanto, ele pode sempre se perguntar quais as consequências que se seguiriam da autorização generalizada do assassinato e, a partir da resposta, julgar o caso particular em questão. Havendo, no entanto, meios de julgar os casos particulares por seus próprios méritos, é isto o que deve ser feito, já que este é o *modo certo* de testar as ações.

Esta interpretação do trecho acima mencionado pode ser confirmada pela seguinte passagem de um texto mais antigo de Mill (1837), no qual ele afirma que

quando o próprio objeto encontra-se fora de alcance, e não podemos examiná-lo, devemos seguir princípios gerais, pois, ao fazê-lo, temos uma chance menor de agir errado, e é quase certo que não ajamos de modo completamente errado, como se flutuássemos no oceano sem limites da simples conjectura; mas quando não somos levados a adivinhar, quando temos meios e ferramentas para observar, os princípios gerais não servem mais do que para ajudar a fazer um melhor uso desses meios e ferramentas (MILL, 20, p. 161, tradução nossa).

No trecho acima, fica claro que, quando se dispõe dos meios adequados, deve-se julgar os casos particulares conforme as suas peculiaridades, não de acordo com princípios mais gerais. Assim, para Mill, as generalizações deveriam ser utilizadas apenas como recursos temporários em vez de definitivos – procedimento que está muito mais próximo do utilitarismo de ato do que do de regra.

Na “Introdução” da tese, foi afirmado que os utilitaristas clássicos defenderam o utilitarismo de ato indireto [também denominado “utilitarismo de ato de nível múltiplo” (CRISP, 1997, p. 109)] – o qual se caracteriza por ser um tipo de utilitarismo que não unifica o critério de correção e o procedimento de decisão morais. O critério de correção de uma ação é o critério que se utiliza para dizer se

ela é ou não moralmente correta. O procedimento de decisão é o processo ao qual se escolhe recorrer para guiar as decisões morais. Embora a distinção não fosse corrente nesses termos no tempo de Mill, é possível identificá-la em sua teoria moral. Completando sua explicação sobre seu utilitarismo, ele afirma que não é preciso se deixar guiar o tempo todo diretamente pela consideração das consequências naturais da ação particular, pois o teste em torno delas serviria apenas para informar sobre a correção moral (MILL, 1863, II, §24). Como guias da ação se deveria adotar os princípios da moralidade do senso comum (MILL, CW, X, p. 65-66). Assim, o tipo de utilitarismo de ato defendido por Mill foi o do tipo indireto.

Para Mill, na prática, adotar a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão significa aceitar o princípio de utilidade como princípio primeiro, critério de correção moral, e os princípios da moralidade do senso comum (“Deve-se cumprir promessas”, “Ferir os inocentes é incorreto”, “Roubar é incorreto”, etc.) como princípios secundários, guias da ação moral. Acerca dos princípios secundários, é assim que ele explica o seu papel:

é estranho pensar que o reconhecimento de um primeiro princípio é inconsistente com a admissão de princípios secundários. Informar um viajante sobre o lugar de seu destino último não é proibir o uso de pontos de referência e de sinais pelo caminho. A proposição de que a felicidade é o fim e o objetivo da moralidade não significa que não se possa construir qualquer estrada para atingir esse objetivo, ou que as pessoas que seguem para lá não devem ser aconselhadas a seguir uma direção em vez de outra (MILL, 1863, II, §24).

Conforme Mill, dado que os princípios do senso comum (ou, pelo menos, parte deles) já provaram, através da história da humanidade, serem conducentes à maximização imparcial do bem-estar geral, segui-los equivale a trilhar uma estrada que leva a esse mesmo objetivo.

Porém, apesar de funcionarem como guias da ação moral, as regras da moralidade do senso comum são apenas regras práticas de autoridade *prima facie*, de modo que, quando há conflito entre as regras da moralidade comum, é preciso recorrer diretamente ao princípio de utilidade (o princípio primeiro) para solucionar o conflito<sup>20</sup>. Em outra passagem, Mill afirma expressamente que “pelo homem prático

---

<sup>20</sup> Isso, na prática, leva a dois níveis de pensamento moral: o abstrato ou crítico e o prático ou intuitivo (HARE, 1981, p. 25) – por isso a denominação do utilitarismo de ato de Mill como sendo de nível múltiplo. No nível crítico, quando se deseja saber o que é correto fazer, recorre-se ao princípio da

e sábio, [...] as regras de conduta serão consideradas como provisórias” (MILL, VIII, p. 946). A consideração pelas regras em caráter provisório reforça a interpretação de que Mill teria defendido o utilitarismo de ato em vez do de regra.

### 2.3 CRITÉRIO DE CORREÇÃO E PROCEDIMENTO DE DECISÃO

Toda essa linha argumentativa de Mill a favor da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão surge, acima de tudo, como uma resposta à objeção de que o utilitarismo seria falho por fazer uma exigência epistêmica implausível, isto é, ele requereria que, antes de se desempenhar cada uma das ações, se calculasse as várias consequências possíveis de desempenhá-las. Essa exigência epistêmica seria um problema para o utilitarismo porque a verdade é que nunca haveria tempo suficiente, tampouco haveria algum agente moral cognitivamente apto a realizar os cálculos necessários.

Porém, a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão não serve como fonte de resposta para essa objeção apenas. A distinção oferece a Mill uma importante via para responder à objeção da exigência excessiva. A ausência da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão no contexto do utilitarismo de ato implica que o agente moral tem o dever de agir *sempre* com o objetivo de maximizar imparcialmente o bem-estar geral. Sendo este o caso, seria inevitável o momento em que o agente teria de sacrificar enormemente o seu bem-estar a favor do bem-estar geral, quer através da oportunidade de realizar um único grande sacrifício, quer pelo acúmulo de vários sacrifícios pessoais para promover o bem-estar geral ao longo de sua vida. Logo, a objeção da exigência excessiva se aplicaria.

No entanto, conforme Mill (1863, II, §19), agir sempre com o objetivo de maximizar imparcialmente a felicidade geral é entender mal o significado do padrão utilitarista e confundir a regra da ação com o seu motivo. Para Mill, a motivação da regra não precisa estar descrita na própria regra. Isto significa que qualquer princípio secundário da moralidade do senso comum precisa ter uma base utilitarista, ou seja,

---

utilidade, o qual afirma que a ação correta é a que maximiza imparcialmente o bem-estar geral. Porém, no nível intuitivo, quando se deseja decidir agir de um modo ou de outro, basta recorrer às regras da moralidade comum que provaram, ao longo da história da humanidade, serem promotoras de bem-estar geral.

ter por motivação a maximização imparcial do bem-estar geral. Porém, cada um desses princípios terá enunciados diferentes do que prescreve o princípio de utilidade, de modo que, ao serem aplicados, eles gerarão a maximização do bem apenas de modo indireto. Em resumo, isto significa que os atos do agente moral podem ter na maximização imparcial da felicidade geral a sua motivação principal e o seu pano de fundo, mas não precisam visar diretamente este objetivo. Ora, mas é exatamente nisto que a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão implica. A consequência disso é que se tira dos ombros do agente moral o peso de ter de promover *sempre* a maior felicidade geral imparcialmente considerada, já que agora ele tem a prerrogativa de não a promover com vistas justamente a fazê-lo. Portanto, uma resposta para a objeção da exigência excessiva se apresenta.

A distinção entre critério de correção e procedimento de decisão levanta, no entanto, algumas questões importantes e torna o utilitarismo de ato indireto sujeito a algumas objeções. Uma delas é a seguinte: se a cada vez que o agente moral deixar de seguir os princípios do senso comum, isso gerar um pequeno incremento do bem-estar geral, o agente moral estará moralmente obrigado a deixar de segui-los para guiar-se diretamente pelo princípio de utilidade. Se isso se tornar recorrente, o utilitarismo indireto se tornará muito exigente.

Considere o caso da mentira e veja como isso é um problema. Pelos princípios da moralidade do senso comum, o agente moral deve abster-se de mentir. Assim, de acordo com o utilitarismo indireto, dado que, enquanto regra oriunda dos princípios do senso comum, a proibição da mentira tem se provado promotora do bem-estar geral, essa regra deve ser seguida como via indireta para maximizar o bem. Porém, também de acordo com essa mesma teoria, as regras morais têm uma autoridade fraca, *prima facie* apenas. Conseqüentemente, quando numa ocasião específica se conta uma mentira e ela gera um pequeno incremento de bem-estar geral, há a obrigação moral de quebrar a proibição e contar a mentira. Enquanto acontecimento esporádico, a quebra da regra para maximizar o bem não compromete o padrão utilitarista de ato indireto. O problema surge quando, de quebra em quebra à obediência aos princípios e regras da moralidade do senso comum, o utilitarismo de ato indireto dá um passo atrás e faz com que o agente se preocupe com a maximização imparcial do bem-estar geral de momento a momento.

Isso é um problema porque faz com que a teoria seja muito exigente, fazendo-a retornar ao problema que se procurava evitar.

Uma segunda objeção bastante difundida é a que, ao defender que se deve confiar na moralidade do senso comum para guiar as ações, sabendo que a correção moral é dada pelo princípio da utilidade, se estaria defendendo um tipo de teoria auto-obliterante (*self-effacing*) (PARFIT, 1984, p. 40-43). Uma teoria é auto-obliterante quando o que ela defende faz com que ela própria pareça insignificante ou inútil. O utilitarismo seria auto-obliterante por dizer que, para agir de maneira utilitarista, o agente moral não deveria ser um utilitarista, o que, na prática, tornaria a teoria obsoleta. Afinal, se se tem de tomar decisões com base nos princípios do senso comum, não é necessário ter no utilitarismo o guia prático das ações. Ora, teorias éticas normativas que não são capazes de guiar a vida prática são inócuas. Logo, se o utilitarismo não está apto a cumprir essa função enquanto teoria normativa, ele pode ser considerado de pouco uso para os agentes morais. Nas palavras de Griffin, nessas circunstâncias, o princípio de utilidade nem deveria ser considerado um critério de correção:

mas é um “critério” que não pode ser aplicado realmente um critério? [...] 'Uma teoria moral utilitarista' [...] 'visa fornecer um critério de ação correta, e apenas incidentalmente [...] um procedimento de decisão'. Se o princípio de utilidade não poderia sequer desempenhar um papel em fornecer nossos atuais procedimentos de decisão, poderia ele ser o critério? (GRIFFIN, 1994, p. 180-181, tradução nossa).

Alguém poderia argumentar que o utilitarismo não se tornaria obsoleto porque as regras do senso comum que se tem o dever de seguir são somente aquelas selecionadas conforme sua adequação ao princípio de utilidade. Além disso, o princípio de utilidade desempenharia uma função importante na prática moral: a de decidir os casos de conflito. Dado que os princípios da moralidade do senso comum não oferecem um critério para decidir qual deles escolher quando eles conflitam, é preciso algo que cumpra esse papel. Se alguém é um utilitarista, a falta de critério não é um problema, pois se pode e se deve recorrer sempre ao princípio da utilidade em casos de conflito. Em última instância, é ele o guia da ação moral. Afinal de contas, a justificação última para obedecer aos princípios do senso comum não vem de uma espécie de reverência a este, mas do fato de os princípios serem conducentes ao bem-estar. Toda vez que eles contrariam esse objetivo, eles devem

ser desprezados. Logo, enquanto teoria ética normativa, o utilitarismo cumpriria sua função de guiar a vida prática.

Todavia, um crítico do utilitarismo ainda poderia replicar que mesmo que tudo isso seja o caso e o utilitarismo de ato indireto não seja auto-obliterante e seu critério de correção não seja inócuo, a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão levanta um problema ainda mais sério. O problema é que essa distinção compromete o agente moral com uma psicologia e uma epistemologia morais estranhas, um tanto esquizofrênicas até, as quais, de fato, em nada contribuem para guiar a prática. A distinção entre critério de correção e procedimento de decisão é um erro porque faz com que o agente moral seja motivado por considerações diferentes daquelas que ele realmente valoriza. Ou seja, ele acredita que o correto é promover boas consequências – o que ele valoriza em última instância –, mas prefere se deixar guiar pela crença de que é melhor seguir os princípios da moralidade comum. Conforme Stocker, essa falta de integração na vida do agente moral é um problema porque

uma marca da vida boa é a harmonia entre os motivos e as razões, valores, justificações de alguém. Não estar motivado pelo que alguém valoriza – o que alguém acredita ser bom, legal, correto, bonito, e etc. – revela um mal do espírito. Não valorizar o que motiva alguém também revela um mal do espírito. Tal mal, ou tais males, podem adequadamente ser chamados *esquizofrenia moral* – pois eles são uma fragmentação entre os motivos e as razões de alguém (STOCKER, 1976, 453-454, tradução nossa).

Um utilitarista racional que adotasse a distinção e que refletisse seriamente sobre a sua vida moral sem medo de chegar a conclusões intragáveis se depararia com questões que lhe gerariam perplexidade. Ele se faria questões como: “Afinal, se acredito de fato que o princípio da utilidade expressa uma verdade moral, por que devo me deixar guiar pela “ficção” útil da moralidade do senso comum?”; “E se eu levo a moralidade do senso comum tão a sério ao ponto de deixá-la guiar minhas ações, por que eu a esqueço nos casos de conflito e me deixo guiar pelo princípio de utilidade?” (CRISP & CHAPPELL, 1998, seção 3<sup>21</sup>) e “Eu não poderia estabelecer critérios baseados nas próprias crenças da moralidade do senso comum para guiar o conflito entre os seus princípios, como a crença na primazia da justiça nas decisões morais?”; “Qual o sentido de acreditar que algo é correto, mas não ter de viver

<sup>21</sup> Conferir o verbete “Utilitarianism” da *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

necessariamente de acordo com isso?”. Essas são questões que mostram como a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão pode gerar perplexidade e fazer do utilitarismo de ato indireto algo incapaz de guiar a ação moral. Ao se tratar da distinção tal como proposta por Railton, serão vistos quais são os outros problemas que ela coloca. Por ora, cabe frisar que a distinção é bastante problemática para fundar uma resposta à objeção da exigência excessiva.

## 2.4 O PRÓPRIO BEM E O DOS MAIS PRÓXIMOS

Imagine que houve um incêndio acidental e que você se encontra em posição de salvar uma de duas pessoas. Uma delas é a sua mãe e a outra é um grande cientista, prestes a descobrir a cura de uma doença intratável<sup>22</sup>. Dado o maior potencial de bem-estar geral que o salvamento do cientista tem de promover, de acordo com o utilitarismo imparcial e maximacionista, seria correto você salvar o cientista e incorreto salvar a sua mãe. Do ponto de vista moral, isto pode parecer tolerável e, de fato, correto. Afinal, a ideia de imparcialidade coaduna bem com a ideia de moralidade, já que “a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior que o individual” (SINGER, 2006, p. 18). Porém, do ponto de vista particular, a escolha pelo salvamento do cientista é uma tragédia pessoal. Acredita-se que a relação mãe e filho, bem como outras relações mais íntimas, possuem valor intrínseco e ocupam um lugar privilegiado no estrato de relações que as pessoas possuem. Por essa razão, tende-se a acreditar que é justamente nos momentos mais críticos que elas devem manifestar a sua força. Assim, a intuição é que qualquer teoria moral que force a abdicação dessas relações requer um sacrifício irrazoável, grande demais, e, portanto, faz uma exigência excessiva<sup>23</sup>.

Mill não ignorou que a defesa de um utilitarismo imparcial e maximacionista poderia levar à objeção da exigência excessiva. Consciente dos problemas que a

---

<sup>22</sup> Caso adaptado de William Godwin (1793).

<sup>23</sup> Um ponto que cabe ressaltar é que, conforme fica claro no caso do incêndio, a dificuldade de conciliar a promoção do bem dos mais próximos com a promoção do bem de estranhos consiste em uma impossibilidade prática, não metafísica ou lógica. É porque muitas vezes existe um conflito de ordem prática entre atender às necessidades dos mais próximos e das pessoas estranhas que o problema quanto à imparcialidade se coloca. É devido à necessidade de cuidar dos pais idosos que o agente moral encontra-se impossibilitado de cuidar dos doentes do ebola em um país distante. Se, por outro lado, alguém decide abandonar tudo para se dedicar aos pobres da África, não pode acompanhar de perto as alegrias e tribulações de seu filho saudável no próprio país de origem.



imparcialidade, em especial, poderia trazer, ele tentou oferecer uma resposta que combina parcialidade e promoção do bem-estar geral. Ela se baseia na possibilidade de promoção indireta do bem-estar geral que a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão permite. De acordo com essa resposta, seria evitando buscar o bem-estar em uma escala abrangente que a maximização do bem-estar de toda a sociedade se concretizaria. Isto porque seria suficiente cuidar de si mesmo e dos mais próximos para que toda a sociedade tivesse o seu bem-estar devidamente promovido (MILL, CW, X, p. 337). Assim, o agente moral não levaria no ombro o peso de se preocupar com o bem-estar de toda a sociedade. Para Mill, “é uma incompreensão do modo de pensar utilitarista julgar que ele implica que as pessoas devam fixar a sua mente numa generalidade tão grande como o mundo ou a sociedade no seu todo” (MILL, 1863, II, §19). Afinal de contas, o bem-estar geral é composto pelo bem-estar dos indivíduos<sup>24</sup> e ninguém precisa ir tão longe e se preocupar com o bem de toda a sociedade para cumprir com o princípio de utilidade (MILL, 1863 II, §19; CW, 16, p. 1414); cuidar do bem dos diretamente envolvidos na ação já é suficiente.

Os utilitaristas que, tal como Mill, argumentam em favor dessa estratégia indireta de promoção do bem-estar geral propõem ao menos uma de quatro linhas de frente principais para sustentar suas ideias.

Uma delas consiste em defender o utilitarismo em conjunção com o liberalismo político clássico. De acordo com essa perspectiva, é permitindo que se cultive as capacidades individuais das pessoas que se avança o bem-estar particular e o bem-estar geral. Essa foi a linha de frente explicitamente defendida por Mill. Ele desenvolveu ideias relacionadas tanto à promoção do bem-estar geral (utilitarismo), quanto ao desenvolvimento da liberdade individual e da individualidade (liberalismo político). Acerca de seu utilitarismo, vimos que, fundamentalmente, para Mill, a ação

---

<sup>24</sup> É por meio desta resposta também que Mill evita a falácia da composição. Em *Utilitarismo* (IV, §3) Mill afirma que “a felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa e, logo, a felicidade geral um bem para o agregado de todas as pessoas”. Esta afirmação muitas vezes é interpretada como se Mill estivesse dizendo que do fato de que a felicidade individual é digna de ser desejada por cada um de nós segue-se que a felicidade geral também é digna de ser desejada por cada um. Interpretada desse modo, a afirmação constitui uma falácia da composição. A falácia consiste em partir do fato de uma parte de um todo ter uma determinada propriedade para a conclusão injustificada de que o todo tenha a mesma propriedade. Mill nega tal interpretação e, em carta a Henry Jones (1868), ele explica que simplesmente pretende “nesta frase particular, argumentar que, desde que a felicidade de A é um bem, a [felicidade] de B é um bem, a [felicidade] de C é um bem, etc., a soma de todos esses bens, deve ser boa” (CW, 16, p. 1414).

correta é a que maximiza imparcialmente o bem-estar geral, sendo suficiente para realizar este fim deixar-se guiar no dia a dia pelos princípios secundários da moralidade do senso comum. Assim, seria ao cumprir promessas, não matar, não roubar, etc. que se maximizaria o bem-estar geral. Apenas em casos de conflito entre os princípios secundários seria preciso recorrer diretamente à maximização imparcial do bem-estar geral para decidir o que fazer.

Acerca de seu liberalismo, Mill (1859, I, §1; 5) argumentou que era necessário defender os indivíduos da tirania da sociedade, isto é, da interferência arbitrária da sociedade no pensamento e na vida privada das pessoas. Para assegurar a liberdade individual, ele sustentou que “o único fim em função do qual o poder pode ser correctamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros” (MILL, 1859, I, §9) – enunciado que ficou conhecido como “princípio do dano” ou “princípio da liberdade”. Assim, a menos que a ação de alguém venha a prejudicar um terceiro, não se tem o direito de interferir nas decisões privadas das pessoas. No máximo, pode-se criticá-las e tentar persuadi-las a agirem diferente, mas não as obrigar a se comportarem de outro modo e a fazerem o que quer que seja contra sua vontade. Mill também identificou a liberdade individual como sendo composta por três tipos fundamentais de liberdades: (i) liberdade de pensamento e de expressão; (ii) liberdade de modos de vida; (iii) liberdade de associação. A primeira é a liberdade de formar e divulgar opiniões. A segunda é a liberdade de levar uma vida nos próprios termos. E a terceira é a liberdade de se associar para fins diversos. O argumento fulcral para a defesa dessas liberdades é o de que ninguém é infalível; em outras palavras, ninguém sabe efetivamente o que é verdadeiro no âmbito das ideias e quais são os melhores modos de vida e de associação. Por essa razão, cabe experimentação em todos esses âmbitos e, por isso, desde que nenhum dano seja causado a terceiros, nenhum pensamento e divulgação de ideia, nenhum modo de vida ou de associação deve ser tolhido.

De maneira especial, no âmbito da liberdade de modos de vida, Mill valorizou profundamente o desenvolvimento da individualidade. Acerca disso, defendeu que ter a individualidade desenvolvida significa ter uma identidade que seja ao mesmo tempo autônoma e autêntica (DONNER, 2011, p. 96), ou seja, significa ter desenvolvido as diversas capacidades humanas sem pressões externas,

tendo se tornado um indivíduo único, diferente dos outros. Quem vive uma vida guiada pelo despotismo, quer de pessoa para pessoa, quer político, quer social, tem uma vida pior do que a de uma pessoa livre e individualmente desenvolvida, pois vive tal qual um símio imitador (MILL, 1859, III, §4).

Mill concilia suas ideias liberais sobre a individualidade com o utilitarismo defendendo que a individualidade constitui um dos elementos essenciais do bem-estar<sup>25</sup> (MILL, 1859, III, §2), também do bem-estar geral. Em *Sobre a Liberdade* (1859), ele nos explica que

quanto mais cada pessoa desenvolve a sua individualidade, tanto mais se torna valiosa para si própria, e pode por isso ser mais valiosa para os outros. Há maior plenitude de vida na sua própria existência, e quando há mais vida nas partes, há mais vida no aglomerado composto por elas (MILL, 1859, III, §9).

Assim, para Mill, quando alguém desenvolve a sua individualidade, esta pessoa torna-se um agente de influência no mundo, e quanto mais desenvolvida é a sua individualidade, maior é a sua influência<sup>26</sup>. Aqueles que atingem o mais alto grau de individualidade e se destacam dos demais por se tornarem originais chegam ao ponto de se tornarem o “sal da terra”, pessoas que introduzem costumes, ideias, etc. antes inexistentes, além de continuarem a dar vida às boas ideias e práticas já existentes (MILL, 1859, III, §11). Assim, do ponto de vista utilitarista, haveriam fortes razões para se preocupar com o bem-estar em nível individual.

Alguém poderia questionar como Mill concilia todas essas considerações com as afirmações feitas em seu *Utilitarismo* de que o padrão utilitarista “não é a maior felicidade do próprio agente, mas o maior total de felicidade em termos globais” (MILL, 1863, II, §9) e de que “quanto à escolha entre a sua própria felicidade e a felicidade dos outros, o utilitarismo exige que ele [o agente] seja tão

---

<sup>25</sup>Esta afirmação admite duas interpretações distintas. Conforme a primeira (menos popular), Mill não pode ser interpretado como um hedonista, pois estaria defendendo que o bem-estar é composto de um bem adicional ao prazer e este bem é a individualidade. De acordo com esta interpretação, Mill seria, assim, um objetivista quanto ao bem-estar. Conforme uma segunda interpretação, Mill seria um hedonista e estaria defendendo que a individualidade é conducente ao prazer. Aqui, se optará pela segunda interpretação em razão de já se ter defendido, anteriormente, que Mill propôs uma teoria do bem-estar hedonista.

<sup>26</sup>Essa perspectiva de Mill encontra eco na economia contemporânea, sendo esse o pano de fundo da ideia de capital humano proposta por Becker (1962). Para Becker, quanto maiores os investimentos na educação, saúde, treinamento, etc. do indivíduo, maiores seriam os seus rendimentos pessoais e a sua produtividade. Em uma escala mais abrangente, quanto maior fosse o desenvolvimento do capital humano, maior seria o desenvolvimento econômico de uma nação.

estritamente imparcial como um espectador benevolente e desinteressado” (MILL, 1863, II, §18).

A resposta é simples: a imparcialidade é reservada para casos especiais. Para Mill, ser imparcial

significa ser influenciado exclusivamente pelas considerações que é suposto deverem influenciar o caso particular em questão, bem como resistir à solicitação de quaisquer motivos que induzam uma conduta diferente daquela que essas considerações ditariam (MILL, 1863, V, §9).

Assim, somente em casos em que supostamente se deve ser imparcial, como quando se deve recorrer ao critério de correção para decidir entre uma ação e outra ou em um tribunal, e em quaisquer circunstâncias de aplicação de recompensa e castigo e de avaliação de mérito, a imparcialidade se apresentaria como um dever. No mais, para maximizar o bem-estar geral, bastaria cultivar a própria individualidade e as relações parciais.

Outra linha de frente proposta pelos utilitaristas para defender a maximização indireta do bem-estar geral consiste em afirmar que cada um é a pessoa mais apta a promover o próprio bem-estar e o daqueles que lhes são mais próximos. Em primeiro lugar, cada um conhece melhor as próprias necessidades e as de seus entes queridos e, por isso, estaria em melhor posição de atendê-las. Suponha, por exemplo, uma mãe que tem um filho pequeno que fica doente. Enquanto progenitora e pessoa imediatamente mais próxima da criança, é ela quem lhe conhece as peculiaridades e, por isso, é a pessoa mais adequada para levá-lo ao médico e inteirar-lhe da situação da criança. Se a criança fosse encaminhada ao médico por um estranho, as coisas poderiam não ir tão bem. Imagine, por exemplo, que a criança tivesse uma alergia a um medicamento ou uma condição médica específica e um estranho a levasse a um hospital para tratamento sem conhecimento desses fatos sobre ela. Na tentativa de preservá-la a vida, o estranho poderia colocá-la em perigo.

Para Mill, no entanto, esse não é um bom argumento. Se por um lado é verdade que não se tem como saber quais são os interesses mais sofisticados das pessoas estranhas, é possível ter consciência de suas necessidades mais elementares, já que “certamente sabemos que eles precisam de água limpa, de estarem livres de doenças curáveis, de comida e abrigo adequados e de algum

elemento de paz e estabilidade” (MULGAN, 2001, p. 32). Basta uma dose pequena de empatia para saber quais são as suas necessidades mais fundamentais. Se não fosse possível determinar quais são essas necessidades, nem faria sentido as pessoas pagarem impostos para fornecer benefícios a outras pessoas completamente estranhas. Logo, o argumento de que o agente moral deveria priorizar o seu bem-estar e o dos mais próximos porque ele está em melhor posição de atender às suas necessidades e às deles não se sustenta.

Outra razão para priorizar o próprio bem-estar e o dos mais próximos é que “estamos frequentemente em uma situação melhor para distribuir benefícios para nossos mais próximos e queridos” (BYKVIST, 2010, p. 117) do que uma pessoa estranha. Em razão de fatores como laços afetivos e proximidade geográfica, um parente, amigo ou vizinho, por exemplo, estariam melhor posicionados a ajudar uma pessoa de seu círculo mais próximo de convivência do que uma pessoa estranha. Os laços afetivos forneceriam ao agente moral a motivação e a energia necessárias para ultrapassar eventuais desafios para ajudar seu ente querido. Conforme Sidgwick, “nós não somos apenas poderosamente estimulados a estudar as reais condições da felicidade daqueles que amamos, como também tal estudo se torna mais efetivo pela simpatia que naturalmente acompanha o afeto” (SIDGWICK, 1907, p. 433, tradução nossa). A proximidade geográfica, por sua vez, facilitaria em muito o acesso do beneficiário da ação à ajuda a ser recebida. Imagine uma situação em que um tio seu que morasse na mesma cidade que você ficasse doente. Estando ambos na mesma cidade, você não se encontraria em melhores condições de prestar-lhe socorro do que se tivesse de ir para a África ajudar os doentes de ebola? Por essa razão, você não deveria priorizar o socorro de seu tio em vez do socorro aos africanos? Essas são considerações que parecem indicar que há boas razões para preferir atender às necessidades dos mais próximos e queridos em vez dos mais distantes e estranhos.

No entanto, há também razões para questionar se a proximidade geográfica e os afetos são mesmo moralmente relevantes quando o assunto é prestação de ajuda. Singer (2006, p. 243, 244; 1972, p. 232) aponta duas ressalvas quanto a se considerar a proximidade geográfica importante para priorizar quem precisa de ajuda. Uma é que fazer isso seria aplicar um raciocínio similar ao do racismo. O ponto é que do mesmo modo que o sofrimento não escolhe raça, ele também não

escolhe distância, de modo que não existe diferença moral relevante entre o sofrimento de alguém da própria raça do agente e o de uma pessoa de raça diferente; de uma pessoa próxima a ele e o de uma pessoa distante. No fim, a pessoa sujeita ao maior sofrimento é quem deve ser socorrida, independentemente da raça ou da proximidade geográfica.

Outra ressalva apontada por Singer é que as instituições de caridade, muitas vezes localizadas em regiões distantes, são capazes de auxiliar as pessoas com tanta eficiência quanto alguém seria capaz de auxiliar um parente ou um vizinho próximo. Voltando ao caso do tio doente, o seu socorro imediato prestado a ele é tão eficiente quanto o socorro prestado pelos Médicos Sem Fronteiras às pessoas com ebola. Para ajudá-las, você não teria de abandonar tudo e ir até a África. Fazer doações periódicas já seria suficiente. Desse modo, dada a eficiência das ações das instituições de caridade em locais distantes, não faz sentido priorizar a ajuda às pessoas geograficamente mais próximas. Nas palavras de Singer,

do ponto de vista moral, o desenvolvimento do mundo em uma “vila global” realizou uma importante, embora ainda não reconhecida, diferença em nossa situação moral. Observadores e supervisores especializados, enviados pelas organizações de alívio da fome, ou permanentemente lotados em áreas propensas à fome, podem direcionar nossa ajuda para um refugiado em Bangladesh quase tão eficazmente quanto poderíamos fornecer a alguém em nosso próprio quarteirão. Aparentemente, portanto, não há justificativa possível para discriminar com base em fundamentos geográficos (SINGER, 1972a, p. 232, tradução nossa).

E quanto aos laços afetivos, eles não seriam importantes para determinar quem deveria receber atenção prioritária no caso da prestação de ajuda? Para Crisp, a resposta é não. Ele defende que é totalmente contingente o fato de um agente moral desenvolver afetos por uma pessoa em vez de outra. Eis uma adaptação do experimento mental que ele apresentou em “Partility and Dualism of Practical Reason” (2017) para provar seu ponto.

*Maria, João, José e Joaquim.* Maria acorda. A primeira pessoa que ela vê é João. A segunda pessoa que ela vê é José. Por causa do suco mágico do amor que Joaquim jogou em seus olhos, ela desenvolveu uma afeição profunda por João. Ambos, João e José, estão em uma casa em chamas, e ela pode salvar apenas um deles. Todo o resto é igual.

O fato de Maria gostar mais de João do que de José é um fato totalmente contingente. Tivesse Joaquim jogado suco mágico do amor em José, ela teria gostado mais dele do que de João, independentemente das qualidades pessoais de cada um. Pondo a questão em termos mais práticos, tivesse seu primo nascido no seu lugar e você no lugar dele, seus pais teriam gostado mais dele do que de você. Ou ainda, tivesse seu melhor amigo de infância crescido em outra escola ou em outro bairro, você teria um amigo completamente diferente ou talvez sequer tivesse um melhor amigo. Por causa disso, pode-se considerar que do mesmo modo que é arbitrário priorizar as pessoas mais próximas geograficamente às mais distantes, também é arbitrário priorizar aquelas pessoas por quem o agente moral tem mais afeto do que aquelas por quem ele não possui afeto algum.

Mas e quanto ao argumento de que as relações entre as pessoas não se dá desse modo, através de manipulação de itens mágicos, desempenhando a convivência e as conversas contínuas, dentre outras atividades conjuntas, um forte papel no desenvolvimento de laços afetivos? A isso Crisp responde com outros dois experimentos mentais:

*Azul e Verde.* Eu tenho dois filhos, Azul e Verde. Não há qualquer diferença significativa entre eles. Fazemos muitas coisas juntos e temos muitas conversas. Eu amo Azul, mas não Verde.

*Vermelho e Amarelo.* Eu tenho dois colegas, Vermelho e Amarelo. Não há qualquer diferença significativa entre eles. Trabalhamos juntos por muitos anos. Eu tenho sentimentos afetuosos por Vermelho, mas não por Amarelo.

Novamente, através desses dois experimentos mentais, Crisp deixa clara a natureza contingente e arbitrária das relações afetivas. Se as mesmas condições de fundo estão presentes, como explicar o desenvolvimento dos afetos do progenitor por Azul, mas não por Verde e do colega de trabalho por Vermelho, mas não por Amarelo? Alguém poderia argumentar que os experimentos mentais de Crisp são irracionais. Sendo as condições de fundo as mesmas e não havendo diferenças significativas entre as pessoas, não faz sentido afirmar que os sentimentos que se desenvolverão em um mesmo contexto em relação a umas não se desenvolverão também em relação a outras. Contudo, a verdade é que, na prática, nem sempre as pessoas são racionais. Por exemplo, quantos pais não preferem o filho caçula

simplesmente por ele ser o mais novo da prole? Logo, esses últimos experimentos mentais de Crisp não são tão despropositados quanto poderiam parecer à primeira vista e parecem apontar para a contingência das relações afetivas.

Além do caráter contingencial e arbitrário das relações afetivas, existe ainda outra razão pela qual não se deve considerar os sentimentos para com alguém moralmente relevantes para se determinar quais deveres, mesmo os de prestação de ajuda, se tem para com os indivíduos. Essa razão é que sentimentos não são um bom guia para embasar deveres. Eles podem oscilar de momento a momento e não corresponderem adequadamente ao dever que o agente moral tem na circunstância. Por exemplo, o sentimento que muitas mães têm pelos bebês oscila de amor a repúdio quando eles passam do comportamento de doçura e alegria para o de choro constante. No entanto, seria absurdo dizer que a mãe tem o dever de cuidar do bebê quando ela sente amor, mas não o tem quando ela sente o desejo de repudiá-lo. Assim, é incorreto dizer que se tem o dever de dar prioridade à ajuda daqueles por quem se tem afeto em vez de priorizar a ajuda a pessoas por quem não se tem.

Se todas essas considerações sobre a preferência da prestação de ajuda aos mais próximos são verdadeiras, como fica, então a situação de Mill e de outros utilitaristas para defenderem uma via indireta e parcial de promoção do bem-estar geral? Uma opção para eles consiste em recorrer ao argumento de que se obtém mais bem-estar geral com a disseminação de uma prática na qual se cuida de si mesmo e dos mais próximos do que disseminando a imparcialidade (essa é a terceira via adotada pelos utilitaristas para defender uma promoção indireta e parcial do bem-estar-geral). Nas palavras de Singer,

o elemento de verdade no ponto de vista de que primeiro devemos cuidar de nós mesmos está na vantagem de um sistema identificável de responsabilidades. Quando as famílias e as comunidades locais cuidam dos seus próprios membros mais pobres, os laços de afeição e das relações pessoais obtêm resultados que, de outra forma, precisariam de uma enorme e impessoal burocracia (SINGER, 2006, p. 244-245).

Imagine quantas consequências ruins se seguiriam de se abrir mão desse sistema identificável de responsabilidades. Por exemplo, quais não seriam os efeitos materiais e psicológicos nas crianças se elas tivessem mães que preferissem cuidar de estranhos do que da própria prole? Ou como se daria a responsabilidade de cuidar das crianças se a as mães não tivessem qualquer dever de priorizar a sua



própria prole? Ou ainda, como seria possível manter relacionamentos afetivos (os quais ajudam as pessoas a construírem uma identidade e a se manterem emocionalmente estáveis) com as pessoas sabendo que elas sempre preferirão estranhos a elas próprias? Assim, com base em todas essas ponderações, pode-se afirmar que existe ao menos uma forte razão (os bons resultados sociais da prática da parcialidade) para preferir os mais próximos quando da ocasião de prestação de ajuda.

O problema com essa resposta está no fato de ser perfeitamente plausível questionar se isso é o que de fato traria mais bem-estar para todos os afetados pela ação. Segundo Wolf,

o ganho em felicidade que se seguiria para alguém e seus vizinhos de uma vida mais rica, mais bem vivida do que a do santo moral seria pateticamente pequeno em comparação com o montante que alguém poderia incrementar de felicidade geral se esse alguém devotasse a si mesmo explicitamente ao cuidado do doente, do oprimido, do esfomeado e do desabrigado (WOLF, 1982, p. 428, tradução nossa).

Imagine quantas mazelas humanas, tais como a pobreza absoluta, poderiam ser evitadas se as pessoas vivessem de acordo com um ideal de imparcialidade.

De um ponto de vista alternativo, alguém poderia sustentar que para saber se seria verdade que os malefícios de se viver numa sociedade parcial se sobreporiam aos da sociedade imparcial seria preciso fazer um experimento multidisciplinar (analisado do ponto de vista sociológico, psicológico, etc.) de sociedade imparcial e comparar os resultados com os das sociedades parciais que predominam ao redor do mundo. Afinal de contas, saber qual é o modelo de sociedade mais feliz é um problema empírico, e há indícios para se pensar que os dois lados estão com a razão.

Uma quarta linha de frente avançada para mostrar por que se deve procurar promover o próprio bem-estar e o dos mais próximos em vez de procurar maximizar direta e imparcialmente o bem-estar geral consiste em defender que, dadas as inclinações parciais da natureza humana, existe um limite de sacrifício que se pode e se deve exigir que as pessoas façam por estranhos. Esse argumento é baseado na premissa de que dever implica poder<sup>27</sup>. Se os agentes morais não possuem a

---

<sup>27</sup> A expressão “Deve implica pode” ficou celebrizada a partir de Immanuel Kant, para quem se alguém está moralmente obrigado a desempenhar certa ação, esse agente moral deve ser capaz de

disposição para a imparcialidade que o utilitarismo imparcial e maximacionista exige, não faz sentido que isso lhes seja requerido como um dever.

Será reservada para o segundo capítulo (onde será criticado o utilitarismo de Singer) a discussão sobre essa quarta linha de frente adotada pelos utilitaristas para defender a parcialidade. O que cabe ressaltar sobre todas essas quatro vias argumentativas é que o principal problema que Mill e outros utilitaristas de ato indireto enfrentam ao recorrerem à parcialidade é que, enquanto utilitaristas desse tipo, eles não se encontram aptos a defendê-la. Isso porque sendo utilitaristas de ato indireto, eles só podem defendê-la se a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão puder ser sustentada – o que tudo indica que não pode. Isso ocorre porque é a distinção que permite que eles defendam a parcialidade como um procedimento indireto para maximizar o bem-estar geral. Como a distinção é especialmente problemática para Mill e para os demais utilitaristas que a defendem, se quiser defender a parcialidade, ou Mill e os outros utilitaristas de atos indiretos têm de a defender em um contexto externo ao utilitarismo ou eles têm de se tornar utilitaristas de regra.

## 2.5 OS BENFEITORES PÚBLICOS

Um argumento adicional para defender que não se tem o dever de se preocupar com o bem-estar de toda a sociedade é dizer que as ocasiões em que qualquer pessoa tem o poder de promover o bem-estar em grande escala são poucas e apenas nessas circunstâncias se teria a obrigação moral de considerar a promoção do bem comum em uma perspectiva realmente abrangente (MILL, 1863, II, §19). Assim, todos teriam a obrigação de cumprir com os deveres para com os mais próximos, mas apenas os que Mill chama “benfeitores públicos” teriam o poder e, por conseguinte, o dever de promover amplamente o bem comum. O próprio Mill não especifica quem são esses benfeitores, mas é possível entendê-los como aquelas pessoas que se dedicam a alguma atividade que, por natureza, consiste em ser diretamente responsável pela promoção do bem-estar de um grande número de

---

desempenhá-la. Para Kant, “[à ideia de que] os comandos da lei moral de que devemos ser melhores seres humanos agora, segue-se inescapavelmente que devemos ser capazes de ser melhores seres humanos” (KANT, 1793, 6:50, tradução nossa do inglês) e “a ação em relação a qual o ‘deve’ se aplica deve, portanto, ser possível sob condições naturais” (KANT, 1781-1787, A548/B576, tradução nossa do inglês).

peças. Um governante, por exemplo, é um benfeitor público porque o governar tem o objetivo de zelar pelo bem-estar de um número amplo de pessoas, como os cidadãos de uma cidade ou de um país. É por isso que ele tem a obrigação para com a promoção do bem-estar de mais pessoas do que a maior parte dos agentes morais aparentemente possui. Assim, não é preciso que todos tenham uma espécie de compromisso moral cosmopolita para com todos as pessoas pelo mundo que puderem se beneficiar das ações do agente moral, pois apenas as ações dos benfeitores públicos teriam tanto alcance.

À época de Mill, pode ser que este argumento tivesse plausibilidade, afinal, o mundo era muito menos globalizado e as dificuldades para se informar das condições de vida das pessoas mais distantes e para ajudá-las eram muito maiores. Hoje em dia, contudo, a situação é diferente. O mundo está muito mais conectado, e tanto individual quanto coletivamente as ações mais cotidianas das pessoas impactam de várias maneiras a vida dos que se encontram mais próximos e também dos que estão mais distantes. Enquanto agente individual, se alguém posta um vídeo na internet, por exemplo, este alguém é capaz de mobilizar pessoas no mundo todo para o bem ou para o mal. Enquanto agente de uma coletividade, com uma módica contribuição para a caridade alguém pode levar recursos às pessoas necessitadas dos lugares mais recônditos da Terra. Enquanto sociedade, quando se consome demais ou de menos se influencia o desenvolvimento econômico de todo um país. Também é o caso que se várias pessoas tomam uma decisão sobre um ato simples como o de separar lixo reciclável, isso tem um grande impacto no meio-ambiente e, por conseguinte, na vida de várias pessoas. Assim, é argumentável que todas as pessoas são benfeitores públicos em alguma medida, já que todos desempenham ações que têm impacto na sociedade em geral. Por conseguinte, em princípio, essa terceira resposta à objeção da exigência excessiva de Mill não se sustenta.

Todavia, repudiar a resposta de Mill não é tão fácil quanto parece à primeira vista. Um defensor dela poderia insistir que, embora exista a possibilidade real de todos os agentes serem benfeitores públicos, há alguns deles que ocupam posições mais privilegiadas do que outros para beneficiar as pessoas. Em função disso, eles teriam, de fato, uma obrigação mais alargada em termos de promoção do bem-estar. Imagine, por exemplo, o potencial dos governantes para beneficiar os cidadãos de

uma cidade, um estado, uma província, um país, etc. Em razão de disporem dos recursos, dos mecanismos e das instituições adequadas à promoção do bem-estar geral, eles seriam as pessoas com maiores chances de ser bem-sucedidas no intento de efetivá-lo. Por conseguinte, as necessidades e oportunidades para o grande público promover o bem-estar em maior escala ainda existiriam, mas seriam diminuídas.

## 2.6 DEVERES PERFEITOS E IMPERFEITOS

A quarta via de resposta para a objeção da exigência excessiva que é possível encontrar no pensamento de Mill consiste em distinguir entre deveres perfeitos e deveres imperfeitos. A distinção aparece dentro de seu *Utilitarismo* e, acima de tudo, tem o propósito de mostrar como, ao contrário do que acreditavam os críticos do utilitarismo, a justiça tem um lugar privilegiado dentro de seu contexto. Mill (1863, V, §15) utiliza a distinção para mostrar como os deveres de justiça (os quais seriam deveres perfeitos) se destacam de uma série de outros deveres que não teriam a mesma autoridade e urgência (pois seriam imperfeitos). Na sequência, se considerará em que consiste a distinção e porque ela serve como resposta para a objeção da exigência excessiva.

Antes de dar atenção à distinção propriamente dita, cabe esclarecer o que é um dever. Nas palavras de Mill, “a noção de dever inclui a ideia de que uma pessoa pode ser legitimamente obrigada a cumpri-lo. O dever é algo que pode ser *exigido* de uma pessoa do mesmo modo que se exige o pagamento de uma dívida [...]” (MILL, 1863, V, §14; grifo do autor). Uma dívida é algo que não se pode eximir de pagar e em relação a qual cabe cobrança se não quitada. Do mesmo modo, um dever é algo que envolve uma obrigação que não pode ser desobedecida e em relação ao qual, quando não realizado, cabe reprovação moral e reivindicação de sua execução.

Tendo esclarecido o que é um dever, cabe então apresentar a distinção entre os tipos de deveres. Ainda conforme Mill, eles se dividem em duas classes, pertencendo uns à classe dos deveres perfeitos e outros à classe dos deveres

imperfeitos<sup>28</sup>. Os deveres perfeitos “são aqueles deveres em virtude dos quais um *direito* correlativo reside em alguma pessoa ou pessoas [...]” (MILL, 1863, V, §15; grifo do autor). Um direito é uma pretensão legítima a algo. Assim, se alguém tem direito a algo, é errado privar essa pessoa daquilo a que ela tem direito. Se ela tem direito à liberdade, então deve ser-lhe assegurado de algum modo que ninguém lhe faça de escravo ou lhe impeça de ir e vir, por exemplo. Também se alguém lhe priva desse direito, ela está legitimada a reclamá-lo e a reavê-lo, quando perdido. Desse modo, um dever perfeito gera uma pretensão legítima em alguém de requerer de outra pessoa ou da sociedade que estas realizem certas coisas, de modo que essa pessoa está legitimamente autorizada a repreendê-las quando elas não realizam tais coisas. Também se está obrigado a realizar o dever perfeito em relação a pessoas específicas em circunstâncias determinadas. Suponha, por exemplo, que o cumprimento de promessas seja um dever perfeito. Sendo esse o caso, sempre que alguém não cumprir uma promessa para com um terceiro, este está autorizado a exigir-lhe que ela lhe seja cumprida. Enquanto proponente da promessa, não é como se a pessoa pudesse escolher quando e em relação a quem há de cumprir a sua promessa. Tendo-a feito, ela deve cumpri-la sempre e para com todos para quem ela tenha sido dirigida.

Os deveres imperfeitos, por sua vez,

são aqueles em que, embora o ato seja obrigatório, as ocasiões específicas para o realizar ficam ao nosso critério. Isto acontece, por exemplo, no caso da caridade ou da beneficência, que estamos efetivamente obrigados a praticar, mas não em relação a qualquer pessoa definida, nem em qualquer instante determinado; [...] os deveres de obrigação imperfeita são aquelas obrigações morais que não dão origem a qualquer direito (MILL, 1863, V, §15).

Isso significa que se caridade ou beneficência forem deveres imperfeitos, o agente moral até está obrigado a ser, em algum momento de sua vida, caridoso e beneficente, mas não está obrigado a sê-lo a todo momento, em todas as circunstâncias e para com todas as pessoas. Neste caso, ninguém está legitimamente autorizado a lhe repreender sempre que não cumprir com esses

---

<sup>28</sup> Essa distinção é anterior a Mill, tendo aparecido já nas obras de Hugo Grotius (1625) e de Kant (1785).

deveres e a requerer-lhe que ele seja caridoso ou beneficente sempre que as oportunidades para tanto aparecerem.

Não é difícil perceber como a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos funciona como uma resposta para a objeção da exigência excessiva. Como se tem a opção de escolher desempenhar certos deveres nesta ou naquela ocasião, vive-se sob uma moral muito menos exigente do que caso se tivesse que cumprir com todos os deveres em tempo integral. Não ter que ser caridoso ou beneficente sempre que as oportunidades para tanto aparecerem tira dos ombros do agente moral um grande peso em termos de exigência moral. Além disso, a noção de dever imperfeito lhe oferece a oportunidade de desempenhar certos deveres (como a caridade e a beneficência) apenas quando eles não são sacrificantes para ele, pois se pode escolher desempenhá-los apenas quando este é o caso. Isto também diminui a exigência moral sobre o agente.

Essa distinção, contudo, embora teoricamente útil, se mostra problemática em muitos aspectos. Em primeiro lugar, ela parece estar fundada em uma incoerência, pois aplica a discricionariedade a um conceito que não a admite, ou seja, deveres imperfeitos são discricionários quando a própria noção de dever não admite discricionariedade. Um dever, por definição, é algo que se pode requerer de alguém que seja cumprido. Conforme explica R. L. Frazier (1998) (em seu verbete "Duty" da *Routledge Encyclopedia of Philosophy*): "[de] alguém que tem um dever, é requerido [dele] satisfazer esse dever, e [ele] pode ser justificadamente criticado por não satisfazê-lo". Contudo, no caso da noção de "dever imperfeito", esse requerimento parece ser bem mais fraco. Não se pode exigir que as pessoas cumpram seus deveres imperfeitos em uma série de ocasiões em que eles parecem se aplicar. Pense em inúmeras situações em que ser caridoso e beneficente não é uma tarefa difícil, que exige grandes sacrifícios, para os agentes morais. Não estariam as pessoas efetivamente obrigadas a serem caridosas e beneficentes nessas situações? Não deveria ser possível recriminá-las por não o serem nessas circunstâncias? Para Mill, a resposta seria que não. Isso mostra que os deveres imperfeitos parecem simplesmente não se adequarem enquanto parte da categoria dos deveres.

Outro problema levantado pela distinção entre os deveres está na dificuldade de se aplicar a repreensão moral ao agente quando do dever imperfeito.

Essa dificuldade existe porque até que chegue o último dia de vida do agente moral não há como aplicar a repreensão que deveria se seguir naturalmente ao descumprimento do dever. De acordo com a definição de dever imperfeito, se um agente moral deixa de ser caridoso na ocasião *A*, não se pode recriminá-lo porque há a chance de ele o ser nas ocasiões *B*, *C* ou *D*. Mas o que dizer se ele não o for nas ocasiões *B*, *C*, *D* e assim por diante? Até o seu último suspiro de vida, o agente moral teria a oportunidade de ser caridoso e benéfico, de modo que só se nesse momento ele não o fosse caberia a repreensão moral. Ora, mas isto parece altamente implausível. Se ele facilmente tivesse podido realizar tais atos em várias oportunidades de sua vida, não deveria a repreensão moral se aplicar à sua recusa em fazê-lo? Ademais, tudo isso implica que, no cotidiano, basicamente, se poderia recriminar os agentes morais apenas pelos seus deveres perfeitos não cumpridos, sendo praticamente dispensável a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos.

Um terceiro problema acarretado pela distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos é que deveres perfeitos têm uma prioridade moral sobre os imperfeitos que se mostra imprópria em certas circunstâncias. Por exemplo, quem aceita a distinção, não pode deixar de cumprir uma promessa moralmente legítima para ajudar uma pessoa necessitada (STATMAN, 1996, p. 215). Neste caso, não se poderia deixar de ir a um encontro no qual se prometeu ter com um amigo para socorrer uma pessoa atropelada, o que soa altamente implausível. O que ocorre é que porque os deveres perfeitos geram direitos, eles se sobressaem na comparação entre os deveres, de modo que eles teriam uma prioridade moral sobre os deveres imperfeitos. Porém, se esse é o caso, corre-se o risco de sofrer com os problemas do absolutismo moral, pois em nenhuma circunstância se abriria exceção aos deveres perfeitos. Se, contudo, abre-se brecha para que os deveres imperfeitos tenham um requerimento mais forte do que o dos deveres perfeitos em algumas circunstâncias, eles são, então, descaracterizados como deveres imperfeitos, pois se gera a oportunidade de alguém os requerer como um direito.

Por fim, o fato de os deveres perfeitos gerarem direitos e de os imperfeitos não gerarem direitos conta contra a distinção. A correlação entre deveres e direitos oferece uma delimitação clara acerca das reivindicações morais dos agentes. Através dela, sabe-se quando elas se aplicam e quando não se aplicam. Assim, se a noção de dever imperfeito não contempla direitos, ela nada esclarece sobre os

limites das reivindicações dos agentes morais, sendo incompleta em sua função enquanto dever. Logo, ela é insatisfatória.

Desse modo, com base em todas essas considerações contra a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos fica-se com boas razões para abandonar a distinção. Sendo esse o caso, tem-se também boas razões para rejeitá-la como uma resposta para a objeção da exigência excessiva.

## 2.7 OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

Na seção anterior, viu-se que, para Mill, os deveres se dividem em perfeitos e imperfeitos. Viu-se também que para evitar defender uma teoria exigente demais, Mill classificou os atos de caridade e beneficência como deveres imperfeitos. Porém, além desses deveres, ele também defendeu existir atos de uma “região do valor positivo” e um padrão de altruísmo que vai além de certo mínimo obrigatório e no qual “há uma gama ilimitada de valor moral que vai até o mais exaltado heroísmo” (CW, X, p. 337-339). Ou seja, Mill defendeu a existência de atos supererrogatórios. Um dos desafios interpretativos relacionados ao seu pensamento é mostrar como a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos e sua concepção de supererrogação podem ser conciliadas, o que será feito ao final desta seção. Ao defender a existência de atos supererrogatórios (ainda que sem utilizar esta terminologia), Mill não pretendia responder a nenhuma objeção específica, mas apenas clarificar a dimensão que o altruísmo tinha dentro de seu pensamento. Porém, na medida em que ele se dedica a defender que deve haver um limite para os sacrifícios altruístas, pode-se identificar nessa tentativa de clarificação de sua teoria uma resposta para a objeção da exigência excessiva.

Porém, se a caridade e a beneficência são deveres imperfeitos, isso significa que elas já estão dentro do padrão mínimo de altruísmo a que se está obrigado a cumprir. Sendo esse o caso, quais atos então seriam considerados supererrogatórios por Mill? Haveria como conciliar o conceito de dever imperfeito com o de supererrogação? Como entender, afinal, a supererrogação em Mill?

Estas são, sem dúvida, questões prementes em se tratando da concepção de supererrogação de Mill. Contudo, a supererrogação é um fenômeno complexo, que envolve muitos aspectos, os quais levantam questões próprias. Por isso, antes



de se passar à discussão dessa resposta de Mill propriamente dita, cabe realizar uma apresentação detalhada do que vem a ser um ato supererrogatório.

### 2.7.1 Caracterização

Os atos supererrogatórios são atos que se caracterizam por:

- a) extrapolarem o limite do dever (URMSON, 1958, p. 205; JACOBS, 1987, p. 97);
- b) serem elogiáveis ou meritórios (FEINBERG, 1961, p. 280; RAZ, 1975, 164; HEYD, 1982, 115; JACOBS, 1987, p. 97);
- c) serem opcionais (HEYD, 1982, p. 115);
- d) serem promotores do bem de outrem (HEYD, 1982, p. 115; STANLICK, 1999, p. 211);
- e) envolverem (risco de) sacrifício para o agente moral (JACOBS, 1987, p. 97; STANLICK, 1999, p. 211) – que, no caso das teorias consequencialistas, deve ser proporcional ao montante de bem promovido a outrem.

Essas características são apresentadas em separado na literatura sobre o tema. Alguns filósofos consideram que os atos supererrogatórios possuem algumas delas, mas não dão atenção às demais. Nesta tese, se propõe que todas essas características são necessárias e conjuntamente suficientes para compor um ato supererrogatório. Abaixo segue uma apresentação de cada uma.

#### 2.7.1.1 *Para além do chamado do dever*

A caracterização mais bem aceita entre os filósofos dos atos supererrogatórios é a de que eles são os atos que se encontram para além do chamado do dever (URMSON, 1958, p. 205; JACOBS, 1987, p. 97), ou seja, são os atos nos quais os agentes morais realizam mais do que supostamente deveriam realizar. Para se referir a essa característica dos atos supererrogatórios também se usa a expressão “avançar a segunda milha do dever”, isto é, executar o dever e ainda ir um tanto além dele. A ideia subjacente em ambos os casos é a de que os

atos supererrogatórios são aqueles atos que excedem o que é requerido como uma obrigação. Conforme Urmson (1958, p. 209), os atos supererrogatórios não são como deveres negativos que existem para controlar o comportamento antissocial das pessoas. Eles têm um caráter mais gracioso e precisam ser inspirados por um ideal positivo, não constituindo um requerimento mínimo para se viver em sociedade.

Como um exemplo típico de ato para além do chamado do dever, Urmson (1958, p. 201-202) apresenta o caso do médico que se dispõe a trabalhar em uma cidade diferente da sua tomada pela peste. Numa circunstância na qual a peste atinge a cidade do médico, ele tem o dever para com seus concidadãos de permanecer na cidade a tratar os atingidos por ela. Noutra situação, porém, em que outra cidade é tomada pela peste, ele não teria o mesmo dever para com os moradores de lá – exceto no caso de a ausência de tratamento desses doentes implicar em uma contaminação dos moradores de sua própria cidade. Enquanto o primeiro caso constituiria o cumprimento de seu dever, a ida do médico para a outra cidade contaminada constituiria um ato que extrapolaria o limite de sua obrigação moral – já que o dever de cuidar de tais doentes estaria reservado aos médicos da própria cidade.

Uma questão que pode surgir diante dessa caracterização dos atos supererrogatórios é se eles não poderiam ser classificados como uma instância do dever, uma na qual ele seria realizado de maneira excepcional. Urmson considera que tal categorização seria possível, sendo por vezes amplamente aceita. Por exemplo, às vezes chamamos “santos” e “heróis” às pessoas que cumprem seu dever em circunstâncias nas quais o autointeresse ou o medo levaria a maioria das pessoas a não executá-lo. Porém, ele descarta essa categorização por considerar que ela não capta com a mesma profundidade a característica que certos atos possuem de ir muito além do que é estipulado como um dever. Um dever executado de maneira excepcional ainda seria um dever e o que Urmson pretende ao defender a existência de atos supererrogatórios é justamente questionar a divisão tripartite da ética que confina os atos às categorias da obrigação, impermissibilidade e indiferença.

### *2.7.1.2 Elogio moral*

Os atos supererrogatórios completam a já mencionada divisão (em princípio, tripartite) da ética, em que se demarca os atos como obrigatórios, indiferentes (ou meramente permissíveis) e impermissíveis (ou proibidos). Os atos moralmente obrigatórios são aqueles que se tem o dever de realizar e que são passíveis de repreensão moral quando não são realizados. Por exemplo, em geral, as teorias normativas consideram que se tem a obrigação de cumprir uma promessa feita a alguém, e o não cumprimento dessa promessa é digno de repreensão moral. Os atos moralmente indiferentes são aqueles atos opcionais que não se tem o dever de realizar nem de deixar de realizar. Nesse caso, não há qualquer repreensão moral quando eles não são realizados, nem quando são realizados. São exemplos desse tipo de atos pular em uma perna só e pregar um prego na parede. Os atos moralmente impermissíveis são aqueles que se tem o dever de não realizar, o que significa que a repreensão moral se aplica quando são realizados, como acontece com a tortura e com o assassinato. Os atos supererrogatórios, assim como os obrigatórios e indiferentes, também se caracterizam por serem permissíveis, isto é, os agentes morais estão sempre autorizados a desempenhá-los. Eles se diferenciam dos indiferentes, que são *meramente* permissíveis, por possuírem um alto valor moral, se assemelhando, por um lado, a esses por serem opcionais, mas, se distinguindo deles, por outro, por serem elogiáveis ou meritórios. Alguns filósofos (HORGAN & TIMMONS, 2010, p. 29) os denominam, inclusive, “atos moralmente melhores”, isto é, atos com um valor moral tão alto que excede o valor dos atos obrigatórios. Além da designação “atos para além do chamado do dever”, Urmson (1958, p. 209) também denomina os atos supererrogatórios “os voos mais altos da moralidade”.

Há, no entanto, filósofos (por exemplo, ARCHER, 2016) relutantes em denominar os atos supererrogatórios elogiáveis. Para alguns deles, há circunstâncias em que o ato é evidentemente supererrogatório, pois se localiza para além do dever, mas não merece qualquer elogio, pois envolve uma motivação espúria. Esses são os típicos casos de atos certos realizados pelas razões erradas. Um exemplo é o da pessoa que salva alguém de um incêndio simplesmente para ficar famosa. Para esses filósofos, os portadores de elogio moral são os agentes morais e, por isso, qualquer elogio deve se dirigir somente a eles em suas intenções e não aos atos.

Uma saída aqui seria dizer que há uma diferença entre elogiar o ato e elogiar o agente que realiza o ato (MONTAGUE, 1989, p. 101-103). Em razão disso, seria perfeitamente aceitável considerar supererrogatório o ato da pessoa que salva outra de um incêndio para ficar famosa – já que nesse caso estaríamos a elogiar apenas o ato e não o agente.

Porém, pensar o elogio moral como algo que se aplica somente a um dos dois casos (ou ao agente ou ao ato) é uma maneira enganadora de encarar o problema. Uma perspectiva holística do elogio moral (que contempla o elogio do agente e sua ação) seria uma opção mais apropriada para julgar a legitimidade do elogio moral dos atos supererrogatórios. Isto porque, conforme nos explica Crisp (2014, p. 16, tradução nossa), “em um caso padrão de supererrogação, nós elogiamos [...] nem o ato supererrogatório ele mesmo, considerado independentemente do agente, nem o agente enquanto agente, mas o agente por fazer o que ele faz”. Mas, neste caso, o agente não pode ser considerado distintamente de suas motivações, ou simplesmente se estaria defendendo que o que vale é a pura consideração dos atos. Desse modo, propõe-se na tese considerar que o elogio moral do ato supererrogatório seja composto do elogio do agente em suas motivações apropriadas juntamente com seu ato benevolente. Neste contexto, o ato correto desempenhado pelas razões erradas simplesmente não seria supererrogatório.

### 2.7.1.3 Opcionalidade

Os atos supererrogatórios são também completamente opcionais e não são passíveis de qualquer repreensão moral quando são realizados, nem quando deixam de ser realizados. Para alguns filósofos, seria justamente pelo fato de os agentes decidirem desempenhar o bem dentro de uma zona de completa opcionalidade e, portanto, de absoluta liberdade (a que Tertuliano – 160-220 d. C. – chamou *licentia*) que os atos supererrogatórios seriam elogiáveis. Conforme Heyd (em seu verbete “Supererogation”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), “a supererrogação é boa não somente devido à promoção do valor global no mundo, [...] mas também devido ao tipo de liberdade na qual é desempenhada” (HEYD,

2018, Seção 3.3, tradução nossa). O mesmo elogio não se aplicaria aos demais atos opcionais pelo fato de eles não gerarem nem bem nem mal no mundo.

Um fenômeno curioso em relação aos atos supererrogatórios, e que envolve a sua opcionalidade, está no fato de, mesmo sendo opcionais, eles serem comumente vistos como obrigatórios pelos agentes morais que os realizam. Esse fenômeno é conhecido como “paradoxo do heroísmo” (ARCHER & RIDGE, 2015)<sup>29</sup>. Muitos agentes morais, os encaram como um dever pessoal, como algo que, na circunstância, eles, enquanto pessoas específicas diretamente envolvidas na ação particular e capazes de levá-la a cabo, têm o dever de realizar. Pesquisas mostram que quando perguntados sobre suas motivações para realizar o ato, esses agentes, de modo geral, afirmam terem agido daquele modo por terem sentido que esse era seu dever (COLBY & DAMON, 1992; ARCHER & RIDGE, 2015, Seção 1, nota 5). Muitas vezes, eles também não têm tempo para ajuizar sobre as peculiaridades da circunstância e decidir com base em uma ponderação calculada se o ato é de fato ou não um dever. Em uma fração de segundos, eles simplesmente decidem que a ação é um dever e agem de acordo. Um exemplo de paradoxo do heroísmo é o caso do “herói do metrô” Wesley Autrey, um homem que se arriscou nas linhas do metrô para salvar a vida de outro homem. Em entrevista ao *New York Times*, ele disse não sentir ter feito algo de espetacular, mas apenas ter visto que alguém precisava de ajuda e ajudado, tendo feito apenas o que era certo (BUCKLEY, 2007).

O modo como o agente moral se sente diante das circunstâncias, todavia, não torna o ato efetivamente obrigatório ou supererrogatório para ele, constituindo apenas uma percepção muitas vezes equivocada do estatuto moral do ato. De fato, às vezes um ato que parece supererrogatório é um dever. Muitas vezes, ele não só parece, como é, de fato, supererrogatório. Outras vezes, no entanto, apesar de sua aparência supererrogatória, ele é repreensível. Tudo depende dos fatores moralmente relevantes da circunstância, não da percepção que o agente ou mesmo um espectador de fora têm do ato. Tipicamente, uma pessoa que se arrisca para

---

<sup>29</sup> Apesar do nome, este não é um paradoxo no sentido estrito do termo, isto é, não é um paradoxo lógico. “Um paradoxo lógico consiste em duas proposições contrárias ou contraditórias derivadas conjuntamente a partir de argumentos que não se revelaram incorretos fora do contexto particular que gera o paradoxo” (BRANQUINHO *et al*, 2006, p. 573). O paradoxo do heroísmo é um paradoxo em uma acepção mais comum do termo, significando um problema difícil de explicar. No caso do paradoxo do heroísmo, parece difícil de explicar como os agentes morais agem como se estivessem obedecendo a um dever quando, na verdade, estão realizando ações que se encontram para lá de suas obrigações.

salvar outra da correnteza de uma enchente, por exemplo, age de maneira supererrogatória. Contudo, considere uma circunstância na qual o agente moral está em uma posição segura para ajudar a pessoa levada pela enchente, tem uma constituição física robusta e sabe nadar com excelência. Nesse caso, o risco para ele próprio é diminuído a tal ponto que se torna irracional não apontar a ação como um dever, mesmo que o próprio agente não a considere assim. Em outra circunstância, o agente moral pode ter de colocar em risco o bem-estar de outras pessoas por quem ele é responsável para salvar a pessoa do afogamento, o que tornaria o ato repreensível.

Uma maneira de explicar o paradoxo do heroísmo é apelar à virtude da profundidade moral (ARCHER & RIDGE, 2015, Seção 4). Esta é a virtude segundo a qual o agente moral tem uma profunda identificação com a moralidade ou com algum valor moral específico. Desse modo, uma explicação para Autrey ter se arriscado na linha do metrô, e não as outras pessoas, seria a de que ele provavelmente teria um comprometimento real com algum valor moral, tal como a crença no valor sagrado da vida, o desprendimento de si, a compaixão ou a solidariedade – comprometimento que não seria dividido pelas pessoas ao seu redor no momento. Outra maneira de explicar o paradoxo seria aceitar a explicação da profundidade moral, mas ressaltar que as outras pessoas poderiam ter a virtude da profundidade moral, mas estar em acrasia no momento.

#### *2.7.1.4 Promoção do bem e altruísmo*

Os atos supererrogatórios são ainda caracteristicamente promotores de bem. Um médico que deixa sua prática local confortável para ajudar a combater epidemias mortais em locais distantes e o soldado que se lança sobre uma granada para salvar a vida de outras pessoas (URMSON, 1958, p. 201-202), são todos exemplos de pessoas que desempenham ações promotoras do bem e tipicamente consideradas supererrogatórias. Observe que todos esses exemplos são casos de bem feito pelo agente moral a outros indivíduos, e graças a esses e a outros inúmeros exemplos, tradicionalmente se considera que os atos supererrogatórios se caracterizam por serem beneficentes e altruístas. Conforme Stanlick, as ações supererrogatórias “são ações tais que o agente promove o bem dos outros ou às

expensas de si mesmo ou sem consideração por seus próprios interesses” (STANLICK, 1999, p. 211, tradução nossa). Assim, tradicionalmente se considera também que parte da razão pela qual esses atos são elogiáveis se deve ao fato de eles serem atos promotores do bem e, ao mesmo tempo, altruístas.

Porém, há filósofos que questionam a condição de altruísmo dos atos supererrogatórios. Para Jason Kawall (2003), por exemplo, o altruísmo não é necessário para que um ato seja supererrogatório, podendo esses atos serem autoconcernentes. Os casos apontados por ele para exemplificar o seu ponto são o da pessoa presa por um regime fascista que corre risco de vida ao tentar escapar da prisão e o da pessoa que se sacrifica enormemente para conseguir voltar a estudar depois de muitos anos, tendo que conciliar estudo e trabalho (KAWALL, 2003, p. 490).

Observe, contudo, que essa concepção de Kawall, só faz sentido se se aceita que existam deveres para consigo. Assim, no primeiro exemplo se teria um caso de ato para além do dever de autopreservação e no segundo exemplo se teria um caso de ato para além do dever de desenvolver os próprios talentos.

Se, entretanto, não se aceita que existem deveres para consigo não se tem razões para considerar quaisquer atos autoconcernentes supererrogatórios. Marcus G. Singer (1959, p. 202-203) oferece duas razões para se rejeitar a ideia de que existem deveres para consigo próprio. A primeira é que deveres geram direitos, de modo que quando um dever para com alguém não é cumprido, a pessoa negligenciada tem o direito de requerer da outra pessoa e até da sociedade que esse dever lhe seja cumprido. Porém, no caso dos deveres para consigo, essa reivindicação não faria sentido, pois como alguém poderia cobrar de si mesmo ou da sociedade que ele próprio se lhe cumprisse o dever? Como alguém poderia, por exemplo, se cobrar a si próprio o cumprimento de um contrato feito por ele a ele mesmo?

Outra razão para se rejeitar os deveres para consigo é que quando se tem o direito de cobrar de alguém um dever, pode-se abrir mão dele de boa vontade e aliviar a pessoa de cumpri-lo. No caso de um dever para consigo, seria uma autocontradição que alguém abrisse mão de boa vontade para aliviar a si mesmo de cumprir um dever. “Um ‘dever’ do qual alguém pudesse abrir mão pela própria

vontade não é, em um sentido literal, um dever” (SINGER, M. G., 1959, p. 203, tradução nossa).

Por ambos motivos há razões para rejeitar a ideia de deveres para consigo e para rejeitar a ideia de atos supererrogatórios autoconcernentes. Mill (1859, IV, §6), por sua vez, também rejeitou a ideia de deveres para consigo.

O termo dever para conosco, quando significa algo mais do que prudência, significa respeito por nós mesmos e desenvolvimento de nós mesmos; e ninguém pode responder perante seus semelhantes por qualquer destes, pois nenhum é para o bem das pessoas perante quem tem de responder (MILL, 1859, IV, §6).

A razão pela qual ele se negou a defendê-los é que ele considerava a ideia de haverem deveres para consigo uma porta aberta para a coerção do domínio privado (DONNER, 2011, p. 70). Se eles existissem, seria dado o direito à sociedade de interferir no domínio privado e cobrar que se agisse deste ou daquele modo, o que furtaria os indivíduos de viverem uma vida autônoma e autêntica. Assim, a concepção que Mill aceitaria seria a de que os atos supererrogatórios são atos beneficentes e altruístas (RILEY, 2011, p. 135).

Observe ainda que postular a promoção do bem de outrem como característica do ato supererrogatório não força um compromisso com uma concepção consequencialista de moralidade, já que não é preciso ser consequencialista para aceitar que os atos supererrogatórios promovem o bem de outros indivíduos.

#### *2.7.1.5 Sacrifício pessoal*

Outra característica individuadora do ato supererrogatório está no fato de ele acarretar algum grau de sacrifício para o agente moral. De acordo com Jacobs (1987, p. 97, tradução nossa), os atos supererrogatórios são “moralmente elogiáveis, mas não são o dever do agente. Eles estão ‘acima e para além do dever’, em que eles excedem, em autossacrifício ou risco de autossacrifício, o que pode ser moralmente ‘exigido’ do agente”. Assim, não basta que eles promovam o bem alheio. Para ser supererrogatório, um ato deve também implicar em algum sacrifício para o agente moral.



Os atos supererrogatórios englobam desde os que serão denominados “atos supererrogatórios menores” até os que serão denominados atos “supererrogatórios maiores”. Os atos supererrogatórios menores são os atos que envolvem pouco sacrifício (ou risco de) em favor dos outros. Dois exemplos são quando uma pessoa segura a porta do elevador para a outra e quando um credor perdoa uma pequena dívida de um devedor. Os atos supererrogatórios maiores são os atos santos e heroicos, os quais envolvem grandes sacrifícios (ou risco de) por parte dos agentes morais, tais como uma pessoa que se arrisca na correnteza de uma enchente para salvar outra de se afogar. A distinção entre santidade e heroísmo moral é tênue, mas é possível realizá-la da seguinte maneira: a santidade moral requer contínua dedicação à promoção do bem, enquanto o heroísmo moral se caracteriza por um grande sacrifício (ou risco de) ocasional do agente moral em favor de outrem. Assim, uma pessoa que adota uma dúzia de crianças doentes (CARBONELL, 2009, p. 108-109) é um exemplo de santidade moral, enquanto o ato de um fuzileiro que se lança sobre uma granada para salvar a vida de outras pessoas (SENGUPTA, 2008) é um exemplo de heroísmo moral. A partir de tais exemplos fica claro que um herói não é necessariamente um santo moral e o santo moral é um tipo de herói em tempo integral.

As teorias morais mais tradicionais aceitam que certo montante de sacrifício pessoal em favor do bem de outrem é um dever em certas circunstâncias. Essas teorias explicam quando um sacrifício deixa de ser um dever e se torna supererrogatório de maneiras distintas. Será proposta aqui uma explicação simples de como uma teoria consequencialista poderia explicar quando um sacrifício é um dever e quando ele é obrigatório. Conforme esta explicação, para que o ato seja supererrogatório é preciso haver certo grau de proporcionalidade entre o sacrifício (ou risco de) do agente moral e o bem promovido por ele, ou seja, é preciso que os atos constituídos de pequenos sacrifícios gerem um pequeno bem e os atos constituídos de grande sacrifício gerem um grande bem. A esta explicação se denominará “tese da proporcionalidade”. Numa situação na qual o agente corre o risco de realizar um grande sacrifício para promover um bem muito pequeno para outra pessoa seu ato pode ser considerado estúpido em vez de supererrogatório. Imagine quão despropositado seria, em uma circunstância cotidiana, correr o risco de ter a mão decepada ao fazer a gentileza de segurar a porta do elevador para

outra pessoa. Quando o sacrifício é pequeno e o bem é muito grande, é tão irracional o agente deixar de desempenhar o ato que ele pode ser considerado um dever. Se, contudo, esses pequenos sacrifícios se acumularem ao longo do tempo eles podem se converter em grandes sacrifícios (geradores de um grande bem), deixando, então, de ser obrigatórios para se tornarem supererrogatórios.

### 2.7.2 A resposta de Mill

Tendo visto uma caracterização dos atos supererrogatórios, não é difícil perceber porque eles tornam as teorias morais compatíveis com eles menos exigentes moralmente. Se certos atos descrevem um sacrifício pessoal muito grande e esse sacrifício é opcional, mesmo ele sendo de grande benefício para os outros, isso significa que é possível viver sob um padrão moral de moderada – em vez de extrema – exigência moral. Por conseguinte, sobra espaço para se levar projetos pessoais adiante. Através dos atos supererrogatórios, pode-se enquadrar os atos moralmente extremos fora da esfera do dever, o que torna o cotidiano moral muito mais palatável.

Ciente dessa vantagem de se defender a existência dos atos supererrogatórios, e desejoso de propor uma teoria moral tolerável, Mill não se furtou a defendê-los. Apesar de não usar o termo “supererrogatório” – o qual não era usual sem seu tempo – ele defendeu textualmente a existência de uma categoria de atos meritórios, os quais se localizariam para lá do altruísmo mínimo. Em mais detalhes, assim ele nos explica em *Auguste Comte and Positivism*:

entre a região do dever e essa do pecado [isto é, da proibição moral] há um espaço intermediário, a região de valor positivo. Não é bom que as pessoas estejam obrigadas, pela opinião de outras pessoas, a fazer tudo o que elas mereceriam elogio por fazer. Há um padrão de altruísmo em relação ao qual todos deveriam ser requeridos obedecer, e um grau além do qual ele não é obrigatório, mas meritório. [...] Mas, acima deste padrão há uma gama ilimitada de valor moral que vai até o mais exaltado heroísmo, que deveria ser alimentada por cada encorajamento positivo, embora não convertida em uma obrigação (MILL, CW, X, p. 337-339, tradução nossa).

Embora a classificação das categorias dos atos como obrigatórios, indiferentes, impermissíveis e supererrogatórios não fosse vigente no tempo de Mill, ao falar do “espaço intermediário” entre o dever e a proibição moral e da “região do

valor positivo”, fica claro que Mill tinha mente a existência de uma categoria especial de atos que extrapolava a distinção dos atos obrigatórios e proibidos e que se distinguia dos indiferentes por se localizar em uma região de alto valor moral. Essa categoria também estaria para além dos limites do dever, pois se referiria aos atos para além do padrão mínimo e obrigatório de altruísmo requerido para o bom funcionamento da sociedade. Além disso, essa categoria enquadraria ainda uma vasta gama de atos, os quais veriam seu ápice no mais exaltado heroísmo. Assim, para Mill, os atos supererrogatórios englobariam desde os atos supererrogatórios menores até os atos supererrogatórios maiores.

Segundo Mill, a categoria dos atos supererrogatórios estaria localizada dentro de uma de três esferas de atuação, a qual ele chamou “Arte da Vida”. A Arte da Vida é um corpo de doutrina no qual são determinados os fins e regras de atuação da vida prática, sendo o princípio de utilidade o que regula esses fins e regras. De acordo com Mill,

deve-se procurar ainda um princípio geral ou padrão e, se este princípio for corretamente escolhido, descobriremos, eu entendo, que ele serve tão bem de princípio último para a Moralidade, como para a Prudência [...] ou [para o] Gosto. [...] [D]eclaro simplesmente minha convicção de que o princípio geral ao qual todas as regras da prática deveriam se conformar, e o teste pelo qual elas deveriam ser postas à prova, é o da condutividade à felicidade da humanidade [...] (MILL, CW, VIII, p. 951, tradução nossa).

A Arte da Vida se divide em três departamentos: o departamento da Prudência ou Expediência; o departamento da Moralidade ou do que é Correto; o departamento do Mérito, também chamado departamento do que é Belo ou Nobre, Estético, do Gosto, da Virtude<sup>30</sup>. Esses departamentos são âmbitos nos quais Mill enquadra os vários aspectos da vida dos agentes e cada um parece comportar fins e regras próprios, mas que se subordinam todos ao princípio de utilidade.

No caso do departamento da Prudência, o fim a ser alcançado é a felicidade particular, a qual não pode contradizer a felicidade geral, causando danos a outrem. Suas regras de atuação são definidas conforme esse fim, embora não tenham caráter de obrigação moral. Elas parecem ser entendidas como regras em um

---

<sup>30</sup> Por uma questão de praticidade, doravante, eles serão chamados departamentos da Prudência, da Moralidade e do Mérito.

sentido fraco, como uma espécie de imperativo hipotético<sup>31</sup>, uma afirmação normativa que descreve os meios necessários para alcançar um fim, caso ele seja desejado pelo agente.

O departamento da Moralidade da Arte da Vida de Mill abarca tudo o que na vida prática tem o caráter de dever, como as obrigações morais e as obrigações legais das pessoas (RILEY, 2011, p. 138). O fim específico a ser alcançado pelas ações relativas a esse departamento é a felicidade geral. Dentro desse departamento, destaca-se a dimensão da obrigação moral, concernente aos deveres *morais* dos agentes. Esses deveres são estabelecidos a partir do princípio de utilidade.

Quanto ao departamento do Mérito, Mill o apresenta nos seguintes termos:

a moralidade utilitarista reconhece plenamente a distinção entre o território do dever positivo e o da virtude, mas sustenta que o padrão e a regra de ambos é o interesse geral. Do ponto de vista utilitarista, a distinção entre eles é a seguinte: – Há muitos atos e um número ainda maior de qualidades de paciência e compreensão, cuja prática permanente por todos é tão necessária ao bem-estar geral que as pessoas devem ser responsabilizadas por ela, seja pela lei, seja pela pressão social. Estes actos e qualidades de paciência e compreensão constituem o dever. No exterior dessas fronteiras está a inúmera diversidade de modos segundo os quais esses actos dos seres humanos são, quer uma causa, quer um impedimento, quer um bem para seus semelhantes, mas que, no seu conjunto e para o interesse geral, devem ser deixados em liberdade, sendo apenas encorajados, pelo elogio e pelo respeito, à realização de tais acções benéficas [...]. Esta esfera mais alargada é a do Mérito ou Virtude (MILL apud DONNER, 2011, p. 69; MILL, V, p. 650-651).

O fim a ser alcançado neste âmbito também é a felicidade geral, mas diferente do que ocorre no departamento da Moralidade, os atos que lhe dizem respeito não são um dever, mas devem ser “encorajados pelo elogio e pelo respeito”. Desse modo, os atos supererrogatórios encontram-se inseridos nesse departamento. Ao denominar tal departamento como do Mérito, da Virtude ou do Belo, Mill deixa a entender que as ações que lhe dizem respeito são o resultado de um alto grau de desenvolvimento das virtudes do agente (JACOBSON, 2008, p. 187-188), o qual juntamente com a ação que resulta dele, é digno de elogio e apreciação estética.

---

<sup>31</sup> O próprio Mill não usa a expressão imperativo hipotético (que ficou celebrizada a partir de Kant), mas ela pode ser utilizada nesse contexto para exprimir o estatuto das regras de ação desse departamento.

Outro ponto relevante da concepção de Mill acerca dos atos supererrogatórios é a relação destes com o encorajamento. Acerca dela, Mill explica que o encorajamento é preferível à cobrança característica do dever porque é uma contradição requerer a promoção do bem-estar quando isso pode ser sacrificante e doloroso para as pessoas (MILL, CW, X, p. 338). Dado que viver de acordo com um padrão de altruísmo que extrapola o mínimo necessário para a vida em sociedade é sacrificante e doloroso para muitas pessoas, é melhor apenas incentivar do que cobrar como um dever esse padrão mais alto de altruísmo<sup>32</sup>. Assim, para ser realmente valioso e refletir o seu próprio valor moral, Mill concorda que o sacrifício deve ser totalmente espontâneo e voluntário. A suposição de fundo de Mill nesse caso é a de que quando certos atos não são aplicados pela força do dever se tem mais a ganhar porque as pessoas se sentirão mais predispostas a realizar tais atos por perceberem as “recompensas naturais” de se agir dessa maneira (MILL, CW, X, p. 338). Assim, mais uma vez, Mill postula que é ao não se exigir a maximização imparcial do bem-estar geral que se tem como resultado esse mesmo objetivo que é diretamente evitado. Uma questão que fica para Mill responder é se a promoção indireta da maximização imparcial do bem-estar geral é, de fato, melhor do que a direta, já que é duvidoso que a espontaneidade seja mais eficiente do que a coerção para este propósito.

Para entender o apreço que Mill tem pelo encorajamento, é preciso ter em mente também que ele tinha uma fé inabalável na boa natureza humana. Para Mill, seria suficiente oferecer aos agentes morais uma boa educação para que eles florescessem suas habilidades, desenvolvessem gostos mais sofisticados e se voltassem para tudo aquilo que tivesse uma natureza mais elevada. Assim, Mill acreditava que sob a luz do encorajamento, os agentes morais seriam capazes de perceber o grande valor dos atos supererrogatórios e o grande bem que eles poderiam realizar através desses atos, de modo que naturalmente eles se disporiam a praticá-los – mesmo tendo consciência de sua opcionalidade. É por isso que, ao finalizar suas reflexões sobre os atos supererrogatórios em *Auguste Comte and Positivism* ele acrescenta que “o cultivo direto do altruísmo, [...], muito além do ponto

---

<sup>32</sup> Conforme se mostrará posteriormente, esta é também a posição de Singer. Ele acredita que estipular uma porcentagem mais baixa de rendimentos a serem doados para a caridade (em torno de 1% a 10%) tende a ser mais eficiente do ponto de vista dos incentivos do que estipular uma porcentagem maior, embora a doação de uma porcentagem maior seja preferível.

do dever moral absoluto, deveria ser um dos principais objetivos da educação, individual e coletiva” (MILL, CW, X, p. 339, tradução nossa).

A esta altura da discussão alguém poderia se perguntar se não há conflito entre a classificação dos atos de caridade e beneficência na categoria dos deveres imperfeitos e o que Mill defende sobre os atos supererrogatórios, já que mesmo atos simples de caridade e a beneficência são, muitas vezes, expressões de um grau de altruísmo acima da média. Outra questão que a concepção de Mill levanta é a de saber quais seriam os atos que se enquadrariam na categoria dos atos supererrogatórios, dado que a caridade e a beneficência são classificadas como deveres imperfeitos.

Uma opção seria abandonar a concepção de deveres imperfeitos para enquadrar os atos que pertenceriam a esta categoria na concepção de atos supererrogatórios. Neste caso, todos os deveres seriam deveres perfeitos, ou, simplesmente, deveres, e todos os supostos deveres imperfeitos seriam atos supererrogatórios.

Outra alternativa, esta de tom mais conciliatório, seria sustentar que os atos de caridade e beneficência que exigem sacrifícios menores do que o bem proporcionalmente promovido seriam deveres imperfeitos e os que exigem sacrifícios proporcionais ao bem promovido (os quais não seriam, necessariamente, extremados) seriam considerados supererrogatórios. Assim, por exemplo, doar 0,5% dos rendimentos anuais para a caridade seria considerado um dever imperfeito para quem estivesse em condição de fazer essa doação e doar 50% dos rendimentos anuais seria considerado supererrogatório. Neste caso, os problemas relacionados à distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos permaneceriam, mas como nem todos os atos de caridade e beneficência pertenceriam a esta categoria, isto não seria de todo um mal.

A concepção de supererrogação de Mill enfrenta ainda outro problema mais sério. Se a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão não se sustenta, isso significa que a maximização do bem-estar geral por procedimento indireto também não se sustenta dentro do âmbito do utilitarismo de ato indireto. Por causa disso, no âmbito dessa teoria, não é possível explicar como o princípio de utilidade se concilia com os atos supererrogatórios. Com a defesa do procedimento de maximização indireta do bem-estar, a supererrogação é possível porque, de

acordo com tal concepção de promoção do bem-estar, não é necessário que o agente moral tenha a preocupação contínua com a promoção do máximo bem. De acordo com essa perspectiva, seria seguindo os princípios da moralidade do senso comum e cuidando de si mesmo e dos entes queridos que o maior bem-estar seria alcançado. Assim, seria pelo agente almejar, em cada uma de suas ações, menos que a maximização do bem-estar geral que essa mesma maximização seria atingida. Como consequência, sobraria algum espaço para que, em seu cotidiano o agente moral pudesse ir um tanto além de seu dever indireto de maximizar o bem. Ou seja, haveria espaço para a prática de atos supererrogatórios. Não havendo mais como sustentar esse procedimento dentro do âmbito do utilitarismo de ato indireto, a conciliação entre o dever de maximizar imparcialmente o bem-estar geral e os atos supererrogatórios não é possível. Logo, sendo um utilitarista de atos indireto, Mill não teria como defender a existência de atos supererrogatórios.

## 2.8 A RESPOSTA DE RAILTON

Até o momento, viu-se que as respostas de Mill à objeção da exigência excessiva não se mostraram satisfatórias. A resposta que distingue entre deveres perfeitos e imperfeitos é ruim porque esta é uma distinção insustentável. Uma das razões para assim considerá-la está no fato de a noção de “dever imperfeito” não se encaixar bem dentro da definição de “dever” (como algo que se pode ser exigido que seja cumprido e que se pode aplicar sanção caso não o seja). As quatro outras respostas assentam sobre a plausibilidade da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão. A primeira resposta é ela própria uma defesa desta distinção e parece não se sustentar porque: (i) os deveres da moralidade do senso comum são *prima facie* e facilmente sobrepujados pelo dever de maximizar imparcialmente o bem-estar geral; (ii) leva a uma espécie de esquizofrenia moral. A segunda resposta, a que apela a uma maximização indireta do bem-estar pela via da parcialidade, só é possível também se a distinção se mantiver de pé – pois é graças à distinção que a promoção indireta do bem-estar geral é possível. A resposta dos benfeitores públicos é uma extensão desta segunda resposta e, por isso, se relaciona com a distinção. A última resposta, a dos atos supererrogatórios, também depende da distinção porque, novamente, no contexto do utilitarismo de ato, os atos

supererrogatórios só são possíveis se o agente não tiver o compromisso contínuo de maximizar imparcialmente o bem-estar geral. Desse modo, avançar um pouco mais a discussão em torno da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão se faz importante, sendo este o objetivo das seções seguintes. Elas tratarão do consequencialismo sofisticado de Railton, o qual, em grande medida, baseou a defesa de sua posição nesta distinção.

### 2.8.1 A objeção da alienação

Considere o seguinte caso adaptado de Railton (1984, p. 135):

*John, o marido.* John é um marido exemplar. Ele é sensível às necessidades de sua esposa e faz sempre o possível para atendê-las, além de demonstrar grande afeto por ela. Quando elogiado por um amigo por seus feitos como marido, ele responde que age desse modo simplesmente porque as pessoas deveriam sempre ajudar umas às outras quando estivessem em posição para isso, e como ele conhece as necessidades da esposa melhor do que ninguém, ele é a pessoa mais indicada para satisfazê-las. Além disso, atender as necessidades da esposa não é peso algum, pois ele sente grande afeto por ela e sente prazer em atender-lhe as necessidades. Ademais, o mundo seria terrível se as pessoas não cuidassem daqueles que amam.

A resposta de John é dada de acordo com o espírito consequencialista. No fim, o que John está dizendo é que ele é um marido exemplar porque isso leva a um grande bem e que se todo mundo em circunstâncias similares não agisse como ele o mundo seria um lugar pior de se viver. Em princípio, parece não haver nada de errado com a resposta de John. Afinal, do ponto de vista moral, ele dá uma resposta adequada, pois demonstra ser uma pessoa benevolente, imparcial e que vive de acordo com seus princípios. Porém, do ponto de vista pessoal, há algo de errado em sua resposta. Ela é imparcial demais para ser oferecida por um marido exemplar. A resposta certa seria dizer que ele é um esposo devotado porque ama sua esposa e porque ela é uma pessoa muito especial para ele, não porque é isso o que as pessoas deveriam fazer em circunstâncias similares.

Conforme Railton, o problema com a resposta de John é que ela exhibe alienação<sup>33</sup>. No caso apresentado, o raciocínio moral de John o aliena de seus

---

<sup>33</sup> Conferir a definição de “alienação” na “Introdução”.



sentimentos de amor por sua esposa. Dado que os afetos e os relacionamentos pessoais são fundamentais para uma vida dignamente humana, qualquer teoria moral que leve à alienação, como parece ser o caso do consequencialismo de ato, pode ser considerada insatisfatória. Esta é a objeção da alienação. Porém, ela não se refere somente aos afetos e relacionamentos alienados dos agentes morais. Pode-se levantar essa mesma objeção também contra quem, tendo adotado o consequencialismo de ato, precisa se alienar de seus mais diversos projetos pessoais. Esta é justamente a acusação de Williams na objeção da integridade. Conforme Williams, o utilitarismo de ato maximacionista falha porque ele faz com que o agente moral se aliene de seus projetos fundamentais para maximizar o bem-estar geral. Assim, conforme pode-se observar, a objeção da alienação e a objeção da integridade confluem.

### 2.8.2 O paradoxo do hedonismo e o hedonismo sofisticado

A resposta de Railton para a objeção da alienação é precedida de sua resposta para outro problema, o paradoxo do hedonismo. O paradoxo do hedonismo é a tese de que adotar a maximização da felicidade (entendida como prazer) como fim último da vida pode fazer com que o agente moral deixe de experimentar grandes fontes de prazer, tais como engajar-se em projetos pessoais e ter relacionamentos afetivos. Assim, paradoxalmente, seria deixando de agir como um hedonista, o qual busca o prazer em última instância, e dando valor a bens como o conhecimento, os projetos pessoais, os relacionamentos afetivos, etc. que ele desfrutaria de uma vida mais prazerosa<sup>34</sup>.

Para solucionar este suposto paradoxo, Railton distinguiu o hedonismo subjetivo do hedonismo objetivo. Conforme o hedonismo subjetivo, “alguém deveria adotar o ponto de vista hedonista na ação, isto é, alguém deveria tentar sempre que possível determinar qual ato parece provavelmente contribuir otimamente para a felicidade de alguém e se comportar de acordo” (RAILTON, 1984, p. 143, tradução nossa). Já de acordo com o hedonista objetivo, deve-se buscar o curso de ação que *efetivamente* contribui para a felicidade na vida do agente moral, mesmo que isso

---

<sup>34</sup> Também neste caso, como ocorre ao paradoxo do heroísmo, não se tem um paradoxo no sentido estrito do termo. O paradoxo aqui consiste na ideia aparentemente contraditória de que o hedonista precisaria deixar de ser um hedonista para viver uma vida realmente prazerosa.

signifique não se portar como um hedonista. A resposta para o paradoxo do hedonismo estaria em se tornar um hedonista sofisticado, isto é, alguém que vive conforme o hedonismo objetivo e não se compromete com o hedonismo subjetivo. Não há paradoxo nesta concepção de hedonismo porque ela é guiada pela eficiência. Só vale agir como um não hedonista se a ação resultar efetivamente na promoção do prazer. Valendo-se de uma analogia, Railton nos explica que um hedonista sofisticado é como o jogador de tênis que, ao focar no jogo em si mesmo, em vez de focar na sua ânsia de vencer, tem mais chances de sair vitorioso do que se se preocupar avidamente com a vitória.

### **2.8.3 Pluralismo de valores e consequencialismo sofisticado**

Tendo apresentado sua resposta ao paradoxo do hedonismo, Railton passa então a apresentar sua resposta para a objeção da alienação. Para tanto, primeiramente, ele oferece um diagnóstico sobre o que geraria a alienação nas teorias consequencialistas. Sua conclusão é que a alienação ocorre porque as teorias consequencialistas dão uma ênfase excessiva aos estados mentais e à felicidade. Como consequência, ao focar demasiado nas experiências, essas teorias permitem duas coisas: (i) que as pessoas se distanciem da realidade; (ii) que as pessoas vejam os outros bens diferentes da felicidade como bens puramente instrumentais – o que não oferece uma caracterização justa do comprometimento que geralmente se tem com esses bens. Como resultado, as pessoas se alienam da realidade e de todos esses bens diferentes da felicidade, os quais constituem uma vida dignamente humana.

Assim, o primeiro passo de Railton (1984, p. 149) para evitar a alienação é propor uma teoria pluralista de valores na qual muitos bens são vistos como intrinsecamente e não-moralmente valiosos e dentre os quais não há uma ordenação lexical de valores. Esses bens, contudo, podem ser pesados uns contra os outros, e a ação correta seria a que mais contribuiria para a soma ponderada dos valores desses bens. Dentre eles estão a felicidade, o conhecimento, as atividades significativas, a autonomia, a solidariedade, o respeito, a beleza, etc.

O segundo passo para responder à objeção da alienação consiste em, tal como foi feito com o hedonismo, distinguir o consequencialismo em duas vertentes,

o consequencialismo subjetivo e o consequencialismo objetivo. O consequencialismo subjetivo sustenta que ao *ter de escolher* (procedimento de decisão) entre uma ação e outra, o agente moral deve agir de acordo com a ação que promove o maior bem. O consequencialismo objetivo sustenta que o *critério de correção* de uma ação é se ela produz o maior bem em comparação com as outras disponíveis ao agente. De acordo com Railton (1984, p. 153), os agentes morais deveriam se tornar consequencialistas sofisticados, isto é, consequencialistas que adotam o critério de correção do consequencialista objetivo, mas não necessariamente adotam o critério de decisão do consequencialista subjetivo. Similarmente ao hedonista sofisticado, o consequencialista sofisticado deve, na prática, buscar a promoção do maior bem por uma via indireta, isto é, seria ao rejeitar agir como um consequencialista em todas as ocasiões que ele garantiria a promoção do maior bem. O melhor caminho para maximizar efetivamente o bem seria desenvolver nos agentes certos padrões motivacionais, certos traços de caráter ou certa disposição para seguir regras *prima facie*. Mesmo que isso implicasse em não maximizar o bem todo o tempo, seria a melhor maneira de garantir que ele fosse maximizado na maioria das vezes.

A esta altura não é difícil perceber a influência de Mill na proposta de Railton. Novamente, fica claro o recurso à distinção entre critério de correção e procedimento de decisão e a uma defesa da promoção indireta do bem quando do procedimento de decisão. Mill pensava que seria ao deixar de agir como um consequencialista todo o tempo que o agente moral conseguiria atingir os objetivos consequencialistas de maneira mais eficiente. Algo similar é defendido pelo hedonista sofisticado. Para ele, seria ao deixar de visar diretamente o prazer que, ao fim, se viveria uma vida mais prazerosa. O mesmo processo de raciocínio seria utilizado ainda pelo consequencialista sofisticado. Conforme este consequencialista, seria ao rejeitar agir como um consequencialista em todas as ocasiões que o consequencialista sofisticado garantiria a promoção do maior bem. Assim, dada a similaridade das respostas de ambos, os problemas que se apresentam para a posição de Railton são os mesmos que se apresentaram para a posição de Mill. Também Railton precisa responder à objeção de que o consequencialismo seria

auto-obliterante e moralmente esquizofrênico<sup>35</sup> ao contar com a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão. Porém, ele não se voltou para essas objeções. Ele achou por bem tentar responder a três outras: (i) a de que a distinção faria do consequencialismo uma teoria contraditória; a de que a distinção faria do consequencialismo uma teoria (ii) autorrefutante; e (iii) a de que a distinção colocaria um padrão moral muito vago para ser seguido. Segue abaixo a discussão em torno dessas três objeções.

#### **2.8.4 Três objeções**

Ao colocar a questão se seria bizarro ou contraditório adotar o critério de correção do consequencialista objetivo e rejeitar o procedimento de decisão do consequencialista subjetivo, Railton responde que não. Ele recorre à melhor maneira de proceder em situações de emergência para explicitar o seu ponto. Em situações de emergência é melhor não agir da maneira calculada que uma ação tipicamente consequencialista requer. A resposta nessas situações é mais eficiente quando a pessoa já tem desenvolvidas em si certas disposições que levam a certos padrões de comportamento (RAILTON, 1984, p. 154). Diante de um acidente, por exemplo, a melhor resposta, ou seja, aquela que maximizaria o bem, certamente não seria imaginar todas as conseqüências possíveis de se recorrer a cada meio disponível de socorro às vítimas para só então agir de acordo. O melhor seria agir conforme uma disposição benéfica e uma disposição de expediente para a solução de problemas, chamando imediatamente uma ambulância ou socorrendo diretamente as vítimas – conforme as peculiaridades da circunstância.

Essa resposta de Railton é bastante intuitiva e, em princípio, há uma tendência para aceitá-la. Porém, o fantasma da contradição não se esvanece tão rapidamente da teoria de Railton. Ele retorna quando se analisa outra objeção, a de que o consequencialismo sofisticado seria autorrefutante.

Railton elabora a objeção de que o consequencialismo sofisticado seria autorrefutante perguntando o que deveria fazer o seu consequencialista se um demônio deontologista onisciente e onipotente aplicasse punições extremas a todos que não seguissem teorias deontologistas. A resposta seria que ele teria razões

---

<sup>35</sup> Conferir discussão da seção 2.3.

para se tornar ele mesmo um deontologista e tornar a todos os outros agentes deontologistas, bem como teria razões para apagar da memória das pessoas o raciocínio consequencialista, pois isso seria o que efetivamente maximizaria o bem. Ora, mas isso não tornaria o consequencialismo sofisticado autorrefutante? Afinal, para ser um consequencialista sofisticado seria preciso abandonar completamente essa mesma teoria.

Para Railton (1984, p. 155), a resposta é que não, isso não tornaria o consequencialismo sofisticado autorrefutante; apenas mostraria que o consequencialista sofisticado é capaz de distinguir entre condições de verdade e condições de aceitação. As condições de verdade são as condições em que uma teoria é verdadeira. As condições de aceitação são as condições em que uma dada teoria é aceitável ou não. Para ser aceitável, uma teoria não precisa ser verdadeira. Pode ser o caso de certas evidências tornarem a teoria aceitável, ainda que elas não sejam verdadeiras – o caso é que, apesar das evidências, a teoria pode ainda se revelar falsa. Desse modo, algumas evidências são suficientes apenas para a aceitação da teoria, não constituindo evidências conclusivas. Outra característica das condições de aceitação é que elas são fenômenos derrotáveis. Quando as condições de aceitação se chocam com as condições de verdade de uma teoria, as condições de verdade prevalecem sobre as condições de aceitação.

No caso do consequencialismo sofisticado, as condições de verdade equivaleriam ao critério de correção do consequencialismo objetivo e as condições de aceitação equivaleriam ao procedimento de decisão adotado pelo agente moral, o qual não precisa ser o mesmo procedimento de decisão adotado pelo consequencialista subjetivo. Isto porque o que torna o tipo de consequencialismo que Railton tem em mente verdadeiro é o fato de ser verdade que é correto maximizar imparcialmente o bem (critério de correção). As condições de aceitação de sua teoria, por sua vez, não precisam ser iguais ao requisito de maximizar imparcialmente do bem (procedimento de decisão). Afinal, conforme Railton defende, seria deixando de fazê-lo que o agente moral promoveria o maior bem imparcialmente considerado. Como consequência, porque as condições de verdade se sobrepõem às condições de aceitação quando elas se chocam, o critério de correção consequencialista se sobrepõe ao procedimento de decisão adotado pelo agente moral. Assim, o consequencialista sofisticado só poderá adotar o

procedimento de decisão de abandonar o consequencialismo para se tornar um deontologista convicto se isso estiver em acordo com o critério de correção do consequencialista sofisticado, isto é, se for verdade que esse feito maximizará efetivamente o bem. Se ambos (critério consequencialista e procedimento deontologista) conflitarem, o deontologismo será derrotado pelo consequencialismo.

Essa dinâmica de derrotabilidade das condições de aceitação (procedimento de decisão) pelas condições de verdade (critério de correção) é, no entanto, problemática para o consequencialismo sofisticado. Ela parece gerar uma contradição para a teoria. Na sequência será mostrado como este é o caso.

Considere o caso da regra “Cumpra suas promessas”. Em razão de geralmente maximizar o bem quando desempenhada, ela é recomendada pelo consequencialista sofisticado quando do procedimento de decisão moral. Desse modo, enquanto procedimento de decisão, ela não conflita com o critério de correção porque maximiza o bem. Porém, muitas outras vezes, ainda como parte de um procedimento de decisão, essa regra é derrotada pelo critério de correção, pois ao seguirem suas promessas, as pessoas não maximizam o bem. Pense, por exemplo, no quanto se atrasar para um encontro com os amigos aos quais se prometeu pontualidade para socorrer uma pessoa de um acidente promoveria o bem. É nesse momento, quando o critério de correção conflita com o procedimento de decisão, que um problema aparece. Quando esse conflito surge, ocorre que o agente moral se vê diante de dois cursos de ação contraditórios: por um lado, ele se vê como alguém que tem de cumprir a sua promessa, pois cumprir promessas maximiza o bem e, por outro, ele tem de deixar de cumprir a sua promessa, já que naquela ocasião, cumprir a promessa não maximiza o bem. Dado que o agente moral tem razões para acreditar que cumprir promessas maximiza o bem (afinal, apesar do caso particular em questão, continua sendo verdade que cumprir promessas maximiza o bem) diante da derrotabilidade do procedimento de decisão pelo critério de correção, o agente moral fica confuso, pois não pode, ao mesmo tempo, cumprir e deixar de cumprir sua promessa. A consequência seria a inércia.

[S]e o que eu teria de fazer e o que é certo ou meu dever fazer são duas coisas diferentes e incompatíveis, então eu não posso ser requerido fazer ambos, novamente usando o princípio “Deve implica pode” e o fato de que eu não posso fazer coisas contraditórias (FORSCHLER, 2009, p. 341, tradução nossa).

É como se ao ter de decidir entre a ação do critério de correção e a ação do procedimento de decisão, na verdade o agente moral tivesse que decidir entre dois procedimentos de decisão contraditórios, já que o que ele tem de fazer nesse momento é escolher como agirá na circunstância.

Em resposta, alguém poderia insistir que não há contradição porque o critério de correção sempre derrota o procedimento de decisão. Em função disso, não haveriam efetivamente duas tarefas contraditórias que os agentes morais deveriam realizar. Em casos de conflito, o princípio moral do critério de correção sempre prevaleceria sobre quaisquer outros princípios.

Porém, se este é o caso, surge outro problema: a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão se torna desnecessária. Se se tem um critério que prevalece e derrota o outro, significa que um deles é ineficiente e pode ser descartado. Entretanto, se ele pode ser descartado quando o conflito ocorre, a pergunta que fica é: em razão do quê, exatamente, ele seria necessário nas circunstâncias em que não existe qualquer tipo de conflito? Por que alguém deveria se deixar guiar por um procedimento alternativo quando se tem um critério que derrota todos os outros? Não se pode dizer que o procedimento de decisão derrota o critério de correção em alguns casos porque ele tem sempre de estar subordinado ao critério de correção. Assim, o critério de correção moral seria forte o bastante para rebaixar todos os outros critérios em todas as circunstâncias. Sendo esse o caso, uma distinção entre critério de correção e procedimento de decisão seria dispensável.

Uma terceira objeção analisada por Railton é que estabelecer um critério de correção e um procedimento distinto de decisão gera um padrão muito vago para ser seguido.

A resposta de Railton (1984, p. 156) é que essa vagueza não existe, pois o critério de correção é muito claro (deve-se maximizar o bem dos afetados pela ação) e saber qual é o procedimento de decisão é uma questão empírica, não sendo sábio atrelar-lhe um procedimento de decisão específico.

Esta resposta apresenta problemas. Um deles é que deixar em aberto a questão de saber qual é o melhor procedimento de decisão dá margem para a vagueza, pois ora ele pode estar baseado em uma disposição de caráter, ora pode

estar baseado em uma regra da moralidade do senso comum, por exemplo, e assim por diante. Assim, quando se puder escolher entre mais de um deles, se ficará sem um parâmetro para saber qual seria o melhor.

Outro problema com essa resposta é que se for verdade que o utilitarismo de ato indireto é auto-obliterante e que a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão gera contradições, de nada adianta a clareza do critério de correção. Se a teoria for auto-obliterante e havendo uma contradição no padrão moral, a despeito de sua clara compreensão do critério de correção, o agente ficará confuso quanto ao que ele deve fazer na situação. Isso ocorre porque ele ficará sem parâmetros para decidir se deve seguir o critério de correção ou o procedimento de decisão. No caso de a teoria ser auto-obliterante, agir como um utilitarista e como um não utilitarista lhe parecerá igualmente permissível. No caso da contradição, seguir o critério de correção e o procedimento de decisão lhe parecerão cursos de ação igualmente aceitáveis.

#### **2.8.5 Exigência excessiva e alienação**

O objetivo maior do artigo de Railton “Alienação, consequencialismo e as exigências da moralidade” (1984) é defender o consequencialismo da objeção da alienação. Esta objeção pode ser entendida como uma variante da objeção da exigência excessiva, já que ela sustenta que é exigir demais que os agentes morais se alienem de seus sentimentos, relacionamentos afetivos e projetos pessoais para agir moralmente. Porém, ele não trata da objeção da exigência excessiva apenas enquanto objeção da alienação. A certa altura, ele pondera explicitamente se, no fim das contas, seu consequencialismo seria ou não demasiado exigente, admitindo que o consequencialismo de ato objetivo considerado por ele é uma teoria moral “exigente e potencialmente disruptiva” (RAILTON, 1984, p. 161, tradução nossa). Porém, ele ressalta que o grau de exigência dependeria de uma série de estados de coisas no mundo, tais como: a situação do mundo no momento, como os outros tipicamente agiriam nas circunstâncias, quais instituições existiriam e o quanto cada um seria capaz de fazer pelo bem comum. Se, por exemplo, as sociedades fossem menos desiguais, se as pessoas desempenhassem melhor suas funções sociais e se em geral elas estivessem mais dispostas a aceitar responsabilidades, o peso de



ter que promover o bem comum estaria muito mais bem distribuído e seria muito menor para cada um. Isso sugere que, para Railton, se todos cooperassem e se tentassem melhorar os arranjos sociais e políticos, se aumentaria a eficiência da promoção do bem comum e, ao mesmo tempo, se diminuiria o peso da exigência moral sobre cada agente.

No entanto, para que tais mudanças ocorressem, seria preciso que as vidas das pessoas fossem psicologicamente suportáveis. Isto porque é uma condição para que alguém seja capaz de realizar trabalhos altruístas que esta pessoa tenha uma vida psicologicamente equilibrada. É parte da constituição psicológica dos seres humanos a necessidade de passar um tempo longe do compromisso de promover o bem comum, sendo necessário para alcançar o equilíbrio a dedicação de parte de seu tempo aos seus interesses particulares. Assim, quando alguém se dedica de forma extenuada ao bem dos outros, esta pessoa corre o risco de inviabilizar o próprio trabalho altruísta ao qual deseja se dedicar. Além disso, as pessoas em geral não se disporiam a contribuir para tais reformas dos arranjos sociais e políticos se elas observassem que trabalhar pelo bem comum levaria a uma extenuação psicológica. Assim, há razões consequencialistas para não abandonar os projetos pessoais em favor da promoção do bem comum.

Contudo, por outro lado, haveriam razões consequencialistas também para os abandonar, pois, caso se quisesse que tais mudanças se concretizassem, seria preciso que muitas pessoas alterassem suas rotas de vida, alinhando-as com os arranjos sociais e políticos mais colaborativos e altruístas. Seria necessário o abandono de certas práticas e de certos projetos pessoais já estabelecidos como fundamentais para várias pessoas em favor de outros mais socialmente comprometidos. Certo grau de alienação, assim, seria inevitável.

A esperança de Railton é a de que nesse processo as pessoas encontrassem outros projetos igualmente significantes para elas, não sendo também necessário que todos abandonassem os antigos – já que o mais provável é que nem todas as pessoas precisassem fazê-lo.

Esta resposta tem, pelo menos, dois problemas. Um deles é que não seria justo que algumas pessoas tivessem que modificar seus projetos de vida para favorecer mudanças sociais e políticas enquanto outras não o tivessem de fazê-lo. Em segundo lugar, para as mudanças funcionarem, seria preciso que *muitas*

peças encontrassem outros projetos significantes para elas próprias, os quais também teriam de ser direcionados para tais reformas. Ora, mas é justamente aí que reside o erro do consequencialista. A objeção da integridade de Williams ao consequencialismo mostra justamente que a teoria comporta projetos de primeira ordem (projetos pessoais), mas o faz apenas na medida em que eles são também vinculados aos de segunda ordem (maximizar o bem). Isso é um problema porque o valor dos projetos pessoais encontra-se justamente no fato de eles serem de primeira ordem, de serem projetos autorreferenciais que são sentido à vida. O resultado de tudo isso é que, a posição de Railton, contrariando o que ele próprio propõe, por fim, leva à alienação.

### 3 O CONSEQUENCIALISMO DE ATO INDIRETO E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: A RESPOSTA DE SINGER

No capítulo anterior, viu-se como a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão, por ser implausível, mina as respostas dos defensores do consequencialismo de ato indireto à objeção da exigência excessiva. Embora tenha-se discutido apenas os consequencialismos de Mill e Railton, é seguro afirmar que a distinção é um problema para todo o consequencialismo de ato contemporâneo, já que todo ele é baseado nessa distinção. Nenhum consequencialista de ato quer ser acusado de defender teorias epistemicamente ou moralmente muito exigentes por requererem, respectivamente, cálculos contínuos e a promoção contínua do bem dos afetados pela ação – como seria o caso se se propusesse uma versão direta (que não recorre à distinção) de consequencialismo de ato. Por isso, aqueles que simpatizam com o consequencialismo de ato fazem questão de propor alguma variante indireta da teoria. Com o utilitarismo de Singer não é diferente.

Em primeiro lugar, ele confessa ser um defensor do princípio normativo segundo o qual todos os atos devem ser julgados pelas suas consequências – o qual ele considera ser o princípio fundamental do utilitarismo de ato (SINGER, 1972b, p. 94). Posteriormente, em *Ética Prática* (1979), à maneira de Mill, ele explica que

existem razões utilitárias para se acreditar que não devemos tentar calcular essas consequências para cada decisão ética que tomamos no nosso cotidiano, mas somente em circunstâncias muito incomuns, ou, talvez quando estamos refletindo sobre a escolha de princípios gerais que nos sirvam de guia no futuro (SINGER, 2006, p. 21).

Conforme pode-se perceber nesta passagem, fica claro o comprometimento de Singer com o utilitarismo de ato indireto – o que significa que ele é um adepto da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão. Sendo um utilitarista, fica claro que seu critério de correção é baseado em alguma versão do princípio de utilidade. Porém, diferente de Mill, Singer não tem claro para si em que consistiria seu procedimento de decisão moral – se, por exemplo, deveria ser realizado um cultivo das motivações adequadas para agir ou de determinados traços de caráter ou mesmo se seria o caso de recorrer à moralidade do senso comum.

Conforme foi visto no primeiro capítulo, o fato de Singer aderir à distinção por si mesmo já oferece uma razão para considerar seu consequencialismo questionável. Entretanto, o objetivo deste capítulo é evidenciar outro ponto. Isto porque a resposta de Singer para a objeção da exigência excessiva não se encontra atrelada a essa distinção, como ocorrem às respostas de Mill e Railton. Ele tenta oferecer uma resposta alegando que a ética é mais exigente do que se tende a acreditar, de modo que, em razão disso, a exigência dita excessiva do consequencialismo – mais especificamente, do utilitarismo – não é um problema. O principal objetivo deste capítulo é evidenciar como Singer desenvolve essa resposta e como ela falha em lidar com o problema da exigência excessiva. Porém, antes de proceder a esta investigação, cabe apresentar em que consistem o seu utilitarismo e sua defesa do movimento que ficou conhecido como “Altruísmo Eficaz”.

### 3.1 O UTILITARISMO DE SINGER

Conforme já foi mencionado na “Introdução” da tese, uma parte fundamental de qualquer teoria utilitarista é o seu bem-estarismo. Em razão disso, ao tratar do utilitarismo de Singer, cabe apresentar brevemente, não só o seu consequencialismo de ato indireto, como também sua teoria do bem-estar. Em princípio, quando da publicação de *Ética Prática*, em 1979, influenciado por Hare, Singer propôs um tipo de preferencialismo. Segundo essa teoria, o que torna boa a vida de alguém é a satisfação de suas preferências, desejos ou interesses. Para um preferencialista, o prazer não é particularmente importante e ele não acredita que existam bens capazes de trazer bem-estar ao agente moral que sejam intrinsecamente valiosos. O preferencialista também deseja que suas experiências sejam reais. Se ele tiver o desejo de vencer a Copa do Mundo de Futebol, não lhe será suficiente ter a experiência virtual de vencê-la – como se ele estivesse na Matrix<sup>36</sup>. Para que seu desejo seja satisfeito, ele terá de obter a vitória efetivamente, “ao vivo e a cores”. Nesse sentido, o preferencialismo constitui um avanço em relação ao hedonismo, o qual valoriza, em última instância, estados mentais prazerosos.

---

<sup>36</sup> O filme *Matrix* (1999) descreve um futuro distópico no qual a realidade, como percebida pela maioria dos humanos, é, na verdade, uma realidade simulada chamada "Matrix", criada por certo tipo de máquinas para subjugar a população humana, enquanto o calor e a atividade elétrica de seus corpos são usados como fonte de energia. Conferir Wikipédia (2019).

Porém, essa teoria não está isenta de objeções. Duas das críticas ao preferencialismo que Singer e Lazari-Radek destacam em *Utilitarianism: a very short introduction* (2017) são a do estranho no trem e a das preferências passadas. Sobre a primeira, imagine que você vai viajar de trem e que, ao entrar no veículo, você se senta ao lado de um estranho muito simpático, o qual logo se engaja com você em uma conversa amigável. A conversa flui por um longo período, e, a certa altura, esse estranho começa a dividir contigo os seus planos e expectativas para o futuro. Tendo sentido empatia por ele, você passa a desejar que todos esses planos e expectativas sejam bem-sucedidos. Na sequência da viagem, ocorre de o estranho conseguir concretizar todos eles, o que o leva a sentir-se feliz e realizado. Porém, você nunca mais se encontra com ele e sequer tem quaisquer notícias de seu paradeiro. Em razão disso, intuitivamente, pode-se afirmar que o fato de ele ter sido bem-sucedido no que desejava afeta apenas o bem-estar dele próprio, mas não o seu. Uma vez que o que lhe ocorre não tem qualquer efeito sobre você, parece absurdo insistir no contrário. Porém, do ponto de vista do preferencialismo, o seu bem-estar foi incrementado com o sucesso do estranho, já que você desejava que ele realizasse os próprios planos.

Com relação à objeção das preferências passadas, imagine que você tem um amigo que foi ateu a maior parte da vida. Encontrando-se em seu leito de morte e muito desconcertado, ele sente um medo súbito de ir para o inferno e pede para você providenciar um padre para lhe administrar a extrema unção. Qual desejo você deveria considerar nesse momento, o seu desejo atual e desesperado, mas genuinamente forte e sincero de se render ao rito católico ou o desejo ponderado que ele teve a maior parte da vida de viver longe de qualquer crença ou rito religioso? Ambos os desejos parecem competir em uma situação como esta, e o preferencialismo não parece apto a dizer qual desejo deveria ser satisfeito.

Essas e outras objeções foram fortes o bastante para abalar a confiança de Singer no preferencialismo. Sentindo-se derrotado por elas, e tendo também sido influenciado pelo utilitarismo de Sidgwick, mais recentemente, Singer (2013; 2017) tem manifestado sua “conversão” ao hedonismo. Acerca dessa teoria, ele tem se mostrado convencido de duas coisas. Sua convicção mais importante é que o prazer é aquilo que é intrinsecamente bom em última instância, sendo a dor, o sofrimento e a agonia, intrinsecamente maus e indesejáveis (SINGER, 2017). Para Singer, essa

convicção é fundamental, pois permite uma compreensão da ética como um fenômeno objetivo. Se se tem uma concepção de bem último, isso significa que se aceita a existência de um padrão de avaliação moral independente dos sentimentos e valores culturais das pessoas – o que, dentre outras vantagens, permite lidar com desacordos e fomentar o progresso moral. Em segundo lugar, Singer (2013) acredita que é preferível partir de uma concepção complexa de prazer, a qual deve permitir a inclusão em uma vida feliz de experiências intelectuais e similares.

No entanto, essa conversão ao hedonismo de Singer não é tão simples quanto parece e não se dá sem dificuldades. Uma delas, e talvez a mais importante, está no fato do filósofo não ter proposto qualquer resposta para a objeção da máquina de experiências de Robert Nozick (1974). Para compreender em que consiste a objeção, imagine uma pessoa ligada a um computador capaz de replicar na sua mente as mais diversas experiências e de lhe causar os mais diversos tipos de prazer. O que um hedonista diria se fosse dada ao indivíduo a opção de passar a vida ligada a tal máquina? Seria preferível passar a vida na realidade virtual, experimentando todo tipo de prazeres proporcionado pelo computador, ou viver no mundo real, onde se teria uma vida autêntica com todas as dores e prazeres que lhe são inerentes? A implicação de se aceitar o hedonismo é a de preferir a máquina de experiências virtual, já que ela permite vivenciar todo tipo de prazeres. Para Nozick, no entanto, o fato de o hedonista ter de preferir a realidade virtual à não-virtual conta contra a teoria, pois o que se deseja com as experiências prazerosas da vida é experimentá-las de fato, não apenas ter a sensação de as ter experimentado. O campeão do torneio de Wimbledon quer efetivamente ser um campeão de tênis (ele deseja de fato levantar a taça, ser ovacionado e receber o vultuoso prêmio em dinheiro), não apenas ter a mera sensação de ter vencido o campeonato. As conquistas virtuais devem ser indeferidas em relação às reais porque elas não consistem em quaisquer conquistas, pois são meras ilusões. Ora, tudo isso parece ser um tiro certo no peito do hedonista – o que significa que, se Singer deseja se tornar um defensor dessa teoria, ele precisa oferecer um colete protetor. Sem oferecer uma resposta satisfatória à objeção da máquina de experiências sua “conversão” ao hedonismo fica incompleta.

Além de um consequencialista indireto e um bem-estarista, Singer é, como todo utilitarista, um igualitarista moral e um defensor da imparcialidade. Para ele, os

interesses de ninguém em especial são intrinsecamente importantes. Singer acredita que um pensamento tipicamente ético implica no que ele chama “princípio da igual consideração de interesses”. Conforme esse princípio, “em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos” (SINGER, 2006, p. 30). Assim, se, por exemplo, se estiver considerando determinada política pública *P*, e ela tiver como consequência inevitável o prejuízo dos indivíduos *X*, mas a vantagem dos indivíduos *Y*, com base no princípio da igual consideração de interesses, ela deve ser rejeitada. Se, do contrário, essa política pública for aceita, isso significará que se está mais preocupado com *Y* do que com *X*, o que do ponto de vista da igual consideração de interesses, não se justifica.

Para entender ainda melhor esse princípio faz-se necessário compreender o que Singer entende por “interesse”. Embora não ofereça uma definição expressa do termo, ele deixa claro que, em sua concepção, o mesmo está ligado à *senciência*. Assim ele explica essa ligação: “a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo” (SINGER, 2006, p. 67). Para Singer, todo ser que é capaz de sentir prazer e dor tem o interesse fundamental de, no mínimo, não ser vítima do sofrimento. Desse modo, não importa se alguém pertence a uma espécie, raça, sexo ou se tem um nível de inteligência maior ou menor do que o da maioria das pessoas. Essas características não são relevantes na hora de realizar considerações morais sobre os indivíduos. Recorrer a elas seria simplesmente arbitrário. Isso porque ser capaz de sentir prazer e dor é uma característica de vários indivíduos que é fundamental de uma maneira que essas outras não são. Seja qual for a espécie, a raça, o sexo e a inteligência possuídos por alguém, todo ser *senciente* tem interesse em não sofrer. Assim, para Singer, *todo* ser capaz de prazer e dor deve ter seus interesses considerados quando se toma decisões morais – não apenas os humanos, e nem mesmo só os mais próximos ou queridos.

O fundamento do princípio não se altera caso se substitua “interesses” por “prazeres”, sendo possível, portanto, uma interpretação hedonista dele. Partindo dessa leitura, os *prazeres* de ninguém em especial seriam intrinsecamente mais importantes do que os de outrem. Um princípio da igual consideração de *prazeres*

afirmaria que em suas deliberações morais, um agente moral deve atribuir o mesmo peso aos *prazeres* semelhantes de todos os que são atingidos por seus atos. Isso porque permanece sendo um fato relevante para o hedonista que todo ser senciente tem interesse em sentir prazer e não sentir dor, de modo que nada justifica que o prazer e a dor de uns sejam considerados intrinsecamente especiais em comparação com os de outros. Para o hedonista, todos os seres sencientes possuem estatuto moral relevante, estando alguns em uma posição mais elevada na escala de consideração moral do que outros apenas na medida em que uns são mais susceptíveis ao prazer e à dor do que outros.

Outra característica do utilitarismo de Singer que caminha lado a lado com sua defesa da igual consideração de interesses e da imparcialidade é o universalismo. Em entrevista a Ole Martin Moen (2017), quando da sua caracterização do utilitarismo, Singer afirma que o utilitarismo é a teoria ética segundo a qual “a coisa certa a fazer é a que tem melhores consequências para *todos* os seres que são afetados por nossas ações”, considerando o bem-estar de todos aqueles capazes de sentir prazer e dor *da geração presente e da geração futura*. Esse alargamento do círculo de indivíduos dignos de consideração moral defendido pelo filósofo é justificado por seu princípio da igual consideração de interesses (ou dos prazeres). É com base neste princípio que Singer propõe que, quando das decisões morais, deve-se considerar os interesses (ou prazeres) dos animais humanos e não-humanos sencientes, sejam eles próximos e queridos ou distantes e desconhecidos.

Conforme Singer, acerca da consideração pelos animais não-humanos,

tendo aceito o princípio da igualdade como uma sólida base moral para as relações com os outros seres de nossa própria espécie, também somos obrigados a aceitá-la como uma sólida base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie: os animais não-humanos (SINGER, 2006, p. 65).

Os seres humanos dividem entre si a capacidade de sentir prazer e dor e, por causa disso, possuem o interesse fundamental em não sofrer. Por essa razão, os interesses (ou prazeres) de determinado ser humano não são intrinsecamente mais relevantes do que os de qualquer outro ser humano. Porém, os seres humanos não dividem essa mesma capacidade e interesse (ou prazer) somente entre si; a



dividem também com outros seres sencientes não-humanos. Por conseguinte, analogamente ao que ocorre na relação entre os seres humanos, nenhum interesse (ou prazer) humano é intrinsecamente mais importante do que o interesse (ou prazer) de outro ser senciente não-humano. Isso tem implicações radicais para os seres humanos. Quando se trata, por exemplo, da ética da alimentação, vale considerar tanto o interesse (ou prazer) humano em se satisfazer com o consumo de carne, quanto o sofrimento dos animais não-humanos nas fazendas da grande indústria alimentícia. No fim, dado o tamanho do sofrimento dos animais, em comparação com o prazer humano de saborear a carne e outros derivados desses animais, o interesse (ou prazer) dos animais em não serem explorados nessas fazendas prevalece sobre o interesse (ou prazer) humano em desfrutar o prazer dos derivados animais.

Em um texto mais antigo, acerca dos mais distantes, Singer defende que “se aceitarmos qualquer princípio de imparcialidade, universalizabilidade, igualdade, ou qualquer outro, não podemos discriminar alguém simplesmente porque ele está longe de nós” (SINGER, 1972a, 232, tradução nossa). Isso porque caso se considere, como ocorre no caso do princípio da igual consideração de interesses (ou dos prazeres) que os interesses (ou prazeres) de um indivíduo senciente não são intrinsecamente mais importantes do que os de outro, a localização geográfica (bem como as relações afetivas) do indivíduo é(são) irrelevante(s) para o estabelecimento de seu estatuto moral. O mesmo raciocínio pode ser estendido para a localização no tempo. Se o interesse (ou prazer) de quem quer que seja não é intrinsecamente mais importante do que o de ninguém, também aqueles que ainda virão a ser afetados pelo que o agente moral faz devem ter seus interesses considerados quando das decisões morais. Assim, se alguém se encontra em posição de aliviar o sofrimento de outro indivíduo, livrando-lhe da fome, por exemplo, não importa que ele esteja do outro lado do mundo ou mesmo que ele seja um ser senciente do futuro. Se é possível satisfazer-lhe o interesse em ter seu sofrimento aliviado, deve-se fazê-lo. Para Singer, “um interesse é um interesse” (SINGER, 2006, p. 30), não importa a espécie, a raça, o sexo, o grau de inteligência, a localização geográfica, a presença ou ausência de relação afetiva que se tem com o indivíduo ou a sua localização temporal.

Esse alargamento do círculo de consideração moral proposto por Singer faz com que sua ética seja altamente exigente. Se o agente moral aceita o princípio da igual consideração de interesses (ou dos prazeres), ele logo se vê obrigado a se tornar uma espécie de cidadão do mundo, isto é, alguém com deveres para com todos aqueles que ao redor do globo são capazes de sofrimento. Isso significa um considerável aumento das responsabilidades morais – pois há muito mais que precisa ser feito em prol do bem alheio –, quando se compara essa situação com a de um círculo moral mais restrito. Mais responsabilidades morais tende a significar também mais sacrifícios pessoais em favor de outrem. Se o agente moral tem de preocupar com o bem de mais indivíduos, isso significa que ele tem de dedicar mais tempo, energia, recursos, etc. pessoais ao bem de outros indivíduos. Além disso, se um interesse (ou prazer) é um interesse (prazer), não importa de quem seja, haverá circunstâncias nas quais o agente terá de sacrificar os seus próprios interesses (ou prazeres) para satisfazer os de outros indivíduos. Um exemplo é o caso do sacrifício do interesse (ou prazer) em comer carne para evitar o sofrimento animal. Em outra circunstância, se um indivíduo deseja ir ao cinema, mas pode usar o dinheiro das entradas para aliviar a fome de alguém do outro lado do mundo, dada a gravidade do que está em jogo, o interesse (ou prazer) do necessitado de ter a sua fome aliviada se sobreporá ao interesse (ou prazer) do indivíduo de ir ao cinema. Logo, ele terá de sacrificar o seu lazer para beneficiar outras pessoas. A objeção da exigência excessiva se colocará na medida em que os sacrifícios se tornarem significativos para os agentes morais.

Além das características já mencionadas de seu utilitarismo (consequencialismo de ato indireto, preferencialismo/hedonismo; igualitarismo moral e imparcialidade), a teoria de Singer ainda se caracteriza pelo agregacionismo. Em sua entrevista a Moen, ao oferecer uma descrição do utilitarismo, Singer (2017) afirma que essa teoria se caracteriza pela preocupação com a produção das melhores consequências, mais especificamente, com a geração de um excedente positivo de bem-estar. Isso porque às vezes uma ação causa danos a alguns e promove o bem-estar de outros, de modo que se se é um utilitarista, deve-se buscar a ação que tem o maior excedente de bem-estar em comparação com o dano causado aos afetados pela ação. Esse procedimento de contrabalançar o dano e o bem-estar promovidos como consequência da ação é eminentemente

agregacionista. Em princípio, calcula-se os danos e o bem-estar individuais de cada afetado pela ação, depois soma-se os resultados individuais para se obter um total de dano e bem-estar para então se comparar ambos os resultados e verificar se há ou não um excedente de bem-estar sobre o de dano como consequência da ação. Havendo um excedente positivo de bem-estar a ação deve ser considerada correta, do contrário, deve ser considerada incorreta.

A última característica do utilitarismo de Singer a ser destacada é o maximacionismo. Em *Utilitarianism: a very short introduction*, o filósofo descreve o utilitarismo como a teoria fundamentalmente comprometida com a ideia de se fazer do mundo um lugar melhor para se viver (SINGER & LAZARI-RADEK, 2017, p. 1). Isso implica na necessidade de se fazer um esforço extra em relação ao que geralmente as pessoas fazem em favor do bem do mundo. Em *O Maior Bem que Podemos Fazer* (2015), Singer simplesmente defende que “viver uma vida plenamente ética envolve fazer o maior bem que pudermos fazer” (SINGER, 2015, p. VII, tradução nossa). Para Singer, apenas obedecer a regras como as que proíbem a mentira, o roubo e o assassinato não é suficiente. Desafiando a concepção de que apenas os chamados “deveres negativos” são efetivamente deveres, ele defende que viver uma vida ética minimamente aceitável implica em utilizar uma parte substancial dos recursos excedentes que alguém dispõe para fazer do mundo um lugar melhor. Nesse sentido, ele acredita que uma vida ética é mais exigente do que as pessoas geralmente acreditam ser. Isso porque ela envolve desempenhar mais deveres para com os que sofrem do que em geral se está acostumado a desempenhar.

Esse raciocínio pode levar a exigências morais excessivas. O problema, contudo, não é defender que as pessoas devem fazer mais do que elas geralmente fazem umas pelas outras. Empurrar os agentes morais para um *pouco* mais adiante em seus compromissos morais não é necessariamente uma má ideia. A falha do maximacionismo está em defender que se deve empurrá-los *para muito mais adiante* em seus compromissos morais, já que o correto é eles realizarem *o maior bem* que estiver ao seu alcance. A dificuldade está no fato de que, se o agente moral tem de se comportar conforme prega o maximacionista, não há limites, em termos de sacrifícios, para o que pode ser requerido dele para melhorar o mundo. Afinal, conforme pensa o maximacionista, o que seria mais importante do que tornar o

mundo um lugar melhor? Logo, a objeção da exigência excessiva inevitavelmente se coloca para quem defende o raciocínio maximacionista.

O maximacionismo do utilitarismo de Singer, contudo, é um traço de sua teoria que apareceu apenas mais recentemente, após o estabelecimento do movimento cofundado por ele e que ficou conhecido como “Altruísmo Eficaz”. A defesa mais ampla desse movimento por parte de Singer deu-se com a publicação de *O Maior Bem que Podemos Fazer*, em 2015. Até então, sua teoria se aproximava mais do utilitarismo negativo, segundo o qual se deve combater o mal existente no mundo. O Altruísmo Eficaz tem alcançado grande repercussão e tem sido influente não só no meio acadêmico e filosófico. Graças à popularidade de Singer, ele tem se difundido nas mais diversas esferas da sociedade. Em razão de tudo isso, cabem algumas considerações sobre ele; o que será feito na seção seguinte.

### 3.2 O ALTRUÍSMO EFICAZ

Em 1972, Singer publicou o seu famoso artigo *Famine, Affluence, and Morality*, cujo principal objetivo era defender o que posteriormente (1979) foi denominado pelo próprio Singer de “argumento da obrigação de ajudar”. Grosso modo, o argumento propõe que desde que não se sacrifique nada de importância moral comparável, tem-se o dever de contribuir para ajudar a, no mínimo, aliviar a pobreza absoluta existente no mundo<sup>37</sup>. Desde que foi proposto, ele gerou muita polêmica e influenciou várias pessoas a trabalharem para combater a pobreza. Como consequência do sucesso dessa influência, nasceu o movimento do Altruísmo Eficaz. Esta seção será dedicada a esclarecer no que ele consiste e o que exatamente ele propõe.

O Altruísmo Eficaz é um movimento social que encoraja as pessoas a fazerem o maior bem que elas puderem da maneira mais eficiente possível. Singer e William MacAskill (2015) contam, atualmente, entre os seus principais divulgadores e defensores. O movimento do Altruísmo Eficaz coloca a caridade no centro, mas é possível ser um altruísta eficaz sem necessariamente fazer doações para a caridade. Se alguém atua como ativista de boas causas em seu tempo livre, desde que essa pessoa escolha a causa na qual ele possa ser mais eficiente e na qual

---

<sup>37</sup> Nas seções posteriores, o argumento receberá maior atenção.

haja uma real chance de ele ser bem-sucedido na luta por ela, tal agente moral é um altruísta eficaz. Alguém que funda uma empresa numa região carenciada para tirar as pessoas desse lugar da pobreza e reinveste a maior parte dos lucros na própria empresa para otimizar sua capacidade de ajudar as pessoas, esse empresário pode ser considerado um altruísta eficaz. Se alguém doa parte de seu corpo (medula óssea, rim, etc.) a um completo estranho para melhorar a vida dessa pessoa, tal agente moral também é um altruísta eficaz.

Para decidir qual é o tipo de entidade de caridade que as pessoas devem escolher para devotarem suas contribuições, o movimento leva em consideração a maior eficiência em termos de custo-eficácia dessas entidades. Para entender por que, imagine duas entidades. Uma delas gasta US\$40, 000.00 para treinar um cão guia capaz de ajudar um única pessoa cega. Já a outra, utiliza o mesmo montante para financiar uma cirurgia para reverter os efeitos do tracoma para mil pessoas. Qual delas é mais eficiente em termos de custo-eficácia? A segunda, já que ela é capaz de beneficiar de maneira mais eficiente mais pessoas valendo-se do mesmo montante de recursos da primeira. Por conseguinte, do ponto de vista do altruísmo eficaz, seria para esta entidade que as pessoas deveriam devotar suas doações, não para a primeira, embora ela também seja beneficente. É importante considerar o custo-eficácia de uma instituição de caridade porque, conforme mencionado anteriormente, a preocupação do altruísta eficaz é ser o mais eficiente possível na promoção do bem, considerando os recursos disponíveis para tanto.

Os altruístas eficazes também acreditam no uso da razão e da evidência para determinar o que é mais eficiente do ponto de vista do custo-eficácia. Por exemplo, se se tem de escolher entre fornecer redes de combate ao mosquito da malária na comunidade *A* ou na comunidade *B* (ambas com o mesmo número de pessoas) e as evidências levam a crer que a comunidade *B* será atendida por outras vias diferentes das fornecidas pelo agente moral, do ponto de vista racional é preferível então entregar as redes na comunidade *A*. Logo, o altruísta eficaz recomendará a entrega das redes nessa comunidade.

Os altruístas eficazes pensam ainda que existe o dever de as pessoas beneficiarem umas às outras, isto é, eles pensam que as pessoas têm o dever de incrementar o bem-estar umas das outras a um nível mais alto do que o nível que

elas teriam se nada fosse feito. Para eles, viver uma vida baseada em deveres negativos não é suficiente. Segundo Singer,

obedecer às regras usuais sobre roubar, enganar, ferir e matar não é o bastante, ou, pelo menos, não é o bastante para aqueles entre nós que têm a boa sorte de viver em conforto material; nós que podemos nos alimentar, ter uma casa para morar e roupas para vestir e que temos uma família com dinheiro e tempo para economizar. *Viver uma vida ética minimamente aceitável envolve usar uma parte substancial de nossas economias para fazer do mundo um lugar melhor. Viver uma vida ética envolve fazer o maior bem que pudermos* (SINGER, 2015, p. vii, tradução e grifos nossos)<sup>38</sup>.

Crisp & Pummer (2017), por sua vez, acreditam que o Altruísmo Eficaz é, fundamentalmente, uma combinação do altruísmo irrestrito com o altruísmo maximizante. De acordo com o altruísmo irrestrito, o agente moral tem razões para beneficiar outros agentes independentemente de seu gênero, raça, nacionalidade, localização espacial ou proximidade psicológica com ele. Isso significa que o agente moral tem razões para beneficiar outros indivíduos diferentes dele, sejam eles pessoas próximas e queridas (essas não são excluídas como recipientes da ação altruísta) ou distantes e estranhas.

Já conforme o altruísmo maximizante, se há pessoas que você pode beneficiar, você tem razões para beneficiá-las tanto quanto possível. Segundo MacAskill (2015, p. 11), o Altruísmo Eficaz “consiste da tentativa honesta e imparcial de promover o que é melhor para o mundo, e um comprometimento para fazer o que é melhor, seja lá o que for”. Para entender o que isso significa, considere o caso a seguir. Suponha que ao fazer doações para beneficiar a comunidade A, existam três opções, nas quais todas tem como consequência o benefício de todos os membros da comunidade: (i) contribuir para o fundo que fornece redes de proteção contra a malária; (ii) contribuir para o fundo que fornece leite aos que precisam; (iii) contribuir para o fundo que fornece pasta de dentes aos necessitados. Agora, suponha que (i) seja a ação que mais beneficiará a comunidade. De acordo com o Altruísmo Eficaz, embora as duas outras ações sejam boas, é esta a ação que o agente tem as razões mais fortes para realizar.

---

<sup>38</sup> Nessa passagem, Singer rompe com sua cautela, manifestada em *Ética Prática*, de defender uma teoria preocupada apenas com o evitamento do mal no mundo. Aqui, ele se compromete com a defesa não só da *promoção* do bem, mas de se realizar “o maior bem que pudermos”.

Embora os altruístas eficazes não se declarem oficialmente utilitaristas, o Altruísmo Eficaz parece inevitavelmente derivar dele. Afinal de contas, seus defensores acreditam:

- a) que as pessoas devem incrementar o bem-estar umas das outras – um pressuposto fundamental do utilitarismo;
- b) que elas devem comparar a eficiência das ações de caridade para fazerem doações mais consequentes – assim como os utilitaristas aconselham o agente moral a escolher a ação mais eficiente do ponto de vista da promoção do bem-estar;
- c) que os agentes devem promover o maior bem no mundo da melhor maneira possível – assim como os utilitaristas, em geral, aconselham os agentes a maximizarem o bem-estar geral.

O altruísta eficaz não é necessariamente um santo moral, mas se encontra muito mais perto desse tipo de agente do que a maior parte das pessoas<sup>39</sup>. Por um lado, ele acredita, como o santo moral, na imparcialidade e na ideia de que as pessoas devem extrapolar seus deveres negativos, ajudando aqueles que precisam. Por outro, o altruísta eficaz não precisa ter, como o santo moral, uma preocupação primária com a vida plenamente ética. Ele pode se permitir pequenas falhas de caráter enquanto realiza um grande bem. Além disso, para ser um altruísta eficaz, ele não precisa ter na promoção do bem do outro sua meta de vida, embora o bem alheio ocupe um espaço maior em sua vida do que ocupa na da maioria das pessoas. Conforme Singer (2015, p. 5), – diferente do que ocorre com os santos morais – o sacrifício dos agentes morais para beneficiar outrem não pode ser considerado uma característica definidora do movimento – embora muitos altruístas eficazes sejam pessoas que se sacrificam pelos outros.

Em linhas gerais, essas são as principais ideias que fundamentam o Altruísmo Eficaz. Contudo, a discussão da objeção da exigência excessiva empreendida por Singer não ocorreu no seio da defesa dessas ideias. Foi ao defender mais detalhadamente, em *Ética Prática*, seu argumento da obrigação de ajudar que ele tentou responder à objeção de que sua proposta seria exigente

---

<sup>39</sup> Posteriormente, ainda neste capítulo, será dada atenção ao tópico dos santos morais.

demais. Em razão disso, na seção seguinte, se procederá à análise do referido argumento.

### 3.3 O ARGUMENTO DA OBRIGAÇÃO DE AJUDAR

Na bibliografia relevante sobre a objeção da exigência excessiva, argumentos relacionados à obrigação de ajudar os pobres possuem proeminência. Singer (1972a; 1979), Hooker (2000a) e Mulgan (2001), por exemplo, tratam da objeção a partir dessa discussão. Isso ocorre porque, com o intuito de tornar mais intuitivos os argumentos debatidos por eles, os filósofos buscam partir de situações práticas para discutir até onde vai a obrigação dos agentes morais de se sacrificar e beneficiar outros indivíduos. Esta seção visa apresentar o argumento da obrigação de ajudar de Singer e mostrar como e se, de fato, ele responde à objeção de que sua proposta seria moralmente muito exigente.

Para defender que os agentes morais têm o dever de ajudar os mais pobres, em especial os que vivem na pobreza absoluta, Singer (2006, p. 242) propôs o seguinte argumento:

#### *Argumento da obrigação de ajudar*

P1: Se pudermos impedir que algo de ruim aconteça sem termos de sacrificar algo de importância comparável, devemos impedir que aconteça.

P2: A pobreza absoluta é uma coisa ruim.

P3: Existe uma parcela de pobreza absoluta que podemos impedir sem que seja preciso sacrificar nada de importância moral comparável.

C: Devemos impedir a existência de uma parcela de pobreza absoluta.

A primeira premissa do argumento é relevante porque ela constitui um princípio moral que guia uma parte importante da visão de Singer em torno da



beneficência. No entanto, ela é a mais controversa e, por isso, ela será debatida em uma longa seção específica.

Em relação à segunda premissa, Singer considera que, seja qual for a perspectiva ética, essa afirmação é difícil de contestar. Do ponto de vista de seu utilitarismo, se ele for interpretado como preferencialista, tal premissa se justifica pelo fato de a pobreza não permitir a satisfação dos interesses mais básicos dos seres humanos. Se seu utilitarismo for interpretado como hedonista, a premissa se justifica pelo fato de a pobreza ser uma grande fonte de sofrimento.

Conforme documento da ONU, a pobreza absoluta é “uma condição caracterizada pela grave privação das necessidades básicas, incluindo comida, água potável, instalações sanitárias, saúde, abrigo, educação e informação” (ONU, 1995; tradução nossa), o que ocorre não só devido a uma baixíssima renda, mas também à dificuldade de acessar serviços, tais como o de fornecimento de água potável e atendimento médico. Nem toda situação de pobreza é de pobreza absoluta. Muitas pessoas vivem na pobreza relativa, sem, no entanto, viverem na pobreza absoluta. Uma pessoa encontra-se em pobreza relativa quando ela não dispõe dos meios necessários para manter o padrão de vida médio da população de seu país. A Finlândia é um exemplo de país que só relata casos de pobreza relativa, considerando pobres todos aqueles que vivem em uma família com 60% ou menos da média nacional de rendimentos<sup>40</sup>. No caso da pobreza absoluta, o Banco Mundial estabeleceu, desde 2015, o rendimento de US\$1.90 ou menos por dia por pessoa como marco desse tipo de pobreza<sup>41</sup>. Estima-se que, em 2015, cerca de 736 milhões de pessoas ao redor do mundo (cerca de 10% da população mundial) viviam na pobreza absoluta<sup>42</sup>. A Nigéria, em 2018, era o país com a maior proporção de habitantes vivendo na pobreza absoluta – cerca de 87 milhões de pessoas, pouco menos da metade de sua população<sup>43</sup>. No Brasil, em 2017, o número de pessoas vivendo na pobreza absoluta era de 14,83 milhões, cerca de 7% da população brasileira<sup>44</sup>.

Conforme já mencionado, a pobreza absoluta se caracteriza pela grave privação de várias necessidades básicas, as quais podem ser observadas nos dados

---

<sup>40</sup> Conferir EAPN – Finland (2017).

<sup>41</sup> Conferir The World Bank (2015).

<sup>42</sup> Conferir The World Bank (2018).

<sup>43</sup> Conferir Yomi Kazeem (2018).

<sup>44</sup> Conferir João Pedro Caleiro (2018).

abaixo sobre a situação de vida dos nigerianos. Muitos deles são alarmantes e ilustram quão ruim é para alguém viver na pobreza absoluta. Escolheu-se a Nigéria como parâmetro de pobreza em razão de ela ser o país com maior proporção de habitantes vivendo na pobreza absoluta em 2018 (um período bem próximo do atual).

Conforme dados do Nigeria Data Portal<sup>45</sup>, o qual expõe informações do censo nigeriano, a maior parte da população da Nigéria não dispunha, em 2006, de instalações sanitárias completamente adequadas, considerando que apenas 4,56% das residências tinha banheiros com privada com descarga dentro de casa, 60,43% possuíam latrinas e os moradores de 17,83% faziam suas necessidades nas imediações de suas habitações, em locais como campos com arbustos e praias. Quanto à moradia, essa mesma fonte de dados aponta que a maior parte da população nigeriana vivia, em 2006, em moradias precárias, nas quais 59,18% possuíam paredes compostas de lama e junco, 17,54% tinham paredes feitas de madeira ou bambu e só 16,13% possuíam paredes construídas com blocos de cimento ou tijolos. Ainda quanto à precariedade das moradias nigerianas, o Nigeria Data Portal mostra que 38,50% das residências, em 2006, possuíam cobertura feita de palha ou folhas de palmeira e 10,89% possuíam cobertura de madeira ou bambu.

Já de acordo com o Banco Mundial<sup>46</sup>, a Nigéria possuía, em 2016, um índice de mortalidade infantil de crianças com cinco anos ou menos de 104 mortes para cada mil crianças nessa faixa etária (contra 2,3 da Finlândia, um país que sequer relata pobreza absoluta). Ainda conforme o Banco Mundial, a expectativa de vida no país, em 2017, era de apenas 53 anos (novamente, contra 82 da Finlândia).

Quanto à terceira premissa do argumento da obrigação de ajudar de Singer, ele explica que, em resumo, ela consiste em afirmar que é possível *aliviar* a pobreza absoluta sem sacrificar qualquer coisa de importância moral comparável a ela. Essa premissa visa evitar a objeção de que as contribuições para a caridade que as pessoas fazem são uma mera gota no oceano, já que elas nada fazem de efetivo para solucionar o problema da pobreza mais amplamente considerado. Conforme Singer, “se, sem necessidade de sacrificar algo de importância moral comparável, podemos oferecer a [apenas] uma família os meios de livrar-se da pobreza absoluta,

---

<sup>45</sup> Conferir Nigeria Data Portal (2006a; 2006b; 2006c).

<sup>46</sup> Conferir: <http://datatopics.worldbank.org/education/country/nigeria> e <http://datatopics.worldbank.org/education/country/finland>.

a terceira premissa está justificada” (SINGER, 2006, p. 242). Esse ponto será questionado posteriormente ainda neste capítulo, mas, por ora, essas breves considerações são suficientes para explicar o conteúdo da terceira premissa do argumento. Nesse ínterim, cabe passar à discussão da primeira premissa, que é a mais importante.

### 3.3.1 O princípio do sacrifício

A primeira premissa do argumento da obrigação de ajudar é um princípio moral, o qual Richard Arneson (2009) denomina “princípio do sacrifício”. Em sua versão mais forte – claramente defendida por Singer em “Famine, Affluence and Morality” (1972a, p. 241) e em *Ética Prática* (2006, p. 240) –, ele estabelece que *se estiver em nosso poder evitar algo ruim de acontecer, sem com isso ter de sacrificar algo de importância moral comparável, nós temos o dever moral de fazê-lo*. Por “sem ter de sacrificar algo de importância moral comparável”, Singer intenciona dizer

sem causar qualquer coisa comparativamente ruim, ou fazer algo que é errado em si mesmo, ou falhar em promover algum bem moral, comparável em importância à coisa ruim que podemos evitar (SINGER, 1972a, p. 231, tradução nossa).

Isso significa que se se tem de matar alguém, por exemplo, para então evitar uma parcela de pobreza absoluta, não há nesse caso, o dever de evitá-la. Isso porque matar um indivíduo para evitar a pobreza seria realizar algo de comparativamente ruim. Quanto a fazer “algo que é errado em si mesmo”, como um consequencialista, é difícil para Singer dizer quais seriam as ações intrinsecamente ruins. Provavelmente, o que ele tem a intenção de dizer é que se se tem de desempenhar ações tipicamente consideradas erradas em si mesmas, tais como a tortura de inocentes, não se tem o dever de realizá-las para evitar a pobreza absoluta. Porém, se esse é o caso, novamente, fica para Singer o ônus da prova de explicar por que um consequencialista de atos não deveria, por exemplo, causar uma sequência de fortes choques em um inocente se isso tivesse como consequência imediata a eliminação da pobreza absoluta. Ao dizer que “sem ter de sacrificar algo de importância moral comparável” significa também “sem falhar em promover algum bem moral, comparável em importância à coisa ruim que podemos

evitar”, Singer pretende preservar do sacrifício bens morais como as relações afetivas com os entes queridos e os projetos pessoais. Explicitamente, ele defende que se se tem de falhar em cuidar da família para evitar a pobreza, não há o dever de fazê-lo. Conforme ele afirma em *Ética Prática*,

permitir que alguém das próprias relações de parentesco mergulhasse em pobreza absoluta seria sacrificar algo de importância moral comparável; e antes que se chegasse a esse ponto, o colapso do sistema de responsabilidades para com a família e a comunidade seria um fator a fazer com que a balança pendesse para o lado de um pequeno grau de preferência pela família e pela comunidade (SINGER, 2006, p. 245).

Conforme será visto mais adiante, ainda neste capítulo, o problema com esta última definição do que constitui sacrificar algo de importância moral comparável é que, dado o tamanho da relevância de se combater a pobreza absoluta, é muito difícil encontrar bens morais que se comparem em termos de importância moral a esse bem. Mesmo o cuidado com a família e os projetos pessoais poderiam ser questionados como bens comparáveis ao combate à pobreza absoluta.

Porém, mesmo aceitando como verdadeiras as considerações de Singer sobre o princípio do sacrifício, há de se destacar uma dificuldade relacionada à versão forte de tal princípio. O problema consiste na necessidade de o filósofo esclarecer se a importância moral deve ser estabelecida de um ponto de vista subjetivo ou objetivo. Isso é importante, pois, conforme muda o ponto de vista, a exigência moral da ação pode variar também. Por exemplo, do ponto de vista subjetivo, isto é, do próprio agente moral, se a sua própria vida fosse o que ele tivesse de mais valioso, e fosse o caso de ele sacrificá-la para eliminar a pobreza no mundo, isso significaria sacrificar algo de importância moral comparável ao combate à pobreza – de modo que não haveria qualquer dever de realizar o sacrifício. Porém, de um ponto de vista objetivo, isto é, do ponto de vista do universo, não. Desse ponto de vista, o agente moral seria apenas uma gota no oceano; um mero bode expiatório moralmente obrigado a se sacrificar para eliminar uma enorme mazela no mundo.

A teoria de Singer é ambígua quanto a adotar uma posição do ponto de vista subjetivo ou objetivo. Por um lado, ele parece adotar o primeiro, defendendo que

quanto nos sentimos obrigados a dar *vai depender daquilo que julgamos ser de importância moral comparável* à pobreza que podemos evitar: roupas e jantares caros, um aparelho de som sofisticado, férias no exterior, um (segundo?) carro, uma casa maior, escolas particulares para nossos filhos... SINGER, 2006, p. 243, grifos nossos).

Singer acredita que, do ponto de vista utilitarista, nenhum desses bens teria importância comparável à diminuição da pobreza. Basta comparar o bem que o dinheiro gasto com futilidades faria a quem passa necessidade com o bem que o mesmo montante faria a quem não tem uma necessidade real de tais coisas. Com certeza, a balança pesaria para o lado das pessoas em necessidade. Mas Singer só pode seguir tal raciocínio se ele tiver uma concepção objetiva do que é de importância moral comparável à pobreza. Se, subjetivamente, sair para jantar fora for tão importante para a pessoa que tem esse hábito quanto sair da pobreza absoluta for para quem está em necessidade, então tanto faz gastar o dinheiro com uma coisa ou outra. Singer parece supor que, de um ponto de vista subjetivo, as pessoas vão sempre considerar que as coisas que ele enumera na passagem acima terão uma relevância menor do que aliviar a pobreza. Porém, isso é confiar demais nas boas inclinações da natureza humana. Não é de todo implausível imaginar cenários nos quais esse não seria o caso.

Outro ponto que cabe ressaltar quanto a versão forte do princípio do sacrifício é que ele tem em vista a obrigação de um agente moral considerado individualmente. Independentemente de outras pessoas estarem ou não se sacrificando para evitar o que é ruim, importa o que cada um faz individualmente para evitar o mal. Pode ser o caso de outras pessoas não estarem cumprido o seu dever de evitar que coisas ruins aconteçam, mas isso só é relevante na medida em que informa ao agente moral que ele terá de sacrificar mais do que o previsto para evitar o que é ruim. Considerando o caso da ajuda aos pobres, se metade dos ricos do mundo não estiver contribuindo para combater a pobreza absoluta ao redor do mundo, ficará para a outra metade contribuinte arcar com os custos necessários para tanto.

Justamente porque Singer tem uma visão realista da porção de pessoas que contribuem para combater a pobreza absoluta, partindo da versão mais forte do princípio do sacrifício, em "Famine, Affluence and Morality" ele defende que

todo mundo em circunstâncias similares deve doar tanto quanto possível, isto é, ao menos até o ponto em que ao doar mais alguém começaria a causar um sofrimento sério a si mesmo e seus dependentes – talvez até mesmo além deste ponto até aquele da utilidade marginal, no qual ao doar mais alguém causaria a si mesmo e a seus dependentes tanto sofrimento quanto aquele que ele evitaria em Bangladesh (SINGER, 1972a, p. 234, tradução nossa).

Posto nesses termos, o princípio do sacrifício há de ser extremamente exigente. Imagine o que significaria, ao menos do ponto de vista subjetivo, doar todos os seus bens para a caridade e tornar-se quase tão necessitado quanto os pobres de Bangladesh. Porém, em *Ética Prática* ele modera o tom da exigência e defende (na primeira nota do Capítulo 8), ainda com base no princípio do sacrifício, uma demanda moral mais palatável, mas ainda um tanto exigente. Ele sustenta que as pessoas deveriam encontrar empregos que permitissem que elas tivessem um excedente considerável de rendimentos para doar para a caridade e que as necessidades básicas do doador não deveriam ser sacrificadas nesse processo.

A rigor, precisaríamos descer ao nível compatível com a obtenção de uma renda que, depois de prover as nossas necessidades, nos deixasse com mais para dar aos outros. Assim, se hoje ganho, digamos, quarenta mil dólares por ano, mas isso exige que eu gaste cinco mil dólares anuais para vestir-me adequadamente e manter um carro, não posso salvar mais pessoas ao abrir mão das roupas e do carro se, para isso, precisar assumir um emprego que, apesar de não me obrigar a ter essas despesas, faça com que eu ganhe apenas vinte mil dólares (SINGER, 2006, p. 235, nota 1).

Numa versão mais amena do princípio do sacrifício – apresentada, mas não defendida em “Famine, Affluence and Morality” – Singer propõe que “*se estiver em nosso poder evitar algo muito ruim de acontecer, sem com isso ter de sacrificar algo moralmente significativo, nós temos o dever moral de fazê-lo*” (1972a, p. 231; tradução e grifos e nossos). O ponto de Singer ao apresentar essa versão mais fraca é mostrar que mesmo uma variante moralmente mais frouxa do princípio seria exigente o bastante para requerer que as pessoas contribuíssem para evitar a pobreza absoluta. Porém, antes de explicar como esse é o caso, cabe clarificar o que muda na versão mais fraca em comparação com a mais forte.

Em primeiro lugar, há uma alteração de ênfase quanto ao tipo de males que se tem o dever de evitar. Conforme a versão mais forte, tem-se o dever de evitar *qualquer coisa ruim*, seja ela de uma dimensão grande ou pequena, desde que não se sacrifique nada de importância moral comparável. No caso da versão mais fraca,

os sacrifícios são necessários apenas quando algo de uma importância maior está em jogo, isto é, se for o caso da ocorrência de algo *muito ruim*. Assim, de acordo com esse princípio mais fraco, é um dever, por exemplo, sacrificar parte dos próprios rendimentos para evitar a pobreza absoluta (que é algo realmente muito ruim), mas não há qualquer dever envolvido numa situação em que é preciso se colocar entre duas pessoas em uma briga para evitar que uma dê um soco outra (um mal menor). Ora, isso soa altamente contraintuitivo. Se se pode evitar um mal menor sem grandes custos para si, o que justifica que ele não seja evitado? Em outra circunstância, se se pode, por exemplo, evitar um furto simplesmente denunciando em voz alta o delinquente, por que não o denunciar?

Além disso, há ainda um segundo problema. A aceitação da versão mais fraca do princípio – já que propõe que se tem o dever de evitar apenas “algo muito ruim” –, leva a um entendimento da moralidade como algo característico de situações momentosas, não do dia a dia. Isso é ruim porque a maior parte da prática moral dos agentes diz respeito às suas tarefas cotidianas. Os agentes morais que têm uma rotina tipicamente heroica são uma grande minoria na sociedade. Poucos deles têm a oportunidade de estar em uma situação na qual podem, por exemplo, ter de se sacrificar para livrar a humanidade de grandes mazelas ou para salvar alguém da morte ou de ser gravemente ferido.

Em segundo lugar, a versão mais fraca do princípio do sacrifício requer que se faça sacrifícios menores do que exige a versão mais forte. Conforme esta, não se deve sacrificar nada de *importância moral comparável* ao evitamento do mal em questão. Já de acordo com a versão fraca, simplesmente não se deve sacrificar nada de *moralmente significativa*. Utilizando um exemplo prático, isso significa que, se do ponto de vista da versão forte do princípio, o agente moral não estaria moralmente autorizado a pagar pela *melhor e mais dispendiosa* escola que seu dinheiro pudesse pagar para seu filho, do ponto de vista da versão mais fraca, ele o estaria. Isso porque oferecer a *melhor* educação disponível ao próprio bolso aos filhos não se equipara em termos de importância moral ao evitamento da pobreza absoluta. Afinal, o agente pode ainda oferecer uma *boa* educação sem ter de, necessariamente, oferecer a *melhor* educação. Porém, ninguém há de negar que oferecer a melhor educação disponível aos próprios filhos é moralmente significativa.

Em razão dessas qualificações, a versão mais fraca do princípio é evidentemente menos exigente moralmente do que a versão mais forte. Porém, observe que, mesmo em sua versão mais fraca, ele implica que as pessoas façam sacrifícios a favor do combate à pobreza absoluta. Isso porque ela é, sem dúvida, algo *muito ruim* e, por isso, de acordo com o princípio, deve ser evitada. Há também muitos bens que não são *moralmente significantes* e que podem ser facilmente preteridos em favor da caridade. Por exemplo, deixar de comprar uma bolsa de grife para doar o dinheiro para uma instituição que combate a pobreza não significa sacrificar nada de moralmente significativo. Mesmo o ato de deixar de comprar uma segunda bolsa de preço popular quando já se tem uma que cumpre adequadamente a sua função não equivale a sacrificar qualquer coisa de moralmente significativo. Assim, mesmo a adesão à versão fraca do princípio do sacrifício comprometeria o agente moral com um vida mais frugal e altruísta. Segundo Singer,

mesmo se aceitarmos o princípio apenas em sua forma moderada, [...]deveria estar claro que teríamos de doar o bastante para garantir que a sociedade de consumo, dependente como é das pessoas gastarem seu dinheiro com trivialidades em vez de doar para o alívio da fome, desacelerasse ou talvez até desaparecesse por completo (SINGER, 1972a, p. 241, tradução nossa).

Outra consideração importante a ser feita sobre o princípio do sacrifício (em suas versões forte e fraca) é que ele pode ser aceito tanto por consequencialistas quanto por não-consequencialistas. Estes últimos podem aceitá-lo porque a obrigação de impedir o que é ruim só vale se nada comparativamente importante estiver em jogo. Assim, o princípio não autoriza que, por exemplo, direitos individuais sejam gravemente violados com o intuito de se retirar as pessoas da pobreza. Quanto aos consequencialistas, eles podem concordar com o princípio porque ele coaduna bem especialmente com o consequencialismo negativo – segundo o qual se deve evitar ou reduzir o mal no mundo. Mas não só. Se se tem, tal como Singer, um entendimento do utilitarismo como uma teoria preocupada em fazer do mundo um lugar melhor, tem-se tanto a obrigação de promover o bem, quanto, inevitavelmente, a de assumir o compromisso de diminuir o mal no mundo.

Para ilustrar a força intuitiva do princípio do sacrifício, Singer (1972a, p. 231; p. 2006, p. 40) apresentou o seu famoso experimento mental da criança se afogando no lago. Abaixo segue uma adaptação livre do experimento.



*A criança no lago.* Imagine que você é um professor e está a caminho de mais um dia de aula. A certa altura, passando por um lago, você se depara com uma criança que possivelmente morrerá afogada se você não pular na água e tentar salvá-la. Se você o fizer, o pior que poderá lhe acontecer será você ficar com uma roupa enlameada e se atrasar para sua aula ou mesmo ter de cancelá-la. No entanto, por outro lado, se você sacrificar a sua roupa e a sua aula, uma vida será salva. Numa fração de segundos, você pesa os prós e contras de tentar salvar a criança e pula na água para fazê-lo.

Uma justificativa para sua decisão de pular na água pode facilmente ser apresentada através do princípio do sacrifício. Uma vez que uma roupa enlameada e uma aula atrasada ou cancelada não se comparam em termos de importância moral ao salvamento de uma vida, inegavelmente, você tem o dever de tentar salvar a criança.

Tendo apresentado o experimento mental da criança no lago, Singer então argumenta por analogia. Do mesmo modo que alguém tem o dever de salvar uma criança no lago (já que a sua morte seria uma coisa ruim) quando, para isso, não tem de sacrificar nada de importância moral comparável (pois terá apenas de sujar a roupa e adiar ou cancelar uma aula), tem-se também o dever de ajudar aqueles que sofrem com a pobreza absoluta (dado que isso é uma coisa ruim) quando isso não implica em sacrificar nada de comparativamente importante moralmente. Como parte dos rendimentos das pessoas é gasto com bens e atividades supérfluos, isso significa que deixar de adquirir tais bens e de desempenhar tais atividades não implica em sacrificar qualquer coisa de importância moral comparável ao combate à pobreza absoluta. Por conseguinte, tem-se o dever de deixar esses bens e atividades de lado e doar o dinheiro que seria gasto com eles para a caridade.

### **3.3.2 Objeções ao princípio do sacrifício**

O princípio do sacrifício é intuitivo em certos aspectos. Ao pensar sobre os sacrifícios que se deveria fazer a favor dos outros, de modo geral, logo se concorda que se é relativamente fácil para o agente realizar o bem – o que, de partida, parece ser o caso com o princípio do sacrifício –, ele deve ser promovido. Quem duvidaria que seria um dever salvar alguém, sobretudo uma criança, de se afogar ao custo de algo tão pequeno como uma roupa enlameada e um compromisso adiado? Também

se acredita que aquilo que é de um alto valor moral deve ser preservado e não deve ser sacrificado. É forte a crença entre as pessoas de que certas relações, por exemplo, a relação afetuosa entre pais e filhos, são de grande relevância moral e devem ser preservadas e alimentadas, não devendo ser sacrificadas mesmo em circunstâncias extremas. (Conforme Singer, este seria o tipo de coisa que, em princípio, teria importância moral comparável ao combate à pobreza e que não deveria ser sacrificada nem mesmo para combatê-la). Porém, ainda que se mostre intuitivo em certa medida, desde que foi proposto, o princípio do sacrifício, bem como o experimento mental a ele associado, tem sido alvo de uma série de críticas (MCGINN, 1999; GOOMBERG, 2002; KEKES, 2002. BRENNAN, 2015). Na sequência se discutirá algumas delas.

### 3.3.2.1 *É excessivamente exigente*

Uma das objeções que mais se destaca, e que é também diretamente relevante para este trabalho, é a que afirma que o princípio do sacrifício é excessivamente exigente moralmente – objeção que o próprio Singer tenta responder em *Ética Prática* (p. 254-259). Conforme já foi mencionado, uma exigência é excessiva quando ela requer um alto grau de sacrifício do agente moral em favor de outrem. Segundo apontam os críticos, o problema de se aderir ao princípio do sacrifício estaria no fato de existirem infindáveis oportunidades de evitar o que é ruim sem sacrificar qualquer coisa de importância moral comparável. Assim, embora cada oportunidade não levasse à renúncia de coisas de importância moral comparável, os sacrifícios realizados graças a essas infinitas oportunidades se acumulariam e resultariam, em longo prazo, na exigência de uma grande imolação do agente (isto é, sua integridade seria ferida) para evitar males no mundo. Além disso, na medida em que o agente tivesse mais a oferecer para evitar o mal e favorecer quem precisasse de ajuda, haveria também uma escalada de sacrifícios, na qual, em princípio seriam exigidas pequenas abnegações, as quais, com o passar do tempo, se tornariam cada vez maiores. Por conseguinte, haveriam exigências extremas tanto em termos de extensão quanto de profundidade. Obedecendo ao princípio do sacrifício, num dado momento, o agente moral deixaria de comprar uma entrada para o cinema para doar o valor a um mendigo faminto à beira da calçada;

posteriormente, seria a vez de trocar a compra de um sapato novo por uma doação para a Oxfam; num terceiro momento, ele abandonaria a ideia de sair de férias para as Bahamas e iria para a África ajudar os Médicos sem Fronteiras a combater o ebola; num momento ulterior, ele simplesmente deixaria de trocar de carro para pagar as despesas estudantis de um universitário pobre, evitando que ele se endividasse; no ápice do altruísmo, ele ainda doaria um rim para um estranho doente.

Atingindo em cheio seu argumento da obrigação de ajudar, a objeção da exigência excessiva não passou despercebida por Singer. Em *Ética Prática*, ele a considera abordando a questão se o que ele próprio propõe não estabeleceria “um padrão tão alto que ninguém, a não ser um santo, poderia atingi-lo” (SINGER, 2006, p. 254-255). Ainda nessa obra, ele oferece algumas tentativas de resposta para esse problema. Porém, antes de discuti-las, é preciso verificar:

- a) se a posição de Singer tem mesmo tal implicação, ou seja, se a exigência moral do argumento da obrigação de ajudar é mesmo tão grande quanto aparenta. (Chame a interpretação de que ela tem tal implicação de “interpretação radical” e a de que ela não tem de “interpretação amena”.);
- b) se Singer pretende responder a objeção da exigência excessiva tal como posta no parágrafo acima ou a uma versão modificada dela.

Quanto a (a), alguém poderia argumentar que a posição de Singer não é excessivamente exigente porque ela não leva a consequências extremas como as mencionadas, já que ele postula a cláusula de não se sacrificar nada de importância moral comparável ao evitamento do mal em questão. O objetivo de Singer com essa cláusula do princípio do sacrifício é evitar que sacrifícios de bens morais importantes, como as necessidades básicas, a integridade e os relacionamentos afetivos do agente moral sejam preteridos a favor do evitamento do que é ruim. O que Singer efetivamente estaria defendendo como aplicação do princípio do sacrifício é que existem certas amenidades da vida que não são essenciais para as pessoas e que, por isso, podem ser sacrificadas para beneficiar quem precisa de ajuda. Desse modo, em princípio, deixar de ir ao cinema para beneficiar o mendigo, por exemplo, quando a ida ao cinema serviria ao propósito de aliviar o estresse do

trabalho – constituindo o alívio uma condição necessária para a efetividade do próprio trabalho – seria sacrificar algo de importância moral comparável ao evitamento da fome do mendigo. Logo, não seria verdade que, em uma situação como essa, o agente moral teria o dever de sacrificar a entrada do cinema para beneficiar o mendigo. Porém, numa circunstância na qual o agente estivesse procurando apenas um mero passatempo, a exigência moral de trocar o cinema pela caridade para com o mendigo se apresentaria – já que, nesse caso, nada de comparativamente importante em termos morais estaria sendo sacrificado.

Porém, uma avaliação da exigência moral dos casos em que se aplica o princípio do sacrifício depende de quanta relevância moral se atribui ao alívio (ou mesmo eliminação) do mal em questão. Em certos casos, quando se compara o valor moral de um bem ou atividade com outros logo se percebe que há poucos deles que se equiparariam em termos de importância ao dado bem ou atividade. Assim, conforme o tamanho do mal, pode ser bem difícil encontrar um bem comparável em importância ao seu alívio. No caso do cinema, pode-se questionar se seria verdade que aliviar o estresse assistindo a um filme em uma tela gigantesca equivaleria em termos de importância moral ao alívio da fome do mendigo. A fome é algo terrível, e aliviá-la exige uma premência maior do que a do alívio do estresse do trabalho. Além disso, estaria ao alcance do agente moral procurar uma fonte alternativa de alívio de seu estresse e doar o dinheiro para o mendigo – o que significaria que a ida ao cinema não teria uma relevância moral tão grande quanto em princípio parecia ter.

No caso da pobreza absoluta, especificamente, ela é um mal de uma dimensão tão grande que se pode questionar quais seriam os tipos de coisas que se equiparariam em termos de importância moral ao seu combate. Novamente, a distinção entre os valores subjetivo e objetivo dos bens e atividades é importante para estabelecer um parâmetro de relevância moral. Considere que certo agente moral tem um carro e que o automóvel é fundamental para ele executar suas atividades do dia a dia, tais como: ir trabalhar, levar e buscar as crianças na escola, carregar as compras do supermercado, etc. Do ponto de vista subjetivo, dado o que isto significaria para esse agente moral, sacrificar, por exemplo, o único carro que ele tem para ajudar os pobres seria de uma relevância tão grande quanto o combate ao mal da pobreza absoluta. De um ponto de vista objetivo, contudo, esse não seria

o caso. Desse ponto de vista, muitos bens de valor subjetivo podem não ter grande significado no quadro mais amplo das coisas. Do ponto de vista do universo, como equiparar a perda de um carro ao resgate de milhares de vidas da pobreza absoluta? Considerando a variante abaixo do dilema do trólei, logo se chega à conclusão de que do ponto de vista objetivo, essa equiparação não existe.

*O trólei e o carro.* Imagine que você se encontra diante de uma situação similar à do famoso dilema do trólei, só que com a seguinte peculiaridade: sem que você mesmo seja ferido, você tem a oportunidade de colocar o seu único carro na frente do trólei de modo a impedir que ele avance e mate os cinco trabalhadores. Numa fração de segundos, você pesa os prós e contras de colocar o carro na frente do trólei e decide fazê-lo.

De um ponto de vista objetivo, ninguém há de negar que o mal de perder cinco vidas é muito maior do que de perder o carro, dado que, desse ponto de vista, o valor das vidas em questão não se compara ao valor de bens materiais. Igualmente, pode-se argumentar, do ponto de vista objetivo, o mal de perder muitas vidas para a pobreza absoluta é muito maior do que o de se perder o próprio carro. Logo, seria o caso de ir ao extremo de sacrificar esse bem para beneficiar quem se encontra em tal situação. Se este for mesmo o caso, então é verdade que a posição de Singer pode requerer dos agentes morais sacrifícios não só de amenidades não essenciais, mas uma abnegação extrema (a qual envolveria abrir mão de bens fundamentais para o indivíduo) para beneficiar outrem. Se se considerar que ele defende também em *O Maior Bem que Podemos Fazer* que o agente moral deve fazer o maior bem que ele puder, bem como fazer do mundo um lugar melhor, tem-se uma posição em que sacrifícios substanciais podem ser requeridos do agente para atingir esse objetivo. Sendo esse o caso, a objeção de que o argumento da obrigação de ajudar é muito exigente porque fere a integridade do agente inevitavelmente se colocaria para Singer.

Um ponto que também cabe ressaltar – e que reforça a interpretação mais radical – é que embora Singer tente conciliar a integridade do agente com um grau mais alto de imparcialidade, essa tentativa de conciliação enfrenta dificuldades práticas. O ponto de Singer ao propor uma cláusula no princípio do sacrifício de que não se deve sacrificar nada de importância moral comparável ao evitamento do mau em questão é justamente impedir que bens de grande valor para o ser humano,

como a sua integridade, sejam feridos para se evitar o que é ruim. O problema é que se um agente se dedica às atividades que constituem a sua integridade, essa pessoa poderá não ser capaz de obedecer ao padrão de imparcialidade proposto por Singer. Por exemplo, alguém que tenha como projeto pessoal se tornar um esportista profissional precisará se dedicar ao esporte em tempo integral, sobrando pouco ou nenhum tempo para evitar que coisas ruins aconteçam no mundo.

Uma resposta utilitarista para enfrentar esse tipo de dificuldade consiste em argumentar que há sempre a possibilidade de o agente moral conciliar os seus projetos pessoais com a promoção do bem-estar geral, desde que aqueles estejam voltados para a promoção deste. Conforme Singer, “se fazer o mais que você pode pelos outros significa que você também está florescendo, então esse é o melhor resultado possível para todos” (SINGER, 2015, p. 5). Um exemplo dessa conjunção de interesses é o do esportista profissional que atua nas horas vagas como um ativista de boas causas, isto é, como alguém que utiliza sua imagem de esportista para influenciar positivamente as pessoas.

No entanto, defender essa posição, enfrenta um problema óbvio. Ocorre que esse envolvimento condicional com os projetos pessoais não é o tipo de envolvimento que atividades dessa natureza requerem. Um envolvimento adequado do esportista com o esporte deve se dar motivado pela natureza própria da atividade, isto é, por ela constituir uma prática que melhora a saúde de seu praticante, pelas habilidades intrínsecas que ela desenvolve e pelo exercício da determinação que ela proporciona. Dedicar-se ao esporte simplesmente porque ele pode servir para influenciar positivamente outras pessoas não parece ser a justificativa que se espera de um esportista, já que alguém pode fazê-lo de várias outras maneiras que não recorrendo ao esporte. Segundo Wolf, o erro do utilitarista está justamente em valorizar os projetos pessoais apenas porque e na medida em que eles são parte da felicidade geral, enquanto seu valor estaria na sua natureza intrínseca.

Uma pessoa pode amar literatura por causa dos *insights* sobre a natureza humana que a literatura fornece. Outra pessoa pode amar o cultivo das rosas porque rosas são coisas de grande beleza e delicadeza. [...] Se alguém valoriza essas atividades de maneiras mais diretas, alguém pode não querer trocá-las por outras que produzem um montante igual ou maior de felicidade. Pois, desse ponto de vista, não é porque elas produzem felicidade que essas atividades são valiosas; é porque essas atividades são

valiosas de modos mais diretos e específicos que elas produzem felicidade (WOLF, 1982, p. 428, tradução nossa).

Outro problema que essa resposta utilitarista enfrenta é que ela torna os agentes eternos meios para os fins alheios. Dado que elas têm o dever de assumir para si os projetos dos outros, os agentes se veem obrigados a se instrumentalizar para que os outros atinjam seus objetivos, e isso independentemente de eles oferecerem seu consentimento para tanto. Nas palavras de Williams, “suas decisões enquanto agente utilitarista são uma função de todas as satisfações que ele pode assumir de onde ele está: e isso significa que os projetos dos outros, em grande medida, determinam sua decisão” (WILLIAMS, 1973, p. 115, tradução nossa). Desse modo, ele se torna um agente desprovido de autonomia. Dada a força das circunstâncias, ele não tem alternativa a não ser assumir os projetos dos outros como sendo seus e a tomar decisões que se originam não de seu sistema individual de crenças, mas da necessidade de beneficiar outros indivíduos.

Caso se aceite a interpretação mais radical da posição de Singer, será preciso investigar como ele responde à objeção da exigência excessiva tal como descrita até aqui. No entanto, caso se considere que a interpretação mais amena é a verdadeira, será preciso investigar se, na verdade, ele não estaria tentando responder a uma variante da objeção. Neste caso, não se levantaria a questão se sacrificar a própria integridade em favor dos outros seria muito exigente, mas se requerer o sacrifício de amenidades não essenciais da vida para beneficiar quem precisa seria exigir mais do que supostamente se deveria exigir. Afinal de contas, o princípio do sacrifício implicaria no sacrifício de grande parte delas (ou até mesmo de todas essas amenidades). O ponto, nesse caso, é que embora o agente não viesse a sacrificar a sua integridade, ele haveria de sacrificar muita coisa para evitar o mal no mundo e isso parece muito exigente.

Dado que Singer parece defender ele próprio a posição mais amena (SINGER, 2006, p. 235, nota 1; 245), pode-se afirmar que ele tenta responder à versão da objeção voltada para ela. Contudo, todas as suas respostas servem também como respostas para a objeção da exigência excessiva centrada na integridade. Assim, seja para responder a uma versão ou outra, vale a pena investigar quais são essas respostas.

Para defender sua perspectiva de maneira mais detida, Singer divide didaticamente a objeção da exigência excessiva em três versões, da seguinte maneira:

a primeira delas afirma que, sendo a natureza humana o que é, não temos condições de atingir um padrão tão alto e, como é absurdo dizer que devemos fazer aquilo que não podemos fazer, é preciso rejeitar a afirmação de que devemos dar tanto. A segunda versão assegura que mesmo se conseguíssemos atingir um padrão tão alto, fazê-lo seria indesejável. Segundo a terceira versão da objeção, estabelecer um padrão tão alto é indesejável porque ele será percebido como difícil demais de atingir o que, por sua vez, desestimularia muitos de até mesmo tentar atingi-lo (SINGER, 2006, p. 254-255).

Na sequência, serão analisadas cada uma das versões da objeção.

#### 3.3.2.1.1 Natureza humana e “Deve implica pode”

A parcialidade é geralmente vista por seus defensores como um traço inescapável da natureza humana, o qual limita o escopo de atuação das pessoas enquanto agentes morais. Conforme Mackie (1977, p. 132), a razão pela qual as teorias éticas com preocupações universais são impraticáveis reside no fato de a preocupação das pessoas com os próprios interesses ser uma parte inextirpável da natureza humana, a qual não pode ser ignorada. Claro que alguém poderia argumentar que, embora isso seja verdade, também é verdade que as pessoas se preocupam naturalmente umas com as outras, apresentando, frequentemente, comportamentos de cooperação. Mackie não nega tal fato, apenas considera que mesmo quando as pessoas voltam a sua atenção para o bem-estar dos outros, a natureza humana não leva os agentes morais a se preocuparem com o bem-estar de todas as pessoas; eles são guiados por ela a zelar pelo bem de um pequeno grupo que lhe é próximo. Assim ele apresenta o seu ponto:

mesmo o que reconhecemos como altruísmo ou benevolência é igualmente incompatível com a preocupação *universal*. Isso toma a forma do que Broad chamou *altruísmo autorreferencial* – preocupação pelos outros, mas por outros que têm alguma conexão especial com o agente moral; filhos, pais, amigos, colegas de trabalho... (MACKIE, 1977, p. 132, tradução nossa e grifos do autor).



Chappell acrescenta ainda que o amor parcial, o amor que se experimenta nas relações afetivas mais íntimas, é psicologicamente necessário para o tipo de criaturas que os seres humanos são (CHAPPELL, 2009, p. 71-72). Sem ele, as pessoas se tornam deprimidas e desmotivadas. Criaturas como os seres humanos precisam de um tempo livre da preocupação com o bem-estar amplamente considerado. Não é que as pessoas sejam incapazes de ser imparciais em momento algum; elas apenas precisam vivenciar mais experiências de parcialidade do que de imparcialidade para serem psicologicamente sadias.

Uma explicação para isso é evolutiva. A adaptação dos seres humanos os teria capacitado a naturalmente dar atenção e a cuidar de apenas um círculo limitado de pessoas. Caso se pense [tal como Richard Dawkins (1976) o fez] nos organismos como veículos pelos quais os genes se reproduzem, então “um organismo que é gentil e prestativo para com os membros de sua família – isto é, para com aqueles em relação aos quais é garantido se dividir os genes – pode ser um tipo útil de veículo para o gene que nele habita” (JOYCE, 2006, p. 19, tradução nossa). Para Richard Joyce (2006), enquanto mamíferos, os seres humanos priorizam a qualidade dos descendentes em vez da quantidade, o que requer certo grau de dedicação e cuidado para com a prole. Pense nos bebês. Eles são altamente dependentes do cuidado dos outros por um longo período de tempo. Logo, é plausível esperar que o traço de cuidado para com os próprios filhos tenha sido selecionado entre os seres humanos. Um gene que habitasse um veículo humano que não cuidasse de seus filhos, deixando-os a morrer à míngua, provavelmente não teria sido passado adiante. Por conseguinte, é de se esperar que aqueles com um alto grau de preocupação com os próprios interesses e de sua família deixem mais descendentes e se sobressaiam em relação aos altruístas quando da seleção natural (SINGER, 2006, p. 255).

Tudo isso posto, a versão da objeção da exigência excessiva baseada na consideração pela natureza humana se desenvolve, então, de modo a recorrer ao dito de inspiração kantiana de que “Deve implica pode”. Esse enunciado significa que “uma pessoa está moralmente obrigada a fazer algo somente se está em seu poder fazê-lo ou não fazê-lo” (KEKES, 1984, p. 460, tradução nossa). O que se argumenta é que, dado o caráter inescapável da parcialidade para os seres humanos,

seria tolo esperar uma grande conformidade com um padrão que exige uma preocupação imparcial e, por esse motivo, seria muito pouco apropriado, ou viável, condenar todos aqueles que não conseguem atingir tal padrão (SINGER, 2006, p. 255).

Antes de proceder à resposta de Singer para essa versão da objeção, cabe esclarecer o que os seus proponentes entendem por “dever” e “poder”. Explicar o que os filósofos da moral entendem por “dever”, nesse caso, não é difícil. Por “dever” entende-se, grosso modo, “ter a obrigação moral de realizar algo”, no sentido de que se alguém tem o dever de executar certa ação, esse mesmo agente moral tem a obrigação moral de realizá-la. Zimmerman (1987; 1996) oferece uma explicação mais sofisticada de “dever”, entendendo essa noção em termos de uma obrigação que é objetiva, que guia a ação e leva em conta todas as coisas consideradas. Assim, “dever” estabelece o que um agente, todas as coisas consideradas e de um ponto de vista objetivo, tem a obrigação moral de realizar.

Já a noção de “poder” é mais complexa. Nesse caso, ela significa três coisas (suas condições necessárias e conjuntamente suficientes):

- a) ter a possibilidade lógica (considerando a lógica clássica) e física (dentro das leis da natureza) de realizar algo;
- b) ter a capacidade efetiva ou específica de realizar algo;
- c) ter a oportunidade de realizar algo.

Quanto a (a), se é logicamente impossível (considerando a lógica clássica) para um agente, ao mesmo tempo, estar e não estar em determinado lugar, por exemplo, isso não pode contar como algo que o agente moral pode efetivamente fazer. Assim, não faz o menor sentido dizer que o agente moral deveria ter salvado a criança no lago, dado que ele estava e não estava próximo a ele. Também não faz qualquer sentido dizer que o agente moral teria o dever de saltar da Terra para a Lua e salvar um astronauta em perigo, quando pelas leis da natureza isso não seria possível.

Sobre (b), poder realizar algo pressupõe ter a capacidade, mas não só a capacidade geral, mas a capacidade efetiva de realizar algo – o que Graham (2011, p. 342) chama “capacidade específica”. Se seu braço e sua mão estiverem

fisiologicamente saudáveis, um aracnofóbico pode ter a capacidade geral de tocar uma aranha, mas dadas as suas limitações psicológicas, não ter a capacidade efetiva ou específica de realizá-lo. A limitação do aracnofóbico em tocar a aranha é o que Kekes (1984, p. 459) chama “limitação inevitável”, que é o tipo de limitação (que pode ser física ou psicológica) presente no agente moral e que é tal que o impede de realizar certas ações. Assim, não faz sentido dizer que o aracnofóbico tem o dever de tocar uma aranha para evitar que um terceiro se fira, quando seu medo de tocar a aranha é capaz de imobilizá-lo e de impedi-lo de realizar tal ação.

Em relação a (c), é perfeitamente possível que o agente moral tenha a capacidade efetiva ou específica de realizar algo, mas não tenha a oportunidade de realizá-lo. Alguém pode estar perfeitamente habilitado a salvar uma criança de um lago se a circunstância assim o requerer, mas nunca se deparar com criança alguma se afogando. Por essa razão, é preciso considerar que se alguém pode realizar algo, esse alguém não só está agindo dentro das possibilidades da lógica clássica, das leis da natureza e de suas capacidades efetivas ou específicas, como também dentro da oportunidade para realizar tal coisa.

Tendo esclarecido em que consiste a versão da objeção da exigência excessiva centrada na natureza humana e no “Deve implica pode”, cabe apresentar a resposta de Singer para ela. Em primeiro lugar, ele reconhece que é plausível aceitar que dever implica poder.

A afirmação muito citada de que “dever” pressupõe “poder” constitui uma razão para rejeitarmos juízos morais do tipo “Você deveria ter salvo todas as vítimas do naufrágio”, quando, na verdade, se você tivesse colocado mais uma pessoa no barco salva-vidas, ele teria afundado e todos teriam morrido. Numa situação dessas, é absurdo dizer que alguém deveria ter feito aquilo que, provavelmente, não tinha condições de fazer (SINGER, 2006, p. 255-256).

Argumentando por analogia, pode-se defender que seria absurdo dizer que as pessoas deveriam doar tudo o que têm para a caridade, quando isso implicaria em abrir mão de várias coisas fundamentais para a sua sobrevivência e bem-estar. Isso seria exigir algo que as pessoas não poderiam efetivamente realizar, e, por isso, seria absurdo requerer tal coisa como um dever. Esse argumento por analogia apoia a interpretação mais amena da posição de Singer.

Em segundo lugar, (partindo da interpretação mais amena) Singer ressalta que quando as pessoas têm dinheiro para gastar com futilidades, fica claro que é perfeitamente possível para elas serem imparciais e doarem seu excedente de rendimentos para a caridade. Desse modo, o que ele estaria defendendo com o argumento da obrigação de ajudar em nada estaria violando a máxima “Deve implica pode”.

Contudo, um defensor da objeção poderia argumentar que dado que, na interpretação mais amena, a posição de Singer implica que se deve abrir mão de várias amenidades não essenciais da vida e as pessoas não são naturalmente inclinadas a abrir mão delas, a máxima “Deve implica pode” ainda se aplicaria. Afinal, em geral, as pessoas recebem com relutância a notícia de que elas têm o dever de abrir mão de tais amenidades para doar tudo para a caridade.

Um opositor da objeção, tal como Singer, poderia contra-argumentar, no entanto, que a chave para responder ao problema levantado por ela está no entendimento do que significa ter a capacidade efetiva ou específica para realizar algo. Não é verdade que as pessoas não têm a capacidade de doar o que é fundamental para a sua integridade para tirar outras da pobreza absoluta (interpretação radical) nem é verdade que elas não estão habilitadas a doar seu excedente de rendimentos para a caridade (interpretação amena) do mesmo modo que um aracnofóbico não está habilitado a tocar uma aranha. Sua dificuldade de abrir mão tanto de bens significativos para si quanto de futilidades para livrar as pessoas da pobreza absoluta não é uma limitação inevitável, como um defensor da objeção gostaria de argumentar. O aracnofóbico pode simplesmente ficar paralisado se tiver de tocar uma aranha para livrar alguém de um perigo, enquanto o potencial doador tem apenas de superar seu senso de autoimportância – superação que, conforme argumentaria o opositor da objeção, é perfeitamente realizável depois de um trabalho de educação moral do agente. Assim, pode-se afirmar que está dentro das capacidades efetivas ou específicas das pessoas agir de maneira imparcial e trocar tanto o seus gastos essenciais consigo mesma quanto o gasto de seu excedente de rendimentos com futilidades por doações capazes de tirar as pessoas da pobreza absoluta.

Todavia, será isso verdade? Não haveria limites para o que a educação moral poderia extrair dos agentes morais em termos de altruísmo? A parcialidade é

uma característica tão enraizada da natureza humana e tão necessária para o bem-estar (e até mesmo para a sanidade) dos seres humanos que é difícil acreditar que a educação moral seria capaz de modificá-la quase por completo no que toca à sua tendência parcial, levando as pessoas a abrirem mão tanto daquilo que é mais importante para preservar sua integridade, quanto daquelas coisas que até são dispensáveis, mas lhe conferem enorme conforto e qualidade de vida. Provavelmente, o que ocorreria é que a educação moral para o altruísmo tiraria as pessoas da sua zona de conforto da parcialidade, mas as levaria apenas para um pouco mais adiante em seus compromissos morais. Não seria realista esperar uma mudança até o grau em que Singer e os críticos da objeção parecem acreditar ser possível.

Outra linha argumentativa que Singer e os rebatedores da objeção poderiam adotar consiste em alegar que existem pessoas, nomeadamente, os santos morais, que desafiam a concepção de que a natureza humana tende à parcialidade. De acordo com Vanessa Carbonell (2009, p. 1), os santos morais são “seres humanos normais [sem poderes mágicos ou patologias perturbadoras] cujas vidas são marcadas por conquistas morais extraordinárias”. Segundo alguns filósofos, eles se caracterizam também por:

- a) serem pessoas nas quais cada ação é tão moralmente boa quanto possível, pessoas que são tão moralmente valiosas quanto podem ser (WOLF, 1982, p. 419);
- b) fazerem muito mais do que geralmente se acredita que a moralidade exige deles (URMSON, 1958; CARBONELL, 2009);
- c) exibirem determinação e tenacidade quando outros desistiriam de seus feitos (CARBONELL, 2009);
- d) suportarem pesados fardos de sacrifício pessoal (CARBONELL, 2009);
- e) dedicarem-se continuamente à promoção do bem alheio (WOLF, p. 420);
- f) possuírem uma motivação moralmente valiosa para praticar o bem;
- g) realizarem seus feitos com ou sem controle de suas inclinações e interesses próprios (URMSON, 1958, p. 201).

Com relação a (a), o santo moral tem uma preocupação primária com os valores morais; muito mais do que com os valores prudenciais. Para ele, é mais importante ser um ativista que atua a favor de boas causas do que se tornar um exímio musicista. Em razão disso, para ele também, as razões morais para realizar este ou aquele feito se sobrepõem às prudenciais. Quando seus interesses conflitam com os interesses dos outros, via de regra, ele prioriza os interesses alheios. Nele, as virtudes morais são predominantes em relação às não-morais. Para o santo moral, mais vale ser generoso do que ser astuto, por exemplo. O santo moral é, sem dúvida, alguém que realiza todo o esforço possível para viver uma vida plenamente ética, em vez de se preocupar em viver uma vida apenas minimamente ética. Ele tem uma preocupação genuína em promover o bem dos outros em vez de viver apenas de acordo com deveres negativos.

Quanto a (b), os santos morais são o exemplo típico de pessoas que extrapolam o limite de seus deveres. Eles conseguem, quer por sobrepujarem suas inclinações autointeressadas ou por serem naturalmente mais altruístas do que a maioria, ter a imparcialidade que Singer gostaria que todas as pessoas tivessem, e que geralmente se considera para além do dever. Eles são capazes de: adotar crianças desamparadas e gravemente doentes (CARBONELL, 2009, p. 108-110); dedicar a vida a cuidar de doentes em locais distantes e pouco confortáveis (CARBONELL, 2009, p. 106-108); dar abrigo e fornecer meios que garantam a dignidade de leprosos (MACFARQUHAR, 2015); abrir mão dos próprios projetos para cuidar de um parente permanentemente acamado; abandonar uma carreira bem-remunerada para se dedicar à proteção dos animais; doar a maior parte dos próprios rendimentos para salvar pessoas da fome, etc.

Sobre (c), os santos morais não enfrentam um dia a dia de um cidadão comum, que trabalha certo número de horas por dia, enfrenta pequenos desafios ao longo do expediente e depois vai para casa descansar com a família. Eles se deparam cotidianamente com situações atípicas e precisam “matar um leão por dia” para conseguir cumprir com eficácia suas tarefas cotidianas. Além disso, seu serviço aos necessitados requer uma dedicação em tempo integral. Em razão de tudo isso, eles precisam ser pessoas de muita fibra, que não se abalam com as intempéries da vida. Em outras palavras, eles precisam exhibir qualidades de caráter como perseverança, determinação e tenacidade. Pessoas muito sensíveis ou de caráter

fraco não são capazes de levar uma vida de santidade moral, pois são incapazes de enfrentar os desafios que esse tipo de agente moral enfrenta.

Acerca de (d), muitos santos morais abandonam carreiras; abrem mão de boa parte de suas posses; sofrem perseguições; precisam contornar, todos os dias, mazelas humanas; sentem na pele a falta de itens básicos, necessários para garantir a sua dignidade e a daqueles que eles auxiliam; renunciam a comodidades como um chuveiro quente e uma cama macia, consideradas essenciais dentro da sociedade contemporânea; têm de enfrentar longas horas de transporte precário para alcançar aqueles que precisam de sua ajuda; arriscam-se a contrair enfermidades; trabalham não em turnos, mas em tempo integral para conseguirem prestar a ajuda necessária àqueles que dela precisam, dentre outros vários tipos de sacrifícios.

Em relação a (e), um santo moral não precisa ser necessariamente um consequencialista, mas é comum a todos eles o fato de terem na promoção do bem alheio a sua meta de vida. O santo moral é aquele que dedica sua vida a melhorar a existência alheia. Nisso ele se diferencia do herói moral, que é alguém que exibe um grande altruísmo, geralmente vencendo uma situação em que a maioria das pessoas seria levada pelo medo a não executar (URMSON, 1958, p. 201), mas o faz apenas momentaneamente.

Quanto a (f), os santos morais possuem uma motivação para promover o bem que é moralmente valiosa. O santo moral não é alguém que apresenta excelência em virtudes não-morais nem tampouco alguém motivado pelo interesse próprio a fazer o bem dos outros. Ele é movido quer por um senso de dever, quer por um senso de altruísmo a promover o bem alheio. Alguém que dedicasse a vida a tocar violino ou a cuidar de crianças doentes com o intuito de aparecer nas manchetes de jornais não poderia ser considerado um santo moral.

Quanto a (g), em muitos casos, a santidade moral é a consequência natural do caráter inatamente altruísta que algumas pessoas têm. Chame a este santo moral “Santo Natural”. Em outros casos, elas precisam vencer suas inclinações e autointeresse, sendo movidas ao altruísmo por um senso de dever. Chame a este santo moral “Santo do Dever”. Susan Wolf (1982, p. 420) distingue ainda os santos morais em dois outros tipos: o Santo Amoroso e o Santo Racional. O Santo Amoroso é aquele no qual a sua felicidade se encontra na felicidade dos outros, e de tal modo que ele se dedica à felicidade alheia com alegria e de coração aberto. O Santo

Racional é aquele que sacrifica seus próprios interesses para promover o interesse dos outros, mas não o faz de coração aberto, mas sentindo o sacrifício como tal. Provavelmente, o Santo Racional será também um Santo do Dever, dado que para ele realizar seus sacrifícios a favor dos outros, ele precisará fazer certo grau de esforço para vencer suas inclinações e autointeresse. Provavelmente também esse santo moral só será movido a se sacrificar pelos outros por considerar que fazê-lo é seu dever. O Santo Amoroso provavelmente será também um Santo Natural, já que as pessoas inatamente altruístas tendem a se sentir felizes com a promoção do bem alheio. Porém, não necessariamente. Pode perfeitamente ser o caso de alguém ter dificuldades para ser altruísta, mas ao final de seus feitos pelo bem alheio se sentir feliz por ter vencido suas inclinações e autointeresse para beneficiar outrem.

Diante desses exemplares humanos o que dirão os defensores da objeção da exigência excessiva? Bem, eles podem argumentar que os santos morais não correspondem a uma porcentagem expressiva da população mundial para constituírem contraexemplos propriamente ditos ao que prega a versão da objeção da exigência excessiva baseada em considerações sobre a natureza humana e a máxima “Deve implica pode”. Os defensores da objeção poderiam sustentar um argumento de inspiração aquiniana (AQUINO, 1485) e alegar que a santidade moral é uma vocação na qual *algumas* pessoas se sentem impelidas, quer por um senso natural de altruísmo, quer por um senso particular de dever (em que elas se sentem particularmente chamadas a beneficiar outras pessoas), a ajudar os outros. Logo, ela não é algo que deveria ser exigido de todos.

Sendo esse o caso, vale a pena, então, considerar como ficariam as coisas no caso da possibilidade de aprimoramento moral *da natureza humana*. Ora, se o problema é que as pessoas não são naturalmente imparciais o bastante, como ficaria o defensor da objeção se isso pudesse ser corrigido via biomedicina? Pesquisas recentes parecem indicar que o melhoramento moral via biomedicina é possível e constituirá a realidade de um futuro não muito distante. Uma delas, que é frequentemente citada na literatura, é a realizada por Terbeck (2012), a qual mostra que o Propanolol (um remédio para controlar a pressão arterial) pode reduzir o viés racial implícito negativo. Sendo possível o aprimoramento moral via biomedicina, cai por terra o argumento de que as pessoas não têm o dever de agir imparcialmente porque elas não teriam uma tendência natural para tanto. Com tal aprimoramento, a



natureza humana poderia ser corrigida, tornando as pessoas mais aptas a um comportamento imparcial.

Tendo essa possibilidade em vista, é preciso considerar que uma questão é saber se o aprimoramento moral que tornaria as pessoas mais imparciais é possível; outra questão é saber se buscar esse aprimoramento é moralmente obrigatório; uma terceira questão ainda é saber se, sendo obrigatório, ele o seria até o ponto de se atingir a perfeição moral; e uma quarta questão é saber se se a imparcialidade defendida por Singer é parte de uma defesa mais geral de um ideal de perfeição moral.

Alfred Archer (2018) defende que enquanto buscar o aprimoramento moral é obrigatório, buscar a perfeição moral não é. Ele argumenta que buscá-la não deve ser considerado algo obrigatório porque fazê-lo implica em privar o mundo de outros valores importantes. Ele parte do pressuposto de que num mundo no qual a busca da perfeição moral é obrigatória as pessoas se esforçarão para se tornar santos morais. O problema, para Archer, é que se esse esforço for universalizado, haverá uma predominância dos bens morais sobre os não-morais, não havendo espaço para as pessoas se dedicarem com excelência às artes, aos esportes, enfim, a várias atividades de valor cultural que são importantes para se ter uma vida mais valiosa<sup>47</sup>.

Buscar o aprimoramento moral sem vistas à perfeição, no entanto, é defensável porque ele tem ao menos três vantagens. Uma é que ela torna a sociedade um lugar melhor para se viver. Imagine quanto progresso moral das pessoas e das instituições se poderia esperar se o aprimoramento moral sem vistas à perfeição fosse universalmente buscado. A segunda vantagem é que sem visar a perfeição, o aprimoramento moral não é feito ao custo de outros valores não-morais importantes. Mais do que isso. Para Archer (2018, p. 501), o aprimoramento moral poderia ser utilizado para auxiliar as pessoas a atingirem fins não-morais (essa seria a terceira vantagem). O neurotransmissor ocitocina<sup>48</sup>, por exemplo, poderia ser estimulado de algum modo para aumentar a confiança e a cooperação entre

---

<sup>47</sup> Um argumento muito similar, talvez até idêntico, ao de Wolf (1982), conforme será visto na próxima seção.

<sup>48</sup> Sobre os benefícios da ocitocina para as relações interpessoais, conferir Kosfeld *et al* (2005). Sobre como a ocitocina pode induzir ao favoritismo dentro de grupos, ao viés entre grupos e ao etnocentrismo, conferir S. Shalvi & C. K. W. De Dreu *et al.* (2011).

membros de times de futebol e bandas de *jazz* – os quais tenderiam a atender melhor seus fins esportivos e artísticos se tivessem esses aspectos estimulados. Todas essas considerações constituiriam razões para que o aprimoramento moral sem vistas à perfeição fosse considerado obrigatório. Assim, é plausível defender que as pessoas devem procurar o aprimoramento moral e buscar ser mais altruístas, mas não que elas devem se transformar em santos morais e viver norteadas pela imparcialidade estrita.

Conforme foi mencionado, uma questão ainda a ser respondida é se, ao defender que as pessoas devem ser mais imparciais do que elas são, Singer tem como objetivo defender um ideal de perfeição moral. Por “ideal de perfeição moral”, entenda-se “o ideal no qual as pessoas se tornam tão boas moralmente quanto elas são capazes” – o que envolve viver com uma predominância de virtudes morais sobre as não-morais. Do ponto de vista de uma interpretação mais radical de sua posição, a resposta é positiva. Desse perspectiva, o agente moral deve organizar toda a sua vida ao redor do objetivo moral de evitar o que é ruim de acontecer, o que inevitavelmente implica em vários sacrifícios para beneficiar pessoas necessitadas dos mais diversos tipos de ajuda – sejam elas próximas e queridas ou distantes e estranhas.

Já do ponto de vista de uma interpretação mais amena da posição de Singer, pode-se afirmar que ele não defende um ideal de perfeição moral. Referindo-se aos altruístas eficazes, ele (2015, p. viii) salienta que a maior parte deles são pessoas ordinárias, as quais se encontram no contínuo entre uma vida ética minimamente aceitável e uma que é plenamente ética. Dessa perspectiva mais amena de sua posição, não é necessário que o agente moral organize sua vida ao redor da obrigação de evitar o que é ruim de acontecer, já que ele está moralmente autorizado a cuidar de seus projetos pessoais e de sua família – afinal, sacrificar tais coisas implicaria sacrificar algo de importância moral comparável ao combate à pobreza absoluta. Porém, ao contrário do que Singer pensa, não é como se sua posição fosse animadora do ponto de vista da moderação moral. Isso porque ele acredita que o agente está moralmente obrigado a fazer vários sacrifícios (de tempo, energia, dinheiro, bens materiais, etc.) para cumprir com seu dever de evitar que o que é ruim aconteça – sendo necessário, ainda nesse caso, haver uma predominância das virtudes morais sobre as não-morais para que ele seja capaz de

realizar todos esses sacrifícios. É verdade que o agente moral não teria de se comportar como um santo moral, mas também não é como se ele pudesse se comportar seguindo as intuições moderadas do senso comum. Para Singer, as pessoas devem, em termos morais, umas às outras muito mais do que tradicionalmente se acredita.

### 3.3.2.1.2 A imparcialidade estrita é indesejável

Na seção anterior, viu-se que a natureza humana é um fator limitante do que os agentes morais podem fazer em termos de altruísmo. Embora possa ser eficaz para levar os agentes um pouco mais adiante em suas ações altruístas, a educação moral não é capaz de fazer com que as pessoas se tornem estritamente imparciais. Além disso, mesmo que fosse possível mudar a natureza humana para torná-la moralmente perfeita, fazê-lo seria indesejável, já que isso implicaria na eliminação de vários bens valiosos, mas não-morais. Nesta seção, serão apresentados argumentos adicionais para mostrar que a imparcialidade estrita é indesejável.

Conforme a segunda versão da objeção da exigência excessiva discutida por Singer, mesmo que fosse possível alterar a natureza humana e tornar as pessoas capazes de realizar atos de imparcialidade estrita na maior parte do tempo, buscar a perfeição moral não seria algo digno de ser desejado. Singer aponta Wolf como a principal defensora desse ponto de vista. Em seu famoso e influente artigo “Moral Saints” (1982), ela faz a seguinte crítica aos santos morais:

a perfeição moral, no sentido de santidade moral, não constitui um modelo de bem-estar pessoal em direção ao qual seria particularmente racional ou bom ou desejável para um ser humano se esforçar para se adequar (WOLF, p. 419, tradução nossa).

Para Wolf, os santos morais, em razão de possuírem preocupações exclusivamente morais, perderiam a capacidade de apreciar uma vida agradável e não teriam tempo para desenvolver seus próprios interesses, para se dedicar à literatura, música, esportes, cinema, etc. Eles também deveriam ser sempre gentis com todos, mesmo que estivessem furiosos, e não teria espaço em suas vidas para o senso de humor sarcástico e para a sensibilidade artística. Em suma, faltaria todo tipo de virtudes não-morais e bens culturais na vida de um santo moral, o que o

tornaria um tipo inosso e desinteressante, além de mais propenso ao aparecimento de excentricidades e idiosincrasias que não estão de acordo com um ideal de perfeição moral.

Do ponto de vista da interpretação mais radical da posição de Singer, a crítica de Wolf faz todo o sentido. Não seria possível ao agente – tendo a obrigação de se dedicar integralmente a evitar o que é ruim de acontecer – dedicar-se a uma excelência não-moral. Ele nunca conseguiria se tornar um violinista ou jogador de basquete profissional, por exemplo. Na verdade, ele dificilmente teria tempo para se dedicar a essas atividades até mesmo de maneira amadora. Em primeiro lugar, porque ele teria pouco tempo livre para si mesmo; em segundo lugar, porque durante essa brecha ele estaria tão cansado que dificilmente teria energia para se dedicar a algo assim. No fim, seus interesses teriam de ser exclusivamente morais.

E com relação à interpretação mais amena do que defende Singer, a crítica de Wolf ainda se aplicaria? Nesse caso, a resposta também é positiva. Isso porque caso alguém assumisse o grau de imparcialidade proposto nela, seria necessário abrir mão de várias coisas que tornam a vida agradável e interessante – o que tornaria o mundo um tanto cinzento, isto é, sem graça e longe do ideal (KAGAN, 1989, p. 358). Aquele que o fizesse jamais poderia: frequentar aulas de dança nas horas vagas; ter uma casa montada a partir de objetos de *design*; frequentar restaurantes caros agraciados com estrelas Michelin<sup>49</sup>; comprar roupas de alta costura; além de estar moralmente impedido de tirar férias no exterior. Tudo isso porque ele teria de dedicar seu tempo, dinheiro e energia que não fossem gastos com bens e atividades essenciais para o indivíduo para evitar o que é ruim de acontecer.

Diante do que do que foi defendido por Wolf, Singer se mostra um tanto perplexo. Ele considera ultrajante que alguém possa defender que “a ópera, a boa cozinha, as roupas caras e os esportes profissionais” componham os bens de um ideal de vida boa para o ser humano ao mesmo tempo em que milhões de pessoas sofrem com a pobreza absoluta. Assim ele manifesta sua indignação:

enquanto a vida rica e diversificada que Wolf defende como um ideal pode ser a forma de vida mais desejável para um ser humano que vive num

---

<sup>49</sup> O Guia Michelin classifica os melhores restaurantes do mundo, atribuindo-lhes uma, duas ou três estrelas, conforme o seu grau de excelência – sendo três o grau máximo.

mundo de fatura, é errado pressupor que a mesma vida continue sendo boa num mundo em que adquirir coisas luxuosas significa aceitar como inevitável o sofrimento dos outros (SINGER, 2006, p. 256).

Para avaliar essa resposta de Singer, cabe realizar uma distinção. Uma coisa são aqueles bens e atividades que constituem a integridade do agente e são essenciais para tornar a vida significativa. Esses bens podem ser denominados “bens de comprometimento” (CULLITY, 2004, p. 156)<sup>50</sup>. Outra coisa são aqueles bens e atividades que tornam a vida interessante. Doravante, eles serão denominados “bens cativantes”. É provável que os primeiros sejam capazes de tornar uma vida não só significativa, como também interessante. Os segundos, no entanto, não equivalem, necessariamente, aos primeiros, pois podem ser interessantes sem ser essenciais para se ter uma vida significativa.

Os bens de comprometimento têm ao menos três características principais:

- a) o agente moral tem uma relação de comprometimento com eles (CULLITY, 2004, p. 155-156);
- b) eles tornam a vida significativa (WILLIAMS, 1998, p. 169);
- c) eles não são negociáveis por alternativas menos dispendiosas (CULLITY, 2004, p. 155-156)<sup>51</sup>.

Sobre (a), os bens de comprometimento são, tal como seu nome alerta, aqueles bens em relação aos quais os agentes mantêm certo grau de comprometimento, isto é, são os bens aos quais os agentes se dedicam intensamente e constroem uma vida ao redor. São exemplos esse tipo de bem a construção de uma carreira e as relações afetivas mais íntimas. O comprometimento dos agentes morais com esse tipo de bens é tal que a sua promoção é prioritária à de vários outros bens – em muitas ocasiões, inclusive, à de bens morais. Para Cullity (2004, p. 155-156), a relação com os bens de comprometimento requer uma certa resolução que outros bens não requerem. O agente deve possuir certo grau de

---

<sup>50</sup> Williams (1973, p. 112) os denomina apenas “comprometimentos”.

<sup>51</sup> Para Garret Cullity, os bens de comprometimento também fundamentam exigências morais. Essa característica, no entanto, será rejeitada aqui porque da maneira como Cullity apresenta essa característica ele não tem como explicar como os bens de comprometimento não fundamentam deveres para consigo mesmo – um conceito que já foi rejeitado no primeiro capítulo.

determinação para alcançá-los e não deve estar disposto a abrir mão deles por bens menos dispendiosos.

Acerca de (b), os bens de comprometimento são bens que tornam a vida dos agentes morais significativas. Assim Williams (1998, p. 169) expressa esse ponto de vista: “tais disposições e comprometimentos irão caracteristicamente ser o que dá à vida de alguém sentido e uma razão para vivê-la”. Uma vida significativa é aquela com o tipo de propósito que faz com que ela valha a pena ser vivida. Assim, uma vida que é baseada em futilidades, como a de quem passa os dias preocupando-se quando acontecerá a próxima plástica, ou com atividades imorais, tais como avançar os negócios da máfia, não pode ser considerada significativa. A vida significativa é distinta da vida feliz. Um hedonista, por exemplo, pode passar dias felizes tomando banho de mar, bebendo champanhe e comendo torta de chocolate sem que isso dê qualquer sentido à sua vida. São exemplos de bens que tornam a vida significativa a dedicação a uma carreira honesta e o cultivo de relações íntimas produtivas para ambas as partes.

Quanto a (c), conforme já foi dito, os bens de comprometimento ocupam um lugar privilegiado na vida dos agentes morais que os possuem, de modo que eles não são negociáveis por alternativas menos dispendiosas para o agente moral. Enquanto bem de comprometimento, uma amizade, por exemplo, não pode ser abandonada em prol de uma relação de coleguismo que traz certas vantagens para o agente porque a relação de amizade (que traz outros tipos de vantagens) requer um grau de dedicação a outra pessoa maior do que o requer a de coleguismo. Os bens de compromisso são relevantes para a vida do agente moral de uma maneira que outros bens (como os bens cativantes) não são.

Já em relação aos bens cativantes, os agentes morais não possuem uma relação de comprometimento com eles, de modo que eles não são prioritários na vida deles. Uma pessoa pode perfeitamente levar uma vida com bens de comprometimento sem incluir nela qualquer bem cativante. Eles, contudo, tornam melhor a vida de quem os possui, mas não porque a tornam significativa. Os bens cativantes o fazem porque conferem a ela certa nuance (certa alegria, pode-se dizer), tornando-a interessante e aumentando o seu valor. Nas palavras de Kagan (1989, p. 358), eles conferem “cor, diversidade e valor” ao mundo. Ao contrário dos bens de comprometimento, eles são negociáveis por alternativas menos

dispendiosas. Por exemplo, frequentar restaurantes da alta cozinha é algo que torna a vida interessante. Porém, alguém pode ainda levar uma vida interessante mesmo se deixar de frequentar um restaurante com estrelas Michelin para comer em um restaurante com pratos ainda saborosos, porém com preços menos elevados.

Tendo apresentado o que são bens de comprometimento e bens cativantes, cabe voltar à discussão da resposta de Singer. Ao debater a segunda versão da objeção da exigência excessiva, Singer (SINGER, 2006, p. 256) deixa claro que ele pensa que são os bens cativantes que devem ser abandonados para que os mais pobres sejam beneficiados – o que reforça a interpretação mais amena de sua posição sobre a obrigação de ajudar. Lembrando que o ponto central de sua argumentação é que em um mundo no qual as pessoas sofrem com a pobreza absoluta, não faz sentido cultivar bens cativantes – já que o tempo, a energia e o dinheiro dispensados a eles poderiam ser utilizados para salvar as pessoas dessa situação.

À primeira vista, essa resposta parece bastante plausível. Afinal de contas, os bens cativantes, diferentemente dos bens de comprometimento, não são em nada essenciais para a vida das pessoas. Desse modo, se eles têm de ser preteridos em função de bens mais importantes, como satisfazer as necessidades básicas das pessoas mais pobres, que sejam. Porém, a partir de um olhar mais crítico, é possível apresentar algumas réplicas.

Uma delas é que anuir com a resposta de Singer tem uma consequência pouco palatável. Caso se coloque a questão sobre com qual finalidade se objetiva tirar as pessoas da pobreza em primeiro lugar, talvez a resposta mais plausível seja algo como: “Para que elas tenham uma vida mais digna e valiosa”. Parece fora de propósito afirmar que elas devem sair da pobreza e atingir um patamar no qual suas vidas são melhores com o objetivo de tirar mais pessoas da pobreza. Isso só reforçaria a objeção de que o utilitarismo torna as pessoas eternos meios para os fins alheios. Porém, caso se concorde que combater a pobreza tem sempre, ao menos em um mundo em que as pessoas sofrem com a pobreza absoluta, precedência sobre a produção de bens cativantes, é essa a conclusão que se é obrigado a aceitar.

Outra razão para se preservar os bens cativantes é que muitos deles envolvem o domínio de alguma habilidade ao nível da excelência, sendo essa uma

das razões pelas quais, quando comercializados, eles tendem a ser adquiridos por preços tão elevados. Existe uma busca na alta costura pelo melhor tecido; pela melhor maneira de empregar zíperes, botões, alças e fitas; pelo melhor caimento da roupa; pela melhor combinação de cores, etc. Nos esportes profissionais, existe sempre o foco na autossuperação, na excelência das habilidades atléticas, etc. Na alta cozinha, os *chefs* estão sempre atrás do melhor tempero; da melhor combinação de ingredientes; das técnicas mais coerentes de preparo e de cozimento dos alimentos; da aparência mais agradável da comida, enfim, do prato perfeito. Assim, caso se abra mão dos bens cativantes, se estará abrindo mão de várias instâncias da busca pela excelência – o que constituiria uma perda para toda a sociedade, já que as camadas mais baixas, produtoras desses bens, não teriam modelos de produção no qual se espelhar. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado aos santos morais. Embora, como apontou Wolf, existam razões para que o seu estilo de vida não seja tido como obrigatório, talvez seja o caso de ele ser mantido como um ideal inspirador de perfeição moral, sendo considerado supererrogatório.

Um terceiro argumento que pode ser apresentado a favor de se cultivar bens cativantes é o que embora eles possam ser dispensáveis para os ricos, eles são – incrivelmente – necessários para os pobres. Conforme Andrew Kuper,

quando Singer diz que os objetos de luxo são “desnecessários”, ele está certo que os indivíduos ricos podem sobreviver sem eles, mas errado em pensar que as pessoas pobres também podem – isto é, que o bem-estar delas é independente do mercado de bens de luxo (KUPER, 2002, p. 112, tradução nossa).

A razão disso é que o mercado produtor desse tipo de bens é responsável por manter muita gente longe da pobreza absoluta, já que fornece muitos empregos para as pessoas. Kuper (2002, p. 112) explica que na África do Sul, por exemplo, as exportações de manufaturas, o turismo e outros serviços de luxo estão entre um dos poucos mecanismos responsáveis por manter as pessoas livres da pobreza esmagadora. Conforme documento do governo sul-africano, a indústria hoteleira, por exemplo, paga, em média, quase três salários mínimos aos seus funcionários, enquanto em torno de 40% da população sul-africana recebe menos de um salário mínimo<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Conferir Statistics South Africa (2018) e Guami Tshimomola (2016).



E o que dizer da resposta de Singer sob uma interpretação mais radical de sua posição? Bem, desse ponto de vista, a resposta seria algo como isto: “Enquanto uma vida na qual as pessoas se apegam aos seus bens de comprometimento é ideal para um ser humano que vive num mundo de fartura, é errado pressupor que a mesma vida continue sendo boa num mundo em que se dedicar a tais bens significa aceitar como inevitável o sofrimento dos outros”.

Essa resposta também é apelativa. Afinal, parece haver uma ponta de egoísmo no fato de certas pessoas cuidarem de seus bens de comprometimento enquanto tantas morrem de fome em várias partes do globo. Porém, como no caso da argumentação concernente aos bens cativantes, um olhar mais atento sobre a questão pode elucidar uma réplica a essa nova possível resposta de Singer.

Para tanto, cabe observar, primeiramente, que esse argumento do filósofo supõe que as razões para agir que são morais sempre se sobrepõem às que são prudenciais. Assim, uma das réplicas que se pode apresentar a essa nova possível resposta de Singer consiste em questionar essa preponderância. É verdade que o fato de as pessoas viverem em sociedade oferece fortes razões para elas agirem moralmente. (Que sociedade seria feliz se, por exemplo, as pessoas se sentissem autorizadas, do ponto de vista moral, a ferir umas às outras sem consentimento mútuo?). Por outro lado, também é verdade que o fato de os agentes morais serem indivíduos que levam vidas privadas, nas quais os bens e comprometimento desempenham um importante papel, oferece fortes razões para elas agirem prudencialmente, isto é para elas se preocuparem com seu próprio interesse. Assim, dada a relevância dos dois tipos de razões, seria simplesmente arbitrário afirmar que um tem sempre prevalência sobre o outro. Para Samuel Scheffler (1993, Capítulo I), em termos de escopo, a moralidade é penetrante – isto é, qualquer ação pode ser considerada moralmente permissível ou impermissível –, mas em termos de autoridade, ela não é sobrepujante à prudência. Seria moralismo dizer que as razões morais sempre prevalecem sobre as prudenciais e egoísmo afirmar que as prudenciais sempre prevalecem sobre as morais. Por conseguinte, uma teoria moral que se pretenda ideal deve fornecer um equilíbrio entre ambos os tipos de razões, isto é, ela deve permitir que eles coexistam harmoniosamente<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Um exemplo desse tipo de teoria é a que foi defendida por Scheffler em *Human Morality* (1993).

### 3.3.2.1.3 O dízimo moral

A terceira versão da objeção da exigência excessiva discutida por Singer também afirma que o padrão moral proposto por ele é indesejável. Desta vez, contudo, a justificativa é diferente. O problema estaria no fato de as pessoas o perceberem como muito difícil de ser seguido, o que as desestimularia de lhe prestar obediência. Diante dele, elas logo pensariam: “Já que o correto é doar tanto para a caridade, e eu não sou capaz de fazê-lo, não vou doar montante algum – pois mesmo o ato de doar um pouco não constituiria o cumprimento de meu dever moral.”

Para Singer, a solução para este problema é simples: basta baixar o *nível público* de exigência até um patamar mais realista, como algo em torno de 10% dos rendimentos anuais<sup>54</sup> – uma espécie de dízimo moral para benefício dos pobres. Essa porcentagem constituiria um padrão que exige “mais do que uma ninharia, mas também nem tão alto que só esteja ao alcance dos santos” (SINGER, 2006, p. 258). Partindo desse padrão menos exigente, seria mais fácil para as pessoas se esforçarem efetivamente para ajudar os pobres, sendo provável que um número maior de pessoas – em comparação com as que nada doariam caso ele fosse mais alto – aderisse a ele.

Do ponto de vista moderado, essa é uma porcentagem razoável, já que requer que se promova o bem sem colocar um grande sacrifício para os agentes morais. Porém, um minimalista moral, como um libertário, poderia ainda questionar até mesmo essa porcentagem recorrendo à linguagem dos direitos. Para quem se vale dela, é exigir demais que os agentes abram mão das amenidades essenciais, ou mesmo das não essenciais, da vida para beneficiar quem precisa de ajuda porque em muitos casos – ao menos quando elas são alcançadas de maneira moralmente permissível – os agentes têm direito a elas. No caso tanto das amenidades essenciais quanto das não essenciais da vida, o direito a desfrutar delas seria derivado do direito de propriedade e do direito de, resguardadas certas restrições morais, ter a autonomia de levar uma vida em termos próprios. Sendo essas amenidades um direito, o agente moral estaria justificado em requerer que a sociedade lhes resguardasse a sua apreciação. Se não de modo a lhe fornecer tais

---

<sup>54</sup> Em *A Vida que Podemos Salvar* (2009), ele estabelece um patamar ainda mais baixo, de 1% a 5% dos rendimentos anuais.

amenidades, ao menos de modo a lhe garantir que ele as usufruísse sem interferência externa.

Alguns filósofos políticos defendem o resguardo desses e outros direitos com unhas e dentes. Nozick, por exemplo, defendeu a inviolabilidade dos direitos individuais, sustentando que “os indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer-lhes (sem violar os seus direitos)” (NOZICK, 1999, p. IX, tradução nossa). Conforme Nozick, ninguém estaria moralmente autorizado a negociar qualquer um deles em troca, por exemplo, da maximização do bem-estar geral. Dizer que se deve abrir mão dos próprios bens adquiridos de maneira moralmente legítima para beneficiar os pobres porque isso evita o mal ou maximiza o bem não faz o menor sentido para alguém como Nozick. Para ele, desde que um bem não fosse adquirido de maneira injusta – por força ou fraude, por exemplo –, o único indivíduo moralmente autorizado a dispor dele conforme suas necessidades seria o seu próprio possuidor (mesmo que a consequência disso fosse a de que uns pudessem festejar em iates enquanto outros estivessem morrendo de fome).

O problema com o argumento dos direitos é que não é difícil sustentar uma teoria na qual o direito das pessoas de ter a sua pobreza absoluta aliviada se sobrepõe ao direito de se desfrutar das amenidades da vida. Embora bastante influente, a teoria dos direitos de Nozick não tem, necessariamente, de reinar soberana entre as ideias sobre esse tópico. É possível imaginar uma teoria dos direitos utilitarista baseada na visão de que se tem o direito a todo bem que seja uma condição necessária para o bem-estar, havendo sobreposição dos bens mais essenciais sobre os menos essenciais para a obtenção dele. Com base em uma teoria desse tipo, seria possível defender que o direito das pessoas de ter a sua pobreza absoluta aliviada (dado que nesse caso estaria em jogo a satisfação de necessidades básicas) se sobreporia ao direito de outras pessoas de ter resguardados os seus direitos de propriedade (que lhes garantiria o desfrute de certas amenidades), caso ambos os direitos conflitassem. Logo, os pobres teriam o direito de requerer que os ricos abrissem mão de amenidades não essenciais e fizessem doações para as instituições de caridade para, então, serem beneficiados.

Todavia, mesmo que seja verdade que os pobres têm o direito a ter as suas condições essenciais ao bem-estar satisfeitas, alguém ainda poderia argumentar que a conclusão de que os pobres têm direito à caridade não se segue

necessariamente dessa premissa. Outra conclusão possível, nesse caso, seria a de que os pobres têm o direito aos benefícios advindos da taxação por impostos dos ricos para garantir seu bem-estar. Embora 10% dos rendimentos anuais seja uma porcentagem que um moderado poderia aceitar como razoável de se doar para a caridade, ele poderia argumentar contra esse dízimo moral que seu dever para com os pobres já teria sido cumprido quando ele pagou os impostos que deveriam ser revertidos a favor deles<sup>55</sup>.

Uma resposta que Singer poderia oferecer aqui é que embora o pagamento de impostos seja capaz de beneficiar os pobres do próprio país do agente moral, em geral (exceto no caso da ajuda internacional que os países ricos dão aos pobres), ele não atinge as pessoas em países distantes ainda mais necessitadas de ajuda do que os pobres conterrâneos do agente. Dado que um interesse é um interesse e que, conforme já foi visto no primeiro capítulo, a proximidade geográfica não constitui razão suficiente para priorizar quem está mais perto quando a situação é prestação de ajuda, os agentes morais teriam o dever de extrapolar o pagamento de impostos e fazer doações para a caridade com o intuito de beneficiar os pobres em países distantes. A esse argumento se poderia acrescentar o de que nem sempre, a despeito dos impostos pagos pelos ricos, os Estados são eficazes em beneficiar os pobres. Às vezes os recursos são mal geridos, outras vezes eles são escassos e, em muitos casos, a corrupção atrapalha todo o sistema estatal de distribuição de riqueza. Assim, uma ajuda extra das instituições de caridade seria necessária para remediar a pobreza.

Contudo, mesmo que se reconheça o valor das ações das entidades de caridade, é possível questionar o dízimo moral. Embora à primeira vista pareça razoável defender que se deve doar 10% dos rendimentos anuais para a caridade, esta é uma proposta que enfrenta problemas. O principal deles talvez seja que 10% será uma porcentagem efetivamente razoável apenas se, consideradas em conjunto, as doações desse montante de recursos para a caridade forem eficientes para combater a pobreza. De um ponto de vista consequencialista, se a doação de 10% dos rendimentos das pessoas que efetivamente contribuem para a caridade for insuficiente para manter as suas instituições em funcionamento, será inútil e

---

<sup>55</sup> Em princípio, neste capítulo, o pagamento de impostos será tratado como uma atividade do moderado que contribui para ajudar os pobres. No último capítulo, porém, será visto como recorrer a esse recurso apenas é indulgente.

moralmente incorreto doar apenas esse montante. Porém, considerando que é grande a porção da população mundial em posição de ajudar que não faz doações periódicas para a caridade, a carga de porcentagem com a qual cada doador terá de arcar poderá ser bem maior do que 10%. Sendo esse o caso, é provável que se retorne ao problema da exigência excessiva<sup>56</sup>.

Um problema adicional que a posição de Singer precisa enfrentar é que doar 10% dos rendimentos anuais constitui apenas o *requerimento público* capaz de incentivar as pessoas a fazerem doações para combater a pobreza absoluta. O montante moralmente *correto*, no entanto, constitui um padrão mais alto do que os meros 10%. Nas palavras de Singer,

é claro que nós próprios – aqueles dentre nós, os quais aceitamos o argumento original, com seu padrão mais alto – saberíamos que *devemos fazer mais do que propomos publicamente que as pessoas façam, e até mesmo, na verdade, dar mais do que insistimos que os outros deem* (SINGER, 2006, p. 257-258, grifos nossos).

O ponto de Singer é que, considerando o volume de rendimentos e posses que algumas pessoas têm, para elas, 10% será uma porcentagem muito pequena a ser dispensada para a caridade. Assim, se dever implica poder (e Singer aceita que sim), aqueles que efetivamente podem têm o dever de doar mais do que 10% de seus rendimentos para beneficiar os mais pobres. Porém, se for estipulada uma porcentagem maior para todos os doadores, provavelmente as pessoas não aderirão a ele. Assim, faz-se necessário uma política de dois pesos e duas medidas para se atingir uma política eficiente de doações.

A chave da compreensão desse raciocínio de Singer está na sua defesa (realizada em conjunto com Katarzyna de Lazari-Radek) do esoterismo moral, a qual foi apresentada em “Secrecy in Consequentialism: a defence of esoteric morality” (2010) e em *The Point of View of the Universe* (2014). O cerne dessa posição pode ser resumido no dito de Sidgwick (1907, p. 489) segundo o qual “de acordo com princípios utilitaristas, sob certas circunstâncias, pode ser correto fazer e recomendar privadamente o que não seria correto defender publicamente [...]”. Conforme Singer, esses são alguns princípios que guiam essa posição<sup>57</sup>:

<sup>56</sup> Para mais detalhes sobre essa discussão, conferir a seção 4.3.3 do próximo capítulo.

<sup>57</sup> Esses são apenas os três principais. Para mais detalhes sobre os outros dois, conferir Singer & Lazari-Radek (2010, p. 35; 2014, p. 293).

- a) há atos que são corretos apenas se ninguém – ou virtualmente ninguém – vier a saber sobre eles. Em outras palavras, a correteude de um ato pode depender de seu segredo. Isto pode ter implicações para quão frequentemente, e sob que circunstâncias, tal ato pode ser realizado;
- b) algumas pessoas sabem ou podem aprender melhor do que outras o que é correto fazer em certas circunstâncias;
- c) há pelo menos dois diferentes conjuntos de instrução ou de códigos morais adequados para as diferentes categorias de pessoas. Isto levanta a questão se há também diferentes padrões pelos quais deveríamos julgar o que as pessoas fazem (SINGER, 2010, p. 35).

Sobre (a), um exemplo típico da aplicação desse princípio pode ser extraído a partir do famoso experimento mental do transplante. Abaixo segue uma adaptação do mesmo, tal como proposto por Thomson (1985, p. 1396).

*Transplante.* Um grande cirurgião tem cinco pacientes no hospital em que trabalha. Cada um deles precisa de um transplante de órgãos. Se o transplante não ocorrer dentro de pouco tempo, cada um deles morrerá. Inesperadamente, um jovem saudável e com tipo de sangue compatível com os cinco pacientes chega ao hospital para um *check-up*. O cirurgião cogita operar o jovem saudável e retirar dele todos os órgãos de que precisa para salvar seus cinco outros pacientes.

Analisando o caso do ponto de vista consequencialista, as consequências de se defender publicamente que é correto um médico matar um jovem paciente saudável para salvar outros cinco à beira da morte seriam terríveis. Para começo de conversa, as pessoas saudáveis ou sem doenças graves se tornariam temerosas de frequentar hospitais com medo de se tornarem bodes expiatórios médicos. Porém, de acordo com o esoterismo moral, se tudo isso pudesse ser feito em absoluto segredo, o ato deveria ser considerado correto. Mas para que assim fosse, tal ocorrência não poderia ser realizada com frequência. Se o fato se tornasse recorrente, com certeza a honradez moral do médico seria atingida em cheio – já que ele se tornaria um assassino em série –, além da probabilidade aumentada de ele ser pego em sua prática secreta – o que provavelmente implicaria na publicidade da mesma.

Porém, mesmo enquanto ocorrências raras e particulares, as práticas de esoterismo moral são absurdas. Elas são objetáveis porque constituem uma licença

para as pessoas cometerem todo tipo de barbaridades em segredo. Imagine quantos atos patentemente imorais, ou mesmo ilegais, elas poderiam realizar sem estarem sujeitas a qualquer tipo de sanção interna ou externa. Além disso, as pessoas se sentiriam autorizadas a levar vidas duplas, nas quais elas guardariam segredos umas das outras ora aqui, ora ali.

Acerca de (b), o grande problema com este princípio está no paternalismo, ou, até mesmo, na tirania da minoria sobre a maioria que ele implica. Isso porque o princípio permite que haja uma minoria componente de uma elite moral que sabe o que é efetivamente correto fazer, mas que, por alguma conveniência, dita como correto um padrão secundário. A publicidade e unicidade do padrão moral também é necessária para que as pessoas saibam o que esperar umas das outras. Sem a publicidade de um padrão único relativo às doações para a caridade, por exemplo, as pessoas não saberão o que esperar umas das outras em termos de contribuições e terão mais dificuldades para coordenar seus esforços para combater a pobreza.

Em relação a (c), com a divisão entre um padrão público e outro privado, fica difícil estipular por qual desses padrões se deve julgar as pessoas por não cumprirem sua quota-parte de doações. Diante dessa divisão, fica a questão de saber se elas deveriam ser, de fato, moralmente condenadas se, por exemplo, doassem 10% (requerimento público) de seus rendimentos quando poderiam ter doado 20% (requerimento privado). Novamente, como já discutido no primeiro capítulo, se teria o problema de uma teoria com um padrão duplo incapaz de guiar a ação moral. No fim, as pessoas que pudessem doar mais de 10% de seus rendimentos muitas vezes se colocariam a questão sobre se eles teriam, no fim das contas, o dever de doar apenas 10% ou, se de fato, deveriam doar mais do que isso – já que publicamente lhes seria requerido doar apenas um décimo de seus rendimentos. Ocorreria ainda, também à semelhança do que ocorre com o padrão duplo que separa o critério de correção e o procedimento de decisão, que em muitos casos (quando eles pudessem doar mais do que o publicamente estipulado) os agentes morais teriam de decidir o que fazer a partir de uma contradição, pois seria ao mesmo tempo correto e incorreto doar apenas os 10%.

### *3.3.2.2 A crítica de Brennan ao experimento mental da criança no lago*

Uma crítica mais recente à posição de Singer, a qual questiona a versão do experimento mental da criança no lago (tal como apresentada por ele) e permite realizar uma série de reflexões sobre a sua posição sobre a caridade, foi levantada por Jason Brennan (2015). Conforme ele afirma, existe uma desanalogia entre o experimento mental que Singer propõe e o argumento de que se deve contribuir para a caridade com o intuito de se combater a pobreza absoluta. O objetivo de Singer ao propor o experimento mental da criança no lago é mostrar por qual razão se deve ter um compromisso regular ou, pelo menos, mais aprofundado com o combate à pobreza. Contudo, de acordo com Brennan, seu experimento mental não leva exatamente a essa conclusão. O que se conclui no argumento por analogia é que em uma situação específica, quando se pode salvar a vida de uma única pessoa que está vivendo na pobreza absoluta sem sacrificar qualquer coisa de importância moral comparável, tem-se o dever, nessa circunstância particular, de salvá-la. O problema estaria no fato de Singer apresentar uma situação na qual apenas uma criança precisa de salvamento uma única vez em um momento muito singular, quando, na realidade, há milhões de indivíduos (crianças e adultos) na pobreza absoluta continuamente necessitados de doações para saírem de tal situação. Assim, um experimento mental mais realista, e que viesse a refletir a proposta de se comprometer de maneira regular ou mais aprofundada com o combate à pobreza, precisaria ter um formato diferente. Para Brennan, ele deveria ser algo do tipo:

*Muitas crianças se afogando.* Um dia, caminhando sozinho, você se depara com milhões de crianças se afogando. As crianças que você decidir salvar permanecerão salvas, embora algumas possam cair de volta na água. Contudo, não importa quantas você salve, haverá sempre mais crianças se afogando. Você pode passar toda a sua vida acordado tirando crianças de lagos (BRENNAN, 2015, tradução nossa).

Aplicando o princípio do sacrifício a essa versão do experimento mental, tem-se que, desde que não se sacrifique nada de importância moral comparável, deve-se salvar quantas crianças um agente moral for capaz de resgatar (dado que, conforme o princípio, ele tem a obrigação de evitar o que é ruim e o afogamento das crianças seria algo ruim). Argumentando por analogia, desde que não sacrifique nada de importância moral comparável, um agente moral deve contribuir para a caridade tanto quanto lhe for possível para que, com suas doações, ele salve da



pobreza absoluta tantas pessoas quanto estiver ao seu alcance (já que a permanência delas na pobreza absoluta seria algo ruim a ser evitado).

Quando se observa mais de perto o que Singer pretende com o princípio do sacrifício, parece ser mesmo esta a sua face verdadeira – já que, de fato, ele pensa que as pessoas devem ter um engajamento contra a pobreza mais profundo do que geralmente elas acreditam que devem ter. Para Singer, uma vez que as pessoas se encontrem bem acima da linha pobreza – possuindo mais do que satisfeitas as suas necessidades básicas – elas têm o dever de fazer o que estiver ao seu alcance (sacrificando sua integridade, no caso da interpretação mais radical ou sacrificando apenas amenidades não essenciais da vida, no caso da interpretação mais amena) para fazer com que outras pessoas também sejam elevadas acima dela. Porém, o experimento mental das *Muitas crianças se afogando* de Brennan aponta para duas situações que podem colocar em xeque esse mesmo argumento.

Para entender em que consiste, em termos práticos, as objeções que podem ser levantadas contra essa última versão do argumento da obrigação de ajudar, cabe explicar a que correspondem o retorno das crianças à água e o estado de coisas no qual existe uma infinidade de crianças a serem salvas (a despeito do que já tenha sido feito por elas). O retorno das crianças à água corresponde ao fato de que, mesmo contribuindo para instituições de caridade que combatam eficientemente (em curto prazo) a pobreza absoluta, não se tem garantias de que, ao tirar as pessoas da linha pobreza (no presente) elas permanecerão (no futuro) acima dela. A infinidade de crianças na água a serem salvas corresponde ao fato de que para cada pessoa que as instituições de caridade são capazes de retirar da linha da pobreza (supondo que todas elas efetivamente o façam) há outro tanto que não escapa de ficar abaixo dela. O problema aqui é que a pobreza atinge tantas pessoas que as instituições de caridade simplesmente não conseguem socorrer todo mundo.

Essas duas situações, as quais se verificam nas condições atuais do mundo, levam a duas objeções contra a caridade, as quais, em princípio, parecem atingir a proposta do argumento da obrigação de ajudar e o Altruísmo Eficaz. A primeira está no que Peter Unger (1996, p. 75) chama “pensamento de futilidade” sobre a importância da contribuição de um indivíduo particular para as instituições de caridade. Quem adere a esse pensamento acredita que contribuições individuais, as

quais geralmente podem atingir apenas a algumas pessoas dentro de um grupo maior, não fazem mais do que “remover uma simples gota de problema de um oceano inteiro de sofrimento” (UNGER, 1996, p. 75-76; tradução nossa). A ideia de fundo do pensamento de futilidade é o de que, uma vez que as contribuições particulares para a caridade não são volumosas o bastante para tirar um número significativo de pessoas da pobreza absoluta, não faz sentido que os indivíduos em particular contribuam para salvar dela apenas uns poucos gatos pingados. Conforme Tracy Isaacs,

em face de questões urgentes de enorme escala e escopo, tais como pobreza infantil, sofrimento animal e mudança climática, o esforço individual raramente fará uma diferença significativa, exceto pelo feito por Ted Turner e outras [pessoas] que têm um bilhão de dólares para doar (ISAACS, 2016, p. 155-156, tradução nossa).

Essa objeção, no entanto, ignora dois outros pontos. O primeiro é que, embora seja possível estipular quanto bem uma doação particular pode fazer (por exemplo, quantas redes contra mosquitos transmissores de malária certa doação permite fornecer), o bem que as instituições promovem a partir das doações não é mensurado em termos de casos particulares, mas de um montante total que as doações em termos globais permitem que seja promovido. Assim, uma doação muito pequena, que talvez não permita o fornecimento de nem mesmo uma única rede de proteção contra o mosquito da malária, se junta a várias outras pequenas e grandes doações que, em conjunto, permitirão o fornecimento de várias delas. Desse modo, mesmo doações muito modestas podem contribuir para a realização de um grande bem. Ao contrário do que pensa Isaacs, não é preciso ser um bilionário para fazer a diferença na vida de alguém em situação de pobreza absoluta.

Outro ponto que a objeção do pensamento de futilidade ignora é que tanto quanto é racional preferir a promoção de um bem maior à de um bem menor, é racional preferir a promoção de um bem menor à ausência da promoção de bem algum. Considere o caso abaixo.

*Três crianças se afogando.* Você passa por um lago e nele há três crianças se afogando. Observando a cena, você calcula que, dados o tamanho do lago e a disposição das crianças dentro dele, você terá fôlego suficiente para nadar e salvar apenas duas delas – ao custo de enlamear suas roupas e se atrasar para ministrar uma aula –, de modo que, se tentar salvar as três, você e as crianças morrerão

todos afogados. Depois de pesar, numa fração de segundos, os prós e contras de poder salvar só duas delas, você decide pular na água e resgatar as duas primeiras crianças que você conseguir alcançar.

Neste caso, ninguém questionaria que a opção preferível, caso fosse possível salvá-las todas, seria a de salvar as três crianças em vez de salvar duas, uma ou nenhuma. A preferência por tal opção pode ser explicada por um princípio de racionalidade prática segundo o qual é racional preferir a promoção de mais do que de menos bem. Esse mesmo princípio explicaria a preferência pelo salvamento das duas crianças ao salvamento de apenas uma ou nenhuma. Afinal de contas, promove-se mais bem salvando duas crianças do que salvando apenas uma ou nenhuma. E pelo mesmo raciocínio, na ausência de possibilidade de salvar as duas crianças, seria racional preferir salvar apenas uma a salvar nenhuma.

Neste ponto, com base no princípio de que é racional preferir a promoção de mais a menos bem, é possível extrair mais um argumento por analogia. Do mesmo modo que no caso das *Três crianças se afogando* é racional preferir o salvamento de duas crianças do afogamento em vez de o de nenhuma porque nem todas podem ser salvas, é racional preferir tirar umas poucas pessoas da pobreza absoluta a preferir não tirar quem quer que seja dela simplesmente porque nem todos os seus afetados podem ser resgatados dessa mazela. Logo, uma vez que há instituições de caridade bem-sucedidas em retirar da pobreza absoluta ao menos algumas pessoas, é racional preferir fazer doações para essas instituições a preferir não fazer qualquer doação.

Com base em todas essas considerações, é possível extrair a conclusão de que embora seja racional preferir fazer doações maiores para a caridade a fazer doações menores (ou mesmo a fazer qualquer doação), isso não significa que na presença de razões para não se fazer grandes doações o melhor é não fazer doação alguma. Isso porque pequenas doações podem promover um grande bem quando consideradas conjuntamente e também porque é racional preferir a promoção de um bem menor a preferir a promoção de nenhum bem. Assim, a objeção do pensamento de futilidade contra a caridade não se sustenta.

No entanto, se essa objeção não encontra eco no que é defendido por Singer, por outro lado há ainda uma segunda que se pode levantar contra a nova versão do argumento da obrigação de ajudar. Lembrando que essa nova versão tem

como pano de fundo a possibilidade de retorno das pessoas à linha da pobreza e a permanência de muitas delas nessa situação a despeito do constante esforço para resgatá-las. Tal objeção é a que ataca a pouca atenção que as instituições de caridade dão às mudanças institucionais ou sistêmicas (GABRIEL, 2017). De acordo com Robert Simpson,

mesmo onde nossa doação pode aliviar algumas dificuldades das pessoas em curto prazo, há pouca razão para ser confiante – sem mudança sistêmica – de que nossa doação terá qualquer efeito real sobre o sofrimento no quadro mais amplo das coisas (SIMPSON, 2016, tradução nossa).

Argumentando, novamente, por analogia, a objeção das mudanças institucionais ou sistêmicas é que do mesmo modo que é objetável manter uma constante preocupação em salvar as crianças do afogamento, mas nenhuma em impedir que elas caiam na água, é objetável contribuir para uma estrutura na qual se está muito mais preocupado em aliviar o sofrimento das pessoas em pobreza absoluta do que em promover uma base social, política e econômica que elimine a pobreza em suas causas. Dado que é isso o que a maioria das instituições de caridade faz, é objetável contribuir para elas.

Para uma resposta a essa objeção, é preciso, antes de tudo, fazer uma distinção. Existe a ajuda emergencial, voltada para as necessidades mais urgentes de uma comunidade que não consegue manter sua economia e seus serviços mais fundamentais em funcionamento (por exemplo, o fornecimento de água, comida e remédios). Outro tipo de ajuda é a voltada para o desenvolvimento em longo prazo da comunidade. Esse tipo de ajuda se concentra em ações que visam o fortalecimento da estrutura social, política e econômica de determinada comunidade para evitar que ela caia na pobreza absoluta. São exemplos desse tipo de ações: a denúncia de governos corruptos, o fomento da economia local, a garantia do acesso à educação a garotas e mulheres, etc.

A ajuda emergencial tende, de fato, a ser o foco de muitas instituições de caridade – ainda que não seja o de todas; a Oxfam, por exemplo, também desenvolve trabalhos voltados para o desenvolvimento em longo prazo da comunidade<sup>58</sup>. Porém, isso não se dá sem motivo. Esse tipo de ajuda atende

---

<sup>58</sup> Conferir: <https://www.oxfam.org/en/longtermdevelopment>.

peças que se encontram em um estado no qual ou elas a recebem ou podem morrer dentro de pouco tempo, caso a ajuda não chegue. Além disso, ela é mais fácil de ser oferecida, já que não exige mudanças estruturais na sociedade. Desse modo, ela é um tipo de ajuda necessária, e em certos casos, a única esperança de sobrevivência de uma comunidade. Assim, não é como se ela fosse uma ajuda inútil, que serve ao propósito de propagar a pobreza, como poderia argumentar um crítico da ideia de que se tem o dever moral de ajudar os pobres. Por conseguinte, contribuir para instituições de caridade voltadas para a ajuda emergencial tem a sua relevância, sendo falso que fazê-lo é moralmente objetável.

Contudo, a objeção do foco na ajuda emergencial não é de todo despropositada. Centrar exclusivamente nesse tipo de ajuda melhora a condição de vida de várias pessoas por um tempo, mas não contribui para solucionar efetivamente o impasse da pobreza. Ela é um problema estrutural da sociedade imenso – isto é, tem relação com a falha das estruturas, acima de tudo, políticas e econômicas que a compõem –, o qual precisa não só ser aliviado, mas efetivamente combatido nas suas causas. Porque as ações das instituições que se voltam para o desenvolvimento da comunidade em longo prazo visam realizar justamente atingir as raízes do problema da pobreza, contribuir para as instituições centradas nesse tipo de ajuda também é de grande relevância para a sociedade.

Considerando, então que os dois tipos de ajuda são relevantes e desempenham um papel específico no combate à pobreza, fica a questão de saber se é preferível dar prioridade às instituições voltadas para as ações emergenciais ou para as centradas nas ações de desenvolvimento em longo prazo.

Para Singer, é preciso atuar nas duas frentes. Em *Ética Prática*, ele questiona: “talvez seja mais importante ser politicamente ativo na defesa dos interesses dos pobres do que dar alguma coisa a eles – mas por que não juntar as duas coisas?” (SINGER, 2006, p. 254). Por um lado, Singer tem razão. Não parece correto lutar para quebrar o ciclo da pobreza enquanto se permite que milhões sofram com ela sem qualquer assistência, tanto quanto não parece correto salvar milhões da pobreza, mas manter o seu ciclo permanentemente ativo. Contudo, para um melhor resultado, é preciso haver uma divisão e uma especialização do trabalho. É bom que instituições de caridade diferentes tenham objetivos diferentes e específicos porque isso permite que elas ataquem a pobreza através de diversas

frentes, o que pode gerar um resultado mais positivo na luta contra ela. E é verdade que todos esses tipos diferentes de instituições precisam de mão de obra e de doações. Todavia, dada a divisão e a especialização do trabalho, não existe uma necessidade de que as pessoas, enquanto agentes particulares, atuem ou façam doações tanto para as instituições que visam a ajuda imediata quanto para as focadas em desenvolvimento de longo prazo. Defender que existe tal necessidade, tal como Singer o faz, é exigir demasiado dos agentes morais até pra quem aceita que se tem o dever de ajudar os pobres. Trabalhar ou contribuir para um tipo de instituição de caridade constituiria o cumprimento de qualquer dever que se tivesse de combater a pobreza.

No entanto, quando a maioria das instituições se concentra em prestar um só tipo de ajuda, no caso presente, a emergencial, pode ser necessário priorizar o outro tipo, a saber, a relacionada ao desenvolvimento em longo prazo das comunidades pobres. Conforme foi mencionado, esse tipo de ajuda se concentra em ações que visam o fortalecimento da estrutura social, política e econômica de determinada comunidade, o que pode significar que a própria ideia de caridade seja deixada de lado para que as pessoas assumam um papel mais ativo na política e na economia. Nesse contexto, o papel dos empresários, políticos, ativistas e jornalistas, por exemplo, poderia se tornar mais importante para o combate à pobreza do que o das instituições de caridade. Assim, talvez fosse mais eficiente, por exemplo, utilizar certa quantia de dinheiro, que em princípio seria destinada à caridade, para abrir uma pequena empresa que gerasse emprego e colocasse em movimento a economia de uma comunidade carente. Cullity (2004, p. 47) sugere ainda as seguintes atividades como aquelas nas quais as pessoas poderiam se engajar para combater a pobreza em longo prazo:

- a) expor as causas da pobreza;
- b) tornar público e encorajar estruturas de responsabilidade política que podem neutralizar os piores efeitos da pobreza;
- c) protestar contra a opressão e os abusos das liberdades humanas básicas;
- d) reformar os princípios de comércio e finanças internacionais que são obstáculos à luta contra a pobreza.

Observe que embora ponha em questão a ideia de caridade, essa proposta não é, como poderia propor um crítico do Altruísmo Eficaz, um problema para o movimento. É verdade que ele coloca a caridade no centro, mas conforme foi mencionado, o movimento visa, em primeiro lugar, fomentar que as pessoas promovam o maior bem possível da maneira mais eficiente que estiver ao seu alcance. Isso pode ser feito não só através da caridade, mas também de outras medidas, tais como a escolha de certas carreiras e a implementação de certos modelos de negócios. Desse modo, se o combate mais eficiente à pobreza exige, por exemplo, que alguém se torne um jornalista que denuncia os abusos das liberdades humanas básicas ou um banqueiro que empresta dinheiro a juros baixos para agricultores pobres, que seja.

O problema com tal proposta é que, com ela, retorna-se ao problema da exigência excessiva. Isso porque ela é do tipo que viola a integridade dos agentes. Conforme já foi mencionado, a integridade de alguém, no sentido em que Williams trata o termo, se constitui das crenças, dos projetos, das relações, etc. – enfim, dos bens de comprometimento – ao redor dos quais o agente constrói sua vida. Para se concretizar, ela supõe uma boa dose de autonomia (CHAPPELL, 2007, p. 257). Parte do valor dos bens de comprometimento que a compõem deriva justamente do fato de eles terem sido livremente escolhidos pelo agente como resultado de um misto de inclinações naturais e processo educativo. Assim, se essa dinâmica é interrompida, a integridade do agente é violada. Ocorre que quando se aceita como moralmente obrigatória a proposta, compatível com o Altruísmo Eficaz, de direcionar os bens de comprometimento para combater a pobreza absoluta, a dinâmica autônoma e formadora da integridade é suspensa. Isso acontece porque, nesse contexto, o agente se vê moralmente obrigado a escolher rumos para sua vida completamente determinados pelos rumos das vidas de outras pessoas (WILLIAMS, 1973, p. 115). Os caminhos a serem percorridos, nesse caso, deixam de ser os seus para se tornarem os de outras pessoas necessitadas de ajuda. Na prática, tudo isso significa que, por exemplo, alguém que tivesse talento e planos de seguir uma carreira nos esportes ou nas artes teria de abandoná-los para seguir uma carreira em áreas que contribuíssem mais diretamente para o combate à pobreza, tais como a política, a economia, o jornalismo investigativo (capaz de denunciar corrupções e abusos das autoridades responsáveis pelos pobres) ou o empreendedorismo. Se

fossem seguir naquelas áreas, eles só o poderiam fazer se, em última instância, fosse possível utilizá-las como meios eficazes de combater a pobreza – se, por exemplo, suas apresentações e competições pudessem ter a renda revertida para a caridade. Porém, novamente, alguém poderia argumentar que o valor de tais atividades não reside na sua contribuição para a eliminação da pobreza, mas na sua natureza intrínseca. Afinal, a riqueza de uma apresentação de balé está na oportunidade de se apreciar a graciosidade dos movimentos dos bailarinos, não na sua possibilidade de ajudar a combater a pobreza. Até pode-se argumentar que o fato de ela chegar a fazê-lo aumenta o seu valor, mas não é por isso que os seus espectadores vão assisti-la em primeiro lugar. Mesmo quando ela não contribui em nada para ajudar os pobres, as pessoas ainda são atraídas pela sua beleza e elegância.



#### 4 O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA: AS RESPOSTAS DE HOOKER

No primeiro capítulo, apresentou-se o diagnóstico de que seria, acima de tudo, graças à implausibilidade da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão que as teorias de Mill e de Railton não seriam hábeis em responder à objeção da exigência excessiva. No segundo capítulo, mostrou-se que a teoria de Singer também falha em responder à objeção, mas, desta vez, por ser uma teoria que tende ao extremismo moral.

O passo seguinte, então, é saber se é possível apresentar uma teoria consequencialista que, ao mesmo tempo, não seja extremista, supere a distinção e não implique que se tenha de maximizar imparcialmente o bem *sempre* (como é o caso do consequencialismo de ato quando ele não adota a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão). Relembrando que o problema de ter de maximizar imparcialmente o bem sempre é de que se torna inevitável o momento em que o agente tem de se sacrificar enormemente o seu bem a favor do bem dos outros, quer através da oportunidade de realizar um único grande sacrifício, quer pelo acúmulo de vários sacrifícios pessoais para beneficiar os outros ao longo de sua vida. Em princípio, conforme será visto neste capítulo, o consequencialismo de regra parece ser a teoria que não é extremista, supera a distinção e evita que se tenha de *sempre* maximizar imparcialmente o bem. Em razão disso, a tendência natural é acreditar que esta teoria estaria imune à objeção da exigência excessiva, a qual diz que não se tem o dever de realizar sacrifícios extremados (únicos ou cumulativos) a favor do bem dos outros. Entretanto, este não é o caso. Este capítulo visa, primariamente, mostrar por que isto é assim. Mais especificamente, será mostrado como a forma mais desenvolvida de consequencialismo de regra de que se dispõe atualmente – a teoria de Hooker, a qual foi apresentada em *Ideal Code, Real World* (2000a) – está sujeita à objeção da exigência excessiva. Contudo, embora este seja o principal objetivo deste capítulo, ele não será o único. O consequencialismo de Hooker é mais sofisticado do que o de Mill, o de Railton e o de Singer e, por isso, requer uma exposição mais detalhada de seus pressupostos. Por esta razão, se fará também uma apresentação razoavelmente detalhada de sua teoria da correção moral, bem como de algumas das discussões mais importantes

relativas a ela, considerando não apenas a posição de Hooker, mas também apresentando-lhe algumas objeções. Não serão debatidas, contudo, as duas objeções mais influentes, quais sejam: a objeção do colapso e a objeção da incoerência. O objetivo de apresentar as discussões mais gerais em torno de sua teoria não é refutar o consequencialismo de regra, mas mostrar que ele não é tão atraente quanto em princípio parece ser. Em razão disto, é dispensável uma discussão mais aprofundada sobre problemas mais específicos da teoria. As discussões deste capítulo também cumprirão o fim de fornecer material para mostrar, no último capítulo da tese, que o consequencialismo corre o risco de se tornar uma teoria desequilibrada que, ou se encontra no extremo da exigência excessiva, ou não se encontra, mas paga o preço de se situar em outro extremo, o da indulgência.

#### 4.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA

Diferente das teorias consequencialistas de ato, “as teorias consequencialistas de regra avaliam os atos em termos de regras selecionadas por causa de suas boas consequências” (HOOKER, 2013; tradução nossa). Isso significa que os consequencialistas de regra se distinguem dos consequencialistas de ato por adotarem um critério de correção que estabelece o estatuto moral da ação particular indiretamente, conforme a sua adequação a uma regra moral justificada. A regra é justificada em função do bem que a sua aceitação (ou a obediência a ela, a depender da teoria) promove<sup>59</sup> (consequencialismo de regra do código moral) ou das consequências que pensar o que aconteceria se todos fizessem o mesmo acarretam (consequencialismo de regra de generalização). Se em ambos os casos a regra promove o bem, ela é justificada. Se não promove, então não é justificada.

Também é característico do consequencialismo de regra adotar o próprio critério de correção como seu procedimento de decisão. No caso do consequencialismo de regra isto não é um problema porque ele prevê a promoção do bem de maneira indireta. Basta seguir as regras que promovem o bem e o bem é

---

<sup>59</sup> Caso se esteja tratando de uma teoria maximacionista, a regra será justificada em razão de sua aceitação (ou obediência) maximizar o bem.

promovido. Por causa disso, os problemas de se confluir critério de correção e procedimento de decisão são consideravelmente diminuídos. Neste contexto, não se tem de calcular as consequências particulares de cada ação nem se tem de promover o bem dos afetados pela ação de momento a momento. Como ambos adotam procedimentos de decisão para as ações particulares focados em regras, também é o caso que comumente o procedimento de decisão do consequencialismo de ato indireto e do consequencialismo de regra coincidem. Assim, a diferença fundamental entre ambas as teorias está no fato de eles adotarem critérios de correção diferentes, focando o consequencialista de ato indireto em ações particulares promotoras de boas consequências e o consequencialista de regra em regras morais justificadas em termos de suas boas consequências. Ambas as teorias se valem de seus critérios de correção para avaliar ações particulares, mas a primeira o faz diretamente e a segunda o faz indiretamente. Esta é a principal diferença.

Outra diferença entre o consequencialismo de ato e o de regra é que todos os tipos de consequencialismos de regra “sustentam que as regras têm tal força que não é permitido aos agentes violarem ou quebrarem uma regra moral justificada num caso particular por julgarem que um ligeiro aumento da felicidade irá resultar dessa violação” (DONNER, 2011, p. 74). Assim, contar ocasionalmente uma mentira para ajudar um colega a se safar de um inconveniente pode trazer mais bem na circunstância do que dizer a verdade. Porém, manter uma disposição para dizer a verdade na maioria das circunstâncias traz ainda mais bem no geral do que contar uma mentira ocasional. Por causa disso, o consequencialista de regra favorece a aplicação da regra que proíbe a mentira mesmo em circunstâncias em que há um pequeno aumento de bem como resultado da mentira. Não que não se possa quebrar regras em absoluto. Afinal, o consequencialista de regra é um consequencialista, não um deontologista kantiano. O caso é que, para um consequencialista de regra, a quebra só é justificada nos casos particulares em que a inobservância da regra produz um montante de bem-estar consideravelmente superior à sua observância ou quando a quebra da regra evita um desastre. Assim, o consequencialista de regra não está autorizado a contar uma mentira para ajudar a alguém a fugir de um inconveniente particular, mas o está quando a mentira pode salvar um inocente de ser morto em uma perseguição. Neste caso, um bem muito

maior é promovido e um desastre é evitado, já que a vida de um inocente é salva. Dado o bem que a observância, ou, ao menos, a aceitação, da regra que insiste que se diga a verdade produz, faz-se necessário garantir que ela será seguida na maioria das circunstâncias. O mesmo vale para todas as regras cuja a aceitação ou a observância promovem o bem. A garantia da observância ou aceitação da regra dá-se através da educação moral e da implementação de sanções públicas aplicáveis quando da desobediência à regra, as quais podem ser informais, na forma de repreensão (que pode variar em grau), ou formais, na forma de lei. Com o estatuto forte das regras garante-se certos ordenamentos necessários para um bom funcionamento da sociedade. Por exemplo, em uma teoria consequencialista de regra, não se está moralmente autorizado a condenar um inocente para aplacar uma turba<sup>60</sup>. Se a condenação de inocentes para aplacar turbas fosse autorizada por um sistema de regras, se teria o caos social, pois ninguém se sentiria seguro em uma sociedade com tal ordenamento. Isso significa que como consequência de se aceitar tal regra, se teria mais mal do que bem, de modo que ela é excluída pelo consequencialismo de regra.

Donner (2011, p. 74) distingue entre as teorias consequencialistas de regra de generalização e do código moral. O consequencialismo de regra de generalização seria uma versão primitiva de consequencialismo de regra segundo a qual as regras morais seriam formadas a partir de uma resposta à questão “O que aconteceria se todos fizessem o mesmo?”<sup>61</sup>. O que aconteceria, por exemplo, se todas as pessoas decidissem roubar maçãs no pomar do vizinho? Isso traria boas ou más consequências? Se trouxer más consequências, então há de se sancionar a regra que proíbe a invasão e o roubo das maçãs do pomar do vizinho. Conforme David Lyons (1965), o consequencialista generalista preocupa-se com os efeitos totais que poderiam ser produzidos se todos os atos similares ao ato em questão, que poderiam ser desempenhados, realmente fossem desempenhados. Ele também vê os atos particulares como pertencentes a classes de atos e os avalia a partir desta perspectiva. Assim, sancionar uma regra que proibisse o roubo das maçãs do

---

<sup>60</sup> Conferir H. J. McCloskey (1957; 1965).

<sup>61</sup> Esta distinção, no entanto, é questionável, já que é nebulosa a linha divisória entre o consequencialismo de regra de generalização e o do código moral. Hooker (2000, p. 5; 2013, Cap. 11), por exemplo, considera que seu consequencialismo de regra (uma versão do código moral ideal) é uma maneira de tentar responder a uma questão muito similar, que é a questão sobre o que aconteceria se todo mundo se sentisse livre para agir de determinada maneira.

vizinho poderia servir de base para a proibição de outros de tipos de roubo porque tais atos pertenceriam todos a uma mesma classe. O consequencialista de generalização também defende que não se age sob a suposição de que todos farão o mesmo; apenas supõe-se que o tipo de ato especificado é geralmente praticado e avalia-se os efeitos dessa prática hipotética. De acordo com Richard Brandt (1992, p. 134), R. F. Harrod (1936) and J. Harrison (1953) foram defensores desse tipo de consequencialismo.

Já no caso do consequencialismo de regra do código moral, a correção moral depende da subordinação da ação a um código moral, o qual é selecionado conforme as suas boas consequências<sup>62</sup>. Essa teoria se subdivide em duas outras principais: o consequencialismo de regra do código moral efetivo (também denominado do “código moral real” ou “código moral convencional”) e o consequencialismo de regra do código moral ideal. Conforme o primeiro,

os deveres morais ou obrigações pessoais em uma situação particular são determinados, com algumas exceções, unicamente pelas regras morais, instituições ou práticas prevaletentes na sociedade, e não por quais regras (etc.) seriam idealmente melhores ter na sociedade. [...] O código ou prática reconhecida determina as obrigações morais em um caso particular; a utilidade [ou certo montante de determinado valor intrínseco] do código ou da prática determina se ele é justificado ou deve ser mudado" (BRANDT, 1992, p. 115, tradução nossa).

Contam-se entre seus defensores B. J. Diggs (1964).

De acordo com o consequencialismo de regra do código moral ideal, um ato é correto se ele pertence ao código que promoveria o bem se fosse aceito (ou obedecido) pela sociedade – ainda que ele não fosse o código vigente da sociedade. O consequencialismo de regra do código moral ideal tem em Hooker (2000a) seu maior expoente, mas J. D. Mabbott (1953) e Brandt (1992)<sup>63</sup> também são seus defensores. Os consequencialistas que adotam a versão do código ideal o fazem por causa de objeções como a de que um código efetivo pode proibir ações que são evidentemente corretas e pode autorizar ações que são evidentemente incorretas (BRANDT, 1992, p. 116).

<sup>62</sup> Para Brandt (1968, p. 166), dentre outras características, é importante que esse código contenha regras capazes de fornecer diretrizes para situações recorrentes que envolvem conflitos de interesses humanos.

<sup>63</sup> Em um texto mais antigo de Brandt, o ensaio “Towards a Credible Form of Utilitarianism” (1968), no entanto, ele apresenta a versão final de seu princípio de utilidade como um defensor do consequencialismo de regra do código moral efetivo.

A formulação do consequencialismo de regra do código moral também admite considerações sobre a aceitação do código ou sobre a sua obediência. Assim, de acordo com a formulação que leva em consideração a aceitação do código moral, uma ação é correta se ela está de acordo com o código moral que promoveria o bem se fosse aceito pela sociedade. Brandt (1968) (na maior parte de seus escritos) e Hooker (2000) defendem a formulação do consequencialismo de regra do código moral em termos de aceitação do código. Brandt (1968, p. 171) fala em “reconhecimento” e Hooker (2000a, p. 1-2; 76, 2013, Cap. 11) de “internalização” do código moral. Já conforme a formulação que considera a obediência ao código, uma ação é correta se ela está de acordo com o código moral que promoveria o bem se fosse efetivamente obedecido pela sociedade (AUSTIN, 1832; BRANDT, 1959 – um texto mais antigo deste autor).

Outro aspecto do consequencialismo de regra do código moral é que ele admite formulações tanto quanto às consequências efetivas e quanto às consequências esperadas ou prováveis da aceitação ou obediência ao código. Brandt (1968) favorece o primeiro tipo de formulação, enquanto Hooker (2000a) favorece o segundo. Conforme a formulação que leva em conta as consequências efetivas, uma ação é correta se ela está de acordo com o código moral que promove efetivamente o bem quando aceito ou seguido pela sociedade. Conforme a formulação que leva em conta as consequências esperadas ou prováveis, uma ação é correta se ela está de acordo com o código moral que promoveria o bem esperado ou provável se fosse aceito ou seguido pela sociedade.

O consequencialismo de regra, não importa o tipo, também é neutro quanto à teoria do valor. Uma versão da teoria pode dizer que promover boas consequências significa promover a liberdade; outra pode ser bem-estarária e centrar-se no bem-estar – sendo hedonista ou preferencialista ou estando baseada na teoria da lista objetiva; outra pode centrar-se na justiça ou na equidade como valor mais importante; e assim por diante.

#### 4.2 O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA DO CÓDIGO IDEAL DE HOOKER

Conforme pôde-se perceber pelas várias menções ao seu nome na seção anterior, Hooker é um dos maiores expoentes do consequencialismo de regra, e, por

isso, vale a pena verificar mais de perto o que ele tem a dizer sobre a relação entre a promoção de boas consequências e as regras morais. O princípio consequencialista que resume os aspectos mais fundamentais de sua teoria é o que segue abaixo:

um ato é incorreto, se e somente se, é proibido pelo código de regras cuja internalização pela maioria esmagadora de todo mundo em todo lugar em cada geração tem o máximo valor esperado em termos de bem-estar (com alguma prioridade para os em pior situação). O cálculo do valor esperado de um código inclui todos os custos de se fazer com que o código seja internalizado. Se em termos de valor esperado dois ou mais códigos são melhores do que o resto, mas iguais um ao outro, o código mais próximo da moralidade convencional determina quais atos são incorretos (HOOKER, 2000a, p. 32; 2000b, p. 224, tradução nossa).

Cada uma dessas afirmações requer explicações mais detalhadas e acarreta reflexões específicas, as quais serão desenvolvidas nas seções a seguir. Assim, elas serão dedicadas a clarificar e a discutir os seus pontos mais importantes.

#### **4.2.1 Bem-estar**

Conforme pôde-se observar no princípio fundamental de seu consequencialismo de regra, é inegável que Hooker estabelece a correção moral a partir da promoção do bem. Mas diferentemente de alguns consequencialistas que não se dão ao trabalho de buscar ou mesmo de desenvolver concepções de bem (ou bens) com valor intrínseco, ele propôs que o bem-estar é “a coisa primária com valor intrínseco” (HOOKER, 2000a, p. 33, tradução nossa). Assim, para Hooker, promover boas consequências significa promover primariamente o bem-estar.

Porém, embora o bem-estar desponte como bem de tão importante monta, conforme Hooker (2000a, p. 36; 55), há ainda um segundo bem, também muito importante, portador de valor intrínseco. Esse bem é a virtude. É importante que o consequencialismo de regra ofereça um espaço relevante para a virtude, pois internalizar o código requer um trabalho de educação e de motivação dos membros da sociedade para observar as regras e promover o bem (HOOKER, 2000b, p. 232). Porém, Hooker precisa explicar como esse bem (que também possui valor intrínseco) se relaciona com a coisa primária com valor intrínseco que é o bem-estar. O desafio está em mostrar como algo que tem valor não-instrumental encontra-se de algum modo relacionado a outro bem de valor não-instrumental que tem primazia

sobre todo o resto. Uma maneira de explicar a relação entre a virtude e o bem-estar, enquanto dois bens com valor intrínseco, seria adotar a concepção segundo a qual “há vários modos de sustentar que o que faz de algo uma virtude é a sua conexão com outras coisas intrinsecamente valiosas” (HOOKER, 2000a, p. 36, tradução nossa). Assim, seria a sua conexão com o bem-estar o que faria da virtude efetivamente uma virtude e, ao mesmo tempo, algo intrinsecamente valioso. Uma teoria da virtude que afirmasse que algo seria uma virtude somente se contribuísse para o bem-estar seria uma concepção desse tipo. Outra maneira mais clara de explicar essa relação seria apelar para o associacionismo de Mill e concordar com ele que depois que se estabelece uma forte relação entre o exercício da virtude e a promoção do bem-estar, deixa-se de buscar o bem-estar diretamente para buscá-lo indiretamente através da virtude.

Através dessas duas explicações pode-se estabelecer uma conexão entre a virtude e o bem-estar dentro da teoria de Hooker. Já foi mencionado que ele vê o bem-estar como a coisa primária com valor intrínseco. Mas que teoria do bem-estar é defendida por Hooker? Como ele o concebe? A concepção de bem-estar que Hooker defende é uma versão da teoria da lista objetiva, a qual é enumerativa, pura e dos elementos separáveis (HOOKER, 2015)<sup>64</sup>. Para entender melhor o que tudo isso significa, considere primeiramente que as teorias da lista objetiva se dividem em dois tipos principais: as explanatórias e as enumerativas. As teorias explanatórias não só oferecem uma lista de bens que contribuem para a vida das pessoas ir bem como tentam responder à questão sobre o que faz com que tais bens sejam efetivamente bens, ou seja, tentam dizer quais são as suas propriedades fazedoras-de-bondade. Já as teorias enumerativas, se restringem a enumerar quais são os bens que fazem a vida ir bem para os indivíduos sem se preocuparem em responder à questão sobre o que faz com que os bens da lista sejam efetivamente bens. De modo geral, as listas enumerativas apontam como contribuidores do bem-estar bens tais como: realizações, conhecimento, autonomia, prazer, satisfação de necessidades básicas, amizades, virtudes, respeito, dentre outros (GRIFFIN, 1986; HURKA, 1993; FERKANY, 2012; FLETCHER, 2013; RICE, 2013; SANTOS, 2015). Da parte de Hooker, ele propõe uma lista similar e sustenta que os bens

---

<sup>64</sup> Cabe ressaltar que sua teoria do bem-estar não está presente em *Ideal Code*, mas foi desenvolvida posteriormente em um artigo intitulado “The Elements of Well-Being” (2015).



fundamentais constituintes do bem-estar são: prazer, conquistas (ou realizações) significantes, conhecimento importante, autonomia e amizade (HOOKER, 2015). Ele acrescenta ainda que uma teoria consequencialista de regra que adote uma teoria da lista objetiva satisfatória deve reconhecer "a importância das diferenças nas atitudes, capacidades e inclinações das pessoas" (HOOKER, 2000a, p. 43, tradução nossa).

As teorias da lista objetiva podem ainda ser híbridas ou puras. A teoria é híbrida quando sustenta que o valor objetivo dos bens da lista que constituem o bem-estar é uma condição necessária, mas não suficiente, para que eles de fato contribuam para o bem-estar de alguém. Para que isto efetivamente aconteça, faz-se necessário também que os indivíduos tenham uma atitude positiva em relação a tais bens, tais como desejá-los. No caso da versão pura da teoria da lista objetiva, o valor objetivo dos bens da lista que constituem o bem-estar é uma condição tanto necessária quanto suficiente para que eles de fato contribuam para o bem-estar. Acerca disso, assim explica Hooker:

uma atividade ou um relacionamento ou algum outro bem na vida de um agente poderia ser algo que ele ativamente rejeita ou melindra-se e ainda sim esta atividade ou relacionamento ou algum outro bem em sua vida poderia constituir um acréscimo para o seu bem-estar (HOOKER, 2015, p. 12-13, tradução nossa).

Uma teoria da lista objetiva pode ser ainda dos elementos combinados ou dos elementos separáveis. No caso da primeira, o indivíduo tem bem-estar apenas quando todos os elementos da lista objetiva estão presentes em sua vida. Para Hooker (2015, p. 13), a melhor vida é aquela que tem todos os elementos da lista. Mas ele não considera que alguém é destituído de bem-estar quando falta algum deles. Isto faz dele um defensor da teoria dos elementos separáveis, segundo a qual o indivíduo tem bem-estar mesmo quando falta algum elemento da lista objetiva em sua vida. Para um defensor deste tipo de teoria, o conhecimento de coisas importantes ou as realizações significativas, por exemplo, tornam boa a vida do indivíduo para ele mesmo ainda que ele não afaça prazer (um dos bens fundamentais da lista de Hooker) desses bens.

Em resumo, essa é a teoria do bem-estar de Hooker.

#### 4.2.1.1 Prioritarismo

Em função de colocar o bem-estar no centro de sua teoria, em princípio, alguém poderia pensar que Hooker defende não só um consequencialismo de regra, como também um tipo de utilitarismo de regra. Todavia, engana-se aquele que pensa desse modo. Isto porque para um utilitarista, "o bem-estar de cada [indivíduo] tem igual importância no sentido de que os benefícios e danos a um indivíduo importam exatamente o mesmo quanto importam o mesmo tamanho de benefícios ou danos para qualquer outro indivíduo" (HOOKER, 2000a, p. 26, tradução nossa). Já para Hooker, no entanto, a promoção do maior valor esperado em termos de bem-estar ocorre de modo a se dar prioridade para os em pior situação. Hooker é, assim, um prioritarista. O prioritarismo é a visão segundo a qual acréscimos ao bem-estar importam mais tanto pior é a pessoa cujo bem-estar é afetado (PARFIT, 1997; ARNESON, 1999). O prioritarismo surge como uma resposta à objeção direcionada ao utilitarismo clássico de que a teoria falha em não dar importância à maneira como o bem-estar é distribuído desde que o máximo de bem-estar seja promovido. Ele é também uma alternativa ao igualitarismo.

Para entender, primeiramente, a objeção levantada contra o utilitarismo clássico, considere as tabelas abaixo:

Tabela 1 – População 1

	<b>Unidades de bem-estar por pessoa</b>	<b>Quantidade de pessoas por grupo</b>	<b>Unidades de bem-estar por grupo</b>	<b>Total de bem-estar para ambos os grupos</b>
<b>Grupo A:</b>				
<b>10 000 pessoas</b>	1	10 000	10 000	
<b>Grupo B:</b>				
<b>100 000</b>	10	100 000	1 000 000	

**peessoas**

1 010 000

---

Fonte: Tabela adaptada de Hooker (2000a, p. 56).

Tabela 2 – População 2

	<b>Unidades de bem-estar por pessoa</b>	<b>Quantidade de pessoas grupo</b>	<b>de por Unidades de bem-estar grupo</b>	<b>Total de bem-estar para ambos os grupos</b>
<b>Grupo A:</b>				
<b>10 000 pessoas</b>	8	10 000	80 000	
<b>Grupo B:</b>				
<b>100 000 pessoas</b>	9	100 000	900 000	
				980 000

---

Fonte: Tabela adaptada de Hooker (2000a, p. 57).

Na Tabela 1, tem-se o caso de uma distribuição desigual de bem-estar, mas que exibe um total de bem-estar maior do que o caso da Tabela 2. Em razão disso, para o utilitarista clássico, o cenário da População 1 seria preferível ao da População 2. Essa desigualdade é um problema porque, conforme alegam os críticos do utilitarismo, ela pode gerar injustiças, ou seja, não importa que alguém seja prejudicado para que o maior bem dos outros afetados pela ação seja promovido. Um inocente pode ser condenado simplesmente para se aplacar uma turba alvoroçada.

Porém, isto parece implausível. Se as pessoas podem ficar em média em uma situação mais ou menos equiparada de bem-estar, este estado de coisas não seria intuitivamente preferível àquele em que o bem-estar das pessoas se encontra desigualmente distribuído? Para o igualitarista a resposta é sim. Para ele, o cenário da tabela 2 é preferível ao da tabela 1.

O conceito de igualdade tem um grande apelo intuitivo. Em um mundo no qual existe grande desigualdade de oportunidades e de distribuição de bens e no qual ela é considerada fonte de tantos sofrimentos, tende-se a pensar que a sociedade ideal seria aquela totalmente oposta a esta, ou seja, uma sociedade plenamente igualitária. Assim, existe a tentação de acreditar que o código ideal de que fala o consequencialista de regra seria aquele que promovesse o bem-estar de maneira igualitária.

Porém, o igualitarismo não prevalece entre os consequencialistas de regra e, na verdade, não constitui uma boa resposta para os problemas gerados pela desigualdade. Hooker, por exemplo, baseando-se na objeção de Parfit (1997) ao igualitarismo, rejeita a distribuição igualitária de bem-estar. A objeção de Parfit é conhecida como “objeção do nivelamento por baixo”. Conforme a objeção, o igualitarista é obrigado a aceitar que se, por exemplo, a única maneira de promover a igualdade entre duas pessoas for tornar uma delas cega, tem-se de cegar uma delas para que ambas fiquem em situação de igualdade. Dado que isso é ultrajante, deve-se rejeitar o igualitarismo.

Assim, o prioritarismo surge como uma alternativa à distribuição indiferente do bem-estar e ao igualitarismo. Hooker, concorda com o igualitarista que o cenário da Tabela 2 é preferível ao da Tabela 1, mas rejeita que a razão para isso seja a circunstância mais ou menos igualitária dos membros dos Grupos *A* e *B*. Para ele, o cenário da População 2 é preferível porque neste cenário os que se encontram em pior situação se encontram em um estado melhor do que os que estão em pior situação no cenário da População 1.

Entretanto, a visão prioritarista não se encontra isenta de problemas. Por exemplo, pode-se acusar o prioritarismo de ser arbitrário em certo aspecto<sup>65</sup>. Isto porque sempre pode-se colocar a questão sobre qual é o nível adequado de

---

<sup>65</sup> Conferir seção 3 do verbete “Rule Consequentialism” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), de Hooker (2016).

importância que se deveria dar aos em pior situação. Deveria uma unidade que beneficia os em pior situação contar dez, vinte ou cem vezes mais do que uma unidade que beneficia os em melhor situação? Como decidir qual é o montante adequado?

Outro problema com o prioritarismo de Hooker é que ele é do tipo que Crisp chama “visão da prioridade absoluta”. Conforme esta perspectiva, “ao beneficiar os outros, deve-se dar prioridade absoluta ao indivíduo (ou indivíduos) em pior situação em vez dos em melhor situação” (CRISP, 2006, p. 153, tradução nossa). Para entender como essa abordagem funciona e por que ela é problemática, considere o caso abaixo [adaptado de Baum (2016, p. 144)]:

*A Van da Família.* Na cidade de Boston, existe um veículo que circula com o objetivo de fornecer cuidados médicos preventivos gratuitos e educação em saúde para os seus moradores em situação vulnerável. Esta pretende ser uma medida de justiça distributiva. Com ela, intenciona-se eliminar as desigualdades em saúde entre as comunidades mais carentes e as mais privilegiadas. O veículo é denominado “Van da Família”.

De acordo com a visão da prioridade absoluta, se houverem duas comunidades, *A* e *B*, e os moradores da comunidade *A* estiverem em pior situação do que os da comunidade *B*, a Van da Família deve ser enviada para a comunidade *A* mesmo que ela forneça apenas um pequeno incremento do bem-estar dos moradores de *A* e mesmo que o número de moradores em *A* seja menor do que em *B*.

Porém, os críticos da visão da prioridade absoluta apresentam duas alternativas distintas a esta perspectiva. Alguns acreditam que se estaria justificado em enviar a van para a comunidade *B*, mesmo os membros de *A* estando em pior situação, se enviar a van para *B* beneficiasse esta comunidade de maneira significativamente maior do que a comunidade *A* ou se a comunidade *B* fosse maior em número. Os defensores desta decisão a justificam com base no princípio de que “beneficiar as pessoas importa tanto mais em pior situação essas pessoas estão, maior o número dessas pessoas e maiores são os benefícios em questão (CRISP, 2006, p. 154, tradução nossa).

O problema com essa posição é que ela permitiria dar prioridade a um grande número de pessoas já em melhor situação, beneficiando-as apenas um

pouco, em vez de se priorizar um número menor de pessoas em pior situação, as quais poderiam ser enormemente beneficiadas. Assim, uma segunda alternativa para a visão da prioridade absoluta seria uma forma de suficientismo. Um exemplo é o suficientismo baseado no que Crisp chama “princípio da compaixão”. Conforme este princípio,

a prioridade absoluta deve ser dada aos benefícios para aqueles abaixo do limite no qual entra a compaixão. Abaixo do limite, beneficiar as pessoas importa mais quanto pior essas pessoas se encontrarem, quanto mais pessoas forem e quanto maior for o tamanho do benefício em questão. Acima do limite, ou em casos relativos apenas a benefícios triviais abaixo do limite, nenhuma prioridade deve ser dada (CRISP, 2003, p. 758, tradução nossa).

Assim, como pode-se perceber, a visão da prioridade absoluta de Hooker encontra-se em dificuldades para se manter de pé. Isto porque, por um lado, Hooker tem que se livrar da acusação de arbitrariedade. Por outro, e este parece ser o problema mais grave, ele precisa mostrar como sua teoria não seria sobrepujada pelo suficientismo. Sem uma resposta adequada para essas objeções, tem-se boas razões para abandonar o prioritarismo de Hooker.

#### **4.2.2 Regras efetivas e regras esperadas**

Quando se trata da teoria do bem-estar e do prioritarismo, lida-se com questões relativas à teoria do bem de Hooker. No primeiro caso, defende-se uma concepção de bem e, no segundo, aborda-se a questão sobre como esse bem é distribuído. Porém, a parte mais importante para os propósitos deste capítulo é a teoria da correção moral consequencialista de regra de Hooker, a qual trata do tópico sobre o que é moralmente correto realizar.

Um aspecto importante do consequencialismo de Hooker diz respeito ao tipo de consequências que devem ser promovidas como resultado da interiorização das regras do código ideal. Conforme viu-se no começo deste capítulo, o consequencialismo de regra admite formulações tanto em termos de promoção de consequências efetivas, quanto de consequências esperadas. No caso da teoria de Hooker (2000a, p. 72-75), ela favorece a versão subjetivista ou probabilista, que considera as consequências esperadas da aceitação ou obediência às regras do

código moral. A razão pela qual Hooker prefere a versão probabilista é que dadas as limitações cognitivas dos agentes morais, só pode-se esperar conhecer as consequências prováveis de se aceitar ou obedecer a determinada regra ou código moral. Nunca se tem como saber de antemão quais seriam as consequências efetivas de aceitá-los ou obedecê-los. Caso se aceitasse a versão objetivista ou atualista – que considera as consequências efetivas da aceitação ou obediência às regras do código –, seria necessário conhecer os códigos alternativos e as consequências “até o fim dos tempos” (FELDMAN, 2006, Seção 3, tradução nossa) de se aceitar cada um e os valores dessas consequências. De modo mais específico, o processo seria:

- a) identificar todos os códigos morais alternativos possíveis;
- b) apurar o valor das consequências globais da aceitação coletiva de cada um desses códigos, ponderados os respectivos custos de interiorização;
- c) excluir todos os códigos alternativos cujas consequências globais não tenham o máximo valor (GALVÃO, 2008, p. 202).

Como os códigos morais alternativos podem ser infinitos, ninguém estaria epistemicamente habilitado a vencer sequer o primeiro passo, de modo que o código ideal seria simplesmente inacessível. E mesmo que se conseguisse vencer o primeiro passo, não seria possível vencer o segundo, pois ninguém seria capaz de calcular as consequências *ad infinitum* de se aceitar cada código alternativo. Ter-se-ia de calcular as consequências ao infinito porque não seria possível dizer qual seria a última consequência a ser computada no cálculo. Ninguém seria capaz de dizer onde começaria e onde terminaria uma consequência. O cálculo levantaria questões como: “Dever-se-ia considerar as consequências apenas imediatas e presentes da aceitação dos códigos? Caso tenha-se de considerar as consequências em longo prazo da aceitação do código, seria o caso de considerar as suas consequências para as gerações futuras? Se sim, quais gerações deveriam ser incluídas no cálculo? Apenas algumas? Quais? Seria preciso incluir todas?”. Além disso, conforme James Griffin (1996, p. 106-107), não se poderia conhecer todas as regras morais que efetivamente maximizariam o bem se fossem aceitas ou obedecidas pela sociedade. Criticando de maneira especial o utilitarismo, ele afirma que “às vezes, o cálculo de utilidade, até mesmo num caso de confiável grau de probabilidade, está além de nós” (GRIFFIN, 1996, p. 107, tradução nossa). Assim, deve-se buscar por

um código "cuja a internalização geral poderia razoavelmente ser esperada resultar em, no mínimo, tanto bem como se poderia razoavelmente ser esperado resultar de qualquer outro código *identificável*" (HOOKER, 2000a, p. 114, grifo do autor, tradução nossa).

A versão probabilista, contudo, não se encontra isenta de dificuldades. Como o probabilista trabalha com resultados prováveis da ação, pode ser o caso de ele fazer uma previsão de que a ação gerará boas consequências (porque se espera que a aceitação ou obediência à regra gere boas consequências), mas ela venha, na prática, a gerar más consequências. Tem-se, assim, uma falha no padrão probabilista, pois, neste caso, do ponto de vista das consequências esperadas, se estaria justificado em não recriminar o agente moral (afinal, ele teria agido da maneira que previsivelmente maximizaria o bem) quando este, na verdade, mereceria uma repreensão.

Outro problema, segundo Galvão, é que a superioridade epistêmica da versão probabilista é meramente ilusória, pois a exigência epistêmica do procedimento probabilista proposto por Hooker é ainda maior do que a do procedimento atualista. Conforme o procedimento probabilista, para realizar os cálculos relevantes seria preciso conhecer os códigos morais alternativos, e para cada alternativa, seria necessário conhecer cada um de seus resultados possíveis, considerando também o seu valor e a sua probabilidade, além da soma de todos esses produtos (FELDMAN, 2006, Seção 3). De maneira mais detalhada, o procedimento seria:

- a) identificar todos os códigos morais alternativos identificáveis;
- b) identificar todos os resultados possíveis do primeiro código alternativo.
- c) para cada resultado possível do primeiro código alternativo, apurar o seu valor, que consiste no valor das consequências globais da sua aceitação coletiva, ponderando os respectivos custos de interiorização.
- d) para cada resultado possível do primeiro código alternativo, indicar a sua probabilidade.
- e) para cada resultado possível do primeiro código alternativo, multiplicar o seu valor pela sua probabilidade.
- f) somar todos os produtos obtidos desta forma, obtendo-se assim o valor esperado do primeiro código alternativo.
- g) repetir (b)-(f) para cada um dos códigos alternativos.
- h) excluir todos os códigos alternativos que não tenham o máximo valor esperado (GALVÃO, 2008, p. 203-204<sup>66</sup>)

---

<sup>66</sup> Conferir também a seção seção 6.1 do verbete "Rule Consequentialism" (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), de Hooker (2016).



Ora, realizar tal procedimento, dadas todas as limitações epistêmicas dos agentes morais, seria impossível. Novamente, se fosse possível vencer o passo 1, imagine como seria impossível computar *todos* os resultados possíveis de cada código alternativo, os quais, também neste caso, seriam infinitos. Agora, imagine computar também *todos* os valores e *todas* as probabilidades referentes a cada resultado possível. Imagine ainda computar *todos* os produtos relevantes referentes a cada código alternativo. Nas palavras de Feldman (2006, Seção 3), isso seria “intimidante em dobro” em comparação com os cálculos da versão atualista.

Assim, dadas todas as dificuldades epistêmicas colocadas pela versão probabilista, as quais são maiores do que as colocadas pela versão atualista, não há qualquer razão para preferir a primeira à segunda.

Outra dificuldade para a versão probabilista é que ela não estaria em melhor posição do que a versão atualista para lidar com as questões de metafísica da ação, isto é, o problema de saber onde começaria e onde terminaria uma ação também se colocaria para esta teoria. O fato de nenhuma das duas versões ser hábil em estabelecer uma metafísica adequada da ação é uma falha estrutural grave do consequencialismo de regra do código ideal de Hooker. Esta falha é estrutural porque vai no cerne da consideração sobre as consequências da ação. Ela é grave porque, uma vez que não se tem como dizer o que conta como consequência de uma ação, não é possível determinar se esta mesma ação é correta ou não. Pretendendo ser uma teoria da correção moral, porém, sendo incapaz de fornecer um instrumento para discernir as ações corretas das incorretas, a teoria se mostraria, na verdade, inócua.

#### **4.2.3 Obediência e aceitação**

Conforme pôde-se perceber ao final da seção anterior, a formulação do consequencialismo de regra de Hooker em termos de regras esperadas é problemática. Será, todavia, este o único aspecto questionável de sua formulação? Para responder a esta questão, é preciso analisar ainda outra característica de seu consequencialismo. Esta característica é a defesa de Hooker de que é mais importante aceitar, isto é, internalizar, o código ideal do que o seguir efetivamente.

De acordo com um ponto já mencionado no começo deste capítulo, também pode-se formular o consequencialismo de regra em termos da obediência ou aceitação das regras do código moral. Hooker pensa que se deve dar maior importância à aceitação das regras do código do que à sua obediência. Assim, para Hooker, é preferível que os agentes internalizem as regras em vez de meramente as obedecer. O ponto de propor a internalização das regras é levar as pessoas a obedecê-las. Contudo, centrar na internalização das regras é preferível a centrar na sua obediência porque a internalização fornece ao agente moral um conjunto mais complexo de preocupações morais. Isto porque a aceitação das regras

envolve a disposição para encorajar outros a cumprirem com elas, disposições para formar atitudes favoráveis em direção a outros que as cumprem, disposições para sentir culpa ou vergonha quando alguém as quebram e para condenar e sentir-se mal com os outros que as quebram [...] (HOOKER, 2000a, p. 76<sup>67</sup>, tradução nossa).

Dar maior importância à obediência ao código pode levar a uma visão distorcida da agência moral, pois permite que os membros da sociedade cumpram mecanicamente as regras e ainda estejam a agir corretamente. Dado que também é desejável que as pessoas sejam agentes morais genuínos (capazes de avaliar as razões para agir), centrar na internalização do código é preferível a centrar na sua observância.

A internalização tem ainda outras vantagens que a mera obediência não tem. Uma dessas vantagens é que ela gera efeitos de expectativa (HARSANYI, 1977; 1993). No caso do consequencialismo de regra, o efeito de expectativa funciona do seguinte modo: as pessoas esperam que o agente moral vá agir de certa maneira quando elas sabem que ele internalizou certa regra e reagem tendo em vista esta expectativa. Para entender melhor como os efeitos de expectativa funcionam, considere o caso em que você tenha internalizado a regra “Retalhe contra um agressor” e que você seja completamente transparente em suas disposições de retaliar um ataque. O fato de você ter internalizado a regra e de as pessoas saberem disso, desencorajará potenciais agressores contra você sem que você tenha que

---

<sup>67</sup> Conferir também Sidgwick (1907, p. 405-6, 413), Lyons (1965, p. 140), Williams (1973, p. 119-20, 122, 129-30), Robert M. Adams (1976, p. 470), Brandt (1979; 1992; 1996), Thomas Scanlon (1998, p. 203-4), Kagan (1998, p. 27-34) e Hooker (2013, Cap. 11).

retaliar qualquer ataque<sup>68</sup>. Assim, internalizar regras tem melhores consequências do que simplesmente obedecê-las<sup>69</sup>.

A internalização das regras deve ocorrer através das vias tradicionais de educação. Hooker não pensa em uma educação vinda “de cima para baixo”, isto é, vinda das elites como uma fonte de esclarecimento para as massas. A internalização do código deve ocorrer através da família, da sociedade, das leis, das diversas instituições sociais, etc. O código não deve ser um elemento estranho dentro da cultura da sociedade. Ao contrário, ele deve ser parte integrante dela (HOOKER, 2000a, p. 79; COPP, 1995, p. 101).

Outro ponto a ser considerado quanto à internalização das regras do código moral é o custo que essa internalização gera. Hooker considera que se um código tem muitas regras ou tem regras que são muito complicadas ou moralmente muito exigentes, os custos de internalizá-las podem ultrapassar os benefícios, o que significa que, do ponto de vista consequencialista, o código que as contém não se justifica. A esses custos pode-se chamar, respectivamente, “cognitivos” e “motivacionais” (GALVÃO, 2008, p. 194).

Do ponto de vista dos custos de internalização cognitivos, a complexidade do código é um problema porque os agentes morais humanos são seres cognitivamente limitados, e não estão aptos a internalizar um código muito profuso em regras ou com regras com excesso de qualificações. O código com tais regras não pode ser o código ideal porque ele é simplesmente inviável do ponto de vista prático.

Quanto aos custos de internalização motivacionais, do mesmo modo que existe uma limitação cognitiva que inviabiliza a internalização de um código mais complexo, também existe nos agentes morais humanos uma limitação motivacional que inviabiliza a internalização de um código mais exigente moralmente e que, por isso, gera custos mais altos. De modo geral, as pessoas não se encontram aptas a internalizar um código moral mais exigente porque a sua natureza humana exige

---

<sup>68</sup> Para mais detalhes sobre a relação entre o consequencialismo de regra e os efeitos de expectativa conferir Brandt (1979, p. 271-77; 1992, p. 142ss; 1996, p. 126; 144) e Johnson (1991, Cap. 3, 4, 9).

<sup>69</sup> Para mais detalhes sobre as vantagens da internalização do código em vez de sua aceitação, conferir Lyons (1965, p. 137ss); Williams (1973, p. 119-20; 122; 129-30); Adams (1976, p. 470); Simon Blackburn (1985, p. 21, n. 12); Kagan (1998, p. 227-34; 2000).

que elas vivam de acordo com um código moral que permita não só uma vivência em certo grau altruísta, como também minimamente autointeressada.

É importante notar também que o código moral deve ser internalizado por cada nova geração. Hooker tem dois argumentos para defender isso. Um deles é que isto evita o relativismo cultural. Caso se aceite que se deve fazer com que as pessoas internalizem determinado código na geração presente, por causa dos variados custos de internalização que um código pode ter para sociedades diferentes, isto implicaria que para umas sociedades o código ideal seria um e para outras o código seria outro. Considere os dois casos abaixo.

Num primeiro cenário, suponha, por exemplo, uma sociedade na qual as pessoas tenham interiorizado regras racistas e pautem suas vidas de acordo com isto. Suponha também que se chegou à conclusão de que o racismo é errado e se deseja mudar o código desta sociedade e fazer com que os seus membros interiorizem regras não racistas. Com certeza, isto terá custos motivacionais muito grandes, pois será preciso transformar toda uma cadeia de crenças e um sistema de valores que já se encontram enraizados nas mentes dos membros dessa sociedade. Dados os imensos custos de internalização que a transformação do código implicaria, no fim das contas, para esta sociedade, o melhor seria manter o código racista – o que soa completamente implausível.

Agora, em um segundo cenário, suponha uma sociedade na qual já se reconhece que todas as pessoas têm os mesmos direitos, independentemente de sua raça. Nesta sociedade não existiriam dificuldades para se interiorizar o código não racista. Consequentemente, o código que não é racista poderia facilmente ser considerado candidato a código ideal para esta sociedade.

O segundo argumento de Hooker a favor da internalização do código para cada nova geração é o de que se isto não fosse feito se estaria utilizando critérios externos ao próprio consequencialismo de regra para avaliar as regras morais da sociedade. De acordo com Hooker,

os custos de ter um código que não é racista e que não é sexista aceito pelas pessoas que já internalizaram regras racistas e sexistas, por exemplo, não deveriam ser contados. Contá-los seria dar alguma influência na determinação de quais regras são melhores, de atitudes aprendidas as quais o próprio consequencialismo de regra considera evitável e moralmente injustificável (HOOKER, 2000a, p. 80, tradução nossa).

Outra qualificação acerca da internalização do código ideal proposta por Hooker é que ela deve ocorrer na maioria esmagadora da sociedade. Hooker (2000a, p. 80; 2013, Cap. 11) não postula uma internalização universal, de 100% de adesão ao código, mas propõe sua a internalização generalizada, ou seja, propõe que o código ideal deve ser internalizado por 90% de toda a sociedade dos seres humanos. Os outros 10% incluiriam as crianças, os mentalmente incapazes, os amoralistas, os moralmente conscientes que decidem agir imoralmente e os que aderem a regras erradas. Hooker (2000a, p. 81-82) argumenta que uma circunstância na qual se tem a aceitação de 100% da sociedade é excessivamente idealizada, pois não conta com a possibilidade de as pessoas cometerem assassinatos, roubos, estupros, etc. O código ideal deve ser adequado para o mundo real no qual não se colhe a aceitação universal das regras morais. E um código adequado à realidade deve dar conta de situações geradas pelas más inclinações humanas, como a malevolência, a desonestidade, a crueldade, etc. Assim, ele deve conter regras e sanções que levem em conta essas inclinações e que atuem de modo a levar o agente moral a sobrepujá-las. Hooker admite que 90% é uma porcentagem arbitrária, afinal, eventualmente se poderia contar com, por exemplo, a aceitação do código por 85% ou 95% da sociedade sem prejuízo para sua posição. Porém, 90% é próximo o bastante de 100% e expressa bem a ideia da adesão ao código da esmagadora maioria da sociedade dos seres humanos. Além disso, essa proporção de aceitação engloba bem a ideia de que é preciso contar com o fato de que nem todo mundo aderirá ao código e de que não se gostaria de ter muitos dissidentes dele.

Outro aspecto do consequencialismo de Hooker é que, ao colher a internalização de 90% da sociedade, o código ideal se torna e deve permanecer público<sup>70</sup>.

A ideia é que as regras morais devem ser adequadas para serem “amplamente conhecidas e explicitamente reconhecidas”, adequadas para o ensino como parte da educação moral, adequadas para guiarem o comportamento e as reações ao comportamento, e assim adequadas para justificarem o comportamento de alguém para com os outros (HOOKER, 2010, p. 111, tradução nossa).

---

<sup>70</sup> Requerimento partilhado por John Rawls (2008, p. 161-162), para quem os princípios de justiça devem ser públicos.

Se o grande apelo do consequencialismo de regra está na ideia de que a moralidade é um empreendimento coletivo, então isso significa que a teoria só pode defender um conjunto de regras que seja de acesso livre para todo e qualquer agente moral. A consequência de apenas um pequeno grupo ter acesso ao código é o paternalismo ou, pior, a tirania da minoria sobre a maioria da sociedade. Para evitar tais males é preciso um código moral público. A publicidade do código também é necessária para os efeitos de expectativa. Isto significa que ter um código público faz com que as pessoas saibam o que esperar umas das outras enquanto pessoas que vivem sob um mesmo código ideal. Um código público também torna mais fácil a aplicação de sanções. Quando se sabe que as pessoas deveriam ter agido deste ou daquele modo fica mais fácil repreendê-las por não terem agido como deveriam.

#### **4.2.4 Objeção da adesão parcial**

Em princípio, defender a internalização do código ideal por 90% da sociedade de todos os seres humanos parece bastante razoável. Afinal, deseja-se ter agentes morais autônomos que seguem as regras morais conscientemente e que queiram fazer a coisa certa (ou seja, repudia-se os autômatos morais), além de se desejar que isso seja realizado pela maioria esmagadora da sociedade. Porém, defender que a aceitação do código moral é preferível à sua obediência levanta seus próprios problemas. Uma das objeções a que esta posição de Hooker sobre a aceitação do código ideal está sujeita é a chamada “objeção da adesão parcial”. Conforme esta objeção,

seguir o código moral que seria ótimo em um mundo no qual todo mundo o aceitasse pode ser (nas palavras de Brandt) “contraproducente ou inútil” no mundo real onde há efetivamente apenas aceitação social parcial desse código (HOOKER, 1990, p. 73<sup>71</sup>, tradução nossa).

Para usar um exemplo de Mulgan (2012, p. 171), suponha que o que produziria o maior bem, todas as coisas consideradas, fosse todo mundo dirigir pela direita. Suponha, então, que, por causa disso, você começa a dirigir pela direita e a divulgar a ideia de que dirigir pela direita é a solução para os problemas do trânsito.

---

<sup>71</sup> Conferir também Brandt (1992).

Porém, apenas algumas pessoas ao seu redor são conscientizadas de tais benefícios e apenas elas passam a dirigir pela direita, permanecendo a maior parte dos motoristas dirigindo pela esquerda. Neste caso, dado que quase ninguém dirige pela direita, ocorre que, apesar de você estar fazendo a coisa certa, não parece fazer muito sentido que você dirija pela direita. Os resultados de você fazer a coisa certa não são de modo algum agradáveis. Logo, você tem razões para deixar de fazer a coisa certa para alcançar melhores resultados. O mesmo se daria com a adesão ao código ideal. Na teoria, pode ser o caso de que se a esmagadora maioria do mundo aceitasse o código ideal *I*, as melhores consequências se seguiriam à aceitação deste código. Porém, na prática, se a maioria das pessoas não aceitar de fato tal código, não faz sentido que o agente moral o aceite sozinho, pois suas ações serão de pouco impacto enquanto agente internalizador do código ideal. Suas ações não produziram as melhores consequências se ele o internalizasse.

De acordo com Hooker, esta objeção da adesão parcial pode ser desenvolvida a partir de dois pontos de vista, os quais geram duas variantes da objeção. Em primeiro lugar,

a objeção pode ser que você pode às vezes ser requerido pelas regras fazer algo que, porque os outros não estão obedecendo, seria danoso ou inconveniente para você e benéfico para as pessoas que não estão obedecendo (HOOKER, 1990, p. 74, tradução nossa).

A esta versão da objeção da adesão parcial, Hooker (1990, p. 74; 2000a, p. 125) responde que o agente moral não tem a obrigação de ser recíproco na adesão às regras quando outros não as estão seguindo. A razão para isto é a mesma que se tem para aderir a elas quando todos as estão seguindo, que é a de evitar parasitas sociais. Quando todos aderem às regras morais, também o agente tem de aderir a elas, pois, do contrário, ele se tornaria um parasita imoral que desfrutaria das benesses da adesão generalizada ao código moral, mas não contribuiria para mantê-la. Defender que se deve aderir às regras morais quando ninguém ou quase ninguém o faz também gera uma cultura de parasitismo porque ela inevitavelmente gera indivíduos parasitários da boa vontade dos agentes que aderem às regras. De acordo com Hooker (2000a, p. 125), deve-se evitar o parasitismo porque o consequencialismo de regra visa produzir boas pessoas, não “sugadores”. Logo, as circunstâncias favoráveis à disseminação do parasitismo devem ser eliminadas.

Para Arneson (2005, p. 242) este argumento de Hooker falha porque ele recorre a um elemento externo à avaliação das consequências da aceitação das regras que é a noção de equidade ou justiça. Deve-se evitar parasitas porque o parasitismo é injusto com quem é parasitado. Hooker estaria, neste caso, pensando muito mais como um deontologista que defende que certos valores devem prevalecer no lugar de outros, a despeito dos resultados da ação, do que como um consequencialista que avalia todas as coisas unicamente em termos de suas consequências<sup>72</sup>.

Outra versão da objeção da adesão parcial consiste em

apontar que a sua obediência à regra cuja internalização é de 90 por cento das pessoas das gerações futuras maximizaria o valor esperado pode, na verdade, produzir um desastre, dado que, na verdade, uma porcentagem consideravelmente menor das pessoas internalizará a regra (HOOKER, 2013, Cap. 11, tradução nossa).

Em outras palavras, a objeção é que pode ser desastroso uma única pessoa seguir uma regra moral quando ninguém mais a está seguindo. No entanto, ao apresentar esta versão da objeção, Hooker é um tanto vago e não especifica para quem especificamente o seguir regras quando ninguém mais está seguindo constituiria um desastre. Seria um desastre para o agente moral que nada contra a corrente ou para os afetados pela ação do agente? Em que medida seria um desastre para quem segue a regra, já que esta pessoa estaria fazendo a coisa certa? Em que medida uma pessoa seguir uma regra quando ninguém mais a segue poderia ser um desastre para os outros – afinal, as demais pessoas não se beneficiariam deste ato do agente moral? Hooker não oferece uma resposta a tais questões.

Contudo, ele tem uma resposta para esta versão da objeção. Para respondê-la, Hooker apela para a regra da prevenção de desastres (BRANDT, 1992, p. 87-8; 150-1; 156-7). Para ele (2000a, p. 98-99), acima de todas as motivações, se deveria cultivar nas pessoas a motivação para evitar desastres. O argumento é que, em longo prazo, é razoável esperar que as coisas funcionarão melhor na sociedade se as pessoas se preocuparem mais em evitar desastres do que em cumprir

---

<sup>72</sup> Para mais detalhes sobre a discussão em torno das intuições deontologistas de Hooker, conferir Arneson (2005, p. 243-246) e Hooker (2005, p. 264-266).



certas regras. Assim, o agente moral tem uma forte razão para não seguir regras quando as seguir resulta em algum desastre. Logo, se seguir uma regra em situação de adesão parcial do código gera algum desastre, o consequencialista de regra está autorizado a deixar de seguir essa regra.

O grande problema, contudo, de defender tal coisa é que a noção de desastre é por demais vaga para fundamentar uma regra tão importante. Em que medida a morte de um estranho, por exemplo, constituiria um desastre, a ponto de justificar a quebra de outra regra importante do código moral? Ela seria um desastre mesmo se a vida de um ente querido estivesse em jogo? O que dizer do caso em que fosse preciso escolher entre a vida do estranho e a de milhões de pessoas? E as situações de quase-desastre, em que não se tem propriamente um desastre, mas se tem um mal muito grande que deveria e poderia ser evitado em determinada circunstância? Hooker é consciente da arbitrariedade da noção de desastre e o melhor que ele consegue fazer, e que ainda é insatisfatório em termos de delinear uma noção precisa de desastre, é afirmar que a prevenção de desastres é uma obrigação quando o desastre se refere aos outros e é uma permissão quando o desastre se refere ao próprio agente moral (HOOKER, 2005, p. 273). Galvão (2008, p. 220-221) tenta tornar a posição de Hooker mais plausível chamando a atenção para o fato de que ter uma noção muito precisa de desastre poderia ser pernicioso, pois um código que partisse de uma noção muito detalhada de desastre seria complicado de ser internalizado, pois seria muito mais complexo, devendo então ficar a compreensão em torno da noção de desastre a cargo do discernimento do agente. O problema com este argumento é que as pessoas podem ter compreensões muito distintas do que seja um desastre. Se o agente moral tiver uma inclinação para o ascetismo, sua noção de desastre será muito mais austera e delimitada do que a de um agente com inclinação para o drama. Este último tenderá a encontrar desastres até mesmo nas situações mais cotidianas. Assim, sem estabelecer uma noção clara de desastre, Hooker não tem como sustentar sua regra da prevenção de desastres<sup>73</sup>.

#### **4.2.5 Conflitos entre regras**

---

<sup>73</sup> Para mais detalhes acerca da discussão em torno da regra da prevenção de desastres, conferir Arneson (2005, p. 237-239) e Hooker (2005, p. 270-273).

Algo que toda teoria da correção moral que lida com regras deve ser capaz de fornecer é um critério para decidir qual regra moral se deve seguir quando elas conflitam. No âmbito do consequencialismo de regra, em princípio, dois procedimentos para tomar tal decisão parecem adequados. O primeiro afirma que a promoção do maior bem é o critério que deve ser utilizado para se decidir se se vai seguir esta ou aquela regra. O caso abaixo o exemplifica:

*A promessa e o acidente.* Você e seu amigo Joaquim vivem sob o código ideal C, o qual inclui, dentre várias outras, duas regras importantes: “Cumpra suas promessas” e “Preste ajuda a quem precisa em situações de emergência”. É sábado à noite, e você e Joaquim combinaram de se encontrar para jantar em um restaurante no centro da cidade. Porque você sempre se atrasa para os encontros, Joaquim fez você prometer que, desta vez, acontecesse o que acontecesse, você não se atrasaria. Porém, a caminho do encontro, você se depara com uma pessoa acidentada e necessitada de socorro imediato. Em uma fração de segundos, você calcula que, se socorrer o acidentado, você promoverá muito mais bem do que se simplesmente cumprir a promessa de ser pontual. Com base nisso, você descumpra a promessa feita a Joaquim e opta por socorrer o acidentado. Como resultado, a vida do acidentado é salva e seu maior inconveniente é o de se desculpar e explicar a Joaquim as razões de seu atraso, às quais ele considera bastante razoáveis.

Nesta circunstância particular, obedecer ao critério da maximização do bem produziu as melhores consequências esperadas. Porém, conforme Hooker, não é verdade que adotar este critério tende, no geral, a gerar as melhores consequências. Ele argumenta que, se ele fosse adotado, os efeitos de expectativa das ações seriam bastante negativos.

[Q]uanta confiança você teria nos outros cumprirem suas promessas e dizerem a verdade se você soubesse que eles abandonariam as promessas ou a verdade se toda vez que um conflito com a beneficência aparecesse? (HOOKER, 2000a, p. 89, tradução nossa).

Outro procedimento que o consequencialista de regra pode adotar como critério para decidir entre regras morais conflitantes consiste em adicionar qualificações e exceções às regras de primeira ordem de modo que elas prevejam o que se deve fazer em casos de dúvida. O problema com este procedimento, e a razão pela qual Hooker o descarta, é que há uma infinidade de exceções e de qualificações que podem ser adicionadas às regras morais, as quais as tornariam

muito difíceis de serem aprendidas. Também neste caso, os custos de internalização seriam imensos e se sobreporiam aos benefícios de se ter as regras mais complexas internalizadas.

Tendo rejeitado os procedimentos para decidir conflitos entre regras que parecem mais óbvios aos consequencialistas de regras, Hooker precisa, então, apresentar um critério alternativo. Ele dispensa dois critérios aparentemente óbvios e problemáticos para apresentar dois outros não menos duvidosos. O primeiro é o sentimento de aversão das pessoas a certas práticas. Ele toma este procedimento emprestado de Brandt (1992) e defende que o nível de aversão a certos tipos de atos ocorrerá conforme o dano ao bem-estar das pessoas que ocorreria se todo mundo se sentisse livre para realizar o tipo de comportamento em questão (HOOKER, 2000a, p. 90). Se todo mundo se sentisse livre para violar a propriedade alheia, isto geraria um grande dano ao bem-estar das pessoas e, conseqüentemente um grande grau de aversão das pessoas a esta prática, de modo que a regra “Não viole a propriedade alheia” teria um alto estatuto dentro do código moral. Assim, se violar a propriedade alheia gerasse mais dano ao bem-estar das pessoas se elas se sentissem livres para fazê-lo do que a prática de, por exemplo, deixar de cumprir promessas, então a regra “Não viole a propriedade alheia” teria prevalência sobre a regra “Cumpra suas promessas”, pois seria gerado um nível de aversão maior à invasão da propriedade alheia do que ao descumprimento de promessas<sup>74</sup>.

Esse procedimento para decidir o conflito entre regras é duvidoso porque a aversão das pessoas a fazer isto ou aquilo depende de quanto bem isto ou aquilo gera, de modo que seria muito mais fácil simplesmente optar pela regra que promove o maior bem do que apelar para uma noção de aversão ao ato que produz conseqüências ruins.

Já conforme o segundo critério de Hooker para solucionar regras conflitantes, “quando requerimentos morais conflitam, se deveria realizar, como Brandt escreve, ‘seja qual for o curso de ação que deixaria as pessoas moralmente bem treinadas menos insatisfeitas’” (HOOKER, 2000a, p. 90, tradução nossa). Uma interpretação conciliatória de ambos os critérios seria a de que não se deveria contar a aversão a certos tipos de atos causada em qualquer pessoa, mas apenas nas

---

<sup>74</sup> Para mais detalhes sobre o consequencialismo de regra e o conflito entre regras, conferir Ben Eggleston (2007).

pessoas moralmente bem treinadas. De acordo com Hooker (2000a, p. 90), em certos casos, a correção moral só pode ser determinada pelas disposições da pessoa virtuosa.

Um problema óbvio desta resposta é que ela recorre a um elemento não consequencialista para determinar não só a correção moral de uma ação, como também para arbitrar o conflito entre regras morais. A pergunta que se coloca, neste caso, é: “Como pode uma teoria decidir casos conflituosos por meio de padrões não consequencialistas e ainda permanecer uma teoria consequencialista?”. Este é um impasse importante e não solucionado da teoria de Hooker.

#### **4.2.6 Conflito entre códigos**

Caso se imagine a imensa possibilidade de combinações de regras que gera uma igual imensidão de códigos morais e caso se considere que vários deles são capazes de gerar boas consequências, caso colham a aceitação geral, torna-se necessário um critério para decidir qual deles deve-se considerar como sendo o código ideal. Hooker (1996, p. 537; 2000a, p. 114-117) não desprezou a possibilidade de que fosse necessário escolher entre um de vários códigos ideais e o critério eleito por ele para se fazer esta escolha foi o da sua proximidade com a moralidade convencional. Assim, para Hooker, quando se está diante de vários códigos igualmente aptos a serem considerados ideais, deve-se escolher aquele que se encontrar mais próximo da moralidade convencional.

Esta perspectiva enfrenta algumas objeções. Por exemplo, considere dois códigos, o código *A* e o código *B*. Considere ainda que o código *A* está mais próximo da moralidade convencional em alguns aspectos e que o código *B* está mais próximo da moralidade convencional em outros aspectos. Qual dos dois se deveria escolher? Com o critério de Hooker não se tem como decidir. Isto é um problema porque implica que, dado que o agente pode adotar como o código ideal tanto o código *A* quanto o código *B*, e dado que eles permitem atos diferentes, o seu consequencialismo de regra sujeita-se a sancionar comportamentos inconsistentes (GALVÃO, 2008, p. 209).

Uma solução possível seria defender que não é preciso decidir entre os códigos ideais. O agente moral poderia se contentar com todos eles e propor um

princípio moral que fizesse referência a todos ou à maior parte deles. Por exemplo, ele poderia propor princípios como os que afirmam que um ato é correto se não é proibido por ao menos um código ideal; ou que ele é correto se não é proibido por qualquer código ideal; ou ainda, numa posição intermediária, que um ato é correto se não é proibido pela maior parte dos códigos ideais.

Outra objeção ao critério da moralidade convencional como solucionador de conflitos entre códigos morais é que, ao recorrer a este critério, o consequencialismo de regra herda um dos vícios da moralidade convencional que é fatal para as pretensões do consequencialista de regra; isto é, o consequencialista de regra permanece em situação de dificuldade para solucionar conflitos entre requerimentos morais, pois a moralidade do senso comum não dispõe de um dispositivo para arbitrar sobre uma série de casos. Casos conflituosos como os que envolvem uso de tecnologias inovadoras, como a utilização de células tronco e da clonagem, por exemplo, podem não encontrar qualquer apoio na moralidade convencional para serem solucionados (BYKVIST, 2010, p, 152). Se o consequencialista de regra pretende resolver conflitos apelando para um ponto de vista que os enfrenta com dificuldade, isto significa que ele simplesmente não dispõe de ferramentas adequadas para resolvê-los.

Outras duas objeções são ainda apresentadas por Bykvist (2010, p. 152). Uma delas afirma que se assume erroneamente que há apenas uma moralidade convencional que se pode utilizar como ponto de comparação. No entanto, há uma infinidade de moralidades convencionais em locais e tempos diferentes. Dado isso, a questão imediata que se coloca é qual delas se deveria utilizar como padrão de desempate para os casos de conflito entre códigos morais. Mesmo que se considere apenas as moralidades convencionais do presente da ação, dada a sua variedade, a questão sobre qual delas se deveria escolher como ponto de comparação ainda permanece. E seria preciso explicar ainda como o critério utilizado para escolher uma em vez de outra não seria arbitrário.

A objeção seguinte de Bykvist é que, novamente, uma teoria que utiliza um critério não consequencialista para decidir casos de conflito não pode ser genuinamente consequencialista. Afinal, há algo de inconsistente em uma teoria que se pretende consequencialista, mas escolhe um critério à parte desta teoria para

decidir casos conflituosos. Ao fazê-lo, no fim, a teoria tem que admitir o seu afastamento do consequencialismo:

ao invocar a moralidade convencional como um critério de desempate, o utilitarista de regras não pode mais alegar que nada além dos valores dos resultados importam para a correção. Quando dois sistemas de regras estão empatados em termos de valores de resultados, outros fatores suplementados pela moralidade convencional quebrarão o empate. Esta qualificação, portanto, conta para um pequeno, mas ainda significativo distanciamento de uma estrutura puramente consequencialista (BYKVIST, 2010, p. 152).

Assim, volta-se ao impasse enfrentado pela solução de Hooker para os conflitos entre regras morais; volta-se à questão sobre como é possível uma teoria decidir casos conflituosos por meio de padrões não consequencialistas (neste caso, agora, recorrendo não à virtude, mas à moralidade convencional) e ainda permanecer uma teoria consequencialista<sup>75</sup>.

#### 4.3 O CONSEQUENCIALISMO DE REGRA DE HOOKER E A OBJEÇÃO DA EXIGÊNCIA EXCESSIVA

Até o momento, pôde-se perceber que o consequencialismo de regra de Hooker enfrenta os seguintes problemas: ele precisa se defender das objeções ao prioritarismo; ele pode ser epistemicamente muito exigente; ele tem dificuldades para estabelecer satisfatoriamente sua regra do evitamento de desastres; sua teoria se afasta do consequencialismo e se aproxima da moralidade convencional, do deontologismo e da ética das virtudes em alguns aspectos. Apesar de não ter de lidar com os problemas da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão, todos esses problemas mostram como o consequencialismo de regra pode não ser tão atrativo quanto parecia à primeira vista. Há ainda muitos desafios a serem vencidos. Resta saber agora como ele lida com a objeção que mais interessa neste capítulo, que é a objeção da exigência excessiva. Hooker empreendeu um esforço realmente sincero de responder à objeção, mas conforme será visto na sequência, ele não resultou logrado.

---

<sup>75</sup> Para mais detalhes sobre a crítica da moralidade convencional como critério de desempate do conflito entre códigos morais, conferir Singer e Lazari-Radek (2010) e Hooker (2010).

### 4.3.1 O princípio da grande lacuna

Em sua principal obra, *Ideal Code*, Hooker rejeita, de partida, duas possíveis linhas de resposta para a objeção da exigência excessiva: uma baseada no princípio da grande lacuna e outra baseada na distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos.

O princípio da grande lacuna diz que sempre que se puder promover um grande bem a um sacrifício comparativamente pequeno, esse bem deve ser promovido. Assim, se alguém pode contribuir para o alívio da fome – que é um grande feito – fazendo uma módica doação para a caridade, então esta pessoa tem o dever de fazer a doação. Esse princípio parece, à primeira vista, ser bastante razoável e não colocar grandes dificuldades em termos de exigência moral. Afinal, ele requer apenas sacrifícios comparativamente pequenos ao grande bem promovido. Porém, sob um olhar mais atento, não é difícil perceber como esse princípio pode se tornar muito exigente. Por exemplo, dado o tamanho do feito que constitui aliviar a fome, há muito o que se pode sacrificar até se atingir o ponto de se sacrificar algo de efetivamente considerável o bastante para constituir um grande custo em comparação com o bem promovido. Para Hooker,

a maioria de nós teria de sacrificar a maior parte de nosso bem-estar no decorrer da ajuda aos outros antes de alcançar o ponto no qual o sacrifício para nós não seria mais muito menor que os benefícios produzidos por eles (HOOKER, 2000a, p. 160; tradução nossa).

Assim, conforme Hooker, caso se deseje responder à objeção da exigência excessiva, deve-se rejeitar o princípio da grande lacuna.

### 4.3.2 Deveres imperfeitos

Conforme foi visto no primeiro capítulo, uma via para fugir à objeção da exigência excessiva consiste em apelar para a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. Hooker apresenta quatro argumentos adicionais aos mencionados no primeiro capítulo para se rejeitar a distinção e a sua utilização como uma fonte de resposta para a objeção. De acordo com ele, “o problema fundamental com a visão dos deveres imperfeitos é que ela ignora questões sobre quanta ajuda fornecer,

quanto sacrifício fazer e como escolher entre beneficiários em potencial” (HOOKER, 2000a, p. 162, tradução nossa).

O primeiro argumento de Hooker para rejeitar a distinção é que a noção de dever imperfeito deixa demasiado espaço para a arbitrariedade. Por exemplo, suponha que você esteja em posição de ajudar apenas uma de duas pessoas. Uma delas encontra-se adequadamente nutrida e precisa de uma bicicleta para ir trabalhar e não tem condições de comprá-la. Outra pessoa pede esmolas na rua e está quase morrendo de fome. Dado o caráter discricionário do dever imperfeito, é indiferente se você escolhe ajudar a pessoa que precisa da bicicleta ou a que está morrendo de fome. Porém, esta arbitrariedade é implausível. Dado que você pode socorrer com sucesso uma pessoa que está quase morrendo de fome e que morrer de fome é um mal maior do que não dispor de uma bicicleta para trabalhar, é claro que na circunstância você deve socorrer a pessoa prestes a morrer de fome.

Outro argumento é que, em muitas circunstâncias, a noção de dever imperfeito exime o agente moral de fazer o bem quando seria obviamente fácil para ele fazê-lo. Considere novamente os casos da pessoa que precisa da bicicleta e da pessoa morrendo de fome. Suponha que pela manhã você tivesse ajudado a pessoa necessitada da bicicleta e que de tarde estivesse em posição de ajudar a pessoa morrendo de fome sem que, para isso, você tivesse de realizar um grande sacrifício. De acordo com a noção de dever imperfeito, você está isento de ajudar a pessoa morrendo de fome por já ter realizado o dever de ter ajudado a pessoa necessitada da bicicleta. Porém, isto é altamente implausível. Dado que a ação não demandaria grande esforço de sua parte, não parece justo com a pessoa morrendo de fome dizer que não há qualquer obrigação de ajudá-la na circunstância. Esse argumento é intuitivamente razoável. Porém, Hooker, em particular, não pode defendê-lo. Dado que ele rejeita justamente o princípio da grande lacuna, fazê-lo torna sua posição incoerente.

Um terceiro argumento para rejeitar a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos é que ela não fornece um critério para dizer quanto sacrifício é requerido. Imagine uma circunstância na qual há certo volume de pessoas a serem salvas ao custo de sacrifícios realizados por você. Suponha ainda que, para cada salvamento, você precise fazer um sacrifício adicional para ser bem-sucedido. Por exemplo, imagine que para cada pessoa salva você tenha de perder um dedo. O problema



com a noção de dever imperfeito neste caso é que ela não esclarece sobre quando você deve parar de sacrificar os seus dedos para salvar a vida de outras pessoas. Conforme essa noção, não parece haver diferença relevante entre perder um ou vinte dedos para salvar uma ou vinte pessoas. Ora, mas isto também é implausível. Um critério moral adequado deve dizer onde se localiza o limite dos deveres e permitir que se estabeleça diferenças relevantes entre as circunstâncias.

O quarto argumento apresentado por Hooker para se rejeitar a distinção é que a noção de dever imperfeito pode falhar em requerer que as pessoas façam o bastante umas pelas outras. Considere outro exemplo. Você está em posição de fazer um de dois tipos de doação para a caridade. Um deles exige um pequeno sacrifício de sua parte e melhora por um curto espaço de tempo e em uma pequena proporção a vida de uma pessoa. O segundo tipo exige um sacrifício um pouco maior (mas que não é irrazoável), mas pode transformar completamente a vida de alguém – por exemplo, pode tirá-la da pobreza para sempre. Conforme a noção de dever imperfeito é suficiente fazer a primeira doação. Mas isto é implausível. Por uma questão de eficiência você deveria fazer a doação para a pessoa que pode ter a vida transformada pela sua doação. O fato de a vida dela poder ser completamente transformada para melhor conta em favor de a doação para ela ser preferível à doação para a outra pessoa.

Desse modo, em razão desses quatro argumentos Hooker acredita que se deve rejeitar recorrer à noção de dever imperfeito para responder à objeção da exigência excessiva.

#### **4.3.3 O dízimo moral**

As abordagens da grande lacuna e dos deveres imperfeitos falham, cada uma à sua maneira, em lidar com o problema da exigência moral excessiva. Sendo este o caso, resta saber se, para o consequencialista de regra do código moral ideal, há alguma (ou mais de uma) alternativa viável para lidar com o problema. Hooker acredita que sim.

Ele trata da questão considerando dois cenários: um ideal e um realista. Partindo da suposição de que a moralidade é um empreendimento coletivo, no qual todos devem colaborar para se atingir uma melhor sociedade, no cenário ideal,

Hooker defende que uma solução consequencialista de regra para o problema do excesso de exigência moral seria todos contribuírem com uma pequena quota de sacrifício pelo bem comum. Para ilustrar seu ponto, ele recorre à obrigação de ajudar os pobres e propõe, de maneira semelhante a Singer, que talvez uma doação entre 1% e 10% dos rendimentos pessoais dos abastados para a caridade<sup>76</sup> seria suficiente para tirar da pobreza e satisfazer as necessidades básicas dos que vivem em tal situação. Considere abastados as pessoas que vivem nos trinta países mais ricos do mundo, dos quais o mais pobre tem renda *per capita* em torno dos US\$40,000.00<sup>77</sup>. Considere pobres aqueles que vivem abaixo da linha da pobreza absoluta, os quais ganham menos de US\$1.90 por dia<sup>78</sup>.

Embora pareça razoável estipular que as pessoas abastadas devam doar de 1% a 10% de seus rendimentos pessoais para a caridade (afinal, não é um sacrifício muito grande), dado o que ocorre na prática, essa estipulação é insuficiente. Na atual situação do mundo (cenário realista), a porcentagem de pessoas que fazem doações é restrita. Assim, se em circunstâncias ideais a doação de 10% dos rendimentos dos abastados é o necessário para tirar as pessoas da pobreza, então nas circunstâncias efetivas serão necessárias doações que ultrapassem os 10% dos rendimentos pessoais daqueles dispostos a contribuir.

A plausibilidade intuitiva desse argumento pode ser expressa através de dois experimentos mentais. Conforme um deles, há dez pessoas se afogando no mar e dez pessoas em um barco em posição de ajudar. Porém, somente uma delas efetivamente o faz, lançando um colete salva-vidas para ajudar uma das pessoas a se afogar. Dado que as outras nove pessoas não fazem nada pelas que estão se afogando, fica para a única pessoa que se dispõe a ajudar a tarefa de lançar os outros nove salva-vidas e resgatar as pessoas que estão no mar.

Outro experimento mental é o das duas pessoas a caminho do aeroporto para pegar um avião, as quais se deparam com duas crianças se afogando em um lago. Ambas as pessoas estão em posição de ajudar e é o caso que, se cada uma salvar uma criança, ambas chegarão ao aeroporto a tempo de pegarem seus voos. Porém, ocorre que uma delas decide não salvar a criança, ficando para a outra a

---

<sup>76</sup> Considerando que as organizações de caridade são eficientes em cumprir com a tarefa de socorrer os pobres.

<sup>77</sup> Conferir: <https://data.worldbank.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD>.

<sup>78</sup> Conferir The World Bank (2015).

tarefa de salvar ambos os infantes que estão se afogando, o que implicará na perda de seu voo.

O argumento de Hooker para que as pessoas cumpram o papel das que não fazem sua parte na tarefa de ajudar as outras é que isso evita desastres. No primeiro exemplo, evita-se o desastre da morte de dez pessoas. Já, no segundo, a de uma criança inocente. O ponto de Hooker aqui é argumentar por analogia. Dado que contribuir para a caridade com uma porcentagem adicional a 10% (porque há outras pessoas que não estão contribuindo) é uma maneira de prevenir um desastre (a pobreza) os abastados têm o dever de cobrir a quota de contribuição daqueles que estão se omitindo e doar o quanto for necessário para tirar as pessoas da pobreza.

Ora, mas isto é excessivamente exigente, pois coloca um grande peso nas costas dos agentes morais conscienciosos. Se o agente moral tem de cumprir com a sua quota-parte de contribuição e com a de outras pessoas, isso significa que ele tem de fazer um sacrifício extra para tirar as pessoas da pobreza. Em algumas circunstâncias, conforme o estado de coisas do mundo relativo aos abastados e aos pobres, esse sacrifício pode ainda ser razoável, mas, em outras, pode não ser. Considere os cenários hipotéticos propostos por Mulgan (2001, p. 91):

Cenário 1 – Poucos pobres: Há um milhão de pessoas passando fome em um mundo abastado.

Cenário 2 – Pobreza média: Há cinquenta milhões de pessoas passando fome ou na iminência dessa situação.

Cenário 3 – Muitos pobres: A fome irrompeu na Ásia. Há dois bilhões e meio de pessoas passando fome.

Considere ainda que a população mundial corresponde aos atuais aproximados sete bilhões e meio. No Cenário 1, mesmo tendo de compensar a quota dos que se negam a contribuir, pouco sacrifício dos abastados seria necessário para tirar os pobres da pobreza e ainda lhes satisfazer as necessidades básicas. No Cenário 2, um sacrifício um pouco maior já seria necessário, mas observe que é possível que ele seja razoável. Porém, no Cenário 3, tendo de compensar o sacrifício dos abastados omissos, os abastados contribuintes teriam de realizar um sacrifício um tanto maior para não só tirar as pessoas da pobreza, mas também satisfazer-lhes as necessidades básicas. Assim, se tudo deve se passar

como argumenta Hooker, então sua teoria está sujeita à objeção da exigência excessiva.

A resposta de Hooker para este problema é que não é o caso que a regra que rege o dever de beneficência das pessoas seria muito exigente porque uma regra mais exigente teria um custo de inculcação tão alto que ele superaria os seus benefícios da sua internalização. Por isso, o código ideal sancionaria uma regra apenas razoável de beneficência, não uma muito exigente. Segundo Hooker,

as regras morais mais exigentes sobre evitar desastres e ajudar os outros seriam muito mais difíceis e dispendiosas de serem inculcadas e mantidas em todo mundo que as menos exigentes. O tempo, a energia, a atenção e o conflito psicológico que seriam necessários para fazer com que as pessoas internalizassem uma regra muito exigente seriam imensos (HOOKER, 2000a, p. 165-166, tradução nossa).

Nesse contexto, Hooker propõe três regras como candidatas a regras de beneficência do código ideal (HOOKER, 2003, p. 294):

Regra 1: Deve-se fazer ao menos um sacrifício agregado *enorme* ao longo da vida para o maior benefício dos outros (além da família e dos amigos).

Regra 2: Deve-se fazer ao menos um sacrifício agregado *significativo* ao longo da vida para o maior benefício dos outros (além da família e dos amigos).

Regra 3: Deve-se fazer ao menos um sacrifício agregado *minúsculo* ao longo da vida para o maior benefício dos outros (além da família e dos amigos).

Em outra passagem, fica claro que Hooker considera que a Regra 2 é a mais adequada para o código ideal:

ao longo do tempo, os agentes deveriam ajudar aqueles em grande necessidade, especialmente os em pior situação, mesmo se os sacrifícios pessoais envolvidos em ajudá-los alcançassem um custo *significativo* para os agentes. (HOOKER, 2000a, p. 166; 1999, p. 180-181, tradução e grifo nossos).

Thomas L. Carson (1991), no entanto, questiona a consideração de que os custos de inculcação sempre superariam os benefícios da regra mais exigente. Imagine uma situação na qual há bilhões passando fome e apenas dez mil pessoas muito ricas no mundo. Ele sustenta que, em uma circunstância como esta, as necessidades das muitas pessoas em extrema pobreza se sobreporiam aos custos

de inculcação da regra mais exigente nos poucos ricos, de modo que haveria uma justificativa para se arcar com os custos de inculcação da regra exigente. Ao pensar sobre este tópico, se é convidado a pesar as atribuições das várias pessoas que se encontram na extrema pobreza com as sofridas pelos poucos muito ricos através dos custos de inculcação da regra mais exigente de beneficência. Conforme Carson,

é muito implausível sugerir que meu sentimento de culpa e minhas dificuldades como um recebedor e fornecedor de educação moral contem mais do que as vidas de muitas pessoas famintas (CARSON, 1991, p. 119, tradução nossa).

A angústia vivida pelas muitas pessoas em extrema pobreza seria muito maior do que a das poucas pessoas muito ricas tentando controlar suas inclinações parciais para agir de maneira imparcial.

Hooker responde de maneira insatisfatória a esta objeção. Ele argumenta que se deveria levar em consideração os custos de inculcação da regra exigente em todas as pessoas, incluindo os pobres. Considerando quão exigente a regra seria para os pobres (tais custos seriam astronômicos para eles), haveria uma razão para abandonar a regra exigente.

O argumento de Hooker supõe que a Regra 1, mais exigente, não seria, de fato, mais exigente para os ricos, mas o seria para os pobres. A razão óbvia é que a regra mais exigente teria a implicação implausível de exigir que os pobres ajudassem os próprios pobres, sacrificando o pouco que porventura viessem a ter para combater a pobreza extrema. Porém, cabe perguntar se a regra mais exigente teria mesmo tal implicação. A resposta é que este não é o caso. Uma ideia implícita nesta regra é que dever implica poder. É requerido dos ricos que eles se sacrifiquem em favor dos pobres justamente porque eles se encontram em posição de fazê-lo. A única posição em que estão os pobres é a de serem ajudados e, por isso, não há razões para acreditar que a regra mais exigente requereria dos pobres que eles se sacrificassem por outros pobres. Se o argumento de Hooker é que o custo da regra mais exigente seria astronômico para os pobres porque, além de serem pobres, eles teriam de fazer sacrifícios de natureza não financeira pelos outros, então seu argumento não faz sentido. Numa situação como a da distribuição de coletes salva-vidas às pessoas se afogando no mar, se fosse um pobre a pessoa em situação de distribuir os coletes e os ricos as pessoas que precisassem de coletes salva-vidas, o

pobre não poderia ser eximido de lançar os coletes ao mar sobre o pretexto de ser pobre. Isto porque a pobreza é um fator irrelevante para casos de sacrifício de ordem não financeira. Quando sacrifícios de outro tipo entram em cena, pouco importa se ele é feito por um pobre ou um rico. Ele é mais ou menos exigente a despeito de o agente moral ser mais ou menos rico. É por tudo isso que a resposta de Hooker é insatisfatória.

Já Mulgan, tem uma abordagem diferente sobre quanto se deveria doar nos Cenários 1, 2 e 3. Ele pensa que “a partir do momento em que sabemos que milhões de pessoas estão morrendo de fome, o número exato de milhões parece não ter o peso que lhe é atribuído pelo consequencialismo de regra” (MULGAN, 2001, p. 92, tradução nossa). Não parece razoável doar pouco no Cenário 1 quando se poderia ter doado muito mais e ter de doar muito no Cenário 3 quando isso é muito exigente. A diferença entre as situações não seria suficiente para justificar sacrifícios tão diferentes. O ponto de Mulgan é que desde que se sabe que as pessoas precisam de ajuda, é suficiente ajudá-las dentro de um limite razoável sem ter de se preocupar com quantas pessoas precisam ser ajudadas e quantas estão em posição de ajudar. Por exemplo, é inegável que uma doação mensal de quinhentos reais será muito útil para qualquer instituição de caridade. Assim, o agente moral não precisa se preocupar se o ideal, nas suas condições, seria, na verdade, doar mil, dois mil ou dois mil e quinhentos reais.

O problema com este argumento é que, por uma questão de eficiência, muitas vezes são necessários dados específicos para se poder cumprir com o dever de beneficência. O problema da pobreza, por exemplo, exige uma resposta coletiva e coordenada, que passa pelo conhecimento da situação do mundo com respeito a ela – o que inclui saber quantas pessoas precisam ser ajudadas e quantas estão em posição de ajudar efetivamente. Sem prestar atenção a fatores como esses, corre-se um grande risco de dar uma resposta ineficiente a este problema.

#### **4.3.4 Sacrifício agregativo e sacrifício iterativo**

Retornando à argumentação de Hooker, outra maneira de tentar evitar a objeção da exigência excessiva é recorrer à ideia de sacrifício agregativo em vez do iterativo. Hooker segue por esse caminho no oitavo capítulo de *Ideal Code* (seção 8.

5 – *Behaving Decently in a Selfish World*). Após defender a regra moderada que estabelece o sacrifício significativo (em vez do enorme ou do minúsculo) como parâmetro de sacrifício, Hooker acrescenta que “o custo para os agentes deve ser avaliado agregativamente, não iterativamente” (HOOKER, 2000a, p. 166; 1999, p. 180-181, tradução nossa). O sacrifício agregativo é aquele se acumula ao longo da vida do agente moral. Neste caso, os sacrifícios anteriores ao momento da ação contam como um critério para dizer se o próximo sacrifício a ser realizado é muito exigente. Se o total de sacrifícios que se tiver feito até então for grande, então o sacrifício seguinte será muito exigente. Por sua vez, “a abordagem iterativa trata isto [o sacrifício particular em favor do bem dos outros] como uma questão sobre quando o custo para mim de contribuir para ajudar a *próxima* pessoa necessitada é excessivo” (CULLITY, 2004, p. 82, tradução nossa, grifo do autor). No caso já dessa abordagem, não importa quanto sacrifício tenha sido realizado pelo agente moral até o momento da ação, mas quanta renúncia de si terá de ser realizada na circunstância. O tamanho do sacrifício seguinte a ser realizado para ajudar a alguém não é considerado comparativamente em relação a alguma renúncia anterior, mas isoladamente.

O sacrifício iterativo pode ser muito exigente porque

pequenos sacrifícios, repetidos indefinidamente, podem acumular até o ponto de um grande sacrifício. Se em cada ocasião na qual você pode ajudar os necessitados você tem de ignorar quaisquer sacrifícios que você fez no passado e sacrificar um pouco mais do que ficou para você, então, se há ocasiões o bastante deste tipo, você terminará tendo muito pouco para você mesmo (HOOKER, 2000a, p. 167, tradução nossa).

Já no caso do sacrifício agregativo, as exigências são menores, pois cada pequeno sacrifício anterior ao presente deve ser levado em consideração para se estabelecer os limites da exigência da ação. Suponha que certo dia você decida doar todas as suas economias acumuladas durante a vida para a caridade. De acordo com a abordagem agregativa, não há qualquer dever de fazer doações ulteriores, mesmo que fazê-lo não constitua, enquanto ato isolado, um grande sacrifício para você. Por ser menos exigente, a abordagem agregativa tem também a vantagem de ser internalizada mais facilmente, o que diminuiria os seus custos de inculcação.

Porém, há um aspecto contraintuitivo da abordagem agregativa com o qual Hooker precisa lidar. Suponha que, refletindo sobre o curso da sua vida, a certa altura você decida abandonar seu trabalho bastante rentável em um país desenvolvido, doar todos os seus bens para a caridade e se mudar para a África para trabalhar em uma ONG de combate à pobreza. Tendo se recém-estabelecido no local, um certo dia, a caminho do trabalho, você se depara com uma criança se afogando no lago próximo de onde você mora. Tendo considerado que o pior que poderia lhe acontecer seria encharcar e sujar a roupa de lama, você decide saltar na água e salvar a criança do afogamento. De acordo com a abordagem agregativa, embora você tenha tido a sensação de dever cumprido após salvar a criança, não houve qualquer obrigação moral envolvida em seu ato, pois o seu dever de beneficência já foi plenamente cumprido quando você decidiu doar todos os seus bens para a caridade e se dedicar aos pobres. Contudo, não é despropositado duvidar se é mesmo plausível afirmar que não houve qualquer dever envolvido na circunstância. Pouco sacrifício foi exigido de você e uma vida foi salva, e isto, independentemente do fato de você ter doado tudo para a caridade e ter decidido se dedicar aos pobres. Desse modo, há ao menos uma boa razão para duvidar da plausibilidade da abordagem agregativa.

Para Hooker (2000a, p. 168), o problema com esta objeção é que ela ignora o fato de que a sua implicação natural é a consequência ultrajantemente exigente de que se deve abraçar cada oportunidade de fazer o bem, as quais são virtualmente infinitas. Dado que a regra fundada na abordagem agregativa que ele propõe é intuitiva e evita tal exigência, ela pode ser considerada plausível.

Contudo, a objeção mencionada não é a única que pode ser levantada contra a abordagem agregativa. Existem ainda duas outras. Uma delas é que a abordagem agregativa pode requerer atos de grande sacrifício. Se, por exemplo, o agente moral passa a vida sem ser beneficente, mas tem a oportunidade de se tornar um mártir a favor de quem precisa de ajuda, de acordo com a abordagem agregativa, dado que até então ele não teve a oportunidade ou se recusou a ser beneficente, ele tem, na ocasião, o dever de se tornar um mártir.

Alguém poderia replicar que esse não é o caso porque o martírio é um tipo de sacrifício extremo e, por isso, muito exigente. E se o ponto de defender a abordagem agregativa é justamente evitar exigências excessivas, o martírio não



seria uma consequência aceitável para o defensor de tal abordagem. Em razão disso, mesmo do ponto de vista do sacrifício agregativo ele não seria requerido. O problema com esse argumento é que alguém que passa a vida se negando a ser benéfico não tem o “direito” de rejeitar uma requisição de martírio quando ela se apresenta sob o argumento de que essa é uma exigência moral muito grande. Sua rejeição reiterada da beneficência tira-lhe esse “direito” e aumenta a sua responsabilidade de promover o bem quando uma grande oportunidade se apresenta.

Outra objeção, a qual se segue naturalmente a esta do martírio, é muito semelhante àquela segundo a qual, quando estão em jogo deveres imperfeitos, não se tem como aplicar a sanção moral até que chegue o último dia de vida do agente. Conforme esta nova objeção contra a abordagem agregativa, o dever de martírio na circunstância mencionada acima gera uma brecha para que os adeptos do código ideal passem a vida a ignorar a ajuda aos necessitados sob o pretexto de poderem esperar pela oportunidade de se tornarem mártires. Assim, todos os demais momentos nos quais o agente moral poderia ter ajudado a alguém e deixou de fazê-lo seriam perdoados em razão de seu ato como mártir. O problema é que a oportunidade para o martírio poderia nunca se apresentar, sendo implausível afirmar que o agente moral estaria desculpado de nunca se sacrificar. Para esta objeção, não se encontra uma via de resposta na teoria de Hooker.

Em meio a sua argumentação em favor da abordagem agregativa, Hooker apresenta uma circunstância especial na qual ele próprio considera ser requerido que se faça um grande sacrifício em favor do bem alheio mesmo que o agente já tenha feito, ao longo da vida, vários pequenos sacrifícios para beneficiar os outros. Ele considera que, dado a relevância do que está em jogo,

o consequencialismo de regra favorecerá alguma regra tal como “Quando necessário para salvar o mundo, ou mesmo apenas uma porção significativa da humanidade, alguém pode ser requerido fazer um extremo [...] autossacrifício” (HOOKER, 2000a, p. 169, tradução nossa).

Essa regra é altamente problemática para a posição de Hooker. Primeiro porque ela aponta uma incoerência em seu pensamento. O ponto é que, caso se esteja exonerado de promover o bem alheio se os sacrifícios se acumularem ao ponto de o próximo sacrifício ser considerado excessivo, por que seria requerido

realizar um sacrifício igualmente grande, porém único? Conforme aponta Cullity (1995), não há diferença em termos de proporção de sacrifício entre um único grande sacrifício feito ao longo da vida e vários pequenos sacrifícios acumulados ao longo dos anos. Assim, por uma questão de coerência, se não é requerido fazer um sacrifício (pequeno ou grande) quando os sacrifícios anteriores já acumularam uma proporção equivalente a um grande sacrifício, não deveria ser requerido fazer um único sacrifício igualmente grande.

Outro problema de se defender essa regra é que Hooker a justifica com base no fato de haver muita coisa em jogo quando se trata do destino da humanidade:

mas considere quanto pode vir a estar em jogo. Alguém pode se encontrar em posição de salvar milhões de pessoas inocentes pelo sacrifício de sua vida. Essa pessoa pode até mesmo estar em posição de salvar a espécie humana da extinção pelo sacrifício de si mesma (HOOKER, 2000a, p. 169, tradução nossa).

Ora, mas se este é o caso, há muita coisa em jogo quando se trata do combate à pobreza. Do mesmo modo, os abastados podem se encontrar em posição de salvar milhões de pessoas das terríveis atribulações causadas pela pobreza pelo sacrifício de seus bens. Assim, argumentando por analogia, se há o requerimento de salvar a humanidade pelo sacrifício da própria vida porque há muito em jogo quando está em causa o destino da humanidade, se necessário, também deveria ser requerido sacrificar tudo o que se tem em favor do combate à pobreza – dado que há muito em jogo quando o assunto é este.

Curiosamente ainda, Hooker não considera que os custos de inculcação de uma regra desse tipo seriam altos o bastante ao ponto de eles superarem os benefícios – talvez por acreditar que o sacrifício seria eventual e dificilmente a oportunidade para realizá-lo se apresentaria aos agentes morais. Porém, que razão se tem para acreditar que este seria o caso? Internalizar uma regra desse tipo, dado o grau de autossacrifício que ela requer, envolveria, novamente, um grande dispêndio de tempo, energia, atenção e conflito psicológico para ser internalizada pela maioria da sociedade. Afinal, é preciso lembrar que se trata do sacrifício da própria vida, o que é algo de uma dimensão realmente grande. Caso se argumente que o salvamento da humanidade é algo de uma dimensão ainda maior e por isto a inculcação da regra estaria justificada, é preciso reconhecer, novamente por

analogia, que o combate à pobreza é algo de uma dimensão imensa, e a tal ponto que justificaria a inculcação de uma regra mais exigente de beneficência.

## 5 A INDULGÊNCIA E O DESEQUILÍBRIO DO CONSEQUENCIALISMO

Conforme foi dito na “Introdução”, um dos principais objetivos da tese é mostrar como o consequencialismo corre o risco de se tornar uma teoria desequilibrada, que se situa em dois extremos: ou é excessivamente exigente ou é indulgente moralmente. No primeiro capítulo, viu-se que um dos aspectos problemáticos das respostas de Mill e de Railton para a objeção da exigência excessiva – que representam uma amostragem das respostas geralmente oferecidas pelos consequencialistas de ato indiretos – está no fato de elas suporem a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão. Já no segundo capítulo, pôde-se verificar qual é o tipo de argumentos que os consequencialistas defensores da estratégia extremista – em especial, Singer – utilizam para lidar com a objeção da exigência excessiva. No terceiro capítulo, por sua vez, foi possível observar quais os meios que Hooker, enquanto consequencialista de regra, dispõe para tentar defender o consequencialismo da referida objeção. Neste capítulo, será mostrado como algumas das respostas oferecidas nos três capítulos anteriores findam por se situar em dois extremos, isto é, ou são muito exigentes ou são lenientes com o agente, aproximando-o, se não o conduzindo completamente para a indulgência moral. O exercício filosófico deste capítulo consistirá em se fazer a pergunta sobre o que se seguiria se as respostas moderadas mencionadas no primeiro fossem poderosas o bastante para evitar que as teorias permanecessem sujeitas à objeção da exigência excessiva. Será que algum problema adicional poderia ainda ser levantado contra elas? Diante dessas questões, se argumentará que ao menos algumas dessas respostas seriam problemáticas para o consequencialismo porque elas aproximariam a teoria do extremo oposto da exigência excessiva, a saber, o da indulgência moral. O objetivo não é, contudo, mostrar que todas as respostas levam à indulgência, mas que algumas delas o fazem muito proximamente ou completamente, sendo isto suficiente para colocar em evidência como a indulgência é uma ameaça com a qual o consequencialismo tem de lidar. Tendo considerado que a teoria pode se localizar nos dois extremos – ou, pelo menos, tender mais acentuadamente para um deles –, exigência excessiva e indulgência, fica fácil perceber porque pode-se falar em risco de desequilíbrio da teoria.

## 5.1 EXTREMISMO, MODERAÇÃO E MINIMALISMO MORAIS

Em *The Limits of Morality*<sup>79</sup> (1989), Shelly Kagan defende que a moralidade “requer que você desempenhe – dentre aqueles atos que não são de outro modo proibidos – o ato que pode ser razoavelmente esperado levar às melhores consequências globais” (KAGAN, 1989, p. 1, tradução nossa). Com base nessa concepção de moralidade, ele divide as teorias éticas em três tipos: extremistas, moderadas e minimalistas. As extremistas são as que defendem um padrão mais alto de moralidade e que concordam que é o dever do agente realizar sacrifícios a favor do bem comum, mesmo quando eles são consideravelmente exigentes para o agente moral. Elas não impõem restrições, isto é, não há limites para o que o agente pode fazer para promover as melhores consequências. As teorias extremistas também não admitem opções, ou seja, mesmo no caso em que se exige um grande sacrifício do agente moral, ele não está autorizado a deixar de promover as melhores consequências globais. As teorias moderadas são aquelas que se encontram em maior acordo com a moralidade do senso comum. De acordo com essas teorias, há ocasiões em que se tem o dever de fazer sacrifícios a favor do bem comum, mas há outras em que se pode deixar de realizar tais sacrifícios para levar adiante projetos e relações pessoais. Conforme essas teorias, não se está obrigado a promover sempre as melhores consequências globais. As teorias moderadas são, assim, teorias que, por um lado, admitem opções – pois há ocasiões em que o agente pode deixar de promover o bem comum e prosseguir com seus projetos pessoais – e que, por outro, impõem restrições – pois há certas coisas que o agente moral não está autorizado a realizar, ainda que isso lhe traga benefícios. Já as teorias minimalistas, admitem opções, isto é, o agente moral não está obrigado a promover as melhores consequências globais todo o tempo, mas não impõem restrições, pois sustentam que não há uma obrigação mais geral de promover o bem comum, sendo todas as ocasiões para tanto opcionais – estando o agente moral sempre autorizado a promover o próprio bem.

Kagan propõe essa distinção entre os tipos de teorias morais com o intuito de criticar a posição moderada e defender a extremismo moral. Segundo ele sustenta, o moderado, com o objetivo de defender as opções e as restrições, finda

---

<sup>79</sup> Doravante, apenas *Limits*.

por ora ter de ceder ao minimalismo, ora ao extremismo. Como o minimalismo é implausível, o agente moral só tem a alternativa de defender o extremismo moral. Conforme Kagan, o minimalismo é implausível porque ele rejeita que exista uma razão genuína, embora não decisiva, para promover o bem imparcialmente considerado. Logo se percebe que isso é um problema quando se considera que não há nada no minimalismo que impeça uma de suas vertentes de simplesmente vir a considerar que é moralmente correto promover o maior bem para si, mas incorreto promover o bem comum. O problema de se defender algo como isto não é difícil de perceber. É tão óbvio que promover o bem nesses termos deve ser, para dizer o mínimo, uma opção moralmente aceitável que qualquer posição que rechace tal dito deve ser considerada insatisfatória. Logo, só resta ao moderado se tornar um extremista.

Assim, para Kagan, o extremismo moral não é um problema; ao contrário, é a única concepção moral viável. Isso significa que, embora ele considere que o consequencialismo possa se localizar nesses dois extremos, ele não pensa que exista qualquer desequilíbrio entre as teorias simplesmente pelo fato de ser possível elas se encontrarem nesses opostos. Isso porque conceber que possa existir um desequilíbrio entre as diversas vertentes de consequencialismo supõe a verdade da moderação moral.

Para entender como o raciocínio de Kagan se desenvolve, cabe considerar o caso das opções, as quais são essenciais para se defender a posição moderada. Para explicar o seu resguardo, o moderado rejeita a obrigação de ter de realizar certas ações que promovem as melhores consequências globais apelando ao custo para seu próprio bem-estar que tal ação implica. Assim, de acordo com o moderado, o agente moral não se encontra sob qualquer obrigação de, por exemplo, salvar a criança no lago, se para isso ele tiver de sacrificar um membro do corpo ou mesmo a própria vida. Diante desse raciocínio, Kagan considera, então, que, uma vez que o custo para o agente constitui uma razão para não obrigá-lo a promover o maior bem imparcialmente considerado, não há motivo para descartar o mesmo tipo de custo como razão para promover o próprio bem quando isso implica causar danos a outrem. Para Kagan, se abster de causar danos a outra pessoa pode ser tão custoso para o agente quanto se sacrificar para promover as melhores consequências. Considere o caso abaixo.

*Tio Albert.* Em uma conversa privada, tio Albert diz ao seu sobrinho Alan que ele já manifestou em testamento o desejo de que a quantia de um milhão de dólares possuída por ele seja passada para Alan por ocasião de sua morte. Visando receber sua substanciosa herança o quanto antes, Alan bota um plano para assassinar o velho tio Albert sem levantar qualquer suspeita.

Do ponto de vista minimalista, que comporta todo tipo de opções, mas não admite restrições, pode ser aceitável que Alan leve seu plano a cabo – afinal, se ele não o fizer, ele terá de sacrificar seu autointeresse ao ter de esperar tio Albert morrer para só então receber a herança. Todavia, do um ponto de vista moderado, é absurdo defender que Alan está moralmente autorizado a fazê-lo, já que ele acredita que existem restrições quanto ao que um agente moral pode realizar, não importa se para promover o bem comum ou para promover o próprio bem. Porém, se ele aceita que as opções existem, ele tem de ser hábil em explicar por que o apelo ao custo é uma razão para ele defender o seu autointeresse quando ele tem de se sacrificar para promover o maior bem imparcialmente considerado, mas não no caso de ele ter de abrir mão de ser beneficiado por se abster de causar danos a outrem. Dado que em ambos os casos um sacrifício do autointeresse é realizado para que a ação moral seja efetivada, não parece ser o caso que uma opção (isto é, estar moralmente autorizado a promover o próprio bem) esteja aberta ao agente no caso da promoção do maior bem imparcialmente considerado, mas não no caso da causação do dano a outrem. Ora, mas se esse é o caso, então o moderado tem que ceder ao minimalismo moral.

Diante dessa objeção, o moderado pode argumentar que existe uma diferença relevante entre, por exemplo, perder uma perna para salvar uma criança no lago e pagar o preço de não receber uma herança por se comportar da maneira moralmente correta. A chave para compreender essa diferença está na noção de “custo”. Uma ação implica em custo para o agente moral quando o seu bem-estar é diminuído em alguma medida. Uma ação que gera um alto custo para o agente moral é aquela na qual ele tem seu bem-estar consideravelmente diminuído. Com a definição dessa noção em mente, fica fácil perceber onde se encontra a distinção nos dois casos. Quando alguém está em vias de perder uma perna para salvar uma criança no lago, existe um risco claro de o agente ter seu bem-estar consideravelmente diminuído. Já no caso da abstenção do recebimento da herança

por causa do comportamento moralmente correto, essa perda de bem-estar não existe. Se o agente receber a herança, há uma grande probabilidade de que seu bem-estar seja substancialmente aumentado – já que há inúmeras maneiras nas quais ele pode gastá-la de modo a beneficiar a si próprio. Porém, se ele deixar de recebê-la nada é efetivamente perdido para ele, já que seu bem-estar não é diminuído – ao menos não consideravelmente – pela ausência do recebimento da vultuosa soma em dinheiro. Assim, no caso da herança, não existe propriamente um custo para si mesmo com o qual o agente tem de arcar se ele deixar de recebê-la. Logo, não existe, nesse caso, uma opção aberta ao agente do mesmo modo que existe uma no caso da perda da perna para salvar a criança no lago. Sendo esse o caso, não é verdade que o agente moral só pode aceitar opções sem restrições, tendo, necessariamente, de ceder ao minimalismo moral.

E quanto ao extremismo, como é que o moderado finda por ceder a ele? De acordo com Kagan, a moderação moral também se distingue das demais posições por aceitar que existe uma razão *pro tanto* para promover o bem. Uma razão *pro tanto* é aquela que tem um peso genuíno, mas pode ser sobrepujada por outras considerações (KAGAN, 1989, p. 17). Para o moderado, existe sempre alguma razão para promover o bem, mesmo que essa razão não seja decisiva, isto é, ainda que fazê-lo não seja uma obrigação. Um dos grandes problemas de defender a existência desse tipo de razão, segundo Kagan, é que, uma vez que o moderado aceita a existência de uma razão com um peso genuíno para promover as melhores consequências globais em todas as circunstâncias, ele precisa explicar por que essa mesma razão não fundamenta uma obrigação mais geral de fazê-lo. Já que, conforme Kagan, ele não parece apto a fornecer tal explicação de maneira satisfatória, ele tem de ceder ao extremismo.

Contudo, será verdade que o moderado não consegue justificar a sua posição? Não haverá qualquer argumento digno de consideração que ele utiliza para defender o seu ponto? Na próxima seção, será mostrado que esse argumento existe.

## 5.2 MODERAÇÃO MORAL, INTUIÇÕES E EQUILÍBRIO REFLEXIVO



O principal argumento defendido pelo moderado para sustentar sua posição consiste em salientar o fato de a moderação moral se encontrar em maior acordo com as intuições morais que as pessoas geralmente possuem. É por isso, inclusive, que Kagan também a denomina de “moralidade ordinária”. O nome é uma referência à capacidade desse tipo de concepção moral de se harmonizar com a moralidade do senso comum. Alguns eticistas – dentre eles, Hooker (2000a) – conferem às intuições um papel importante na sua busca por justificação moral. Conforme eles argumentam, uma teoria moral normativa adequada deve, no mínimo, partir das intuições dos agentes sobre questões como as relativas à vida boa e à permissibilidade moral dos atos. A razão para isso é que uma teoria que fosse completamente alheia a elas provavelmente seria bizarra demais para ser aceita como satisfatória.

Porém, essa posição é bastante controversa, e os extremistas tendem a rechaçá-la. Singer deixa bem claro o que ele pensa a esse respeito ao declarar que

Rachels rejeitou a ideia de que o papel dos filósofos morais é tomar nossas intuições morais comuns como dados e buscar desenvolver a teoria que melhor se adequa a essas intuições. Ao contrário, ele sustenta que deveríamos estar prontos a desafiar as intuições que primeiro vêm à mente quando somos questionados sobre uma questão moral. Essa é a visão que eu compartilho e aquela sobre a qual eu tenho escrito em várias ocasiões ao longo dos anos (SINGER, 2005, p. 332, tradução nossa).

Singer considera que as intuições não são confiáveis porque elas são o resultado do processo evolutivo dos seres humanos, que, ao longo dele, desenvolveram respostas emocionais automáticas a uma série de situações de natureza ética. Sendo esse o caso, não é claro por qual razão se deveria considerar as intuições morais como o tipo de coisas que possui força normativa.

Sua objeção é baseada, principalmente, nos resultados obtidos pelo estudo realizado por Joshua Greene e um grupo de psicólogos e neurocientistas da Universidade de Princeton (GREENE *et al.* 2001; GREENE, 2002). Os participantes do estudo foram confrontados com duas versões do problema do trólei: a original e a versão da pessoa pesada. Na versão original, o agente moral tem de escolher entre deixar o trólei seguir o seu curso e matar cinco pessoas, o que também implicaria em livrar uma pessoa nos trilhos opostos da morte, ou empurrar uma alavanca e matar apenas uma pessoa, enquanto outras cinco nos trilhos opostos seriam salvas.

Na versão da pessoa pesada, a situação é bastante similar, só que, para interromper o trólei e salvar as cinco pessoas, seria necessário empurrar outra muito pesada de uma ponte. Conforme o resultado do estudo, a maioria das pessoas disse que seria moralmente correto empurrar a alavanca no primeiro caso, mas incorreto empurrar a pessoa pesada para salvar as outra cinco no segundo caso. A hipótese de Greene para tal diferença de posicionamento é que existe uma resposta emocional quando o ato de matar alguém é direto e pessoal (versão da pessoa pesada empurrada da ponte) que não está presente quando esse tipo de ato é indireto e impessoal (versão original da alavanca). Essa hipótese parece ter sido confirmada por uma técnica de escaneamento cerebral aplicada durante o estudo, a qual permitiu verificar que a área do cérebro relacionada às emoções estava mais ativa quando as pessoas foram confrontadas com o dilema envolvendo a pessoa pesada do que quando elas foram confrontadas com a versão original da alavanca. Greene e seus colegas também puderam observar que a minoria das pessoas que respondeu que seria moralmente correto empurrar a pessoa pesada da ponte levou mais tempo para formar sua opinião de que isso seria permissível – o que sugere que elas precisaram de certo tempo para ultrapassar suas inclinações emocionais e pensar de maneira mais racional.

Com base nesses resultados, Singer (2005, p. 347-348) levanta a hipótese de que existe essa diferença de resposta emocional no caso que envolve a pessoa pesada, mas não no da alavanca porque, no passado primitivo do homem, a violência física só podia ser infligida bem de perto e de maneira pessoal, ou seja, valendo-se da força e de armas como paus e pedras. Para lidar com essas situações, foi necessário o desenvolvimento de respostas imediatas e emocionais a elas. Como a versão do trólei da pessoa pesada envolve um ato de matar pessoal e direto, ele logo suscita uma resposta emocional por parte dos agentes morais. As maneiras mais impessoais e indiretas de causar dano teriam surgido apenas mais recentemente. É por isso que no caso da versão da alavanca, no qual o dano causado segue esse padrão, a resposta emocional não aparece.

Tendo chegado a essas conclusões, Singer então argumenta que o fato de haver uma explicação evolucionária da razão pela qual as pessoas têm intuições morais levanta sérias dúvidas sobre a ideia de que elas são guias confiáveis de justificação moral. Afinal de contas, se é verdade que as intuições morais são o

resultado do tipo de adaptação evolutiva mencionado, isso significa que elas são formadas a partir de mecanismos psicológicos ancestrais sobre os quais os agentes têm pouco ou nenhum controle. Além disso,

há pouco sentido em construir uma teoria destinada a corresponder a juízos morais considerados [intuições] que têm origem em nossas respostas evolutivas a situações nas quais nós e nossos ancestrais viveram durante o período de nossa evolução como mamíferos sociais, primatas e finalmente seres humanos. Deveríamos, com nossas capacidades atuais de raciocínio e nossas circunstâncias em rápida mudança, ser capazes de fazer melhor do que isso (SINGER, 2005, p. 348, tradução nossa).

Contudo, talvez essas objeções sejam mais fortes caso se considere as intuições como fator exclusivo de justificação moral. Recorrer a um método no qual elas são confrontadas com outras considerações morais que funcionem como uma espécie de contrapeso a elas pode, porventura, vir a ser mais promissor. Um método amplamente utilizado em ética e que recorre a essa estratégia é o que ficou conhecido como “equilíbrio reflexivo”. Ele ganhou proeminência a partir de sua defesa feita por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971) – embora o mesmo já tivesse sido delineado por Nelson Goodman em *Fact, Fiction, and Forecast* (1955). Grosso modo, o equilíbrio reflexivo em ética consiste em uma estratégia de justificação moral na qual se tenta estabelecer uma harmonia entre intuições e princípios morais. A ideia é partir de um conjunto de intuições morais para então tentar encontrar aqueles princípios que melhor se adequam a elas. Como esses princípios podem, de partida, não se encaixar nas intuições, então tem início uma espécie de movimento de calibração moral no qual os princípios são reformulados para melhor “cabem” nas intuições e as intuições, por sua vez, são modificadas para então se ajustarem aos princípios. Assim, as intuições corrigem os princípios e os princípios corrigem as intuições. O processo continua até que o equilíbrio, isto é, até que a adequação mútua seja atingida. De acordo com a explicação de Rawls,

é equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem (RAWLS, 2008, p. 25).

Porém, para Singer, até mesmo esse método é insatisfatório para oferecer justificações morais. Conforme ele argumenta, o método do equilíbrio reflexivo em ética segue, inadequadamente, o modelo de testagem científico. De acordo com

esse modelo, a teoria geralmente aceita é a que melhor se adequa aos dados. No caso da ética, ao seguir o referido método, a teoria verdadeira seria aquela que melhor se adequasse às intuições morais (elas seriam os dados). Ocorre, no entanto, que, em ciência, se a teoria for minimamente plausível, ela pode ser aceita mesmo sem a sua adequação aos dados. Em ética, porém, quando se recorre ao equilíbrio reflexivo, a aceitabilidade de uma teoria não é determinada por fatores como a sua coerência interna e plausibilidade, mas por sua concordância com aquelas intuições que o agente moral se recusa a revisar ou abandonar (SINGER, 2005, p. 345). Além disso, em ciência, é perfeitamente aceitável uma teoria que consista na tentativa de explicar descritivamente as crenças mais comuns sobre o mundo que as pessoas possuem. Todavia, já em ética, em especial em ética normativa, as preocupações das teorias têm relação com o que deveria ser o caso, não com o que de fato é. As questões da ética normativa não são do tipo “Por que as pessoas pensam o que elas pensam sobre as questões morais?”, mas, ao invés, “O que as pessoas têm o dever de realizar?”. Assim, para Singer, o papel da ética, em especial, o da ética normativa, não tem relação alguma com a tentativa de explicar as intuições mais comuns das pessoas. Ele acredita, inclusive, que uma teoria normativa pode rejeitar todas as intuições e ainda ser superior às outras teorias que se adequam melhor aos juízos morais dos agentes.

Joakim Sandberg e Niklas Juth (2011) discordam da incredulidade de Singer frente ao equilíbrio reflexivo e oferecem duas respostas às suas objeções. A primeira consiste em ressaltar que Singer falha em oferecer o seu diagnóstico das faltas do método por simplesmente não fazer jus aos termos nos quais ele é geralmente tratado. Se por “intuição” se entende o mesmo que “juízos feitos espontaneamente sem recorrência a qualquer tipo de reflexão” ou “sentimentos instintivos que precedem a verbalização de um juízo” as objeções de Singer, de fato, fazem sentido. Se esse for o caso, até mesmo outra objeção, a de que o que as intuições fazem é simplesmente refletir os preconceitos culturais das pessoas (DANIELS, 1979, p. 257) sai vitoriosa. Porém, não é nesse sentido que os defensores do equilíbrio reflexivo geralmente compreendem o termo. Ele é entendido como algo mais próximo do que Rawls (1971) chamou “juízos ponderados”, os quais são mais difíceis de serem ignorados enquanto “dados”, já que são realizados em condições mais favoráveis à formação de juízos verdadeiros. Conforme Alcino Eduardo Bonella,

no equilíbrio reflexivo de Rawls como argumento de coerência, *nossos juízos bem ponderados são os juízos intuitivos básicos*, selecionados dentre vários juízos práticos através de circunstâncias especiais que eliminam a atenção excessiva ao interesse próprio e pelo acordo que existe em torno deles, de que são os mais fortes moralmente (BONELLA, 2011, p. 103, grifos nossos).

De acordo com Rawls (2008, p. 57-58), os juízos ponderados são o tipo de juízos em relação aos quais se tem certo grau de confiança de serem verdadeiros, o que significa que esse tipo de juízos exclui os alcançados quando o agente moral se encontra hesitante. Os juízos que esse mesmo agente forma estando preocupado, assustado ou sob a influência excessiva de seu autointeresse também podem ser excluídos como ponderados. De acordo com Scanlon (2002, p. 145), esses fatores tornam um juízo não confiável porque eles podem interferir com a avaliação de uma pessoa das considerações morais relevantes. Isso significa que é possível recusar o elemento emocional – bem como a influência das inclinações – denunciado por Singer como essencial e contaminador da noção de “intuição”. Os juízos ponderados são ainda aqueles realizados em circunstâncias nas quais as desculpas e as explicações mais comuns para cometer erros são inaceitáveis. Isso não significa que eles são infalíveis; quer dizer apenas que, se descoberta a sua falsidade, fatores como a distração e a herança cultural são insuficientes para justificar a formação do juízo equivocado. Nenhum agente estaria autorizado a justificar o erro na formação de seus juízos ponderados dizendo “Não prestei a devida atenção aos fatores relevantes ao raciocinar” ou “Foi assim que me ensinaram”. Logo, a herança cultural não é um fator a ser cegamente aceito pelo formador do juízo ponderado – o que, então, responde à objeção de que as intuições simplesmente refletem os preconceitos culturais das pessoas. Conforme ainda explica Bonella, os juízos

são bem ponderados quando [...] são feitos com certa habilidade de raciocínio (inferências, generalização, etc.), com oportunidade de desenvolvê-lo (não estejamos pressionados pelas necessidades e pela parcialidade do envolvimento, por exemplo), e com um desejo de acertar (BONELLA, 2011, p. 103).

Em resumo, os juízos ponderados devem ser formados sob as mesmas condições que favorecem a deliberação e a formação de juízos em geral.

A segunda resposta de Sandberg e Juth às objeções de Singer consiste em salientar a possibilidade de se defender um equilíbrio reflexivo amplo em vez de um estreito. O “equilíbrio reflexivo estreito<sup>80</sup> é obtido quando encontramos um conjunto de princípios que economicamente sistematizam nossas convicções morais consideradas” (HOOKER, 2000a, p. 15, tradução nossa). Ele é chamado “estreito” porque se concentra em casos particulares e nos juízos ponderados e princípios morais relativos a eles, não fazendo referência a perspectivas alternativas mais amplas. Assim, num processo de equilíbrio reflexivo estreito não é preciso se preocupar se as intuições e princípios de uma teoria moral são compatíveis com, por exemplo, uma teoria da psicologia humana ou da identidade pessoal. A única preocupação, nesse caso, é a adequação mútua de ambos.

Já no caso do equilíbrio reflexivo amplo (este defendido por Rawls), as intuições devem ser coerentes não só com certo conjunto de princípios morais, mas com alguma teoria mais geral sobre a realidade, como as teorias sobre a racionalidade e as teorias científicas. A essas teorias mais desenvolvidas e amplas pode-se chamar “condições de fundo” de uma teoria mais restrita. Assim, conforme Norman Daniels (1996, p. 22), o equilíbrio reflexivo amplo é uma tentativa de produzir um conjunto coerente de crenças com base em:

- a) um conjunto de juízos ponderados;
- b) um conjunto de princípios morais;
- c) um conjunto de condições de fundo relevantes.

No caso do equilíbrio reflexivo amplo, parte-se de um conjunto de juízos ponderados para então contrastá-los com certo conjunto de princípios morais. O objetivo, no entanto, não é encontrar, de partida, a melhor adequação entre ambos, mas valer-se da reflexão sobre determinado conjunto de condições de fundo, na qual se espera ser capaz de salientar os pontos fortes e fracos dos referidos princípios. Consequentemente, o agente pode, assim, ser convencido de que alguns princípios são melhores do que outros – os quais podem ser utilizados como ferramentas para revisar os juízos ponderados em questão. A partir de então, o agente moral pode se engajar num movimento de “idas e vindas” intelectual

---

<sup>80</sup> Hooker (2000a, p. 16) se confessa um defensor desse tipo de equilíbrio reflexivo.

repetindo esse mesmo processo para verificar quando também os princípios e as condições de fundo precisam de ajuste, para só, desse modo, alcançar o efetivo equilíbrio.

A partir disto, deveria estar claro que os proponentes do equilíbrio reflexivo em geral, e até mesmo Rawls, estão abertos à revisão de *todos* os juízos intuitivos iniciais de alguém a partir de uma reflexão mais detida dentro do equilíbrio (SANDBERG & JUTH, 2011, p. 222, grifo dos autores, tradução nossa).

Isso significa que, no equilíbrio reflexivo amplo, todas as concepções morais falsas que porventura fossem advindas das intuições, nos termos que Singer as concebem, poderiam ser corrigidas através de seu contraste com os princípios morais e com as teorias mais gerais sobre a realidade. É através do equilíbrio reflexivo amplo que os defensores desse método também esperam responder à objeção de que as intuições apenas refletem os preconceitos culturais das pessoas.

Singer, porém, não se deixa convencer por essa estratégia argumentativa. Ele (2005, p. 347) sustenta que o equilíbrio reflexivo amplo falha porque ele culmina em fundacionalismo. Não é difícil perceber por que essa versão do método está sujeita a tal crítica. O equilíbrio reflexivo é um método de justificação coerentista, isto é, ele supõe que uma crença, para ser justificada, precisa estar baseada em um conjunto sistematizado e coerente de outras crenças. Todavia, se, conforme é proposto no equilíbrio reflexivo amplo, as intuições podem ser modificadas quando contrastadas com teorias mais gerais sobre a realidade, isso significa que o proponente de tal método acredita que existe um conjunto de verdades fundacionais, não-inferenciais, das quais se pode partir para testar a veracidade das crenças morais mais ordinárias das pessoas. Logo, o método é uma variante de fundacionalismo e não de coerentismo.

Sandberg e Juth respondem ao argumento de Singer explicando que o equilíbrio reflexivo amplo não resulta em fundacionalismo porque ele parte do pressuposto de que nenhuma crença considerada em separado das demais envolvidas no processo é indisputável. Conforme esses filósofos salientam, “no coração do equilíbrio reflexivo, sendo este uma visão coerentista de justificação epistêmica, está a ideia de que nenhuma afirmação separada é em princípio imune a revisão [...]” (SANDBERG & JUTH, 2011, p. 223, tradução nossa). Mesmo os

elementos teóricos e não normativos utilizados quando do equilíbrio reflexivo amplo podem ser criticados e revisados à luz do próprio processo intelectual de “idas e vindas” do contraste entre as intuições morais, os princípios e as condições de fundo. Logo, a afirmação de Singer de que, no equilíbrio reflexivo, “a aceitabilidade de uma teoria moral não é determinada pela coerência interna e plausibilidade da própria teoria” (SINGER, 2005, p. 345, tradução nossa) é deslocada, já que o referido método “é *todo sobre* determinar a coerência interna e a plausibilidade das teorias morais” (SANDBERG & JUTH, 2011, p. 223, grifos dos autores, tradução nossa).

Ora, mas se esse é o caso, alguém poderia argumentar que o processo está inevitavelmente fadado ao fracasso porque ele é todo circular. A circularidade consistiria no fato de que, no equilíbrio reflexivo, parte-se das próprias crenças que deveriam ser justificadas para justificá-las a elas mesmas. No fim, dado o movimento de “idas e vindas” do método, as intuições, princípios e condições de fundo se justificariam a si próprias.

Diante dessa constatação alguém poderia, então, questionar: “Estaria, assim, o método do equilíbrio reflexivo condenado?”. Talvez não. Seu defensor poderia argumentar que o referido método, sendo coerentista, tenta oferecer justificção para um sistema de crenças, não para crenças consideradas isoladamente. Para o coerentista, cada crença particular é justificada apenas secundariamente, isto é, enquanto parte de um sistema de crenças justificado. Um sistema de crenças é justificado se ele for coerente a um grau suficiente alto. Assim, cada crença do equilíbrio reflexivo só seria justificada se todas as crenças consideradas conjuntamente pudessem ser justificadas. A essa posição denomina-se “holismo epistêmico”.

Todavia, sendo assim, não seria o método ainda um procedimento no qual “a cobra morde o próprio rabo”? Ou seja, ele ainda não seria circular, dado que as crenças só seriam justificadas na medida em que umas justificassem as outras?

A resposta do coerentista para essa questão é que o círculo, nesse caso, pode ser aceito porque ele não é um círculo vicioso, mas virtuoso (GOODMAN, 1983, p. 64). As metáforas que os coerentistas utilizam para se explicarem são a de objetos que se mantêm “de pé” porque possuem uma constituição na qual as partes se sustentam mutuamente. Assim, o método coerentista de justificção de crenças,



mesmo o de crenças morais, seria como jangadas, redes e arcos feitos de tijolos – objetos e construções que são capazes de se manter inteiros e de cumprirem suas funções porque cada parte sustenta e é sustentada por outras partes constituintes do todo. “Isto significa que entre as relações de sustentação, há relações de sustentação simétricas: uma crença pode suportar uma segunda (talvez mediamente por outras crenças), enquanto a segunda também suporta a primeira (talvez, também, mediamente)” (MURPHY, P., 2019, Seção 2. b, tradução nossa). Desse modo, crenças que possuíssem relações recíprocas de sustentação relativamente fortes seriam coerentes entre si e estariam, portanto, justificadas.

Há ainda outra objeção ao método a ser considerada. Conforme Kagan (1989, p. 11), se o equilíbrio reflexivo funciona como já foi mencionado, então bastaria forjar princípios que se adequassem diretamente às intuições e todo o processo estaria completo. Como consequência, para se alcançar um guia da ação moral, seria suficiente transformar tais intuições em uma espécie de lista sobre como proceder em situações particulares específicas (em situações do tipo 1 faça *A*; em situações do tipo 2 faça *B*; etc.). O problema é que o que se deseja de uma teoria moral é que ela ofereça mais do que princípios *ad hoc*; espera-se que ela seja simples, poderosa e coerente.

A objeção de Kagan, no entanto, é deslocada, já que manifesta uma má compreensão do processo do equilíbrio reflexivo. Para o seu defensor, é o método tal como descrito até aqui que garante que se atinja os melhores princípios quando do momento do equilíbrio. O equilíbrio reflexivo, sobretudo o amplo, não é uma questão apenas de alcançar princípios que se adequem às intuições, mas também de atingir os princípios com a menor probabilidade de serem falsos. Sem ter passado pelo crivo do procedimento revisionista de “idas e vindas” do equilíbrio reflexivo, não há salvaguarda de que se atingirá a devida qualidade dos princípios morais guias da ação moral. Pouco a pouco, o processo permite “peneirar” os bons dos maus princípios. Conforme salienta Rawls, ocorre que, ao longo do procedimento, até mesmo quando os princípios se harmonizam perfeitamente com as intuições, pode haver necessidade de revisão.

Podemos querer mudar nossos juízos ponderados atuais uma vez que seus princípios reguladores são trazidos à luz. *E podemos querer fazer isso até mesmo embora esses princípios alcancem uma adequação perfeita.* Um

conhecimento desses princípios pode sugerir reflexões ulteriores que nos levem a revisar nossos juízos (RAWLS, 1971, p. 49, grifos e tradução nossa<sup>81</sup>).

E não há razões para crer que isso valeria apenas para os juízos ponderados e não para os próprios princípios.

### 5.3 A OBJEÇÃO DA INDULGÊNCIA

Tendo apresentado ao menos uma forte razão para se aceitar a posição moderada (baseada nas intuições – estas entendidas enquanto parte integrante de um equilíbrio reflexivo), cabe passar à exposição da objeção da indulgência, a qual precede a objeção do desequilíbrio. Foi necessário apresentar uma seção sobre esse tópico porque o principal argumento do moderado para defender sua posição se baseia na confiança nas intuições. O equilíbrio moral, isto é, a proposição de exigências morais que não são nem excessivas nem indulgentes, supõe a verdade da moderação moral, sendo, por isso, necessário apresentar alguma defesa dessa posição.

Nesta seção, pretende-se mostrar que as teorias consequencialistas analisadas nos capítulos anteriores, na tentativa de fugir do extremismo e se tornarem moderadas, tendem a favorecer a indulgência moral (se aproximando, assim, mais do que deveriam das teorias minimalistas).

Mas, o que é, efetivamente, isso o que até agora se tem denominado “indulgência moral”? A indulgência moral é o fenômeno no qual o agente pode desempenhar suas obrigações morais conforme a conveniência de seus interesses, sendo que, nos casos mais extremos, as próprias obrigações morais são definidas pelos interesses do agente. Em outras palavras, teorias indulgentes são teorias nas quais os agentes se encontram moralmente muito confortáveis, não lhes sendo requerido grandes compromissos morais. O agente moral indulgente é a favor de teorias morais com mais opções e menos restrições, já que a satisfação de seus interesses encontra-se no centro de sua concepção moral. Por conseguinte, as teorias morais indulgentes se localizam no espectro das teorias morais minimalistas.

---

<sup>81</sup> A tradução brasileira de *Uma Teoria da Justiça* se omitiu de traduzir o parágrafo em que se encontra esta citação.

Elas ainda se distinguem do ceticismo e do niilismo morais e se aproximam do egoísmo racional. O ceticismo moral é a teoria metaética segundo a qual não é possível ter conhecimento moral. O niilismo moral é “uma alegação substantiva, negativa e existencial de que não existe qualquer coisa que seja moralmente incorreta” (SINNOTT-ARMSTRONG, 2019b, Seção 3. 4, tradução nossa)<sup>82</sup>. O agente moral indulgente, por sua vez, não duvida da possibilidade de se alcançar o conhecimento das verdades morais e acredita na existência da correção ou incorreção morais. Ele apenas defende um tipo de concepção normativa parcial segundo a qual as obrigações morais dos agentes têm de estar, em algum grau, subordinada aos seus interesses. O ápice da indulgência moral é o egoísmo racional<sup>83</sup>. Essa teoria pode ser considerada uma variante de consequencialismo, pois, para um defensor dessa teoria, existe uma obrigação fundamental de promover as melhores consequências. A diferença em relação ao utilitarismo e a outras formas imparciais de consequencialismo está no fato de que, para o egoísta racional, promover as melhores consequências significa fazer o que melhor atende aos interesses do agente moral. Para o egoísta racional, não é imoral se sacrificar pelo bem comum; apenas ocorre que qualquer sacrifício a favor de outrem só é permitido se o agente moral se beneficiar de algum modo em curto ou longo prazo com tal sacrifício. Para o defensor da indulgência moral, o sacrifício altruísta também não é imoral; só é o caso que esse sacrifício pode ser ora realizado, ora não, conforme a conveniência de seus interesses.

A indulgência moral é objetável porque ela viola o conteúdo das próprias ideias de dever e de moralidade. Conforme já foi mencionado no primeiro capítulo, um dever é uma obrigação, isto é, ele é algo que se pode requerer de maneira legítima que seja cumprido. Assim, ao contrário do que parece acreditar o indulgente moral, um dever é algo que não pode estar à disposição da conveniência do agente. Se alguém tem um dever, esta pessoa está obrigada a cumpri-lo mesmo que a sua execução não faça parte da promoção de seus interesses mais diretos.

A moralidade, por sua vez, “traz consigo a ideia de alguma coisa maior do que o individual. Se vou defender a minha conduta em bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior”

---

<sup>82</sup> Para mais detalhes sobre o ceticismo e o niilismo morais, conferir Sinnott-Armstrong (2006; 2019b)

<sup>83</sup> Conferir nota 2.

(SINGER, 2006, p. 18). Isso significa que a moralidade tem um caráter universal, de modo que ela não pode estar voltada para a promoção dos interesses de determinado indivíduo. Assim ao defender este último tipo de ideia em suas vertentes mais extremas como o egoísmo racional, o indulgente moral fere o que constitui a própria ideia de moralidade. A crítica de James e Stuart Rachels ao egoísmo ético<sup>84</sup>, que pode ser aplicada ao egoísmo racional, ajuda a entender esse ponto. Conforme Rachels & Rachels argumentam, o egoísmo ético é implausível porque ele é arbitrário. Eles sustentam que essa teoria

advoga a divisão do mundo em duas categorias de pessoas – nós e todos os demais – e insta-nos a olhar os interesses daqueles no primeiro grupo como mais importantes do que os interesses daqueles no segundo grupo. Porém, cada um de nós pode perguntar: qual é a diferença entre mim e todos os demais que justifica me colocar nessa categoria especial? (RACHELS & RACHELS, 2013, Capítulo 5)

Do mesmo modo que um racista não consegue explicar a diferença de tratamento que ele dá a pessoas de outras raças mesmo quando não existe qualquer diferença relevante entre ele e essas pessoas, o egoísta ético não é capaz de explicar por que as pessoas devem dar prioridade aos interesses dele quando todas elas têm interesses a serem levados em consideração. O mesmo raciocínio se aplicaria ao egoísta racional. Conforme já defendeu Singer, o fato de todas as pessoas, independente de raça, sexo, religião, etc., serem portadoras de interesses confere a todas elas o direito de receberem um tratamento igualitário e imparcial no tocante à promoção deles.

### 5.3.1 Indulgência no consequencialismo de ato indireto

O consequencialismo de ato indireto é, provavelmente, a teoria com maior volume de respostas para a objeção da exigência excessiva que tendem à indulgência moral. Nesta seção, será feito o esforço de mostrar como este é o caso.

---

<sup>84</sup> “O egoísmo ético [...] é a doutrina de que cada pessoa deve buscar exclusivamente o seu autointeresse. Essa não é a ideia do senso comum de que se pode promover o próprio interesse em acréscimo ao interesse dos outros. O egoísmo ético é a ideia radical de que o princípio do autointeresse responde por todas as obrigações de alguém” (RACHELS & RACHELS, 2013, Capítulo 5).

Para tanto, será exibido como a indulgência se manifesta nas respostas de Mill para a objeção da exigência excessiva.

### *5.3.1.1 Critério de correção e procedimento de decisão*

No primeiro capítulo, mostrou-se como a distinção entre critério de correção e procedimento de decisão é problemática para os consequencialismos de ato indiretos de Mill e de Railton. A distinção propõe que, por um lado, se adote algum princípio de cunho consequencialista como critério para dizer o que é ou não moralmente correto e, por outro, se adote um ou mais princípios secundários, motivos, etc. como vias para se decidir o que fazer na maior parte das circunstâncias. Além dos já mencionados problemas que a distinção acarreta – tais como o da esquizofrenia moral –, ela ainda pode gerar a dificuldade adicional de tornar o consequencialismo de ato indireto uma teoria indulgente. A resposta para a objeção da exigência excessiva baseada na distinção entre critério de correção e procedimento de decisão não é em si mesma indulgente, mas é equivocada porque abre espaço para processos de decisão com essa característica. Isso ocorre de maneira especial no caso da resposta de Mill. Conforme ele propõe, deve-se adotar o princípio da utilidade como critério de correção e os princípios da moralidade do senso comum como procedimento de decisão. O problema é que a moralidade do senso comum não é de todo coerente. Por um lado, ela defende a moderação moral, mas, por outro, ela admite ao menos alguns princípios morais indulgentes, como o da regra de ouro. Nesta seção, cabe mostrar como esse princípio gera indulgência moral e também como a relação entre a moralidade do senso comum e o conformismo implicam em indulgência.

#### *5.3.1.1.1 A regra de ouro*

A regra de ouro é o princípio moral de reciprocidade segundo o qual o agente deve fazer aos outros aquilo que ele está disposto a aceitar que os outros façam a ele mesmo. Ele está presente em várias culturas antigas e conta como

máxima defendida por várias religiões<sup>85</sup>, tendo sido popularizado no Ocidente graças à cultura cristã aí difundida. Conforme pregam os cristãos, Jesus teria defendido que “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” (BÍBLIA, Mateus, 12, 7). Algumas variantes da regra de ouro incluem a que afirma que se deve fazer aos outros aquilo que se *gostaria* que fosse feito a si próprio e a que apresenta uma fórmula negativa dela, afirmando que *não* se deve fazer aos outros aquilo que *não* se está disposto a aceitar que seja feito a si próprio. Para Marcus G. Singer (1963, p. 294), suas fórmulas positiva e negativa são equivalentes. A variante que envolve destacar a preferência do agente em relação ao que ele gostaria ou não que lhe fosse feito é incompleta, já que a ideia fundamental da regra de ouro é que o agente deve fazer aos outros aquilo que, mesmo que não seja de sua preferência, ele esteja disposto a admitir que os outros lhe façam. A versão em inglês da regra de ouro deixa mais claro esse aspecto do princípio quando propõe sua formulação nesses termos: “*Do unto others as you would have them do unto you*”, em tradução literal, “Faça aos outros aquilo que você os levaria a fazerem a você”.

A regra de ouro é frequentemente interpretada como um princípio fundamentalmente altruísta. O raciocínio é que dado que as pessoas buscam fazer o bem a si próprias, acredita-se que, se o agente agir conforme a regra de ouro, ele buscará fazer o bem para os outros também. Mill, por sua vez, considera, inclusive, que a regra de ouro reflete o essencial do utilitarismo:

na regra de ouro de Jesus de Nazaré, lemos todo o espírito da ética da utilidade. Tratar os outros como queremos que nos tratem e amar o nosso próximo como a nós mesmos constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista (MILL, 1863, II, §18).

Todavia, o próprio conteúdo da regra de ouro permite uma interpretação diferente, a de que o princípio, na verdade, sanciona a indulgência moral. Isso porque não há nada na ideia subjacente à regra de ouro que impeça um agente moral egoísta de estar disposto a aceitar que as pessoas busquem apenas seus próprios interesses, desde que ele mesmo esteja autorizado a buscar apenas os seus próprios. Ora, não há nada mais indulgente do que cada agente moral

---

<sup>85</sup> Para mais detalhes sobre sua presença nas diversas culturas religiosas, conferir Jeffrey Wattles (1996).

concentrado em procurar apenas o seu autointeresse. Claro que, de um ponto de vista social, este não é o melhor arranjo e, provavelmente, só seria efetivamente possível em um cenário de guerra de todos contra todos. Porém, a regra de ouro, propondo o que ela propõe, não dispõe de nenhum mecanismo de obstáculo a um estado de coisas dessa natureza.

#### 5.3.1.1.2 Conformismo

De acordo com o mencionado anteriormente, existe uma relação entre a moralidade do senso comum e o conformismo que leva à indulgência. Conforme Marcus G. Singer (2003), o senso comum, mesmo no contexto da moralidade, pode ser altamente conservador e, até mesmo, opressivo, precisando da filosofia para ser suplementado e corrigido. Seu conservadorismo se apresenta na tendência a levar as pessoas que aderem a ele a pensarem sempre de acordo com o consenso dominante de determinada época. Ele pode ser opressivo por ser demasiado crítico dos dissidentes de tal pensamento. Sendo esse o caso, ao propor que se deve seguir os princípios da moralidade do senso comum na maior parte do tempo, Mill estaria estranhamente defendendo um procedimento de decisão conformista, o qual teria sido veemente criticado por ele em *Sobre a Liberdade*. Ocorre que, ao defender a predominância da moralidade do senso comum quando das decisões morais do agente, Mill defende um procedimento de decisão que pode levar ao que ele denominou (e criticou), em *Sobre a Liberdade*, de “tirania da maioria” (MILL, 1859, I, §5). Esta consiste na tendência que a sociedade tem de tolher a individualidade ao criticar duramente os dissidentes dos modos de vida e do pensamento dominantes de uma época. A objeção de Mill é que, dado que a individualidade constituiria um dos elementos essenciais do bem-estar, a tirania da maioria deveria ser combatida.

Outro problema com a suposta posição conformista de Mill está na sua relação com a indulgência moral. Ao defender que o agente moral deve seguir a moralidade do senso comum na maior parte do tempo, Mill simplesmente estaria dizendo para ele agir de acordo com todos os princípios morais que ele já aceita como dados. Grosso modo, a consequência disso é que um agente moral minimamente consciencioso seria estimulado a levar a vida do jeito que ele já o faz, não havendo necessidade de ir muito longe em seus compromissos morais, nem de

revisar as convicções que ele já possui quanto à moralidade. Em última instância, se o agente fosse levado a agir conforme a moralidade dos senso comum a maior parte do tempo, talvez ele não tivesse a disposição necessária para maximizar imparcialmente o bem-estar geral quando fosse necessário na ocasião.

Em princípio, essas objeções parecem colocar um grande problema para o utilitarismo de Mill em consonância com o seu liberalismo político. No entanto, a partir de uma análise mais atenta do problema, talvez seja possível encontrar uma saída para a objeção do conformismo em relação com a da indulgência. Já foi mencionado que um procedimento mais plausível de justificação moral do que a obediência cega às intuições morais é o equilíbrio reflexivo. Argumentou-se que, através dele, é possível vencer o conformismo que um recurso exclusivo às intuições acarreta. Seria confrontando tais intuições com condições de fundo mais amplas e com certos princípios morais que tais intuições poderiam ser revistas, levando o agente ao progresso moral. No caso da moralidade do senso comum, seria ao confrontar os seus princípios usuais com outros princípios mais gerais – como o princípio da utilidade –, com certas intuições e com condições de fundo mais abrangentes que o equilíbrio reflexivo e o progresso moral seriam atingidos. Para Mill, especificamente, esse processo provavelmente iria mais longe, uma vez que ele acreditava que a única maneira de corrigir a falibilidade dos agentes epistêmicos seria o debate livre, honesto e acirrado das ideias. O movimento de “idas e vindas” intelectual característico do equilíbrio reflexivo se daria sempre em união com o debate entre esses agentes ao mesmo tempo epistêmicos e morais. Seria ao fim dessa combinação de equilíbrio reflexivo privado e debate público que o agente se encontraria mais perto das verdades morais, estando, por conseguinte, mais apto a revisar intuições e princípios relativos à moralidade. Consequentemente, o agente não sucumbiria nem ao conformismo nem à indulgência moral.

### *5.3.1.2 O liberalismo e o utilitarismo*

Na seção 2.4 mostrou-se como uma das respostas de Mill para responder à objeção da exigência excessiva consiste na tentativa de conciliar o seu liberalismo político com seu utilitarismo de ato indireto. De acordo com essa resposta, seria buscando o próprio bem-estar, isto é, cuidando da própria vida e cultivando os



talentos individuais, que o agente moral estaria promovendo o bem-estar geral. Somente em ocasiões especiais o agente moral teria o dever de maximizar direta e imparcialmente o bem-estar geral.

Essa resposta tende à indulgência. Ela não é de todo indulgente porque ela propõe que há certas ocasiões nas quais o agente não pode abrir mão de maximizar imparcialmente o bem-estar geral mais diretamente. Nessas ocasiões, ele não tem escapatória; ele tem de renunciar à preocupação com o próprio bem-estar e se voltar para a promoção do bem-estar geral.

No entanto, conforme essa proposta de conciliação do liberalismo com o utilitarismo, o agente moral pode passar a maior parte da vida obedecendo apenas aos seus deveres negativos, sem uma preocupação maior com a sociedade ou com indivíduos fora de seu círculo mais próximo de convivência. Grosso modo, as pessoas restringiriam suas preocupações a trabalhar, cuidar da própria prole e repousar, acreditando que o bem-estar da sociedade já estaria garantido se elas assim procedessem. Afinal, com o trabalho elas desenvolveriam seus talentos e produziriam os bens que tornariam a vida de outros indivíduos possível e confortável; com o cuidado com a prole, elas não deixariam os futuros membros da sociedade ao relento, sem qualquer tipo de guia ou formação; com o descanso, a produção dos talentos e dos bens da sociedade seria mais eficiente. A ideia subjacente é que se cada um cuidar dos próprios interesses, no fim, os interesses de todos serão satisfeitos. Ocorre, no entanto, que raciocínio que fomenta essa espécie de comportamento é típico do minimalismo moral (segundo o qual não há uma obrigação mais geral de promover o bem comum) e tem um forte caráter indulgente. O agente moral liberal-utilitarista não precisa ir muito longe em seus compromissos morais a maior parte de sua vida e, para ele, na medida em que sua existência se encontra inevitavelmente inserida na sociedade, viver de acordo com a satisfação de seus interesses já seria viver promovendo o bem-estar geral.

### *5.3.1.3 Os benfeitores públicos*

Conforme já foi mencionado, os benfeitores públicos são aquelas pessoas que desempenham alguma atividade na qual está em jogo o bem-estar de um grande número de outras pessoas. Foi visto também que uma das respostas de Mill

para a objeção da exigência excessiva consiste em argumentar que só os benfeitores públicos teriam o dever de promover o bem-estar de outros indivíduos em uma escala abrangente. Essa resposta desfruta de certo grau de plausibilidade, pois, afinal de contas, dados os recursos (como instituições, financiamento, etc.) dos quais elas dispõem, existem pessoas melhor posicionadas para promover o maior bem-estar geral do que outras.

Porém, por outro lado, ela apresenta o problema de ser indulgente. Esse é o caso porque o que ela diz, grosso modo, é que o agente moral pode sempre (sem culpa alguma) delegar a outrem a tarefa de promover amplamente o bem. Para um moderado, se o agente moral, seja ele benfeitor público ou não, pode realizar o bem amplamente considerado sem ter de arcar com grandes sacrifícios para si, ele tem o dever de promovê-lo. De acordo com a resposta dos benfeitores públicos, porém, o agente moral não tem esse dever a menos que ele tenha o bem de vários indivíduos sob sua responsabilidade. O cidadão comum, isto é, aquele que não é um benfeitor público, que adere a essa resposta pode perfeitamente passar toda a vida sem ter de arcar com sequer um único compromisso de maior alcance para com o bem, tendo delegado toda a responsabilidade para os empresários, governantes, diretores de ONGs, etc. Conforme a resposta dos benfeitores públicos, o cidadão comum tem apenas de viver uma vida na qual ele cumpre todos os seus deveres negativos. No máximo, para ser beneficente, ele terá de pagar os impostos que serão utilizados para beneficiar a sociedade.

Porque a resposta dos benfeitores públicos aceita como dever do cidadão comum o sacrifício de uma parte de seus recursos através do pagamento de impostos – mas não até ao ponto de ele ficar em maus lençóis –, ela parece moderada, à primeira vista. Contudo, beneficiar outras pessoas com recursos destinados a impostos nem sempre configura tudo de bom que um agente moral pode fazer sem grandes sacrifícios para beneficiar pessoas necessitadas. Sem dúvidas, além dessa prática, há outras contribuições financeiras que um agente moral pode fazer e, na ausência dessa possibilidade, há também um sem fim de atividades nas quais ele pode se engajar. É verdade que o moderado não tem o dever de promover amplamente o bem sempre que existe uma oportunidade para tanto. Contudo, ele tem o dever de fazê-lo sempre que isso não implica em um grande sacrifício para ele próprio. Considere os dois casos abaixo.

*O defensor dos animais.* Roberto é um contador. Ele é um cidadão consciente que paga todos os seus impostos em dia. Apesar do bom salário que recebe, ele tem uma família grande para sustentar, o que o impede de realizar doações para a caridade. Todavia, em suas horas vagas, ele estuda ética animal e periodicamente posta pequenos vídeos em seu canal do YouTube nos quais ele explica às pessoas por que elas devem adotar modos de vida que diminuam o sofrimento animal no mundo. Embora faça todas essas coisas nas suas horas vagas, nada disso o impede de passar um tempo de qualidade com sua família e seus amigos.

*O jogador de peteca.* Carlos é um contador. Ele é um cidadão consciente que paga todos os seus impostos em dia. Apesar do bom salário que recebe, ele tem uma família grande para sustentar, o que o impede de realizar doações para a caridade. Ele divide seu tempo livre entre a família e seus companheiros de peteca, atividade na qual ele dedica algumas horas de sua semana. Ele não tem qualquer preocupação com o bem-estar de indivíduos que se encontram fora de seu círculo mais próximo de convivência, como sua família, seus clientes, seus colegas de trabalho, seus companheiros de peteca e seus vizinhos.

Dado tudo o que foi dito até aqui, alguém poderia defender que, do ponto de vista moderado, é indiferente se o agente moral leva o tipo de vida exposto em *O defensor dos animais* ou em *O jogador de peteca*. Afinal de contas, para o moderado, a razão para promover o bem é uma razão *pro tanto* apenas, não uma razão decisiva. Assim, se ele decide levar a vida descrita em *O defensor dos animais*, essa é uma decisão meramente prudencial, não uma decisão moral. Ele o faz por uma questão de interesse na causa animal, não para um cumprir o dever de promover as melhores consequências globais.

No entanto, se o moderado aceita que o agente moral não tem deveres ulteriores para com a sociedade além daqueles que ele cumpre enquanto membro participante de certas relações mais restritas, como as de trabalho e as familiares, isso significa que a moderação moral é, na verdade, indulgente. Assim, para permanecer um entremeio entre a exigência e a indulgência, as teorias moderadas têm de aceitar: (i) que o agente moral tem certos deveres de beneficência para além daqueles que ele desempenha dentro de suas relações interpessoais mais restritas; (ii) que esses deveres terminam quando os agentes têm de executar grandes sacrifícios de seu próprio bem-estar para realizá-los.

#### 5.3.1.4 Os deveres imperfeitos

De acordo com a resposta para a objeção da exigência excessiva baseada na distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos, há aqueles deveres que são universais, pois são devidos a qualquer pessoa, em qualquer lugar, em qualquer momento, e há aqueles que comportam certo grau de discricionariedade, pois não se está obrigado a desempenhar todo o tempo, em todo lugar, para com todas as pessoas. Os primeiros constituem os deveres perfeitos e os segundos os deveres imperfeitos.

Conforme foi visto no primeiro capítulo, essa discricionariedade dos deveres imperfeitos é um problema porque ela não parece aplicável à própria noção de dever. Um dever é algo que não pode ser descumprido e que cabe repreensão quando o descumprimento ocorre. Porém, no caso do dever imperfeito, na prática, parece haver sempre uma autorização para que ele não seja cumprido e nunca haver uma ocasião adequada para aplicar a sanção moral. O problema, então, logo aparece: se esse é o caso, talvez não seja adequado chamar os deveres imperfeitos de deveres.

Outro problema relativo à distinção, este apontado no terceiro capítulo, é que a noção de dever imperfeito deixa demasiado espaço para a arbitrariedade na execução do dever. A noção de dever imperfeito não parece capaz de lidar com o fato de que existem razões decisivas objetivas para se desempenhar certo dever imperfeito em uma determinada circunstância em vez de outra. Dado tudo o que está em jogo, alguns deveres imperfeitos podem ser, por exemplo, mais urgentes do que outros. Porém, um defensor dessa noção – a menos que considere esta ação um dever perfeito – não tem como explicar como prestar ajuda a uma pessoa que está morrendo de fome tem precedência sobre uma que está em necessidade, mas não em um grau tão elevado quanto o que envolve risco de morte.

Além dessas dificuldades apontadas, o caráter discricionário e arbitrário do dever imperfeito também enfrenta o problema de culminar em indulgência. Para entender como esse é o caso, considere a situação a seguir.

*O dia da contribuição.* Jonas é um agente moral de coração aberto, sempre disposto a ajudar. Certo dia, durante o intervalo de seu programa de televisão favorito, ele se depara com um pedido dos Médicos Sem Fronteiras para que as pessoas realizem, o quanto antes, uma contribuição para a entidade. Jonas se encontra apto a executar a doação e imediatamente acessa o site da instituição com o intuito de efetivá-la. Porém, ao fazê-lo, ele se depara com outra campanha da mesma

entidade dizendo que todas as pessoas que realizarem doações no então denominado “dia da contribuição” (uma dia bem posterior à campanha de urgência veiculada pela televisão) terão seus nomes incluídos e divulgados em uma lista pública e identificadora de pessoas altruístas. Há uma moça, Martha, que Jonas quer impressionar, e ele sabe que, caso seu nome seja incluso nessa lista, suas chances de conseguir um encontro com ela aumentarão consideravelmente. Com o intuito de parecer mais atraente para Martha, Jonas ignora a campanha da televisão e decide fazer a doação no dia da contribuição.

Para fins argumentativos, suponha que a caridade seja mesmo um dever imperfeito. Sendo esse o caso, na circunstância em questão, do ponto de vista desse tipo de dever, é completamente indiferente se Jonas faz sua doação imediatamente ao anúncio que ele assiste na televisão ou no dia da contribuição. Isso porque se o agente moral pode desempenhar um dever imperfeito na ocasião de sua preferência, isso significa que esse tipo de dever pode ser realizado quando ele julgar que é de seu maior interesse executá-lo na circunstância. (Para Jonas, essa ocasião é no dia da contribuição, quando ele tem a oportunidade de impressionar Martha.). Em outras palavras, quando deveres imperfeitos estão em jogo, as razões decisivas para agir do agente moral podem ser todas subjetivas. Ora, não é difícil perceber como isso é indulgente.

Contudo, se esse é o caso, novamente, não existe um conflito entre a noção de dever imperfeito e o próprio conceito de dever? Se o que define o que deve ser realizado na circunstância são razões subjetivas, qual é o ponto de tal dever se apresentar como tal? Afinal de contas, a menos que o agente seja uma espécie de egoísta, na verdade, razões subjetivas para agir coadunam bem com circunstâncias de cunho extramoral.

Além disso, não parece intuitivamente plausível que seja preferível Jonas executar o seu dever imperfeito quando ele pode obter algum benefício com isso quando existem razões objetivas evidentemente mais fortes que contam a favor da execução de outro dever imperfeito. Parece absurdo que Jonas faça sua doação apenas no dia da contribuição quando os Médicos Sem Fronteiras, os quais lidam com várias situações de eminência de morte, fazem um apelo em caráter de urgência aos seus doadores.

### *5.3.1.5 Os atos supererrogatórios*

Os defensores da moderação moral defendem a superação da divisão tripartite da ética e a inclusão dos atos supererrogatórios na divisão relativa aos tipos de atos morais. Conforme foi possível observar no primeiro capítulo, com Mill não foi diferente. Mas não são só os moderados que fazem essa defesa, os minimalistas aderem a ela e alguns extremistas também, embora ela seja menos popular entre estes.

A defesa dos atos supererrogatórios não é em si mesma indulgente, mas pode vir a ser. Afinal de contas, ela comporta a posição de que existem certos atos beneficentes que são obrigatórios. No entanto, se ela será ou não indulgente dependerá do critério estabelecido para delimitar onde terminam os deveres morais e começam os atos supererrogatórios. Para um minimalista moral, por exemplo, os deveres negativos são todos obrigatórios, mas os de beneficência são todos supererrogatórios. Já a posição de Singer, que é mais exigente, confere à esfera do dever uma dimensão bem maior do que a maior parte das pessoas gostaria de acreditar que tem. Conforme essa posição, há menos atos de beneficência supererrogatórios do que, em geral, os moderados acreditam existir. Para um moderado, a beneficência deve ser um dever, mas deve sê-lo em situações específicas, as quais não podem ocupar a integralidade de sua vida como ocorre no caso dos santos morais.

Quanto à posição de Mill, ele classificou os atos de caridade e beneficência como sendo deveres imperfeitos e, por isso, uma análise da indulgência ou falta dela quanto à resposta de Mill é melhor analisada dentro da discussão que envolve a distinção. Porém, ele também deixa claro que os mais exaltados atos de heroísmo são supererrogatórios. Assim, talvez seja possível afirmar que, para Mill, embora caridade e beneficência sejam deveres imperfeitos, apenas os atos desse tipo que exigem algum sacrifício desmedido devem ser considerados supererrogatórios. Ou talvez não, já que ele (CW, X, p. 337-339) considera que existe “uma gama *ilimitada* de valor moral” cujo ápice são os mais exaltados atos de heroísmo. A posição de Mill quanto a esse tópico é realmente obscura e, por isso, é melhor considerar sua posição como ambígua, em vez de muito exigente ou indulgente, quando se trata da sua concepção de atos supererrogatórios.

### **5.3.2 Indulgência no consequencialismo de regra**

Conforme pôde-se observar no terceiro capítulo, uma das respostas centrais de Hooker para a objeção da exigência excessiva consiste em defender a plausibilidade do sacrifício agregativo em vez do iterativo. O primeiro seria preferível ao segundo porque bastaria considerar o volume de sacrifícios feitos pelo agente moral até o momento da ação em questão para estabelecer a sua obrigação moral na circunstância. Se até então o agente já tivesse realizado um único sacrifício ou vários pequenos que pudessem se acumular até o ponto de em conjunto serem considerados significativos (isto é, um meio termo entre os sacrifícios enormes e os minúsculos), não seria necessário, na circunstância em questão, se sacrificar mais uma vez pelo bem de outrem.

Há uma maneira como esse recurso ao sacrifício agregativo pode ser muito exigente. Se o agente moral passa a vida ignorando as oportunidades para ser beneficente apresentadas a ele, mas em determinada circunstância tem a opção de se tornar um mártir, ele tem, então, na referida circunstância, o dever de fazê-lo. Ao rejeitar ser um agente benevolente ao longo de sua vida, ele perderia o “direito” de argumentar que o martírio é algo muito exigente e estaria moralmente obrigado a realizá-lo.

Por outro lado, há também uma maneira na qual defender uma abordagem agregativa do sacrifício altruísta pode ser indulgente. Conforme mencionado no terceiro capítulo, um problema com a ideia de que alguém que se abstém de atos beneficentes ao longo da vida deve se tornar mártir na devida oportunidade para tanto é que a referida ocasião para o martírio pode nunca se apresentar ao agente. Como consequência, ele pode chegar ao fim da vida sem ter praticado qualquer ato de beneficência. A indulgência fica patente, nesse caso, dada a completa falta de compromisso do agente moral com o bem comum que ele pode manifestar ao longo de toda a vida. Sob o pretexto de estar à espera do momento ideal para provar seu verdadeiro valor enquanto agente moral, ele pode ignorar, momento após momento, dia após dia, todas as situações cotidianas nas quais a beneficência é requerida dele.

Esse raciocínio que põe o martírio no centro da vida moral apresenta uma falha que culmina em uma absurdidade. Ela está na suposição de que a moralidade é uma prática do tipo “tudo ou nada”, ou seja, como algo a ser concretizado apenas

em circunstâncias extraordinárias (FISHKIN, 1982). Isso é falso e não é difícil visualizar o motivo. Basta observar sem muita pretensão o cotidiano das pessoas para perceber que a moralidade é inerente ao dia a dia de qualquer indivíduo que vive em comunidade e é capaz de agência moral. Não é preciso ser um antropólogo para chegar à conclusão de que as pessoas fazem constantes avaliações normativas e tomam várias decisões morais ao longo do dia. A moralidade está presente na vida das pessoas quando elas colocam os pratos na mesa e decidem se tornar vegetarianas; quando uma mulher decide que levar a cabo uma gravidez é preferível a realizar um aborto; quando alguém cumpre sua promessa de ajudar o vizinho com a sua mudança; quando um estudante decide ficar em casa e cumprir o seu dever de se preparar para o exame final em vez de ir a uma festa, etc. Se a moralidade fosse algo destinado a circunstâncias momentosas, apenas uns poucos indivíduos especiais seriam capazes de viver da maneira moralmente apropriada, dado que nem todo mundo teria a oportunidade de se deparar com situações desse tipo. Se esse fosse o caso, a vida em sociedade seria um caos, pois não haveria parâmetro para regular as relações interpessoais e cotidianas das pessoas além do autointeresse. Seria o reino da indulgência moral e, muito provavelmente, um cenário de guerra de todos contra todos. Também é de se duvidar que, em um panorama no qual as pessoas fossem indulgentes a maior parte do tempo, elas tivessem disposição para o martírio quando ele se fizesse necessário.

#### 5.4 A OBJEÇÃO DO DESEQUILÍBRIO

Antes de expor a objeção de desequilíbrio, foi necessário deixar claro em que consiste a objeção da indulgência. Isso foi necessário porque, embora a discussão sobre a objeção da exigência excessiva seja bem documentada na literatura relevante sobre o consequencialismo, não há ainda uma abordagem em torno da objeção da indulgência. Dado que se pretende mostrar aqui que o consequencialismo pode se situar nos extremos da exigência excessiva e da indulgência, fazia-se necessário deixar claro em que esta última consistia, por que ela é objetável e como ela se manifesta nas teorias consequencialistas. Na sequência, nesta seção, se dará atenção à objeção do desequilíbrio propriamente dita.



A ideia de que o consequencialismo pode comportar extremos não é exatamente nova. Já Sidgwick, em *Os Métodos da Ética*, falava de um dualismo da razão prática. Essa é a visão de que a beneficência universal e imparcial e a prudência encontram-se em um conflito irreconciliável. Para Sidgwick, a teoria que melhor expressa a beneficência universal e imparcial é o utilitarismo e a que melhor expressa a prudência é o egoísmo racional. O que Sidgwick entende por “utilitarismo” é a teoria ética que defende que a “conduta que, sob quaisquer circunstâncias, é objetivamente correta é aquela que produzirá o maior montante de felicidade no todo; isto é, levando em consideração todos aqueles cuja felicidade é afetada pela conduta” (SIDGWICK, 1907, p. 411, tradução nossa). Por “egoísmo” Sidgwick entende o egoísmo racional, centrado na maximização do interesse próprio. Para Sidgwick, o egoísmo é a visão segundo a qual “o agente racional observa a quantidade do prazer e da dor produzidos para ele mesmo como a única coisa importante na escolha entre as alternativas de ação; e busca sempre o maior excedente alcançável de prazer sobre a dor [...]” (SIDGWICK, 1907, p. 95, tradução nossa).

Kagan (1989), por sua vez, conforme já foi mencionado, fala do extremismo e do minimalismo morais. Embora não tenha uma concepção de moralidade puramente consequencialista, é correto afirmar que Kagan tem uma visão fortemente influenciada pelo consequencialismo<sup>86</sup>. Logo, a consideração pelas consequências da ação tem um grande peso na hora de se estabelecer deveres morais. Assim, se a moralidade está sujeita a extremos e ela tem um grande apelo consequencialista, o consequencialismo, mais do que outras teorias, também está sujeito a extremos.

Outro tipo de extremo que é comportado pelo consequencialismo é o que foi apontado por Bykvist em *Utilitarianism: a guide for the perplexed* (2010). De acordo com Bykvist, por um lado, o utilitarismo pode ser acusado de ser implausível por ser muito exigente moralmente. Por outro, de ser implausível por ser muito permissivo. Dado tudo o que foi dito até aqui, a objeção da exigência excessiva dispensa considerações ulteriores. Já a objeção de que o utilitarismo, ou, pelo menos, o utilitarismo de ato maximacionista é muito permissivo, cabem algumas breves

---

<sup>86</sup> Basta observar sua definição de moralidade apresentada na seção 5.1.

considerações. Bykvist (2010, p. 112) defende que o utilitarismo está sujeito a esta acusação devido ao fato de a teoria rejeitar tanto a existência de restrições quanto ao que um agente pode realizar quanto a ideia de que as pessoas têm deveres especiais para com os mais próximos e mais queridos.

O utilitarismo de ato maximacionista rejeita restrições sobre as ações porque, para um utilitarista desse tipo, qualquer ação que maximiza o bem-estar geral, não importa quão repugnante ela seja, é considerada obrigatória. A teoria permite, por exemplo, que uma pessoa inocente sofra enormemente se esta for a única maneira de promover o bem-estar de um conjunto de outras tantas, como é o caso da criança encarcerada do conto “The Ones Who Walked Away from Omelas” (2000), de Ursula K. Le Guin. Neste conto, toda a complacência dos moradores da cidade fictícia de Omelas depende do sofrimento de uma criança encarcerada em um porão.

Todos sabem que ela está lá, todas as pessoas de Omelas [...]. Todos acreditam que a própria felicidade, a beleza da cidade, a ternura de suas amizades, a saúde de seus filhos [...] até mesmo a abundância de suas colheitas e o clima agradável de seus céus dependem inteiramente do sofrimento abominável da criança [...]. Se ela for retirada daquele local horrível e levada para a luz do dia, se for limpa, alimentada e confortada, toda a prosperidade, a beleza e o encanto de Omelas definharão e serão destruídos. São essas as condições (LE GUIN apud SANDEL, 2015, Cap. 2).

Os utilitaristas de ato maximacionistas também rejeitam a existência de deveres especiais, pois a imparcialidade que lhes é inerente não admite quaisquer exceções quanto a favorecer umas pessoas sobre as outras, mesmo que elas sejam pessoas próximas e queridas. O utilitarista de ato maximacionista considera perfeitamente aceitável que o agente moral, numa expressão de imparcialidade estrita, simplesmente lance uma moeda para decidir se ele deve resgatar a esposa ou um estranho em uma situação de perigo. Para Williams (1981, p. 18), considerar qual seria a melhor opção nesse caso é simplesmente “pensar demais”, já que parece óbvio que, na ocasião, o agente moral deve salvar a esposa.

Os extremos do consequencialismo que se objetiva destacar nesta seção são os extremos da exigência excessiva e da indulgência moral. Pretende-se fazê-lo através da apresentação da que será denominada “objeção do desequilíbrio” – uma crítica ao consequencialismo ainda não mencionada na literatura relevante sobre o

tema. Conforme tal objeção, o consequencialismo falha porque em muitas circunstâncias, ao tentar responder à objeção da exigência excessiva, ele culmina na indulgência moral. Isso significa que o consequencialismo corre grande risco de se tornar uma teoria desequilibrada, que oscila entre esses dois extremos e não consegue conciliar os deveres morais do agente com seus próprios interesses. Em certo sentido, a objeção do desequilíbrio se aproxima do diagnóstico do dualismo da razão prática de Sidgwick – pois trata da tensão entre a moralidade e a prudência subjacente ao referido dualismo – e do diagnóstico dos extremos da moralidade apontado por Kagan – afinal, as teorias muito exigentes encontram-se no espectro das teorias extremistas e as indulgentes no das minimalistas. Por outro lado, a objeção do desequilíbrio inova de duas maneiras. Uma é que tanto Sidgwick, ao apresentar o dualismo da razão prática, quanto Kagan, ao tratar do extremismo e do minimalismo morais, pretendem realizar um mero diagnóstico, não considerando que a existência desses extremos constitui exatamente uma objeção ao consequencialismo. A objeção do desequilíbrio, por sua vez, vê a possibilidade de localização do consequencialismo nesses extremos como um problema. A objeção tem também o mérito de colocar em evidência que é ao tentar responder à objeção da exigência excessiva que esse desequilíbrio se torna patente.

Há algumas maneiras de explicar por que uma teoria moral equilibrada, nem indulgente, nem exigente demais, é desejável. Uma delas consiste em recorrer à natureza humana e argumentar o equilíbrio moral é desejável porque o homem possui tanto uma dimensão autointeressada quanto uma dimensão benéfica, não apenas uma delas. Afirmar que ambas dimensões compõem a natureza humana não é despropositado; afinal, é possível observar nas pessoas tanto comportamentos autointeressados, quanto benéficos. Porém, essa explicação será desconsiderada. A razão para isso é evitar a crítica que a objeção do desequilíbrio viola a Lei de Hume, segundo a qual de enunciados descritivos não se extrai enunciados normativos.

No entanto, uma justificativa alternativa será apresentada. Esta será baseada em duas outras razões: uma razão para se aceitar a necessidade de exigências morais e uma razão para se aceitar exigências morais moderadas. A existência de exigências morais imparciais é necessária para manter em funcionamento a vida em sociedade, ou, no mínimo, em comunidade. Logo, teorias

morais que se pretendam satisfatórias, farão exigências morais imparciais, embora não necessariamente estritamente imparciais. Nenhum indivíduo que vive em interação com outros pode viver sem uma forma de regular essa convivência e, até os dias de hoje, a maneira mais eficiente de regimentar as relações interpessoais tem sido a moralidade, esta entendida como um empreendimento fundamentalmente imparcial. Claro que alguém poderia argumentar que, na verdade, a maneira mais eficaz de fazê-lo seria recorrer à lei, não à moralidade. Bastaria observar as atrocidades que as pessoas fazem umas às outras mesmo vivendo em comunidade para chegar a essa conclusão. Se a lei fosse mais presente na vida delas e as punições mais severas, isso não ocorreria. Contudo, esse argumento é falho. É suficiente observar as atrocidades que as pessoas *não* cometem umas às outras no seu cotidiano para perceber que a moralidade desempenha um papel mais eficiente em regular a vida comunitária do que se possa acreditar à primeira vista. Se ela não gozasse do estatuto que ela ocupa na vida das pessoas, as relações interpessoais seriam, no geral, muito mais atrozés do que elas são agora.

Todavia, essas exigências precisam ser moderadas para que exista espaço na vida das pessoas para aqueles mais variados bens que são valiosos em razão de tornarem a vida dos agentes morais significativa; os quais só podem existir se houver um lugar para a parcialidade e o engajamento pessoal do indivíduo para com esses bens (como é o caso dos bens de comprometimento). Sem a moderação moral, esses bens não encontram lugar na vida das pessoas, já que elas se veem obrigadas a se comportarem todo o tempo como santos morais. Ou, se encontram, não o fazem a partir de uma pluralidade de modos de experimentá-los, mas somente a partir do ponto de vista do altruísmo. Ter uma pluralidade de modos significativos de vida é desejável dada a imensa diversidade de personalidades e interesses que as pessoas possuem. Se se admite que a vida só é significativa dentro do âmbito do altruísmo, se ignora toda uma gama imensa de pessoas com as mais variadas habilidades e concepções de autorrealização.

Ter uma razão digna para viver é algo de um valor incalculável e qualquer teoria moral adequada deve ser capaz de incluir esse aspecto em seu quadro mais geral. Por serem valiosos, esses bens merecem, como todo bem que goza desse estatuto, seu lugar no mundo. Mas, tais bens, dentre os quais estão inclusos as relações íntimas e a realização pessoal, possuem uma característica especial: eles

só são possíveis quando as pessoas cultivam a parcialidade. Uma pessoa que deseje ter realização pessoal, por exemplo, só poderá alcançar esse objetivo se ela puder se dedicar a um projeto que – mesmo que seja dividido com outras pessoas, e mesmo que ele consista na promoção do bem comum – é em algum sentido mais profundo, seu.

Essa ideia, no entanto, não é consensual entre os filósofos. Kagan (1989, p. 368-369), por exemplo, questiona a necessidade de parcialidade para se poder desfrutar de bens como o amor e a amizade. Ele ressalta que esses bens são fenômenos multifacetados, que admitem muitas maneiras de serem cultivados, não tendo de envolver, necessariamente, procedimentos parciais como o favorecimento e a exclusividade.

Mas, será isso verdade? Essa afirmação de Kagan é disputável porque o que se observa na vida prática das pessoas é algo diferente. Verifica-se que se engajar em relações de amor e amizade envolve justamente ter os entes queridos em mais alta conta do que se tem outras pessoas. Ninguém pode ter um amigo ou um companheiro afetivo sem convivência, sem experiências divididas, sem atos que expressem reciprocidade e demonstrem uma afeição diferenciada – enfim, sem expressões de favorecimento e sem demonstrações de exclusividade. Mesmo as relações poliafetivas envolvem uma delimitação de quem participa e de quem não participa de maneira mais íntima e exclusiva da relação.

Desse modo, teorias morais que se localizam nos extremos da moralidade, sendo exigentes de menos ou demais falham porque elas ignoram duas coisas: (i) que as pessoas precisam da moralidade imparcial para regular suas relações interpessoais e (ii) que, embora algum grau de imparcialidade seja indispensável para a vida em comunidade, a vida das pessoas é bem melhor quando existe também espaço nelas para se buscar os bens que são valiosos por lhe darem sentido e que só podem existir num mundo no qual há lugar para a parcialidade.

Fazendo uma breve retrospectiva das respostas para a objeção da exigência excessiva apresentadas até aqui, fica fácil perceber como a objeção do desequilíbrio se aplica às teorias consequencialistas destacadas nos capítulos anteriores.

No primeiro capítulo, verificou-se que podem ser encontradas, dentro da teoria ética de Mill, cinco respostas para a objeção da exigência excessiva: (i) uma que apela à distinção entre critério de correção e procedimento de decisão e aponta

o princípio da utilidade como correspondente ao primeiro e a moralidade do senso comum como correspondente ao segundo; (ii) uma que apela à parcialidade como via indireta para se maximizar imparcialmente o bem-estar geral; (iii) outra que propõe que o dever de promover o bem-estar em uma escala imparcial e mais abrangente é dos benfeitores públicos; (iv) uma quarta que apela à distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos; (v) uma última que apela para a concepção de atos supererrogatórios.

Todas essas respostas pretendem ser equilibradas e fazem uma tentativa de conciliar a obrigação de maximizar imparcialmente o bem-estar geral com os satisfação dos interesses particulares do agente moral. No entanto, elas falham nesse propósito, pois fazem com que o consequencialismo de Mill tenda ao extremo da indulgência moral.

A primeira resposta é indulgente por duas razões: (i) porque há princípios da moralidade do senso comum que favorecem a indulgência, como é o caso da regra de ouro; (ii) porque a moralidade do senso comum tende ao conformismo. Quanto a este último, há recursos teóricos dentro do pensamento de Mill para lidar com ele, o que ameniza a força da objeção da indulgência direcionada à teoria de Mill, mas não a enfraquece por completo. A resposta que apela à parcialidade, em especial a variante dela que recorre à conciliação entre o liberalismo e o utilitarismo, tende à indulgência porque ela implica que seja permitido ao agente passar a maior parte de sua vida seguindo apenas os seus deveres negativos, sem uma preocupação maior com o bem comum que exceda a que ocorre indiretamente pelo cumprimento das obrigações especiais do agente. A resposta baseada na ideia de benfeitores públicos é indulgente porque o agente moral pode sempre delegar sua obrigação para com o bem comum às pessoas que ocupam cargos no qual se é responsável pelo bem-estar de vários indivíduos (os benfeitores públicos). Já a resposta que apela à distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos tende à indulgência graças ao caráter discricionário e arbitrário dos deveres imperfeitos (explorados no terceiro capítulo). Por fim, quanto à resposta centrada nos atos supererrogatórios, não foi possível confirmar se a concepção de supererrogação de Mill é exatamente indulgente, já que ele ora parece tratar dos atos supererrogatórios como deveres imperfeitos, ora parece tratá-los como atos que excedem o limite do dever.

No segundo capítulo, pôde-se observar como as respostas de Singer para a objeção da exigência excessiva são desequilibradas por se localizarem no outro extremo, o das exigências morais excessivas. Para Singer, a moralidade é essencialmente mais exigente do que as pessoas geralmente tendem a acreditar. Embora ele não rechace a existência dos atos supererrogatórios, diferentemente do que pensa o senso comum, ele considera que a esfera dos deveres é muito mais alargada do que a dos atos supererrogatórios. Ele defende, por exemplo, que as pessoas que desfrutam de certo grau de conforto material, tais como as que vivem nos países de primeiro mundo, têm o dever de ajudar a combater a pobreza absoluta através de doações para instituições eficientes de caridade. E isso até o ponto no qual as pessoas tenham condições de manter um estilo de vida que as permitam sustentar suas necessidades básicas e continuar com rendimentos excedentes para fazer doações para a caridade. Essa postura é muito exigente porque são muitas as coisas das quais o agente tem de abrir mão para, de acordo com Singer, viver uma vida moralmente aceitável. Embora sob uma interpretação mais amena de seu princípio de beneficência ele não proponha que os agentes devem abdicar de seus bens de comprometimento para ajudar aos que mais precisam, de acordo com essa interpretação, Singer defende um padrão moral que é muito próximo disso – o que já o bastante para considerar sua posição demasiadamente exigente.

No terceiro capítulo da tese, foram analisadas as respostas de Hooker para a objeção da exigência excessiva. A pretensão do filósofo ao apresentá-las era, assim como no caso de Mill, propor uma concepção de beneficência moderada em vez de uma desequilibrada. Porém, diferente da posição de Mill, a posição de Hooker falha por oferecer uma proposta que tende majoritariamente para a exigência excessiva – havendo, no entanto, uma resposta que pode ser classificada como indulgente. A resposta de Hooker que tende à indulgência moral é a que recorre à defesa da concepção de sacrifício que é agregativa (em contraponto à que é iterativa). Ela é problemática porque ela tem a consequência indigesta de levar ao agente a admitir a obrigatoriedade moral do martírio pela causa da promoção do bem comum em dadas circunstâncias. Por um lado, isso até é muito exigente, afinal o martírio consiste no sacrifício do bem mais valioso do agente: a sua própria vida. Por outro, ele é indulgente porque, sob o pretexto de estar à espera da oportunidade

de realizar sua obra magna moral, o agente pode desperdiçar cada oportunidade cotidiana de agir de maneira beneficente.

Como regra reguladora da beneficência dentro do código ideal Hooker propôs a que diz o seguinte: “Deve-se fazer ao menos um sacrifício agregado *significativo* ao longo da vida para o maior benefício dos outros (além da família e dos amigos)”. Posta nesses termos, a regra é moderada, já que ela propõe que um sacrifício significativo deve ser feito (não pode ser um sacrifício minúsculo), mas esse sacrifício não precisa ser enorme. Contudo, estará Hooker em posição de sustentar tal regra? É preciso retomar o raciocínio que o leva a elaborá-la. Primeiramente, Hooker analisa se numa situação na qual se tem mais pessoas no mundo não fazendo caridade do que pessoas fazendo seria o caso de as que estão fazendo arcarem com a quota-parte das que não estão. Em princípio, a resposta para tal questão é positiva e a razão para isso é que se as pessoas que já fazem contribuições para a caridade arcassem com a quota-parte das que não fazem, isso evitaria o grande desastre da pobreza. Ora, mas se este for mesmo o caso, a teoria de Hooker só pode ser acusada de ser muito exigente. Mas tudo indica que, na verdade, esse não é o caso, já que Hooker parece dispor de uma ferramenta conceitual que barra uma regra de beneficência mais exigente do que a que propõe o sacrifício significativo. Tal dispositivo conceitual é a noção de “custo de inculcação”. Para Hooker, quando os custos de se inculcar uma regra muito exigente, capaz de levar as pessoas beneficentes a arcarem com quota das que não são, são mais altos do que os benefícios da internalização da regra (e Hooker acreditava que esse era o caso), essa regra é excluída do código moral ideal. Assim, partindo da noção de “custo de inculcação” Hooker estaria apto a justificar a defesa da regra moderada que propõe o sacrifício significativo.

Contudo, Carson desafiou a premissa do argumento de Hooker segundo a qual os custos de inculcação da regra de beneficência mais exigente seriam maiores dos que os seus benefícios. Conforme ele argumentou, os “terrores” enfrentados pelas pessoas para sobrepujarem suas inclinações autointeressadas e se tornarem mais imparciais não se sobreporiam aos sofrimentos experimentados pelas pessoas mergulhadas na pobreza. Conforme se mostrou na seção 4.3.3, Hooker não foi capaz de responder satisfatoriamente à objeção de Carson, de modo que não há



nada na sua teoria que barre a sanção de uma regra beneficente mais exigente dentro do código moral.

Outro ponto no qual fica patente o extremismo de Hooker está na sua defesa da regra que propõe que quando o futuro da humanidade está em questão, dado que há muito que pode ser perdido se a humanidade for extinta, o agente moral teria o dever de se sacrificar para salvar a todos. É possível perceber a falha do raciocínio subjacente a essa regra apresentando um argumento por analogia. Dado tudo o que pode ser perdido se a pobreza não for combatida pelos agentes morais conscienciosos que cumprem com a quota-parte dos relapsos, esses agentes teriam efetivamente o dever de arcar com tal responsabilidade.

Dadas todas essas respostas, pode-se, assim, afirmar que o fenômeno do desequilíbrio ocorre dentro de ao menos algumas teorias consequencialistas.

## 5.5 PROPONDO UM PRINCÍPIO DE BENEFICÊNCIA EQUILIBRADO

Nos capítulos anteriores, viu-se que o princípio da utilidade do utilitarismo de ato indireto clássico, o princípio consequencialista de regra do código moral ideal e o princípio do sacrifício de Singer não se encontram aptos a evitar a objeção da exigência excessiva. Recapitulando, são esses os princípios morais mencionados:

**Princípio da utilidade** (utilitarismo de ato indireto clássico): *a ação correta é a que maximiza imparcialmente o bem-estar geral* (MILL, 1863, II).

**Princípio consequencialista de regra** (consequencialismo de regra do código moral ideal): *um ato é incorreto, se e somente se, é proibido pelo código de regras cuja internalização pela maioria esmagadora de todo mundo em todo lugar em cada geração tem o máximo valor esperado em termos de bem-estar (com alguma prioridade para os em pior situação). O cálculo do valor esperado de um código inclui todos os custos de se fazer com que o código seja internalizado. Se em termos de valor esperado dois ou mais códigos são melhores do que o resto, mas iguais um ao outro, o código mais próximo da moralidade convencional determina quais atos são incorretos* (HOOKER, 2000a, p. 32; 2000b, p. 224, tradução nossa).

**Princípio do sacrifício**: *se estiver em nosso poder evitar algo ruim de acontecer, sem com isso ter de sacrificar algo de importância moral comparável, nós temos o dever moral de fazê-lo* (SINGER, 1972, p. 241; 2006, p. 240).

Os dois primeiros são princípios morais mais gerais que guiam tanto as ações beneficentes quanto os demais deveres morais do agente. O último é um

princípio de beneficência voltado para a caridade. Porém, para fins de discussão, eles serão todos considerados, nesta seção, princípios de beneficência.

O primeiro falhou e se tornou sujeito à objeção da exigência excessiva por propor um princípio imparcial, maximacionista e centrado em atos particulares. A imparcialidade leva os agentes morais a considerarem que seus interesses podem não ser os mais importantes no plano mais geral das coisas, levando-os a sacrificá-los em circunstâncias específicas. Conforme a situação, esses sacrifícios podem exceder o que seria razoável se esperar de um agente moral. O maximacionismo, por sua vez, leva os agentes a darem o máximo de si para alcançarem o máximo de bem imparcialmente considerado. Grandes sacrifícios por parte desses agentes acabam sendo inevitáveis, já que eles têm por dever não só maximizar o bem, mas de fazê-lo considerando todos os afetados por suas ações. O fato de o utilitarista de ato se concentrar na avaliação de atos particulares pode levar a repetidas ocorrências do dever de maximização imparcial do bem-estar geral. No caso do utilitarismo de ato indireto, não há exigência de promoção contínua do bem, já que, de acordo com a teoria, o agente está autorizado a seguir princípios secundários ao princípio da utilidade. Porém, em casos de conflito, este prevalece enquanto princípio primeiro sobre os princípios secundários. Por conseguinte, a obrigação de maximizar imparcialmente o bem-estar geral pode desbancar, em dados momentos, a obediência a outras obrigações morais justificadas em termos de sua utilidade. O resultado, na ocasião, pode ser algum sacrifício desmedido do agente moral a favor do bem-estar geral.

O princípio consequencialista de regra, por sua vez, falha em razão de também ser maximacionista. Embora ele não proponha que *cada ato* deve ser maximizador do bem, ele propõe que o *código moral ideal* deve promover o *máximo valor esperado em termos de bem-estar*. Como consequência, ele sanciona regras morais dentro do código que levam: (i) os agentes morais conscienciosos a arcarem com toda a quota-parte de contribuição para a promoção do bem dos agentes lenientes e (ii) ao sacrifício de si para evitar desastres tais como o da extinção da humanidade. Ou seja, o princípio sanciona regras morais que levam a ações muito exigentes do ponto de vista moral.

Porém, apesar de falhar no aspecto maximacionista, o princípio consequencialista de regra acerta o alvo ao apresentar uma proposta que vê a

promoção do bem como um empreendimento coletivo, em vez de individualista. Claro que há aquelas situações cotidianas da vida do agente moral nas quais a promoção do bem é uma questão individual, ou seja, o agente moral é o único indivíduo responsável pela promoção do bem de um segundo indivíduo. Se há uma única criança se afogando no lago e o agente é a única pessoa que pode salvá-la sem grandes sacrifícios, é dele a responsabilidade de resgatar a criança da água. No entanto, nos casos em que o bem de uma coletividade – como o conjunto das pessoas na pobreza absoluta – está em jogo, não parece correto afirmar que determinado agente moral (ou um reduzido grupo deles) é(são) o(s) único(s) indivíduo(s) responsável(is) pelo bem da coletividade. Se há várias crianças se afogando no lago que podem ser salvas sem grandes sacrifícios e há várias pessoas ao redor, a responsabilidade pelo salvamento delas é de todos aqueles que estiverem aptos a salvá-las. É uma questão de justiça; se determinado mal atinge uma comunidade ou mesmo toda a sociedade, por que apenas uns poucos gatos pingados devem atuar como bodes expiatórios que se sacrificam para combater esse mal? Se o mal é social, a sua eliminação não deveria ser responsabilidade de todos? Retomando, novamente, o caso do afogamento, se há várias pessoas ao redor das crianças que podem salvá-las, por que apenas um único indivíduo deveria se esforçar para fazê-lo? Assim, um princípio de beneficência que se pretenda satisfatório deve levar esse aspecto em consideração e apresentar uma proposta de responsabilidade moral dividida na qual cada agente moral tem uma quota justa de participação na promoção do bem comum.

Já o princípio do sacrifício, dentre outras razões, falha porque há muito que se pode abrir mão até que se alcance o patamar de sacrificar algo de importância moral comparável ao mal que se pretende evitar. O problema desse princípio não é que ele implica que se deve abrir mão de amenidades que não são essenciais para a vida para beneficiar a quem mais precisa, mas que se deve abrir de *todas* elas para evitar o mal da pobreza absoluta. Embora, nesse caso, não seja necessário ir até o ponto de sacrificar bens de importância moral comparável ao combate à pobreza, como os bens de comprometimento, ao seguir o princípio do sacrifício, chega-se muito próximo disso. Caso se aceite a interpretação radical da posição de Singer, o princípio se torna ainda mais problemático, já que, nesse caso, ele

implicará no sacrifício de tais bens e, por conseguinte, da integridade do agente moral.

Outro ponto no qual falha a proposta de Singer está no fato de, como no caso do princípio consequencialista de regra, ele ter a implicação de que os agentes conscienciosos devem arcar com a quota-parte de colaboração para evitar o mal daqueles que nada fazem para amenizá-lo. Talvez um princípio que proponha que os agentes morais devem arcar com uma a quota justa de participação na promoção do bem ou no evitamento do mal constitua em situações específicas um balanço equilibrado entre as duas posições.

### **5.5.1 Princípio da satisfação e princípio da prerrogativa centrada no agente**

Na literatura relevante sobre o consequencialismo e a objeção da exigência excessiva são relatadas algumas tentativas de revisar os aspectos mencionados dos princípios consequencialistas citados nos parágrafos anteriores, tais como o maximacionismo e a imparcialidade. Na sequência, cabe apresentar duas dessas tentativas e tentar mostrar onde se encontram as suas falhas.

No primeiro capítulo, fez-se um esforço de mostrar como recorrer a uma versão indireta de utilitarismo de ato é inadequada para solucionar os problemas, tais como o da exigência excessiva, que surgiriam de uma avaliação direta e contínua de cada ação moral. Uma solução mais palatável, mas ainda problemática, consiste em recorrer ao consequencialismo regra. Um capítulo inteiro foi dedicado a essa teoria, de modo, que não se tratará dela nesta seção. Quanto a revisar os aspectos do maximacionismo e da imparcialidade, há duas propostas consequencialistas alternativas que fizeram uma tentativa de revisá-los e que serão aqui mencionadas. Uma pode ser resumida no princípio satisfacionista (*satisficing principle*) de Michael Slote (1984), o qual pode ser extraído de suas ideias apresentadas em “Satisficing Consequentialism” (1984); e a outra pode ser resumida no princípio da prerrogativa centrada do agente (*agent-centered prerogative principle*) de Samuel Scheffler, o qual foi apresentado em *The Rejection of Consequentialism* (1994).

**Princípio da satisfação (*satisficing principle*):** *a ação moralmente correta é aquela que produz consequências que são menos do que melhores, isto é, que são boas o bastante* (SLOTE, 1984, p. 139-142).

**Princípio da prerrogativa centrada no agente (*agent-centered prerogative principle*):** *uma prerrogativa centrada no agente plausível permitiria a cada agente atribuir certo peso proporcionalmente maior a seus próprios interesses do que aos interesses de outras pessoas. Ela permitiria então ao agente promover o resultado não-ótimo de sua escolha, considerando apenas que o grau de sua inferioridade em relação a cada resultado superior que ele poderia promover em nenhum caso excedesse, por mais do que a proporção específica, o grau de sacrifício necessário para ele promover o resultado superior. Se todos os resultados não-ótimos disponíveis ao agente fossem excluídos sob esse critério, então e só então dele seria requerido promover o melhor resultado global* (SCHEFFLER, 1994, p. 20, tradução nossa).

Slote toma a noção de “satisfação” (*satisficing*) emprestada da economia, e para torná-la mais clara, ele apresenta um exemplo muito simples. Alguém que esteja desejoso de vender a própria casa pode se contentar em vendê-la não pelo maior preço que ele poderia adquirir com a venda, mas apenas pelo valor bom o bastante, aquele valor que nem é tão baixo ao ponto de ser insignificante, nem tão alto ao ponto de consistir no maior preço de mercado. Do mesmo modo, um agente consequencialista que deseje se livrar dos problemas ocasionados pelo maximacionismo pode se contentar com a promoção das consequências que são apenas boas o bastante, isto é, nem tão pouco boas ao ponto de serem objetáveis, nem maximamente eficientes na promoção do bem ao ponto de se serem consideradas ótimas.

O satisfacionismo seria eficiente em responder à objeção da exigência excessiva porque, em princípio, os sacrifícios que seriam requeridos pelo agente por essa concepção seriam todos moderados, já que nunca seria obrigatório promover o maior bem nas circunstâncias. Para o satisfacionista, a promoção maximamente eficiente do bem seria supererrogatória. Pode-se ilustrar a diferença entre o maximacionismo e o satisfacionismo a partir de um exemplo. Suponha que um médico recém-formado tenha três opções à sua frente:

- a) juntar-se aos Médicos Sem Fronteiras;
- b) trabalhar em consultório próprio, atendendo cuidadosamente seus pacientes, dentre os quais 1/3 recebe atendimento gratuito;

c) trabalhar em consultório próprio, atendendo cuidadosamente seus pacientes, mas nenhum é atendido gratuitamente.

De acordo com o maximacionismo, dado que esta é a ação que maximiza o bem, a coisa certa a fazer para o médico é juntar-se aos Médicos Sem Fronteiras. Porém, para o satisfacionismo a ação correta é escolher a segunda opção, pois é a que é boa o bastante. Dado que a terceira opção promove o bem abaixo do nível satisfatório, para o satisfacionista, ela é incorreta. Considerando que a primeira opção promove o bem para além do nível satisfatório, para o defensor do princípio da satisfação, ela é supererrogatória.

O princípio da satisfação, no entanto, falha porque a noção de “satisfação” é por demais vaga para fundamentar um princípio de correção moral ou mesmo um de beneficência. O espectro do que conta como bom o bastante é por demais amplo para se estabelecer com precisão o que deve ser considerado moralmente correto na circunstância. O bom o bastante pode, tanto, por um lado, ser indulgente, se estiver localizado muito próximo da ausência de promoção do bem, ou, pelo menos, da promoção minimamente eficiente do bem, quanto, por outro, ser muito exigente, se estiver localizado muito próximo da promoção maximamente eficiente do bem. Considere as três situações a seguir.

*Corte.* Bruno está a caminho do trabalho e percebe que, próximo a ele, há uma criança na iminência de ser atropelada. As opções de ação disponíveis para ele são:

- a) não salvar a criança e manter a sua própria integridade física;
- b) salvar a vida criança ao custo de permitir que ela quebre um braço e que ele sofra um pequeno corte na pele;
- c) salvar a criança ileso ao custo de perder a própria vida.

*Perna quebrada.* Bruno está a caminho do trabalho e percebe que, próximo a ele, há uma criança na iminência de ser atropelada. As opções de ação disponíveis para ele são:

- d) não salvar a criança e manter a sua própria integridade física;
- e) salvar a vida criança ao custo de permitir que ela quebre um braço e que ele mesmo quebre uma das pernas;
- f) salvar a criança ileso ao custo de perder a própria vida.

*Corte ou perna?* Bruno está a caminho do trabalho e percebe que, próximo a ele, há uma criança na iminência de ser atropelada. As opções de ação disponíveis para ele são:

- g) não salvar a criança e manter a sua própria integridade física;
- h) salvar a vida criança ao custo de permitir que ela quebre um braço e que ele sofra um pequeno corte na pele;
- i) salvar a vida criança ao custo de permitir que ela quebre um braço e que ele mesmo quebre uma das pernas;
- j) salvar a criança ileso ao custo de perder a própria vida.

Em *Corte e Perna quebrada* são claras quais são as opções boas o bastante. No primeiro caso, é a opção (b) e no segundo caso é a opção (e), ambas claramente localizadas entre as opções menos do que boa o bastante e maximamente eficiente. Porém, em *Corte ou perna?* não fica claro se a o agente deve realizar (h) ou (i). A opção (h) é mais próxima da opção que é menos do que boa o bastante e a opção (i) é mais próxima da opção é maximamente eficiente. Do ponto de vista do satisfacionismo, ambas são igualmente boas. Porém, intuitivamente, elas são diferentes demais em termos de exigência moral para serem consideradas ambas satisfatórias. Logo o princípio da satisfação não parece adequado para estabelecer a correção moral, tampouco para guiar ações beneficentes.

Quanto ao princípio da prerrogativa centrada no agente, ele consiste em permitir que, em situações nas quais o agente está pesando os custos para si mesmo de realizar determinada ação contra os custos para os outros de ele não realizar essa ação, o agente moral dê maior peso aos seus próprios interesses, e de tal maneira que o valor ponderado de seus interesses irá, às vezes, se sobrepor ao valor impessoal ponderado de suas ações (MOSS, 2011, p. 16). Em geral, o fator pelo qual o agente tenderá a dar peso aos custos para si mesmo será bem alto [Mulgan (2001, p. 147) estipula arbitrariamente algo em torno de seiscentas vezes]. Isso porque se ele for baixo, a satisfação dos interesses do agente não será peso suficiente para se sobrepor ao peso da satisfação dos interesses dos outros. O ponto de Scheffler ao defender essa prerrogativa é propor uma teoria moral híbrida, que combina elementos do consequencialismo de ato imparcial e maximacionista com a atenção aos interesses do próprio agente moral.

Colocando a proposta de Scheffler nesses termos, ela parece muito atraente, afinal de contas, o elemento da imparcialidade, um dos quais pode levar a exigências excessivas, é revisto. O problema com essa visão é que ela é indulgente demais. De acordo com ela, o agente pode estipular um peso para os seus próprios interesses tão alto que fique simplesmente irresistível para ele deixar de atender aos interesses alheios e atender aos seus próprios. Além disso, parece arbitrário que, de partida, seus interesses possam contar tão imensamente mais do que os interesses dos outros. Uma inserção de um requisito de justiça pode ser necessário para contrabalançar os interesses.

Outro problema com o princípio de Scheffler, o qual é apontado por Kagan (1984, p. 250-251), é que não há nada nele que barre a consequência indesejável de ser moralmente permissível o agente causar sérios danos a alguém para poder promover os seus próprios interesses. Para entender como isso ocorre, considere os dois casos a seguir.

*O Pinscher e a caridade.* Luiza possui um cachorro Pinscher tão pequeno que ele está apto concorrer ao prêmio de menor cachorro do mundo. Incentivada por seu amigo José, ela decide participar da competição que escolherá esse tipo de cachorro e inscrever seu cãozinho no concurso. As despesas da competição ficarão em R\$20 000,00, o que ela poderá facilmente recuperar se seu Pinscher vencer o prêmio de US\$50, 000.00. Contudo, esse é um evento em relação ao qual ela poderia facilmente passar sem, já que ela não se encontra em dificuldades financeiras e tem uma renda fixa que lhe permite viver confortavelmente em um país de primeiro mundo. Tendo considerado todos esses fatores relevantes, outro amigo, Rodrigo, lhe sugere um curso de ação diferente. Ele diz a Luiza que os Médicos Sem Fronteiras necessitam urgentemente de doações para continuarem combatendo o ebola na África, e que o dinheiro que Luiza gastaria para levar seu cãozinho ao concurso poderia servir para salvar muitas vidas se fosse doado para essa instituição. Logo, ela deveria abrir mão do concurso e fazer a doação.

*O Pinscher e a herança.* Luiza possui um cachorro Pinscher tão pequeno que ele está apto concorrer ao prêmio de menor cachorro do mundo. Incentivada por seu amigo José, ela decide participar da competição que escolherá esse tipo de cachorro e inscrever seu cãozinho no concurso. As despesas da competição ficarão em R\$20 000,00, o que ela poderá facilmente recuperar se seu Pinscher vencer o prêmio de US\$50, 000.00. Contudo, ela não possui os R\$20 000,00 e, por causa disso, decide matar secretamente seu tio Albert para herdar exatamente essa quantia, a qual ela sabe que lhe estará assegurada quando da ocasião da morte do tio.

Conforme argumenta Kagan, existe uma diferença moralmente significativa entre os dois casos que o princípio da prerrogativa centrada no agente não é capaz



de captar. Essa diferença é a referente à distinção entre permitir e causar dano. No caso do *Pinscher e a caridade*, de acordo com o princípio da prerrogativa centrada no agente, Luiza está moralmente autorizada a deixar de contribuir para os Médicos Sem Fronteiras e permitir que o dano da morte seja causado aos doentes do ebola. Já no caso do *Pinscher e a herança*, o referido princípio autoriza algo ainda mais grave: a causação do dano da morte de seu tio Albert para Luiza poder atender ao seu interesse em levar seu cão para a competição canina. Porque o princípio de Scheffler não contém qualquer restrição aos tipos de ações que um agente pode perseguir, Luiza está igualmente autorizada do ponto de vista moral a valorizar seu projeto pessoal de participar da competição mais do que a vida de seu tio Albert, matando-o no processo. Ora, mas isso é absurdo. Um princípio de correção moral ou de beneficência que permita o assassinato de inocentes só pode ser considerado insatisfatório. Logo, o princípio de Scheffler deve ser rechaçado.

### **5.5.2 Princípio coletivo, princípio coletivo modificado e princípio da justa cooperação**

Até aqui, viu-se que tanto os princípios tradicionais de beneficência (da utilidade, o consequencialista de regra e o do sacrifício) quanto os alternativos [da satisfação (*satisficing principle*) e da prerrogativa centrada no agente (*agent-centered prerogative*)] falham em oferecer uma resposta equilibrada (nem muito exigente, nem indulgente) para a objeção da exigência excessiva. Diante dessa dificuldade em enfrentar a objeção, fica a questão: estará o consequencialismo fadado ao fracasso quanto a oferecer um princípio dessa natureza? Talvez não.

Um princípio mais promissor, embora ainda insatisfatório, para oferecer uma resposta equilibrada para a objeção é o que foi oferecido por Liam Murphy em *Moral Demands in Nonideal Theory* (2000). A esse princípio ele denominou “princípio coletivo”.

**Princípio coletivo:** *De todo mundo é requerido desempenhar uma das ações que, daquelas que lhe estão disponíveis, é ótima em respeito ao bem-estar ponderado agregado esperado, exceto em situações de conformidade parcial a este princípio. Nessas situações, o nível máximo de sacrifício requerido de uma pessoa é o que reduzirá seu nível de bem-estar esperado ao nível que, se todos os outros aspectos de sua situação permanecesse o mesmo, houvesse plena conformidade desse*

*ponto em diante. Sob a conformidade parcial, de uma pessoa é requerido desempenhar uma de duas ações dentre aquelas que requerem não mais do que o nível máximo de sacrifício requerido, que é ótimo em relação ao bem-estar ponderado agregado esperado, ou qualquer outra ação que seja no mínimo tão boa em respeito do bem-estar ponderado agregado esperado.*

*No entanto, de ninguém é requerido agir de um modo que imponha uma perda sobre outra pessoa a menos que o nível de bem-estar esperado depois da perda seja no mínimo tão alto quanto seria se todos os outros aspectos da situação permanecessem os mesmos sob plena conformidade desse ponto em diante. (MURPHY, L., 2000, p. 76, tradução nossa)*

Posto nesses termos, o princípio parece excessivamente complexo. Contudo, o que ele está propondo é bem simples. Primeiro, tal como o consequencialismo de regra, ele supõe que a promoção do bem é um projeto coletivo, não individualizado. De acordo com Murphy, é melhor ver a beneficência como “um objetivo cooperativo”, no qual “cada um de nós não visa, estritamente falando, promover o bem. Cada um de nós vê a si mesmo como que trabalhando com os outros para promover o bem” (MURPHY, L., 1993, p. 285-286, tradução nossa). Outro aspecto relevante do princípio é que incorpora a noção de “quota justa” de sacrifício para a promoção do bem. Ele estabelece um limite invariável de sacrifício que é requerido para que o agente cumpra seu dever de promover o bem de outrem. Conforme o princípio coletivo, o agente moral está moralmente obrigado a se sacrificar para promover o bem até o ponto em que a abnegação não extrapola aquela porção de sacrifício que seria requerida se todas as pessoas estivessem se abstendo de promover o próprio bem para promover o bem comum. Para Murphy (2000, p. 76), o problema com os princípios consequencialistas que defendem a promoção do maior bem imparcialmente considerado é que eles colocam fardos desproporcionais sobre aqueles que decidem arcar com seu compromisso de promover o bem comum. Diante desses fardos, o agente moral pode sempre se questionar por qual razão ele deveria arcar com as consequências dos atos moralmente recrimináveis de outros agentes morais. Isso é injusto e simplesmente permite que uns agentes explorem outros.

Quando se discutiu a objeção do pensamento de futilidade, uma das respostas para ela foi a de que as doações individualizadas são importantes porque elas fazem parte de uma estrutura mais geral na qual as contribuições são sempre computadas em termos agregativos, ou seja, uma contribuição individual se soma a

outra e assim por diante até que se atinja o montante necessário para enfrentar de maneira coordenada o problema em questão. É esse também o tipo de raciocínio que está na base do raciocínio do defensor do princípio coletivo. Uma contribuição para a promoção do bem ou para o evitamento do mal de um indivíduo se soma a outra, que se soma a outra, que se soma a uma terceira e assim por diante até que o problema coletivo seja, no mínimo, consideravelmente aliviado. De acordo com Justin Moss, um princípio com uma base de raciocínio como essa também tem a vantagem de ser mais propenso a motivar as pessoas a agirem conforme ele estipula. Para Moss,

há ao menos alguma razão para pensar que adotar requerimentos mais moderados, coletivamente distribuídos pode, efetivamente, produzir melhores consequências em longo prazo. Se eu penso que tudo o que eu preciso fazer é cumprir com a minha quota justa do que precisa ser feito, e minha quota justa é manejável, eu me tornarei muito mais desejoso de cumprir com a minha parte do que se eu me deparar com uma exigência aparentemente ilimitada de promover o bem sempre que eu puder quando eu tiver de resolver um grande problema (MOSS, 2011, p. 75-76, tradução nossa).

Porém, o princípio não está isento de críticas. Já Rachels (1979, p. 162-163), se manifestava cético quanto à ideia de alguém ter de realizar apenas a sua quota justa de sacrifícios para promover o bem. A seguinte variação do experimento mental da criança no lago permite perceber por qual razão o princípio coletivo pode estar errado.

*As duas crianças no lago.* Você e um estranho estão caminhando ao lado de um lago. De repente, vocês avistam duas crianças se afogando nele. Numa fração de segundos, você calcula que a sua quota justa de sacrifício para a promoção do bem é salvar uma das crianças. Consciente de que o pior que poderá lhe acontecer é você se molhar e enlamear toda a sua roupa, você pula na água e salva uma das crianças. O estranho, no entanto, mesmo estando em perfeitas condições de salvar a criança, decide simplesmente não pular na água para não arruinar o seu traje novo.

O ponto em questão aqui é que é implausível defender que você não teria o dever de resgatar a segunda criança porque essa não era a sua quota justa de sacrifício pela promoção do bem – para Rachels (1979, p. 163), seria simplesmente monstruoso não realizá-lo.

Para lidar com essa objeção, Moss apresentou uma variante alternativa do princípio coletivo, ressaltando que

se outros agentes cessarem de obedecer às exigências de um princípio de beneficência, um princípio aceitável de beneficência não irá aumentar as exigências sobre os agentes que aderem a ele *a menos que os agentes que já aderem a ele estejam particularmente situados para promover os efeitos beneficentes ou sejam especialmente eficientes em promover esses efeitos* (MOSS, 2011, p. 97, tradução e grifos nossos).

Assim, uma versão modificada do princípio coletivo seria como a que segue abaixo.

**Princípio coletivo modificado:** *De todo mundo é requerido desempenhar uma das ações que, daquelas que lhe estão disponíveis, é ótima em respeito ao bem-estar ponderado agregado esperado, exceto em situações de conformidade parcial a este princípio. Nessas situações, o nível máximo de sacrifício requerido de uma pessoa é o que reduzirá seu nível de bem-estar esperado ao nível que, se todos os outros aspectos de sua situação permanecesse o mesmo, houvesse plena conformidade desse ponto em diante, a menos que a pessoa esteja particularmente situada para promover efeitos beneficentes ou seja especialmente eficiente em promover esses efeitos. Sob a conformidade parcial, de uma pessoa é requerido desempenhar uma de duas ações dentre aquelas que requerem não mais do que o nível máximo de sacrifício requerido, que é ótimo em relação ao bem-estar ponderado agregado esperado, ou qualquer outra ação que seja no mínimo tão boa em respeito do bem-estar ponderado agregado esperado, se ela for particularmente capaz de fazê-lo.*

*No entanto, de ninguém é requerido agir de um modo que imponha uma perda sobre outra pessoa a menos que o nível de bem-estar esperado depois da perda seja no mínimo tão alto quanto seria se todos os outros aspectos da situação permanecessem os mesmos sob plena conformidade desse ponto em diante* (MOSS, 2011, p. 98).

Por “estar particularmente situado” para promover o bem, Moss (2011, p. 97) intenciona dizer “ocupar um lugar e proximidade física ótima e de capacidade efetiva na situação que ninguém mais tem, tais como ser a única pessoa hábil em promover o bem em questão”. Por “ser especialmente eficiente” em promover o bem, Moss (2011, p. 97) entende “ter habilidades e recursos tais que um pequeno sacrifício da parte do agente promove um efeito beneficente que supera enormemente o sacrifício”. Assim, de acordo com essa versão modificado do princípio coletivo, no caso relatado em *As duas crianças no lago*, você teria a obrigação de salvar a segunda criança porque você teria as habilidades e recursos tais que lhe permitiria fazer um grande bem a um pequeno custo para você. Neste ponto do texto é

possível questionar a crítica de Hooker ao princípio da grande lacuna e da abordagem iterativa. Se é particularmente fácil para um indivíduo promover o bem na circunstância, não parece haver razões para que ele não realize essa ação. Não parece correto medir os sacrifícios do agente cumulativamente quando ele se encontra situado de diferentes maneiras em diferentes situações, com habilidades e recursos variáveis ao longo da vida. Imagine alguém que tivesse recebido uma herança em dinheiro e decidisse doar todo o valor para a caridade. Agora, imagine que essa mesma pessoa, juntamente com outras tantas, pudesse eliminar completamente a pobreza para sempre fazendo doações periódicas de R\$50,00 (uma contribuição nada exigente para essa pessoa) por mês durante um período de cinco anos. Não parece plausível dizer que ela não teria o dever de fazer as doações simplesmente porque seu dever de beneficência já teria sido cumprido quando ela doou anteriormente toda a sua herança para a caridade.

O princípio coletivo modificado no entanto, da maneira como Moss o apresenta, ainda precisa de ajustes. Um princípio de beneficência adequado deve esclarecer se os sacrifícios exigidos, tanto no caso de plena cooperação entre todos os agentes morais quanto no caso de cooperação parcial, devem ir ou não até o ponto de eles sacrificarem seus bens de comprometimento. Não sendo este o caso, o princípio também deve esclarecer se o sacrifício deve ter o limite quando se alcança o ponto de ter de sacrificar bens de comprometimento ou em algum momento antes disso. Como uma alternativa ao princípio de Moss, propõe-se o princípio abaixo.

**Princípio da justa cooperação:** *Em casos de plena ou quase plena cooperação, é requerido do agente moral realizar atos beneficentes na medida em que a realização deles constitui a sua quota justa de sacrifício para a promoção do bem do(s) indivíduo(s) em questão, sem que isso implique no sacrifício de algum(ns) bem(ns) de comprometimento presente(s) na vida do referido agente. O limite do montante de sacrifício vai e até o ponto anterior à aproximação do sacrifício de bens de comprometimento. Em caso de cooperação parcial, é requerido do agente moral realizar atos beneficentes que correspondem à sua quota justa de cooperação caso houvesse cooperação plena, a menos que o agente se encontre privilegiadamente situado para promover o bem ou for particularmente eficiente em promover efeitos benéficos para o(s) indivíduo(s) em questão, desde que isso não implique no sacrifício de qualquer bem de comprometimento presente na vida do referido agente. O limite do montante de sacrifício vai e até o ponto anterior à aproximação do sacrifício de bens de comprometimento.*

Propõe-se que o agente moral não sacrifique qualquer bem de comprometimento tanto no caso da cooperação plena quanto da cooperação parcial porque podem haver situações nas quais simplesmente agir conforme a quota justa de sacrifícios para a promoção do bem pode ser muito exigente. Considere o caso abaixo.

*Cidade do Sacrifício.* Na populosa Cidade do Sacrifício, as pessoas descobriram que existe uma entidade sobrenatural disposta a varrer para sempre a pobreza da cidade assim que 10% da população adulta fértil for isolada em um *bunker* durante dois dias e o restante cometer suicídio coletivo nesse meio tempo.

Numa situação como essa, a quota justa de abnegação de 90% dos moradores da cidade, e que seria requerida pelo princípio de Moss, consiste no autossacrifício da própria vida de todos eles. Ora, mas isso é muito exigente, já que a própria vida é o que qualquer agente moral possui de mais valioso. Assim, um princípio moral que se pretenda equilibrado deve evitar que o agente veja-se obrigado a realizar esse tipo de sacrifício. Uma maneira de evitar essa implicação indesejada do princípio é limitar a extensão da quota justa de sacrifício que cada agente moral pode ter para cumprir com seu dever de beneficência. No princípio da justa cooperação, o agente moral tem de arcar com a sua quota justa de sacrifícios para a promoção do bem, mas isso não pode implicar na abnegação de nenhum bem de comprometimento, tampouco pode ir até o ponto de se sacrificar tantos bens cativantes até quase se alcançar um patamar no qual se tem de sacrificar bens de comprometimento. O agente deve se sacrificar até atingir um patamar inferior àquele no qual isso ocorre. Essa estratégia foi incrementada no princípio de beneficência que se propõe com o intuito de evitar um fenômeno semelhante ao ocorrido com o princípio do sacrifício. Este implica que tantos sacrifícios de bens cativantes sejam feitos que quase se alcança o patamar de se sacrificar bens de importância moral comparável. Do mesmo, houve a pretensão de evitar que os agentes morais tivessem de sacrificar tantos bens cativantes que eles quase levassem ao sacrifício de bens de comprometimento. De acordo com tudo o que foi visto no segundo capítulo, a noção de importância moral comparável é por demais problemática, de modo que a especificação dos bens que deveriam ser preservados de sacrifício quando da beneficência deveria ser diferentes. Conforme foi mencionado, os bens

de comprometimento são de profunda relevância, já que eles tornam a vida dos indivíduos significativa. Por essa razão, eles foram escolhidos como bens que deveriam ser preservados quando dos sacrifícios beneficentes dos agentes. Uma das razões para preservá-los quando desses sacrifícios, é que não faz nenhum sentido os indivíduos serem retirados da pobreza para ter uma vida mais significativa e valiosa se os próprios agentes morais que vão se sacrificar para retirá-los da pobreza têm de abrir mão de viver uma vida também significativa e valiosa – vida na qual os bens de comprometimento desempenham um papel fulcral. Logo, um princípio moral de beneficência satisfatório deve ser capaz de garantir espaço para que tais sejam preservados.

O princípio da justa cooperação não é indulgente porque ele requer que o agente moral se sacrifique pela promoção do bem comum ou pela evitamento do mal em uma gama de circunstâncias, e isso tanto no caso de cooperação plena, quanto de cooperação parcial entre os agentes morais. Ele não é muito exigente porque estabelece um limite para esses sacrifícios, não requerendo do agente sacrificar aqueles bens constituintes da vida significativa. Com essa estrutura, acredita-se ter proposto um princípio equilibrado e justo, que nem restringe a vida moral do indivíduo aos seus próprios interesses, nem exige que ele se torne injustamente o bode expiatório da promoção do bem comum.

## 6 CONCLUSÃO

Na “Introdução” da tese foi mencionado que um dos desafios para certas versões de consequencialismo – tais como o utilitarismo – consiste em responder à objeção conhecida como “objeção da exigência excessiva”. Conforme ela afirma, há tipos de consequencialismo – com destaque para o utilitarismo clássico – que falham por fazer requerimentos morais demasiadamente exigentes. Isso seria um problema porque as exigências excessivas dessas teorias feririam o que Williams (1973) chamou “integridade” do agente. A integridade de um agente se constitui daquelas crenças, relacionamentos e projetos ao redor dos quais o agente constrói sua vida e se identifica profundamente. A objeção é um grande desafio para as teorias consequencialistas sujeitas a ela, e desde o período clássico do utilitarismo os filósofos têm feito várias tentativas de tentar responder-lhe.

Nos três primeiros capítulos da tese (seções 2, 3 e 4), listou-se e analisou-se as respostas para a objeção da exigência excessiva que foram propostas por quatro consequencialistas influentes: Mill, Railton, Singer e Hooker.

Mill e Railton foram interpretados, no primeiro capítulo da tese (seção 2), como consequencialistas de ato que, para responder à objeção da exigência excessiva, recorreram à estratégia mais geral de valer-se da distinção entre critério de correção e procedimento de decisão. O critério de correção consiste no estabelecimento de um critério que diz em que consiste a correção moral e o procedimento de decisão consiste no estabelecimento de um procedimento que permite aos agentes morais decidir entre agir deste ou daquele modo. Para Mill, os agentes morais teriam por critério de correção o princípio da utilidade e como procedimento de decisão os princípios da moralidade do senso comum. Essa estratégia, no entanto, enquanto método para tentar responder à objeção da exigência excessiva, mostrou-se falha, já que, conforme foi possível constatar, a distinção apresenta uma série de problemas, tais como levar ao que Stocker (1976) denominou “esquizofrenia moral”. Essa estratégia mais geral embasou cinco respostas de Mill para a objeção da exigência excessiva que se revelaram, conforme foi possível observar no quarto capítulo da tese (seção 5), indulgentes.

Quanto a essa estratégia mais geral, a tese tem o mérito de apresentar uma tentativa de refutação da distinção entre critério de correção e procedimento de



decisão, a qual é amplamente aceita entre os filósofos como recurso válido para lidar com certos problemas do consequencialismo. Outro mérito da tese relativo a essa estratégia consiste em apresentá-la como uma via mais geral de argumentação para tentar responder à objeção da exigência *moral* excessiva. Isso é uma inovação porque a estratégia é geralmente apresentada como um recurso para lidar com a objeção da exigências *epistêmica* excessiva do consequencialismo.

Com relação às respostas de Mill para a objeção da exigência excessiva baseadas nessa estratégia mais geral, dois outros méritos da tese podem ser listados. Um consiste na apresentação das condições necessárias e suficientes para um ato ser considerado supererrogatório. Não é novidade que, na literatura relevante sobre esse tipo de atos, existem tentativas de apresentar condições necessárias e suficientes para um ato receber tal denominação. Porém, até o momento, as condições apresentadas no primeiro capítulo (seção 2) da tese não haviam sido todas reunidas em um agrupamento único. Reuni-las todas em uma espécie de conjunto é vantajoso porque deixa mais evidentes vários aspectos relevantes da constituição dos atos supererrogatórios. O segundo mérito consiste da crítica reiterada da noção de dever imperfeito, a qual aparece primeiramente no primeiro capítulo (seção 2) e é reforçada no terceiro (seção 4) e quarto (seção 5) capítulos da tese. A distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos é quase consensual entre os eticistas, havendo poucos dissidentes dentro da literatura relevante sobre o tema – de modo que uma crítica contundente da mesma mostra-se de grande valia para a área de ética normativa.

Quanto ao utilitarismo de Singer, ele teve lugar no segundo capítulo (seção 3) da tese. Sua teoria também se encaixa dentro da classificação do utilitarismo de ato indireto. Porém, sua estratégia mais geral para responder à objeção da exigência excessiva difere consideravelmente da de Mill e de Railton e não se baseia na distinção entre critério de correção e procedimento decisão (embora Singer coadune com ela). O filósofo não pretendia oferecer uma concepção consequencialista moderada e defendeu que as exigências morais são maiores do que as pessoas geralmente acreditam do que são, implicando em práticas como o vegetarianismo e o combate à pobreza absoluta. Para Singer, desde que não se sacrifique nada de importância moral comparável, tem-se o dever de evitar que coisas ruins aconteçam (este é o princípio do sacrifício). Na prática, isso implica que as pessoas têm o dever

de abrir mão de todas as amenidades não essenciais da vida (dado que isso não se compara em termos de importância moral ao alívio da pobreza) e doar o excedente que seria gasto com elas para a caridade (já que a pobreza absoluta é um grande mal). Uma das razões pelas quais sua proposta falha é que, embora sob uma interpretação amena de sua posição, não haja o dever de sacrificar bens de comprometimento, para cumprir com seu dever de combater a pobreza absoluta, as pessoas teriam de fazer tantos sacrifícios de seus bens cativantes que elas chegariam muito próximo do ponto em que bens de comprometimento seria sacrificados. Isso já seria suficiente para considerar sua posição excessivamente exigente.

No que toca à teoria de Singer, a tese tem o mérito de evidenciar como uma interpretação mais radical de seu princípio do sacrifício é possível – ainda que ela não tenha sido defendida ao longo da tese como sendo a interpretação oficial. Conforme a interpretação radical, o princípio do sacrifício implicaria não só que as pessoas teriam o dever de abrir mão das amenidades não-essenciais da vida para combater a pobreza absoluta, como também de seus bens de comprometimento. Essa interpretação seria possível graças a uma concepção objetiva, em vez de subjetiva, do que significa sacrificar algo de importância moral comparável.

Outro mérito da tese relativo às discussões do segundo capítulo (seção 3) está na apresentação das características que um agente moral precisa possuir para ser considerado um santo moral. Tais características aparecem dispersas na literatura e uma reunião de todas elas em um conjunto único permite uma melhor compreensão do fenômeno da santidade moral. Esse fenômeno é um tópico pouco explorado dentro da área de ética normativa e, por isso, uma caracterização bem feita dos santos morais constitui uma contribuição relevante para essa área da ética.

Pode-se listar ainda o mérito da apresentação da distinção entre bens de comprometimento e bens cativantes. Esses bens são recorrentemente referidos na literatura relevante sobre a objeção da exigência excessiva. Contudo, – exceto pelo denominação de Cullity dos bens de comprometimento – isso é feito sem uma identificação precisa. Estabelecer uma distinção conceitual entre eles ajuda a ter uma melhor compreensão dos fenômenos morais a eles relacionados.

Dentro da discussão do segundo capítulo (seção 3), a tese tem ainda o mérito de apresentar três argumentos adicionais ao de Wolf para sustentar a

plausibilidade de se levar um estilo de vida no qual há espaço não só para os bens de comprometimento, mas também para os bens cativantes. O primeiro argumento é que dar prioridade sempre à eliminação da pobreza sobre os bens cativantes pode levar à implicação implausível de que as pessoas devem sair da pobreza com o intuito exclusivo de atingirem uma situação na qual elas se encontram aptas a tirar mais pessoas da pobreza. O segundo argumento é que a produção de bens cativantes é importante porque muitas vezes ela envolve o desenvolvimento de excelências não-morais dos agentes e de excelência dos meios de produção de tais bens. O terceiro argumento é o de que a produção de bens cativantes da indústria do luxo é importante porque, dados os empregos que ela gera, ela ajuda a manter as pessoas longe da pobreza.

Mais um mérito da tese relativo a esse capítulo é o da abordagem da discussão em torno do esoterismo moral de Singer. Esse tópico, enquanto parte constituinte de sua teoria moral, é pouco explorado tanto pelos intérpretes e defensores do utilitarismo de Singer quanto por seus críticos. O esoterismo moral, embora seja uma posição bastante simples, tem implicações morais absurdas e, por isso, deveria ocupar um espaço maior nos debates de ética normativa do que ele atualmente ocupa.

Um último mérito da tese relativo ao capítulo sobre a posição de Singer foi o de mostrar como um comprometimento consequente com o combate à pobreza leva à adoção de medidas que podem até mesmo abrir mão da ideia de caridade para dar lugar a práticas como o ativismo e o empreendedorismo. Em princípio, esse parece mesmo ser um bom caminho para lidar com o problema da pobreza absoluta, dado o impacto positivo que essas ações têm na sociedade. Porém, sob um olhar mais atento, fica patente como o dever de se comprometer com práticas de maior impacto social podem levar à violação da integridade, fazendo ressurgir o problema da exigência excessiva.

Uma estratégia que é frequentemente listada na literatura relevante sobre o consequencialismo como capaz de lidar com vários problemas da teoria, inclusive o da objeção da exigência excessiva, é recorrer à versão de consequencialismo denominada “consequencialismo de regra”. Esse tipo de teoria defende que uma ação é correta quando ela se adequa a uma regra cuja a internalização ou obediência generalizada leva à maior promoção do bem. A teoria de Hooker é uma

versão desse tipo de consequencialismo, sendo denominada “consequencialismo de regra do código moral ideal”. Conforme a proposta de Hooker, a correção moral da ação depende da sua adequação a um código de regras “cuja internalização pela maioria esmagadora de todo mundo em todo lugar em cada geração tem o máximo valor esperado em termos de bem-estar (com alguma prioridade para os em pior situação)” (HOOKER, 2000a, p. 32; 2000b, p. 224, tradução nossa). A vantagem do consequencialismo de regra sobre o consequencialismo de ato indireto é que o agente moral não está autorizado a quebrar regras morais sob o pretexto de a quebra da regra aumentar em qualquer grau o bem comum. No caso da teoria de Hooker, por exemplo, as regras só podem ser quebradas se elas evitarem algum desastre.

Para lidar com a questão da beneficência, Hooker propôs uma regra segundo a qual os agentes teriam o dever de realizar ao menos um sacrifício agregado significativo (nem minúsculo, nem enorme) ao longo da vida para o maior benefício dos outros. Sua justificativa para uma regra desse tipo é que propor uma regra mais exigente de beneficência teria custos de inculcação tão altos que eles se sobreporiam aos benefícios de ter a regra internalizada. Essa estratégia para lidar com a objeção da exigência excessiva não resiste, no entanto, à objeção de que o sofrimento experimentado pelas pessoas imersas na pobreza que seriam beneficiadas por uma regra mais exigente muito provavelmente ultrapassariam as dificuldades que as pessoas enfrentariam para viver de maneira mais imparcial, sacrificando-se mais intensamente pelos outros.

A ideia de sacrifício agregado (acumulado ao longo da vida) também é uma faca de dois gumes para Hooker. O problema em incrementar essa ideia em uma concepção de beneficência é que as pessoas poderiam negligenciar a promoção do bem alheio em pequenas circunstâncias sob o pretexto de esperarem por uma oportunidade de se tornarem mártires do bem comum. Dado que esta oportunidade poderia nunca se apresentar, seria implausível afirmar que o agente moral estaria justificado em nunca se sacrificar pelo bem alheio. Essa proposta de sacrifício é muito exigente, por um lado, porque um agente que tivesse ignorado cada oportunidade de ser beneficente e se encontrasse diante de uma oportunidade de realizar o martírio não disporia do “direito” de se negar a levá-lo a cabo sob o pretexto de o martírio ser extremamente exigente moralmente. Por outro lado, a

proposta de sacrifício agregado é indulgente porque um agente moral pode passar a maior parte da vida sem sacrificar pelo bem comum esperando pela oportunidade de realizar o grande feito do martírio pela causa da promoção do bem comum.

Hooker dispõe de ainda uma última resposta para a objeção da exigência excessiva, a qual também falha em lidar satisfatoriamente com o problema. Conforme essa resposta, os agentes morais teriam o dever se tornarem mártires se esse fosse o curso de ação necessário para salvar o futuro da humanidade. Dado tudo o que está em jogo, esse é um dever que os agentes não poderiam recusar obedecer. Contudo, essa resposta apresenta vários problemas, conforme pôde-se observar mais ao final do terceiro capítulo da tese. Um desses problemas que merece destaque é que, argumentando por analogia, seria possível defender que dado tudo o que está em jogo quando o assunto é combate à pobreza, as pessoas teriam o dever de sacrificar tudo o que elas têm para solucionar tamanho problema.

Assim, com base nesses e outros argumentos apresentados na última seção do terceiro capítulo (seção 4) da tese, pode-se afirmar que o consequencialismo de regra do código ideal de Hooker não se encontra hábil em escapar da objeção da exigência excessiva, tendendo para o extremo das exigências morais irrazoáveis.

Quanto aos méritos relativos a este capítulo sobre as respostas de Hooker, cabe ressaltar que o objetivo de mostrar que o consequencialismo de regras não é tão atraente quanto os filósofos gostariam de acreditar – estando sujeito a várias objeções, além das muito discutidas objeção do colapso e objeção da incoerência – foi plenamente alcançado. Outro mérito desse capítulo consiste nas tentativas de refutação às respostas de Hooker para a objeção da exigência excessiva, as quais se considera terem sido bem-sucedidas. O que se conclui dessa refutação é que o consequencialismo de Hooker tende muito mais a ser moralmente exigente do que moderado ou indulgente.

Contudo, o objetivo central da tese não foi defender o consequencialismo da objeção da exigência excessiva e apresentar uma solução consequencialista para ela. O que se pretendia mostrar era que, na tentativa de fugir da objeção da exigência excessiva, há pelo menos algumas teorias consequencialistas que findam por se situar ou no extremo dos requerimentos morais muito exigentes ou no extremo da indulgência moral. A esta afirmação denominou-se “objeção do desequilíbrio”. Era esse desequilíbrio que se desejava deixar patente no quarto

(seção 5) capítulo da tese. A apresentação das tentativas de resposta para a objeção da exigência excessiva feitas por Mill, Railton, Singer e Hooker serviu ao propósito ulterior de deixar evidente, neste capítulo, a objeção do desequilíbrio. Ficou claro como a teoria de Mill pode pender para a indulgência e como a de Singer e a de Hooker pendem para o extremos das exigências morais excessivas – embora a de Hooker apresente um traço indulgente.

Uma vez que a objeção da exigência excessiva é bem estabelecida na literatura sobre o consequencialismo, antes de tratar da objeção do desequilíbrio, foi preciso mostrar como o consequencialismo encontra-se sob o risco de pender para o extremo da indulgência moral. A indulgência moral é o fenômeno no qual o agente pode desempenhar suas obrigações morais conforme a conveniência de seus interesses, sendo que, nos casos mais extremos, as próprias obrigações morais são definidas pelos interesses do agente. Ao tratar da objeção da indulgência, ficou claro, como a teoria de Mill, em especial, corre o risco de ceder a ela.

Quanto a este capítulo da tese, dois méritos podem ser destacados: o da apresentação das objeções do desequilíbrio e da indulgência. Ambas são objeções até então não destacadas na literatura relevante sobre o consequencialismo, de modo que a sua apresentação tem a relevância de contribuir para o alargamento da compreensão dos limites da teoria consequencialista – limites já testados por outras objeções tradicionais.

Um último mérito da tese consiste no delineamento de um esboço de um princípio que talvez não esteja sujeito à objeção do desequilíbrio. Isso porque ele propõe que o agente tem a obrigação de sacrificar pelo bem comum e cobrir com sua quota justa de sacrifícios pelo bem comum, mas não tem de abrir mão de seus bens de compromisso, nem de fazer sacrifícios que levem a algo próximo disso.

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, R. M. Motive Utilitarianism. *Journal of Philosophy*, New York, v. 73, n. 14, p. 467-81, Aug. 1976.
- AQUINO, T. (1485). *Summa Theologica*. Westminster: Christian Classics, 1948.
- ARCHER, A. Are Acts of Supererogation Always Praiseworthy?, *Theoria*, Hoboken, v. 82, n. 3, p. 238-255, Sep. 2016.
- ARCHER, A.; RIDGE, M. The heroism paradox: another paradox of supererogation. *Philosophical Studies*, Heidelberg, v. 172, n. 6, p. 1575-1592, Jun. 2015.
- ARCHER, A. Are We Obligated to Enhance for Moral Perfection?. *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, v. 43, n. 5, p. 490-505, Oct. 2018.
- ARNESON, R. Egalitarianism and Responsibility. *Journal of Ethics*, Heidelberg, v. 3, n. 3, p. 225-247, Sep. 1999.
- ARNESON, R. Sophisticated Rule Consequentialism: some simple objections. *Philosophical Issues*, Hoboken, v. 15, n. 1, p. 235-251, Oct. 2005.
- ARNESON, R. What Do We Owe to Distant Needy Strangers?. In: SCHALER, J. A. *Peter Singer Under Fire*. Chicago and La Salle: Open Court 2009.
- ASHFORD, E. The Demandingness of Scanlon's Contractualism. *Ethics*, Chicago, v. 113, n. 2, p. 273-302, Jan. 2003.
- ASHFORD, E. Utilitarianism, Integrity, and Partiality. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 97, n. 8, p. 421-439, Aug. 2000.
- AUSTIN, J. (1832). *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BAUM, M. *The Neuroethics of Biomarkers*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BECKER, G. S. Investment in Human Capital: a theoretical analysis. *Journal of Political Economy*, v. 70, n. 5, parte 2, p. 9-49, Oct. 1962.
- BENTHAM, J. (1789). An Introduction to Principles of Moral and Legislation. In: BOWRING, John (Org.). *The Works of Jeremy Bentham*. New York: Russell & Russell Inc. 1962. 11 v. v. 1.
- BENTHAM, J. (1789). *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores, n. 34).
- BERGER, Fred. *Happiness, Justice, and Freedom: the moral and political philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press, 1984.

BERGSTRÖM, L. On the Coherence of Act-Utilitarianism. *Analysis*, Oxford, v. 33, n. 3, p. 98-102, Jan. 1973.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BLACKBURN, S. Errors and the Phenomenology of Value. *In: Honderich, T. (Org.). Morality and Objectivity: a tribute to J. L. Mackie*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

BONELLA, A. E. Rawls e a Justificação Coerentista em Ética. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 2, n. 3, 2011.

BORGES, M. L.; DALL'AGNOL, D.; DUTRA, D. V. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BRADDOCK, M. Defusing the Demandingness Objection: unreliable intuitions. *Journal of Social Philosophy*, Hoboken, v. 44, n. 2, p. 169-191, Summer 2013.

BRANDT, R. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

BRANDT, R. *Ethical Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1959.

BRANDT, R. *Facts, Values, and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1996.

BRANDT, R. *Morality, Utilitarianism, and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992.

BRANDT, R. Toward a Credible Form of Utilitarianism. *In: BAYLES, M. D. Contemporary Utilitarianism*. New York: Anchor Books, 1968.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRENNAN, J. On Singer's Thought Experiment. *Bleeding Heart Libertarians*, 19 ago. 2015. Disponível em: <http://bleedingheartlibertarians.com/2015/08/on-singers-thought-experiment/>. Acesso em: 18 out. 2015.

BROWN, D. G. What is Mill's Principle of Utility?. *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, v. 3, n. 1, p. 1-12, Sep. 1973.

BUCKLEY, C. Man is Rescued by Stranger on Subway Tracks. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html?ex=1325480400&en=bf239e4fab06ab5&ei=5090&partner=rssuserland>. Acesso em: 10 maio 2015.

BYKVIST, K. *Utilitarianism: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2010.



CALEIRO, J. P. Pobreza extrema sobe 11% no Brasil e atinge 7% da população. *Exame*, São Paulo, abril 2018. Seção Economia. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/economia/pobreza-extrema-sobe-11-no-brasil-e-atinge-7-da-populacao/>. Acesso em: 12 maio 2018.

CARBONELL, V. *Moral Saints Reconsidered*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Michigan, Ann Arbor, 2009.

CARSON, T. L. A Note on Hooker's "Rule Consequentialism". *Mind*, Oxford, New Series, v. 100, n. 1, p. 117-121, Jan. 1991.

CASTAÑEDA, H-N. On the Problem of Formulating a Coherent Act-Utilitarianism. *Analysis*, Oxford, v. 32, n. 4. p. 118-124, Mar. 1972.

CHAPPELL, T. Impartial Benevolence and Partial Love. In: CHAPPELL, T. (Org.). *The Problem of Moral Demandingness: new philosophical essays*. London: Palgrave MacMillan, 2009.

CHAPPELL, T. Integrity and Demandingness. *Ethical Theory and Moral Practice*, Heidelberg, v. 10, n. 3, p. 255-265, Jun. 2007.

COLBY, A.; DAMON, W. *Some do care*. New York: Free Press, 1992.

CONSEQUENTIALISM. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/skepticism-moral/>. Acesso em: 29 abril 2015.

COPP, D. *Morality, Normativity, and Society*. New York: Oxford University Press, 1995.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, Chicago, v. 113, n. 4, p. 745–763, Jul. 2003.

CRISP, R. *Partility and Dualism of Practical Reason*. 2017. 16 p. Disponibilizado por ocasião da *Nefipo-Uehiro Conference on Practical Ethics and Public Policies 2017*.

CRISP, R. *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CRISP, R. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

CRISP, R. Supererogation and Virtue. In: TIMMONS, M. *Oxford Studies in Normative Ethics*, 2014. 9 v. v. 3.

CRISP, R.; PUMMER, T. *Effective Justice*. 2017. 17 p. Disponibilizado por ocasião da *Nefipo-Uehiro Conference on Practical Ethics and Public Policies 2017*.

CULLITY, G. Demandingness and Arguments from Presupposition. *In: CHAPPELL, T. The Problem of Moral Demandingness: new philosophical essays.* London: Palgrave Macmillan, 2009.

CULLITY, G. Moral Character and the Iteration Problem. *Utilitas*, Cambridge, v. 7, n. 2, p. 289-299, Nov. 1995.

CULLITY, G. *The Moral Demands of Affluence.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

DANIELS, N. *Justice and Justification: reflective equilibrium in the theory and practice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DARWALL, S. *Consequentialism.* Hoboken: Wiley-Blackwell, 2002.

DAWKINS, R. (1976). *O Gene Egoísta.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DIGGS, B. J. Rules and Utilitarianism. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 1, n. 1, p. 32-44, Jan. 1964.

DONNER, W. *In: DONNER, W.; FUMERTON, Richard. John Stuart Mill.* Lisboa: Edições 70, 2011.

DRIVER, J. *Consequentialism.* London: Routledge: 2012.

DUTY. *In: ROUTLEDGE Encyclopedia of Philosophy.* [S.l]: Routledge, 1998, 1 CD-ROM.

EAPN – FINLAND. *Poverty Watch Report Finland 2017, 2017.* Disponível em: <http://www.eapn.fi/wp-content/uploads/2017/11/Poverty-Watch-Finland-Report-2017-web.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2018.

EGGLESTON, B. Conflicts of Rules in Hooker's Rule-Consequentialism. *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, v. 37, n. 3, p. 329-349, Sep. 2007.

FEINBERG, J. Supererogation and Rules. *Ethics*, Chicago, v. 71, n. 4, p. 276-288, Jul. 1961.

FELDMAN. F. Actual Utility, the Objection from Impracticality, and the Move to Expected Utility. *Philosophical Studies*, Heidelberg, v. 129, n. 1, p. 49-79, May 2006.

FELDMAN. F. *Pleasure and The Good Life: concerning the nature, varieties, and plausibility of hedonism.* Oxford: Clarendon Press, 2004.

FERKANY, M. The Objectivity of Well-Being. *Pacific Philosophical Quarterly*, Hoboken, v. 93, n. 4, p. 472-492, Dec. 2012.

FISHKIN, J. *The Limits of Obligation.* Yale: Yale University Press, 1982

FLETCHER, G. A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being. *Utilitas*, Cambridge, v. 25, n. 2, p. 206-220, Jun. 2013.

\_\_\_\_\_. (Org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. London & New York: Routledge, 2016.

FOOT, P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, Oxford, v. 5, p. 5-15, 1967.

FORSCHER, S. Truth and Acceptance Conditions for Moral Statements Can Be Identical: further support for subjective consequentialism. *Utilitas*, Cambridge, v. 21, n. 3, p. 337-346, Sep. 2009.

FREY, R. G. Can Act-Utilitarianism Be Put Into Practice?. *The Journal of Value Inquiry*, Heidelberg, v. 11, n. 1, p. 49-58, Mar. 1977.

GABRIEL, I. Effective Altruism and its Critics. *Journal of Applied Philosophy*, Hoboken, v. 34, n. 4, Aug. 2017.

GALVÃO, P. *Do Ponto de Vista do Universo: um estudo sobre a racionalidade da ética consequencialista*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

GODWIN, William. *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*. London: G. G. J. and J. Robinson, Paternoster-Row, 1793. 2 v.

GOODMAN, N. (1955). *Fact, Fiction, and Forecast*. 4. ed. Harvard University Press, 1983.

GOMBERG, P. The Fallacy of Philanthropy. *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, v. 32, n. 1, p. 29-65, Mar. 2002.

GRAHAM, P. A. 'Ough' and Ability. *The Philosophical Review*, Durham, v. 120, n. 3, p. 337-382, Jul. 2011.

GREENE, J. D. *The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Princeton, Princeton, 2002.

GREENE, J. D. *et al.* An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. *Science*, v. 293, p. 2105-2108, Sep. 2001.

GRIFFIN, J. *Value Judgement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GRIFFIN, J. *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

- GRIFFIN, J. The Distinction Between Criterion and Decision Procedure: a reply to Madison Powers. *Utilitas*, Cambridge, v. 6, n. 2, p. 177-182, Nov. 1994.
- GROTE, George. *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, Cambridge: Deighton Bell, 1870.
- GROTIUS, H. (1625). *O Direito da Guerra da Paz*. Florianópolis: Unijuí, 2004. v. 1.
- HARE, R. *Moral Thinking: its levels, method, and point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- HARRISON, J. Utilitarianism, universalization, and our duty to be just. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford, New Series, v. 53, n. 1, p. 105-134, Jun. 1953.
- HARROD, R. F. Utilitarianism revised. *Mind*, Oxford, v. 45, n. 178, p. 137-156, Apr. 1936.
- HARSANYI, J. C. Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires. In: Hooker, B. (Org.). *Rationality, Rules, and Utility: new essays on the moral philosophy of Richard Brandt*. Boulder: Westview Press, 1993.
- HARSANYI, J. C. Morality and the Theory of Rational Behaviour. In: SEN, A.; WILLIAMS, B. (Org.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HARSANYI, J. C. Rule Utilitarianism and Decision Theory. *Erkenntnis*, Heidelberg, v. 11. N. 1, p. 25-53, May 1977.
- HEATHWOOD, C. Desire-Fulfillment Theory. In: FLETCHER, G. (Org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being*. London: Routledge, 2016.
- HEYD, D. Can Virtue Ethics Account for Supererogation?. In: COWLEY, C. (Org.). *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. v. 77.
- HEYD, D. *Supererogation: its status in ethical theory*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- HOOKE, B. Discussion – Publicity in Morality: a reply to Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer. *Ratio*, Hoboken, v. 23, n. 1, p. 111-117, Mar. 2010.
- HOOKE, B. *Ideal Code, Real World: a rule-consequentialist theory of morality*. Oxford: Clarendon Press, 2000a.
- HOOKE, B.; Mason E.; Miller, D. E. (Org.). *Morality, Rules, and Consequences: a critical reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press and Rowman and Littlefield, 2000b.
- HOOKE, B. Reply to Arneson and McIntyre. *Philosophical Issues*, Hoboken, v. 15, n. 1, p. 264-281, Oct. 2005.

HOOKE, B. Ross-Style Pluralism versus Rule-Consequentialism. *Mind*, Oxford, v. 105, n. 420, p. 531-52, Oct. 1996.

HOOKE, B. Rule-Consequentialism. In: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. 2. ed. Hoboken: Blackwell Publishing, 2013.

HOOKE, B. Rule-Consequentialism. *Mind*, Oxford, New Series, v. 99, n. 393, p. 67-77, Jan. 1990.

HOOKE, B. Sacrificing for the Good of Strangers-Repeatedly. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 59, n. 1, p. 177-181, Mar. 1999.

HOOKE, B. The Elements of Well-Being. *Journal of Practical Ethics*, Oxford, v. 3, n. 1, p. 15-35, Jun. 2015.

HOOKE, B. The Demands of Consequentialism, by Tim Mulgan. *Philosophy*, Cambridge, v. 78, n. 2, p. 289-307, Mar. 2003.

HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. Untying a Knot from the Inside Out: reflections on the 'paradox' of supererogation. *Social Philosophy and Policy*, Cambridge, v. 27, n. 2, p. 29-63, Jul. 2010.

HURLEY, P. E. Does Consequentialism Make Too Many Demands, or None at All?. *Ethics*, Chicago, v. 116, n. 4, p. 680-706, Jul. 2006.

HURKA, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

IMPARTIALITY. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/impartiality/>. Acesso em: 13 fev. 2019.

ISAACS, T. The Most Good We Can Do: comments on Peter Singer's The Most Good You Can Do. *Journal of Global Ethics*, London, v. 12, n. 2, p. 154-60, Aug. 2016.

JACOBS, R. A. Obligation, Supererogation and Self-Sacrifice. *Philosophy*, Cambridge, v. 62, n. 239, p. 96-101, Jan. 1987.

JACOBSON, D. Utilitarianism without Consequentialism: the case of John Stuart Mill, *Philosophical Review*, Durham, v. 117, n. 2, p. 159-191, Apr. 2008.

JOHNSON, C. *Moral Legislation*. New York: Cambridge University Press, 1991.

JOYCE, R. *The Evolution of Morality*. Cambridge (USA): MIT Press, 2006.

KAGAN, S. Does Consequentialism Demand Too Much? Recent Work on the Limits of Obligation. *Philosophy and Public Affairs*, Hoboken, v.13, n. 3, p. 239-254, Summer 1984.

KAGAN, S. Evaluative Focal Points. In: Hooker, B; Mason E.; Miller, D. E. (Org.). *Morality, Rules, and Consequences: a critical reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press and Rowman and Littlefield, 2000.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press, 1998.

KAGAN, S. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

KANT, I. (1793). *A Religião no Limite da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, I. (1781-1787). *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes 2015.

KANT, I. (1785). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York: Yale Press, 2002.

KAWALL, J. Self-Regarding Supererogatory Actions. *Journal of Social Philosophy*, Hoboken, v. 34, n. 3, p. 487-498, Sep. 2003.

KAZEEM, Y. Nigeria has become the poverty capital of the world. *Quartz Africa*, jun. 2018. Disponível em: <https://qz.com/africa/1313380/nigerias-has-the-highest-rate-of-extreme-poverty-globally/>. Acesso em: 10 fev. 2019.

KEKES, J. On the Supposed Obligation to Relieve Famine. *Philosophy*, Cambridge, v. 77, n. 302, p. 503-517, Oct. 2002.

KEKES, J. 'Ought Implies Can' and Two Kinds of Morality. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 34, n. 137, p. 459-467, Oct. 1984.

KELLER, S. Welfarism. *Philosophy Compass*, Hoboken, v. 4, n. 1, p. 82-95, Jan. 2009.

KOSFELD, Michael *et al.* Oxytocin Increases Trust in Humans. *Nature*, United Kingdom, v. 435, p. 673-676, Jun. 2005.

KUPER, A. More Than Charity: cosmopolitan alternatives to the "Singer Solution", *Ethics and International Affairs*, Cambridge, v. 16, n. 1, p. 107-120, Mar. 2002.

LANG, G. A dilemma for objective act-utilitarianism. *Politics, Philosophy & Economics*, Newbury Park, v. 3, n. 2, p. 221-239, May 2004.

LE GUIN, U. K. The Ones Who Walked Away from Omelas. In: BAUSCH R. (Org.). *Norton Anthology of Short Fiction*. Nova York: W. W. Norton, 2000.

LYONS, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

- MABBOTT, J. D. Reason and Desire. *Philosophy*, Cambridge, v. 28, n. 105, p. 112-123, Apr. 1953.
- MACASKILL, W. *Doing Good Better*. New York: Random House, 2015.
- MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*. New York: Penguin Books, 1977.
- MACFARQUHAR, L. *Strangers Drowning: grappling with impossible idealism, drastic choices, and the overpowering urge to help*. New York: Penguin Press, 2015.
- MCCLOSKEY, H. J. An Examination of Restricted Utilitarianism. *The Philosophical Review*, Durham, v. 66, n. 4, p. 466-485, Oct. 1957.
- MCCLOSKEY, H. J. A Non-Utilitarian Approach to Punishment. *Inquiry*, London, v. 8, n. 1-4, p. 249-263, 1965.
- MCGINN, C. Our Duties to Animals and the Poor. *In: JAMIESON, Dale (Org.) Singer and his Critics*, 1999.
- MILL, J. S. (1843). A System of Logic. *In: ROBSON, J.M. (Org.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press and London: Routledge and Kegan Paul, 1974. 33 v. v. 8.
- MILL, J. S. (1865). Auguste Comte and Positivism. *In: ROBSON, J.M. (Org.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1969a. 33 v. v. 10.
- MILL, J. S. (1837). Carlyle's French Revolution. *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1985. 33 v. v. 20.
- MILL, J. S. (1868) Letter to Henry Jones. *In: ROBSON, J.M. (Org.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1972a. 33 v. v. 16.
- MILL, J. S. (1872). Letter to John Venn. *In: ROBSON, J.M. (Org.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1972b. 33 v. v. 17.
- MILL, J. S. (1835) Sedgwick Discourse. *In: ROBSON, J.M. (Org.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1969b. 33 v. v. 10.
- MILL, J. S. (1859). *Sobre a Liberdade*. Lisboa: 2006.
- MILL, J. S. Thornton on Labour and its Claims. *In: ROBSON, J.M. (Ed.). Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press and London: Routledge and Kegan Paul, (1963-1991) 1967. 33 v. v. 5.

MILL, J. S. (1861-1863). *Utilitarismo*. Porto: Porto, 2005.

MILLER, D. E. *John Stuart Mill: moral, social, and political thought*. Cambridge: Polity Press, 2013.

MILL'S MORAL AND POLITICAL PHILOSOPHY. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mill-moral-political>. Acesso em: 04 jan. 2019.

MONTAGUE, P. Acts, Agents, and Supererogation. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 26, n. 2, p. 101-111, Apr. 1989.

MOSS, J. *Strategies for Defusing the Demandingness Objection*. 2011. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Nebraska-Lincoln, Lincoln, 2011.

MULGAN, T. *The Demands of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MURPHY, L. B. *Moral Demands In Nonideal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MURPHY, P. Coherentism in Epistemology. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/>. Acesso em: 10 março 2019.

NIGERIA DATA PORTAL. Distribution of Households by Main Material of the Roof, 2006a. Disponível em: <http://nigeria.opendataforafrica.org/efutxqb/distribution-of-households-by-main-material-of-the-roof-2006>. Acesso em: 03 set. 2018

NIGERIA DATA PORTAL. Distribution of Households by Main Material of the Wall, 2006b. Disponível em: <http://nigeria.opendataforafrica.org/rwxakae/distribution-of-households-by-main-material-of-the-wall-2006>. Acesso em: 03 set. 2018.

NIGERIA DATA PORTAL. Distribution of Households by Type of Toilet Facility, 2006c. Disponível em: <http://nigeria.opendataforafrica.org/tlhwsac/distribution-of-households-by-type-of-toilet-facility>. Acesso em: 03 set. 2018.

NOZICK, Robert. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.

ONU. *Report of the World Summit for Social Development*, 1995. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/dspd/world-summit-for-social-development-1995.html>. Acesso em: 27 jun. 2015.

OXFAM INTERNATIONAL. *Long-term Development*. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/longtermdevelopment>. Acesso em: 11 março 2019.



PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PARFIT, D. Equality and Priority. *Ratio*, Hoboken, v. 10, n. 3, p. 202-21, Dec. 1997.

PETTIT, P. *Consequentialism*. London: Taylor & Francis, 1993.

RACHELS, J.; RACHELS, S. (1986) *Os Elementos de Filosofia Moral*. Porto Alegre: AMGH Editora, 2013.

RAJCZI, A. Integrity and Ordinary Morality. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 44, n. 1, p. 15-26, Jan. 2007.

RAILTON, P. Alienação, Consequencialismo e as Exigências da Moralidade. (1984). In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

RAWLS, J. (1971). *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAZ, J. Permissions and Supererogation. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 12, n. 2, p. 161-168, Apr. 1975.

RICE, C. M. Defending the Objective List Theory of Well-being. *Ratio*, Hoboken, v. 26, n. 2, p. 196-211, Jun. 2013.

RILEY, J. Optimal Moral Rules and Supererogatory Acts. In: EGGLESTON, B.; MILLER, D. E.; WENSTEIN, D. (Org.). *John Stuart Mill and the Art of Life*. New York: Oxford University Press, 2011.

RULE CONSEQUENTIALISM. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/>. Acesso em: 10 jan. 2017.

SANDBERG, J.; JUTH, N. Ethics and Intuitions: a reply to Singer. *The Journal of Ethics*, Heidelberg, v. 15, n. 3, p. 209-226, Sep. 2011.

SANDEL, M. J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SANTOS, B. A. G. Objective List Theory of Well-Being as an Explanatory Theory. *ethic@*, v. 14, n. 3, p. 451-472, dez. 2015.

SCANLON, T. Rawls on Justification. In: FREEMAN, S. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SCANLON, T. *What We Owe Each Other*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1998.

SCARRE, G. *Utilitarianism*. New York: Routledge, 1996.

SCHEFFLER, S. (Org.). *Consequentialism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

SCHEFFLER, S. *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SCHEFFLER, S. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SEN, A. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 2000.

SEN, A.; WILLIAMS, B. (Org.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SENGUPTA, K. George Cross for the soldier who threw himself on a grenade, *Independent*, 2008. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/george-cross-for-the-soldier-who-threw-himself-on-a-grenade-875770.html>. Acesso em: 20 jul. 2016.

SHALVI, S.; DE DREU, C. K. (2014). Oxytocin promotes group-serving dishonesty. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Princeton, v. 111, n. 15, p. 5503-5507, Apr. 2014.

SHAVER, Robert. Egoism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/egoism/>. Acesso em: 15 jun. 2019.

SIDGWICK, H. (1874). *The Methods of Ethics*. London: McMillan and Co., 1907.

SMART, J. J. C. An outline of a system of utilitarian ethics. In: SMART, J. J. C.; WILLIAMS, B. (Org.). *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

SIMPSON, R. M. Moral Renegades. *The New Rambler*, 2015. Disponível em: <https://newramblerreview.com/book-reviews/philosophy/moral-renegades>. Acesso em: 10 jul. 2018.

SINGER, M. On Duties to Oneself. *Ethics*, Chicago, v. 69, n. 3, p. 202-205, Apr. 1959.

SINGER, M. The Golden Rule. In: SINGER, M. *The Ideal of a Rational Morality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

SINGER, M. The Golden Rule. *Philosophy*, Cambridge, v. 38, n. 146, p. 293-314, Oct. 1963.

SINGER, P. (1979). *Ética Prática*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SINGER, P. Ethics and Intuitions. *The Journal of Ethics*, Heidelberg, v. 9, n. 3/4, p. 331-352, 2005.

SINGER, P. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, Hoboken, v. 1, n. 3, p. 229-243, Spring 1972a.

SINGER, P. Is Act-Utilitarianism Self-Defeating?. *The Philosophical Review*, Durham, v. 81, n.1, p. 94-104, Jan. 1972b.

SINGER, P. Peter Singer on Being a Utilitarian in the Real World. [Entrevista concedida a] Massimo Pigliucci e Julia Galef. *Rationally Speaking*, 24 nov. 2013. Disponível em: <http://rationallyspeakingpodcast.org/show/rs97-peter-singer-on-being-a-utilitarian-in-the-real-world.html>. Acesso em: 18 abril 2015.

SINGER, P. Peter Singer on Good Lives, Good Futures, and Good Philosophical Writing. [Entrevista concedida a] Ole Martin Moen. *YouTube*, 27 out. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fCmPro1uknQ>. Acesso em: 10 dez. 2018.

SINGER, P. *Practical Ethics*. (1979). 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SINGER, P. *The Life You Can Save*. New York: Random House, 2009.

SINGER, P. *The Most Good You Can Do*. Yale: Yale University Press, 2015.

SINGER, P.; LAZARI-RADEK, K. How much more demanding is utilitarianism than common sense morality?. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, v. 4, n. 266, p. 427-438, 2013.

SINGER, P.; LAZARI-RADEK, K. Secrecy in Consequentialism: a defence of esoteric morality. *Ratio*, Hoboken, v. 23, n. 1, p. 34-58, Mar. 2010.

SINGER, P.; LAZARI-RADEK, K. *Utilitarianism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SINGER, P.; LAZARI-RADEK, K. *The Point of View of the Universe*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Moral Skepticisms*. New York: Oxford University Press, 2006.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. Moral Skepticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/skepticism-moral/>. Acesso em: 12 jun. 2019.

SLOTE, M. Satisficing Consequentialism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford, Supplementary Volumes, v. 58, n. 1, p. 139-163, Jul. 1984.

SLOTE, M. Utilitarianism. *In: HONDERICH, T. Oxford Companion to Philosophy*: Oxford: Oxford University Press, 2005.

SUPEREROGATION. *In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/supererogation/>. Acesso em: 19 fev. 2018.

STANLICK, N. A. The Nature and Value of Supererogatory Actions. *Journal of Social Philosophy*, Hoboken, v. 30, n.1, p. 209–222, Spring 1999.

STATMAN, D. Who Needs Imperfect Duties?. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 33, n. 2, p. 211-224, Apr. 1996.

STATISTICS SOUTH AFRICA. Discussion Document on South Africa's Accommodation Industry, 2018. Disponível em: <http://www.statssa.gov.za/publications/D64111/D64111February2018.pdf>. Acesso em: 03 set. 2018.

STOCKER, M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 73, n. 14, p. 453-466, Aug. 1976.

SUIKKANEN, J. Consequentializing Moral Dilemmas. *Journal of Moral Philosophy*, Leiden, Advance Articles, Feb. 2019. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/SUICMD-2.pdf>. Acesso em: 14 março 2019.

SWANTON, C. Virtue Ethics and the Problem of Moral Demandingness. *In: CHAPPELL, The Problem of Moral Demandingness: new philosophical essays*. London: Palgrave Macmillan, 2009.

TÄNNSJÖ, T. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

TERTULIANO. *On Exhortation to Chastity*, New York: The Fathers of the Church, [s. d].

THE WORLD BANK. *Decline of Global Extreme Poverty Continues but Has Slowed*: World Bank, 2018. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2018/09/19/decline-of-global-extreme-poverty-continues-but-has-slowed-world-bank>. Acesso em: 18 out. 2018.

THE WORLD BANK. Education Statistics. Disponível em: <http://datatopics.worldbank.org/education/country/finland>. Acesso em: 03 set. 2018.

THE WORLD BANK. Education Statistics. Disponível em: <http://datatopics.worldbank.org/education/country/nigeria>. Acesso em: 03 set. 2018.

THE WORLD BANK. *FAQs: Global Poverty Line Update*, 2015. Disponível em: <http://www.worldbank.org/en/topic/poverty/brief/global-poverty-line-faq>. Acesso em: 15 maio 2018.

THE WORLD BANK. GDP per capita. Disponível em: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD>. Acesso em: 15 maio 2018.

THOMSON, J. J. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*, New Haven, v. 94, n. 6, p. 1395-1415, May 1985.

TSHIMOMOLA, G. A minimum wage must restore the dignity of black people. *Mail & Guardian*, Johannesburg, Nov. 2016. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-11-25-00-a-minimum-wage-must-restore-the-dignity-of-black-people>. Acesso em: 03 set. 2018.

UNGER, P. *Living High & Letting Die: our illusion of innocence*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

URMSON, J. O. Saints and Heroes. In: MELDEN, A. (Org.). *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press, 1958.

URMSON, J. O. The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 3, n. 10, p. 33-39, Jan. 1953.

UTILITARIANISM. In: ROUTLEDGE Encyclopedia of Philosophy. [S.l]: Routledge, 1998, 1 CD-ROM.

VALLENTYNE, P. Against Maximizing Act-Consequentialism. In: DREIER, J. *Moral Theories*. Hoboken: Blackwell Publishers, 2006.

VAN ACKEREN, M.; STICKER, M. Kant and Moral Demandingness. *Ethical Theory and Moral Practice*, Heidelberg, v. 18, n. 1, p. 75-89, Feb. 2015.

WATTLES, J. *The Golden Rule*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

WEST, H. R. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WIKIPÉDIA. *Matrix*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Matrix>. Acesso em: 10 jan. 2019.

WILLIAMS, B. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J. J. C.; WILLIAMS, B. (Org.). *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, B. *Making Sense of Humanity and Others Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WILLIAMS, B. *Moral Luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WOLF, S. Moral Saints. *The Journal of Philosophy*. New York, v. 79, n. 8, p. 419-439, Aug. 1982.

WORLD POVERTY CLOCK. The Percentage of Nigerians Living in Extreme Poverty Could Increase by 2030. Disponível em: <https://worldpoverty.io/blog/index.php?r=12>. Acesso em: 28 dez. 2018.

ZIMMERMAN, M. J. Remote Obligation. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 24, n. 2, p. 199-205, Apr. 1987.

ZIMMERMAN, M. J. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.