

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

**UTILITARISMO E DIREITOS MORAIS BÁSICOS**

**BRUNO AISLÃ GONÇALVES DOS SANTOS**

**FLORIANÓPOLIS  
2017**



Bruno Aislã Gonçalves dos Santos

## UTILITARISMO E DIREITOS MORAIS BÁSICOS

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

**Florianópolis**  
**2017**

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

Gonçalves dos Santos, Bruno Aislã  
Utilitarismo e Direitos Morais Básicos / Bruno Aislã  
Gonçalves dos Santos / orientador, Darlei Dall'Agnol -  
Florianópolis, SC, 2017.  
271 p.

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

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Utilitarismo. 3. Bem-Estar. 4.  
Necessidades Básicas. 5. Direitos Morais Básicos. I.  
Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

*À minha amada sobrinha Maria Sofia*

## Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Vanderlei Gonçalves dos Santos e Adélia Aparecida Gonçalves dos Santos por terem me apoiado por todos esses anos e sempre estarem do meu lado nos momentos mais difíceis. Agradeço aos meus irmãos, Thiago Rodrigo Gonçalves dos Santos e Adriana Paula Gonçalves dos Santos por serem uma pedra firme, na qual pude contar durante o processo que culminou neste trabalho. Sou muito grato a minha amiga, companheira e namorada Adriana da Silva Maciel por ter me apoiado e suportado toda a distância entre nós, as minhas crises e as dificuldades as quais passei, seu apoio é (e sempre será) indispensável. Agradeço ao meu orientador Dr. Darlei Dall'Agnol que, além de ser um ótimo orientador, foi um ótimo amigo e esteve sempre aberto às discussões filosóficas mais francas. Agradeço aos professores do departamento: Dr<sup>a</sup>. Milene Consenso Tonetto, Dr. Delamar Volpato Dutra, Dr. Alessandro Pinzani, dentre outros, por me ensinarem muito. Sempre em débito com as amigas e amigos: Fernanda Belo Contigo (por *n* revisões aos rascunhos deste trabalho, além das discussões muito proveitosas), Camila Añez (sempre pronta a ajudar), Delvair Custódio Moreira (sempre afiado em uma discussão filosófica), Pedro Merlussi (sempre muito preciso), Luiz Helvécio Marques segundo (pelos apontamentos perspicazes), dentre outros que me ajudaram de uma maneira ou de outra nesse processo. Agradeço a University of Saint Andrews por me receber em estágio doutoral por um ano. Sou grato também ao Professor Tim Mulgan por sua orientação precisa e esclarecedora nesse mesmo período de estágio. Por fim, agradeço, imensamente, aos colegas feitos na Escócia: Stephen Quinn, Sarah Azevedo e Carlos Machado por todo apoio e pelos momentos de confraternização.

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo central responder à pergunta: seria possível compatibilizar uma teoria utilitarista com a defesa consistente de um conjunto de direitos? Para responder a essa pergunta, sugiro que devemos revisitamos a teoria utilitarista como um todo, ou seja, redefinir sua teoria do valor e do correto dado os problemas que encontramos nas principais teorias utilitaristas contemporâneas. Como uma concepção de direitos é um produto de uma teoria normativa utilitarista e como uma teoria normativa utilitarista é em parte dependente de uma teoria do valor, para atingir meu objetivo eu proponho o que se segue: primeiramente, oferecerei uma teoria do valor utilitarista, na qual estabelecerei aquilo que possui valor não-instrumental para nós e aquilo que possui valor instrumental para nós. Em seguida, abordo as diferentes teorias normativas utilizadas pelos utilitaristas com a finalidade de avaliar qual delas é mais plausível quando falamos de justificação de direitos. Por fim, extrairei uma concepção de “direitos morais básicos” de uma combinação entre a teoria do valor proposta e a teoria do correto proposta. Assim, espero responder à questão central deste trabalho.

**Palavras chaves:** bem-estar, necessidades básicas, consequencialismo e direitos morais básicos.





## ABSTRACT

This dissertation aims at answering the following question: is it possible to reconcile a utilitarian theory with a consistent defence of a set of rights? To answer this question, I will review the utilitarian theory as a whole, that is, redefine its value theory and the theory of correctness, because of the problems that we find in today's main utilitarian theories. Since a conception of rights is a product of a utilitarian normative theory and a normative utilitarian theory is a dependent part of a theory of value, for my purposes, I propose the following: First, I will offer a utilitarian theory of value. I will draw a distinction between what has no instrumental value for us and which has instrumental value only. Next, I discuss the different normative theories used by utilitarians. My purpose is to evaluate which one is more plausible when we speak about the justification of rights. Finally, I will draw a conception of "basic moral rights" from a combination of the theory of value and the theory of correctness developed in the first and second part of the work. Thus, I hope to answer the central question of this work in a positive way.

**Key words:** well-being, basic needs, consequentialism and basic moral rights



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>1- TEORIA DO VALOR: UMA CONCEPÇÃO HÍBRIDA DE BEM-ESTAR.....</b>	<b>29</b>
1.1 – CONCEPÇÕES DE BEM-ESTAR: TEORIA DA LISTA OBJETIVA.....	31
<b>1.1.1- Teoria da Lista Objetiva.....</b>	<b>31</b>
1.2 – UMA TEORIA DA LISTA OBJETIVA HÍBRIDA.....	38
<b>1.2.1 – Como decidimos o que compõe a lista e o que deve fazer parte dela?.....</b>	<b>41</b>
<b>1.2.2- Quais são as propriedades fazedoras-de-bondade de acordo com TLO?.....</b>	<b>48</b>
<b>1.2.3 - Como os bens gerais podem nos beneficiar?.....</b>	<b>56</b>
1.3 – ALGUMAS CRÍTICAS À TEORIA DA LISTA OBJETIVA.....	62
<b>1.3.1 – Objeções da Arbitrariedade e da Insensibilidade Cultural.....</b>	<b>63</b>
<b>1.3.2 – Objeções da Não Exaustão e da “Corretude” da lista.....</b>	<b>67</b>
<b>1.3.3 – Objeção do Requerimento de Forte Ligação.....</b>	<b>69</b>
<b>2- NECESSIDADES HUMANAS, BEM-ESTAR E MORALIDADE.....</b>	<b>77</b>
2.1 – CONTEXTUALIZANDO A DISCUSSÃO ACERCA DAS NECESSIDADES BÁSICAS.....	77
2.2 – MODELOS ACERCA DAS NECESSIDADES.....	85
<b>2.2.1 - Necessidades vs. Desejos?.....</b>	<b>88</b>
2.3 - NECESSIDADES BÁSICAS, DANO E BEM-ESTAR.....	93
2.4 – IDENTIFICANDO NECESSIDADES HUMANAS BÁSICAS COMO FUNÇÕES DE BEM-ESTAR.....	99
2.5- ALGUMAS CRÍTICAS ACERCA DO ENFOQUE DAS NECESSIDADES BÁSICAS.....	108

2.6.1 – Objeção da Inadequação Conceitual.....	109
2.6.2 – Objeção da Manipulação das Necessidades.....	111
2.6.3 – Objeção do Paternalismo.....	113
2.6.4 – Objeção da Humilhação .....	115
2.7 – PORQUE O ENFOQUE DAS NECESSIDADES NÃO PARECE SER UMA TEORIA NORMATIVA SATISFATÓRIA?117	
<b>3 - UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL .....</b>	<b>121</b>
3.2 – UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL: VIGENTE E IDEAL.....	125
3.2.1 – Utilitarismo de Regras do código moral vigente .....	126
3.2.2 – Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal .....	134
<b>3.3 – FORMULANDO UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL.....</b>	<b>151</b>
3.3.1 – COMO DEVEMOS SELECIONAR UM CÓDIGO MORAL IDEAL?.....	154
3.3.2 – FORMULANDO UM CRITÉRIO DE CORREÇÃO. .....	167
3.4 – REGRA DE ESCAPE E RESULTADOS NÃO-ÓTIMOS E SUB-ÓTIMOS.....	179
3.5 – ALGUMAS CRÍTICAS A UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL..	196
3.5.1 – Objeção do Colapso .....	197
3.5.2 – Objeção da adoração à regra.....	200
3.5.3 – Objeção da Aceitação Parcial.....	203
3.5.4 – Objeção da Imparcialidade.....	209
<b>4 -DIREITOS MORAIS BÁSICOS E RESPONSABILIDADES COMPARTILHADAS.....</b>	<b>211</b>

4.1– BEM-ESTAR, NECESSIDADES BÁSICAS E REGRAS MORAIS: COMO RELACIONAM-SE PARA FORMAR “DIREITOS MORAIS BÁSICOS”?.....	214
<b>4.1.1– Direitos Morais e <i>Claim – Rights</i>: formas lógicas análogas.</b> .....	<b>221</b>
4.2– UTILITARISMO DE REGRA DO CÓDIGO MORAL IDEAL E DIREITOS MORAIS BÁSICOS: QUAIS DIREITOS POSSUÍMOS E QUAL A SUA FORÇA MORAL? .....	225
<b>4.2.1 – Da força moral dos direitos: “separabilidade entre indivíduos” e razões para violar um direito.</b> .....	<b>229</b>
4.3– DIREITOS MORAIS BÁSICOS E RESPONSABILIDADES COMPARTILHADAS: QUAIS SÃO NOSSOS DEVERES PARA COM DETENTORES DE DIREITOS? .....	243
<b>4.3.1 – Responsabilidades compartilhadas em seguir o código moral e o dos tipos de deveres que advém dos direitos morais básicos.</b> .....	<b>245</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>257</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>261</b>



## INTRODUÇÃO

A justificação de direitos é um problema filosófico profícuo no debate filosófico contemporâneo. Uma extensa bibliografia vem sendo gerada em torno dessa discussão. Quase todos os enfoques ético-políticos lidam com o problema: Contratualismo, Deontologismo Kantiano, Utilitarismo/Consequencialismo, Éticas das Virtudes etc. As visões contratualistas e aquelas baseadas na filosofia de Kant saem à frente nessa discussão com a defesa de que direitos são baseados em alguma característica moral relevante das pessoas (como, por exemplo, racionalidade, autonomia ou direito natural.). Desde alguns contratualistas modernos chegando até o contemporâneo John Rawls (1971), o Contratualismo parece dominar tais discussões. Apesar do Contratualismo de Rawls ser diferente daqueles defendidos pelos filósofos da primeira modernidade (que, em geral, defendiam a tese do direito natural), temos ainda a grande influência desse tipo de teoria nas discussões sobre direitos.

Rawls foi o responsável não só por desenvolver uma teoria contratualista inovadora e influente, como também o responsável por reanimar o debate acerca dos direitos e liberdades individuais. É também mérito de Rawls ter revivido uma das objeções mais sérias contra o Utilitarismo. Ele argumentou (assim como Herbert Spencer já havia argumentado contra John Stuart Mill<sup>1</sup>) que o Utilitarismo seria incapaz de oferecer-nos defesa consistente dos direitos, uma vez que o Utilitarismo falha ao reconhecer a separação entre os indivíduos. A preocupação rawlsiana<sup>2</sup> tem por base o princípio da maior felicidade dos

---

<sup>1</sup>Spencer não formula a crítica nos mesmos termos que John Rawls, porém a crítica spenceriana segue a mesma linha. Para mais sobre as críticas de Spencer ao Utilitarismo ver seu *Social Statics: or, The conditions essential to human happiness specified, and the first of them development*. London: John Chapman, 1851. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/titles/273>. Ver também nota 4 no Capítulo 5 do livro *Utilitarismo* de John Stuart Mill, que se refere à crítica de Spencer.

<sup>2</sup>Não apenas John Rawls (*A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 27) objeta as teorias utilitaristas nesses termos. Tal objeção também é defendida por Ronald Dworkin em *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.360s; H. L. A. Hart em “Between Utility and Rigths”. In: *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 828s; Robert Nozick em

utilitaristas clássicos. Em sua interpretação, Rawls defende que o princípio poderia levar-nos à injustiça, visto que o fim estabelecido seria a maior soma de felicidade para o maior número de pessoas. A crítica é contundente: *se* o Utilitarismo se preocupa apenas com a agregação de valor (maximizar a felicidade/bem-estar), então não importa como tal resultado esteja distribuído. Assim, poucos podem ser sacrificados desde que dessa atividade resulte um aumento do agregado de felicidade, mesmo que tal aumento seja irrisório. Em outras palavras, o Utilitarismo dá pouco (ou nenhuma) atenção ao fato de que cada pessoa tem uma vida separada e única para ser vivida e que deve ser protegida, através dos direitos<sup>3</sup>. Assim, a teoria utilitarista consideraria, conforme seus críticos a veem, as pessoas apenas como receptáculos de valor intrínseco. Assim, a separação entre os indivíduos não possui qualquer valor. Portanto, em uma tese utilitarista, os direitos perdem sua força moral.

Os críticos argumentam que o Utilitarismo seria incapaz de nos oferecer uma teoria satisfatória dos direitos uma vez que não reconhece a separação entre os indivíduos, pois estabeleceria como obrigatórios atos que desrespeitam os direitos e aniquilam a vida de uma parcela de indivíduos em nome do aumento (muitas vezes, irrisório) da soma total de felicidade. Estabelecer como *obrigatórias* ações que prejudicam fortemente algumas pessoas, ou a nós mesmos, em favor de um aumento (mesmo que pequeno) da soma total de felicidade nos parece não apenas injusto, mas também desumano. Como poderíamos ser moralmente obrigados a prejudicar profundamente a vida de um indivíduo? Como poderíamos ser moralmente obrigados a nos sacrificarmos pelo aumento

---

*Anarchy, State, and Utopian*. New York: Basic Books, 1974, p. 24s; Thomas Nagel em *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970 e; Bernard Williams em *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 40-54.

<sup>3</sup>As teorias utilitaristas são criticadas por falharem na explicação de muitos aspectos da moralidade e da política por terem um defeito estrutural, qual seja, o forte compromisso com o agregado imparcialmente gerado de felicidade/bem-estar e a não consideração da separação entre as pessoas. Problemas baseados na falha da não separação entre as pessoas são, por exemplo: o não reconhecimento de obrigações para com os mais próximos a nós e as obrigações geradas por promessas, além do não reconhecimento dos direitos morais e políticos e problemas de justiça distributiva (como venho descrevendo nesta Introdução). Apesar desses problemas possuírem a mesma fonte, me focarei apenas no problema do reconhecimento e justificação dos direitos.



da felicidade? Tais “obrigações morais” vão fortemente contra nossas intuições acerca de quais são as nossas obrigações. Não consideraríamos justa ou moral uma ação que prejudicasse profundamente uma vida particular para um aumento irrisório da felicidade geral. Também consideraríamos extremado, e para além do dever, alguém que decidisse sacrificar boa parte de seu bem-estar com a finalidade de aumentar a soma total de felicidade. Enquanto que prejudicar um indivíduo não parece ser um ato obrigatório, na verdade parece moralmente proibido, sacrificar a si mesmo seria um ato supererrogatório<sup>4</sup>. Dessa forma, desrespeitar direitos dos indivíduos por um aumento irrisório de felicidade não poderia ser uma obrigação moral, assim como abrir mão de nossos direitos individuais para gerar mais felicidade parece ser um ato supererrogatório. Sendo assim, esta tese tem como *objetivo geral*:

- (1) Responder à objeção de que o Utilitarismo não consegue oferecer uma teoria dos direitos satisfatória. Ou seja, é possível compatibilizar uma teoria utilitarista com uma defesa consistente de direitos morais?

Minha hipótese geral é que é possível compatibilizar o Utilitarismo com a defesa de um grupo de direitos individuais, pelo menos. Neste trabalho, irei desenvolver uma teoria utilitarista que justifique um grupo de direitos morais – não é meu objetivo apresentar uma lista extensa dos direitos morais, mas apenas mostrar como uma tese utilitarista pode coexistir com a defesa de um grupo de direitos morais. Assim, me focarei nos direitos morais que os indivíduos detêm e não naqueles direitos legais imputados por ordenamentos jurídicos específicos. Uma concepção plausível sobre os direitos morais, a meu ver, deve conter algumas características. Por exemplo, direitos morais podem ser usados como requerimentos morais para inibir ações que atentem contra os indivíduos. Eles também podem ser usados para requisitar que algo seja feito em favor do indivíduo, o que significa que os direitos possuem força moral significativa. O grupo de direitos morais que tratarei aqui

---

<sup>4</sup>O problema sobre os atos supererrogatórios tem como base a objeção de que o utilitarismo (assim como o consequencialismo) é uma teoria que gera obrigações morais demasiado exigentes. Tais obrigações exigiriam grandes sacrifícios dos indivíduos. Apesar desse problema não ser central para o propósito desta tese, temos que mantê-lo em mente. Para uma resposta a tal objeção ver MULGAN, T. *The Demands of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.169-294.

serão chamados “básicos” no sentido de serem responsáveis pela proteção e promoção dos meios pragmaticamente necessários para o bem-estar dos indivíduos. Dessa forma, como defenderei, um grupo de direitos morais tem a finalidade de proteger e proporcionar tais meios para os indivíduos desempenharem as atividades que incrementam o seu bem-estar. O desafio é o de explicar como direitos justificados a partir de um ponto de vista utilitarista conseguem manter tal força moral, uma vez que manter e defender os direitos individuais *pode* não gerar o maior agregado de felicidade/bem-estar em todos *os casos particulares*.

Penso que uma forma de Utilitarismo de Regras conseguirá nos oferecer uma visão plausível dos direitos morais básicos. Tal teoria conseguiria nos oferecer uma justificação para o grupo dos direitos morais básicos. Dessa forma, me comprometo, neste trabalho, a oferecer um modelo de justificação dos direitos morais básicos. Porém, tal enfoque utilitarista não estaria comprometido com a tese geral de que direitos (sejam morais ou legais) são absolutos. Alguns direitos poderiam ser revogados em algumas circunstâncias, ou seja, seria permissível desrespeitar um direito em algumas circunstâncias. Então a questão central deste trabalho é: *É possível justificar um grupo de direitos morais recorrendo a uma tese utilitarista? Se sim, quais são as obrigações que os indivíduos possuem em relação aos detentores de tais direitos?* Ainda teríamos perguntas relacionadas como: Por que os direitos não possuem força moral absoluta? Se os direitos não possuem força moral absoluta, quando podemos ir contra os mesmos? Qual é a natureza de um direito moral?

Minha tese é que os direitos morais básicos são regras morais reconhecidas e aceitas como parte de um código de regras moral ideal e que são responsáveis por proteger e promover os meios pragmaticamente necessários para que os indivíduos busquem, através de seus próprios esforços, o seu bem-estar. Também defenderei que proteger tais direitos é uma responsabilidade compartilhada de todos os indivíduos mais favorecidos e que eles são básicos, pois sem a sua proteção e promoção os indivíduos não usufruiriam do máximo de bem-estar possível. Nós deveríamos seguir e respeitar tais regras na grande maioria dos casos, pois garanti-las aumentaria a probabilidade da maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Então, respeitar direitos morais básicos seria ao mesmo tempo respeitar o interesse individual de ter seu bem-estar aumentado e o dano evitado e aumentar a probabilidade da realização do bem-estar de *todos* os indivíduos. Tal

tese é inspirada na obra de John Stuart Mill. Ele defendia que os direitos morais devem ser entendidos em termos de utilidade, pois eles protegeriam “os interesses permanentes do homem enquanto ser de progresso” (MILL, 2000a, p.19). Tais interesses seriam, segundo Mill, ter a sua liberdade, segurança e alimentação garantidas (MILL, 2000a, p. 5s, 2000b p.261). Segundo Mill, nenhum ser humano está em posição epistêmica privilegiada para decidir qual tipo de vida seria a melhor (ou seja, qual seria a vida mais feliz), então deveríamos assegurar a liberdade e a segurança dos indivíduos para que eles façam suas escolhas e planos de vida com a finalidade de buscar uma vida feliz (MILL, 2000a, p.87). Porém, a teoria de Mill sofre de alguns problemas.

O primeiro é sua concepção de felicidade hedonista<sup>5</sup>. Visões hedonistas de felicidade não conseguem responder bem à crítica da máquina de experiência de Nozick (1974, p.42-3)<sup>6</sup>. Além disso, uma visão hedonista é reducionista, já que reduz tudo o que possui valor não instrumental aos estados mentais. Porém, parece haver coisas que possuem valor em si que não, necessariamente, geram prazer em nós. O segundo problema é que não há concordância sobre se Mill é um defensor de um tipo de Utilitarismo de Ato (que pode aceitar regras) ou se ele é um defensor de um tipo de Utilitarismo de Regras<sup>7</sup>. Seja qual

---

<sup>5</sup>Quando o assunto é a interpretação da teoria de Mill acerca do que é a felicidade ou a vida feliz, os intérpretes se dividem. John Gray (1996), Jonhatan Riley (1998) e Roger Crisp (2006b) divergem entre as interpretações hedonista e eudaimonista. Os que defendem que Mill tem uma posição puramente hedonista entendem que a felicidade seria apenas presença de prazer e ausência de dor. Os defensores da interpretação eudanomista entendem que o conceito de felicidade (ou de vida feliz) de Mill envolve mais elementos como, por exemplo, virtudes. Por meu turno, irei explorar a proposta hedonista.

<sup>6</sup>Para uma resposta hedonista a objeção da máquina de prazer de Nozick ver CRISP, R. *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2006a, p. 99s.

<sup>7</sup>Defendi em outro lugar que a tese de Mill, sob uma interpretação específica, qual seja sob a interpretação de que ele defenderia uma forma de Utilitarismo de Regras, conseguiria responder aos problemas de justiça distributiva. Todavia, até mesmo a interpretação de que Mill defende ou não uma forma de Utilitarismo de Regras é controversa. Temos, por exemplo, na bibliografia a respeito da questão de qual o Utilitarismo é empregado por Mill: URMSON 1953, SMART 1956, BRANDT 1967, BERGER 1984, LYONS 1994, WEST 2004, CRISP 2006b, SKORUPSKI 2005, dentre outros. Uma discussão a respeito dos tipos de Utilitarismo pode ainda ser encontrada HARRISON 1952. Sobre a minha interpretação ver: SANTOS 2013.

dos dois modelos normativos Mill defende, ainda temos o problema de saber quão forte são essas regras morais (ou seja, as regras que protegem o que é essencial para o bem-estar humano) do ponto de vista da moralidade. Outro ponto pouco explorado por Mill é a relação entre a garantia da segurança, liberdade, alimentação e a geração de felicidade. Algumas questões se mantêm abertas: O que queremos dizer com “essencial para” a felicidade humana? Apenas segurança, liberdade e alimentação são essenciais para a felicidade humana? Como a liberdade, segurança e alimentação ajudam a gerar mais bem-estar? Quais tipos de direitos surgem da defesa daquilo que é essencial para a felicidade? Quais tipos de deveres os indivíduos possuem para com os detentores de direitos? etc. Mesmo com esses problemas, a teoria de Mill parece inovadora e profícua. Sendo assim, com a finalidade de responder ao objetivo principal desta tese, e seguindo o espírito utilitarista de Mill, sugiro um *objetivo específico*, qual seja:

- (2) Como construir uma teoria utilitarista que: (a) seja imune aos problemas relacionados à concepção hedonista de “bem-estar”; (b) ofereça uma concepção clara do que é “essencial para o nosso bem-estar”; (c) expresse a normatividade baseada em regras e; (d) diga quais os direitos podem ser estabelecidos (dado (a), (b) e (c)).

Irei propor uma teoria utilitarista que entenda que os direitos morais básicos são regras morais amplamente aceitas que protegem aquilo que é pragmaticamente necessário para que os indivíduos busquem realizar seus planos de vida e, assim, tenham bem-estar.

Procurarei propor uma teoria diferente da de Mill em vários aspectos. Por exemplo, defenderei uma visão objetivista de bem-estar e uma teoria do correto baseada no código moral ideal. Mas, qual tipo de teoria utilitarista pode enfrentar o desafio da justificação dos direitos morais básicos? Para responder a essa pergunta, temos que entender como é composta uma teoria utilitarista. Uma teoria utilitarista é, geralmente, composta por três teses gerais: (i) uma tese sobre o que nos beneficia não instrumentalmente; (ii) uma tese sobre quais ações são corretas ou incorretas e; (iii) o agregacionismo<sup>8</sup>. A primeira tese geral é

---

<sup>8</sup>O filósofo e economista Amartya Sen faz essa distinção em seu livro *Desenvolvimento como Liberdade* (2000, p.72s), porém há divergências sobre os elementos que constituem uma tese utilitarista. Alguns consideram que

sobre o que é a felicidade ou bem-estar. Toda teoria utilitarista possui uma concepção de bem-estar como valor não instrumental, ou seja, uma teoria sobre aquilo que nos beneficia não instrumentalmente. Hedonistas pensam que o que nos beneficia não instrumentalmente são estados mentais prazerosos. Defensores da Teoria da Satisfação dos Desejos pensam que é tal satisfação dos desejos o que nos beneficia não instrumentalmente, e assim por diante. A segunda tese é sobre quais ações, regras, instituições etc. são moralmente corretas ou incorretas. A teoria geral aceita pelos utilitaristas é o Consequencialismo. Consequencialismo é a tese segundo a qual uma ação, regra etc. é moralmente correta se, e somente se, gera as melhores consequências, enquanto que a métrica para avaliar o que são as “melhores consequências” é a noção de bem assumida (bem-estar etc.). A terceira posição é que o que importa nas consequências não é apenas se ela produz o valor assumido, mas se ela produz o máximo possível de tal valor, ou seja, se ela produz o maior agregado possível dele. Para resolver alguns problemas gerados pelo agregacionismo já fora proposto que tal característica seja abandonada e que em seu lugar seja aceita uma concepção de “satisfação”. Assim, deveríamos apenas satisfazer os desejos das pessoas que geram seu bem-estar e não procurar maximizá-los. Por meu turno, aceito a característica clássica do agregacionismo e tento oferecer minha solução preservando as características clássicas do utilitarismo.

Feitas tais considerações e com a finalidade de oferecer uma tese utilitarista sobre a justificação dos direitos morais básicos, irei

---

apenas (i) e (ii) são suficientes para uma tese ser considerada utilitarista, uma vez que o agregacionismo pode ser apenas uma característica de (ii). Utilitaristas podem não se aceitar a maximização da soma total do valor (felicidade/bem-estar), mas apenas se comprometer com a satisfação do valor até certo nível para cada indivíduo. Outros ainda incluem como características necessárias para uma tese ser utilitarista, a imparcialidade e a universalidade. Por meu turno, eu aceito que para uma teoria ser utilitarista é condição necessária que (i) e (ii) ocorram. Se apenas (i) ocorrer temos uma teoria sobre o valor prudencial apenas (nada relacionado à moralidade) e se apenas (ii) ocorrer temos uma teoria normativa, como o Consequencialismo, que não está comprometido com nenhuma visão particular sobre (i). Como tal discussão se estende, eu aceitarei, para fins de argumentação, que uma tese utilitarista deva possuir (i), (ii) e (iii) além da imparcialidade e da universalidade, seguindo assim os utilitaristas clássicos.

defender: nos dois primeiros capítulos, uma teoria do valor que nos ofereça (i) uma concepção objetiva de bem-estar híbrida e; (ii) uma concepção do que é valioso instrumentalmente para nós buscarmos nosso bem-estar. Sobre o primeiro ponto, no primeiro capítulo, defenderei uma visão de bem-estar baseada na Teoria da Lista Objetiva. Todavia, minha posição é híbrida, pois argumento que há estados de coisas, estados relacionais e eventos que são valiosos para nós (ou seja, que nos beneficiam não instrumentalmente), e que são independentes de nossos estados mentais, em alguma medida. Porém, algo que possui valor em si apenas nos beneficia se nós tivermos o que chamarei de *atitude pró* em relação aos estados de coisas, estados relacionais e eventos. Entenderei uma *atitude pró* como uma ação no mundo, motivada por uma preferência informada acerca daquilo que possui valor por si mesmo e nos beneficiaria não instrumentalmente se nos engajarmos na sua busca ou usufruto. Penso que o emprego dessa visão acerca do bem-estar não só é necessário para nos dar uma teoria mais robusta quanto ao que é o bem-estar, mas nos auxiliará na justificação dos direitos morais básicos. Quando pensamos em agregar bem-estar e consideramos que os indivíduos devem ter algum tipo de atitude no mundo para obtê-lo, virtualmente, temos que permitir um espaço de ação a cada um deles sem a interferência de terceiros em suas escolhas individuais. Como dito acima, uma visão plausível sobre direitos deve manter a característica de que eles proporcionem uma espécie de defesa para que as pessoas construam seus próprios planos de vida. Então, se supõe, de um ponto de vista falibilista, que ninguém sabe, pelo menos *prima facie*, qual é a melhor vida a ser vivida, uma vez que não sabemos qual é a melhor combinação dos vários elementos que compõem o bem-estar.

No capítulo dois, procuro desenvolver uma concepção acerca daquilo que necessitamos para conseguir formar e perseguir nossos planos de vida e, portanto, obter bem-estar. Nesse capítulo, pretendo dar um tratamento mais claro e completo sobre o que Mill chama de ‘interesses essenciais’. Do meu ponto de vista, ‘interesses essenciais’ é uma expressão um tanto quanto vaga que pode ser mais bem especificada pela noção de ‘necessidades básicas’. Assim, irei defender, no capítulo dois, que a satisfação das necessidades básicas é pragmaticamente necessária para que os indivíduos consigam realizar seus planos de vida e, com isso, ter bem-estar. As necessidades básicas serão definidas como aquilo que é pragmaticamente necessário para a busca do bem-estar e cuja a não satisfação gera grandes danos. Os

indivíduos em situação nas quais suas necessidades básicas não são satisfeitas teriam requerimentos morais legítimos contra terceiros, pois a não satisfação delas traria grandes danos. Dessa forma, a concepção de necessidades básicas defendida aqui estará intimamente ligada à concepção de bem-estar. A ligação entre ambas é instrumental, ou seja, para que possamos obter mais bem-estar temos que ter nossas necessidades básicas satisfeitas. Se como utilitaristas esperamos maximizar o bem-estar de todos como fim de nossas ações, então parece razoável provermos também a satisfação de certos meios para se alcançar tal fim. A defesa da satisfação das necessidades básicas desempenhará papel crucial na justificação dos direitos, pois se queremos que as pessoas tenham condições de estabelecer seus planos de vida que visam seu bem-estar, então deveríamos protegê-las de viver vidas nas quais não há chance delas tomarem atitudes no mundo em prol de seu bem-estar e de sofrer muitos danos. Tal proteção, como argumentarei, deve vir através da observação e obediência de regras (que irão justificar direitos) que têm a satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para o bem-estar como sua justificação.

No terceiro capítulo, apresento duas variantes do Utilitarismo de Regras: o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente e o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Argumentarei que o último parece mais plausível do que o primeiro quanto se trata de justificar direitos e que deveríamos empregá-lo como teoria normativa em uma concepção utilitarista de moralidade. Na discussão acerca do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal, me focarei, principalmente, na tese de Brad Hooker. Ele é um dos maiores defensores de tal posição. Todavia, também abordo, brevemente, as posições de Richard Brandt e de Tim Mulgan. Dessa forma, o capítulo três, primeiramente, se destina a expor as diferentes formulações de teorias normativas que podem ser empregadas por utilitaristas e oferecer razões a favor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal como teoria normativa que nos auxiliará a justificar os direitos. Também irei defender uma versão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Grosso modo, essa teoria defende que uma ação é moralmente correta se, e somente se, é permitida/obrigatória/proibida por uma regra que faz parte de um código moral ideal de regras amplamente aceitas e internalizadas pelos indivíduos em cada geração. Tais regras seriam ideais no tocante que elas não refletem qualquer código moral específico

adotado em qualquer sociedade específica no mundo atual. Uma das características do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal é que ele compreende a moralidade como um empreendimento coletivo e não apenas como um empreendimento individual. Dessa forma, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal avalia os códigos morais pelo seu impacto no bem-estar humano através das ações coletivas. Com a finalidade de alcançar a maximização do bem-estar, a maior parte dos indivíduos deveria agir em conjunto para atingir o objetivo final, qual seja a maximização do bem-estar de todos. Nessa forma de teoria normativa as responsabilidades morais são compartilhadas. A pergunta essencial para esse tipo de Utilitarismo seria: E se *todos* executassem a ação *X* o que resultaria dela? Ao invés de: e seu eu fizer *X* o que resultaria?<sup>9</sup>.

Ainda nesse capítulo, defenderei que dentro desse código há um subconjunto de regras o qual devemos dar primazia. Tais regras são aquelas responsáveis por proteger e promover a satisfação das necessidades básicas humanas que são pragmaticamente necessárias para o bem-estar. Eu irei sustentar que dar primazia às regras que compõem esse subconjunto é o mesmo que dar primazia às demandas dos mais vulneráveis na sociedade. Argumentarei que, do ponto de vista utilitarista, as pessoas que não têm suas necessidades básicas satisfeitas estão em pior posição na sociedade, pois não conseguem atingir os maiores níveis possíveis de bem-estar. Todavia, resalto também que dada a característica de não-monotonicidade do raciocínio moral prático, nós deveríamos incluir uma regra de tomada de decisão para casos particulares no caso de conflito entre regras. Tal regra deverá integrar o código moral ideal e será responsável por auxiliar na tomada de decisão nas quais há conflitos de regra morais nos casos particulares. Aqui enfrente algumas objeções clássicas ao Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal: (i) a objeção da aceitação parcial; (ii) da adoração das regras e; (iii) objeção do colapso. Também abordarei a crítica acerca da imparcialidade. Uma vez que damos primazia para um conjunto de regras, ao invés de considerar imparcialmente os resultados, estamos a

---

<sup>9</sup>A diferenciação entre Consequencialismo Individual e Consequencialismo Coletivo é atribuída a Derek Parfit. Para mais ver: PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p.12s.



ser parciais. Penso que dar primazia a certas regras não vai contra a característica de imparcialidade do utilitarismo, pois o bem-estar de cada indivíduo conta igualmente quando da escolha das regras a serem seguidas e de sua aplicação.

No quarto capítulo, abordarei quais são os direitos morais básicos que possuímos e quais tipos de obrigações que advêm deles e como podemos entender tais obrigações como compartilhadas. Também defenderei que os mais favorecidos têm a obrigação compartilhada de proteger e promover os direitos morais básicos dos menos favorecidos. Nesse capítulo, irei aplicar a concepção interacional de direitos que assume que tais direitos são reivindicações voltadas diretamente para a conduta individual e que tais reivindicações podem ser feitas na ausência de instituições (POGGE, 2002, p.169s)<sup>10</sup>. Dessa forma, não irei me comprometer *diretamente* com a discussão de qual seria a melhor forma de organizar as instituições políticas (nacionais ou internacionais) com a finalidade de proteger e promover direitos morais básicos. Também não irei abordar as discussões relacionadas com a legalidade de tais direitos ou o reconhecimento político dos mesmos. Apenas procurarei discutir quais as nossas obrigações morais coletivas e individuais para com os detentores de direitos.

Também procurarei responder às principais objeções à minha posição. Tais objeções seriam: (a) a teoria aqui desenvolvida é muito exigente; (b) os direitos morais devem ser absolutos (no sentido que só podem ser quebrado por outros direitos). Sobre (a), defenderei que cumprir com os direitos morais básicos é um empreendimento coletivo que pode se tornar muito exigente se houver uma grande dissidência no cumprimento do código. Já sobre (b), aponto os problemas das teorias que defendem que os direitos são absolutos, ou seja, que eles são a justificação moral última para a proteção do indivíduo e argumento em favor de não tomarmos tais direitos como absolutos.

Esta tese justifica-se por duas razões principais: 1º) Parece haver tanto uma má interpretação das teorias utilitaristas clássicas por parte dos seus detratores como uma série de problemas não resolvidos pelos próprios utilitaristas. Parece ser um erro dos detratores do Utilitarismo tomar o princípio de correção como sendo o “maior grau de

---

<sup>10</sup> Não é meu intuito neste trabalho discutir a posição de Pogge. Apenas me utilizo de sua distinção para esclarecer meu ponto.

felicidade para o maior número de pessoas” como parte essencial da teoria utilitarista. O que quero dizer é que o escopo do princípio, não necessariamente, deve estabelecer a seguinte diretiva “para o maior número de pessoas”. Visões utilitaristas podem estabelecer o escopo do princípio inserindo o quantificador universal “todos”, reescrevendo parte do princípio de correção “para todos os indivíduos”. Outro ponto, é que a maioria dos detratores toma a posição hedonista de felicidade como paradigmática nas discussões. Assim, eles nos colocam no que parece ser um falso dilema, qual seja, ou aceitamos uma teoria baseada em direitos ou aceitamos um Utilitarismo não qualificado – que agrega para o maior número apenas prazer – e, portanto, não dá a devida relevância para os direitos. Dessa forma, os detratores dos utilitaristas tomam uma versão muito fraca de Utilitarismo e concluem que o utilitarismo é incapaz de justificar direitos. Então, é possível oferecer uma teoria mais robusta e qualificada que responda melhor à crítica da justificação dos direitos. Como dito, os contra argumentadores aceitam uma concepção de bem-estar muito simples para atacar o Utilitarismo. Visões hedonistas e preferencialistas do que é o bem-estar são muito problemáticas (como veremos no capítulo 1), pois veem os indivíduos apenas como receptáculos do valor. Assim sendo, seria necessário repensar a concepção de bem-estar que envolve, como parte fundamental, não apenas estados mentais, mas atitudes positivas dos indivíduos.

Outra preocupação discutida nesta tese são os meios que devemos empregar para a garantia da maior soma de bem-estar para todos, ou seja, aquilo que Mill chama de “essencial para” o bem-estar humano. A maior parte dos utilitaristas simplesmente ignora – ou (como fez Mill) pouco explora – os meios pragmaticamente necessários para a promoção da maior soma de bem-estar em todos os indivíduos e como se dá a relação entre o bem-estar e tais meios. Sobre esse último ponto penso que uma releitura do que seja o bem-estar e do que é pragmaticamente necessário para atingi-lo poderá nos oferecer instrumentos teóricos para a justificação dos direitos além de solucionar problemas como, por exemplo, a objeção que parece haver mais coisas valiosas para nós além do prazer (como veremos no capítulo 2).

Uma terceira preocupação é a de como podemos conceber uma teoria normativa utilitarista que não falhe na justificação dos direitos. Apesar de tal questão ser explorada pelos utilitaristas, muitas das principais teorias normativas utilitaristas têm problemas em estabelecer

de modo adequado as regras e o processo decisório que deve existir para lidar com o conflito entre regras e direitos. Assim, será necessário revisitar um tipo de teoria normativa utilitarista que seja mais plausível na explicação do funcionamento das regras (como veremos no capítulo 3). Por fim, temos que esclarecer o que os direitos morais básicos são e quais tipos de reponsabilidades nós temos para com os detentores de direitos (como veremos no capítulo 4). Dadas tais razões, parece imperativo cumprir com o objetivo específico deste trabalho para que possamos responder ao objetivo geral que aqui foi proposto.

2º) A escolha da defesa de uma tese utilitarista, por sua vez, justifica-se por não haver uma discussão ampla desse problema tendo como base a escola utilitarista na academia filosófica brasileira. Mesmo as discussões a nível internacional não parecem se estender demais acerca do problema. Portanto, acredito que o enfoque utilitarista não se esgotou na abordagem desse tema. Enquanto enfoques concorrentes como, por exemplo, o Contratualismo e o Deontologismo Kantiano desenvolvem abordagens robustas sobre a justificação dos direitos (apesar da ampla discordância entre os diferentes proponentes dessas teses), o enfoque utilitarista (assim como o enfoque consequencialista) ainda dispõe de poucos trabalhos de peso que lidam com esse problema. Dessa forma, esta tese pode contribuir para uma expansão dos estudos acerca da justificação dos direitos morais utilizando o enfoque utilitarista, além de nos permitir abordar o problema por outra perspectiva que não a deontologista kantiana e a contratualista.

Seguindo o espírito do Utilitarismo Clássico, espero que a minha posição mantenha vários pontos em aberto. Tais pontos são sensíveis às mudanças sociais e dos estados de coisas do mundo. Por exemplo, mudanças sociais podem prescrever mais ou menos direitos legais e morais no futuro (como, por exemplo, o caso das mulheres que tiveram seus direitos reconhecidos). Outro exemplo são mudanças profundas no meio-ambiente que podem mitigar direitos devido à escassez de recursos naturais. Considerando que há a *possibilidade* de mudanças drásticas na sociedade, nos valores que encerram e na realidade, assumo que os requerimentos morais podem mudar ao passar das gerações.

Deixarei em aberto a discussão sobre os nossos deveres para com as gerações futuras<sup>11</sup>. Também deixo em aberto a discussão sobre o direito dos animais não humanos, me focando apenas nos animais humanos<sup>12</sup>. Penso que minha posição poderia, pelo menos *prima facie*, abarcar ambos os problemas, mas seria impossível fazê-lo nesta tese. Também evitarei (como disse acima) a discussão de cunho político sobre quais as melhores formas de organizar instituições políticas para atingir o objetivo de proteger e promover o respeito aos direitos morais básicos. Em resumo, irei me focar nas responsabilidades coletivas que possuíamos em relação aos detentores de direitos.

---

<sup>11</sup>Discussões profícuas acerca de nossos deveres para com as gerações futuras podem ser encontradas em: MULGAN, T. *Future People: A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*. Oxford: Oxford University Press, 2009; e o mais recente MULGAN, T. *Ethics for a Broken World: Imagining Philosophy after Catastrophe*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2011.

<sup>12</sup>Para uma discussão utilitarista acerca do estatuto moral dos animais ver, principalmente: SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco Press, 2001.

## 1- TEORIA DO VALOR: UMA CONCEPÇÃO HÍBRIDA DE BEM-ESTAR

Com a finalidade de responder ao problema proposto nesta tese utilizando uma teoria utilitarista, sugiro iniciar a discussão pelo básico que tal teoria assume. A tese básica é uma teoria do valor: uma concepção do que seja bem-estar. Assim, a primeira preocupação para um utilitarista é a de classificar quais coisas são boas e como tais coisas boas nos beneficiam. Nesta parte do trabalho, meu objetivo principal é discutir e oferecer um enfoque da Teoria da Lista Objetiva (TLO) sobre o bem-estar. Contrariamente às suas concorrentes (como o Hedonismo e a Teoria da Satisfação dos Desejos), a TLO assume que há mais de um elemento que compõe o nosso bem-estar e que tais elementos são valiosos em si mesmos. Seu valor não dependeria, necessariamente, da geração de certos estados mentais. Argumentarei, neste capítulo, que é possível conceber uma lista pluralista e explanatória de ‘bens gerais’ que envolve tanto elementos objetivos quanto subjetivos na descrição daquilo que compõe o bem-estar humano<sup>13</sup>. Irei argumentar que, com a finalidade de entendermos a TLO, é necessário entendermos o que são ‘bens’ e que eles podem ser entendidos em dois níveis, *type* and *token*.

No primeiro nível (*type*), há uma série de bens que podem ser diretamente bons para quaisquer pessoas e seu valor é independente de nós. No segundo nível (*token*), a ocorrência de um evento *X* aumenta o bem-estar do indivíduo *I* se, e somente se, *X* é uma instância de um bem geral. A lista objetiva é composta por ‘bens gerais’ que nos beneficiam quando nós acessamos alguma de suas instâncias. A nível *type* podemos ter, por exemplo, o bem geral ‘relacionamentos afetuosos’ que são bons para nós não instrumentalmente. E uma instância de tais ‘relacionamentos afetuosos’ poderia ser a ‘amizade’ que é boa para nós não instrumentalmente sempre quando a possuímos. Ainda discutindo a TLO, eu irei explicar a diferença entre uma teoria explanatória e enumerativa sobre o bem-estar e argumentarei que a minha posição da TLO implica em uma teoria explanatória.

---

<sup>13</sup> Uma ótima introdução às diferentes teses acerca do bem-estar e suas relações com outros tópicos pode ser encontrada em FLECTHER, G. *The Philosophy of Well-being. An Introduction*. New York: Routledge, 2016.

Já em um segundo momento, começarei por oferecer uma TLO baseada em alguma medida na posição de Rice (2013, p.202s). Delinearei um método para selecionar quais bens gerais fazem parte da lista que descreve o bem-estar. Esse método é dividido em duas partes: (1ª) nós temos que apelar ao chamado “julgamento ponderado objetivo das pessoas sobre o bem-estar” (RICE, 2013, p. 204s), com a finalidade de revelar quais bens podem compor a lista; (2ª) Uma vez que temos um bem geral, nós iremos analisá-lo para identificar qual é a propriedade que faz dele um bem. Analisaremos se tal bem é portador de uma propriedade fazedora-de-bondade (*good-maker property*). Para proceder nessa análise, nós devemos seguir três condições para determinar se um bem geral é, de fato, um bem geral. A três condições seriam: (i) um bem geral não pode ser *apenas* um meio para outro fim; (ii) ele deve ter uma propriedade que faz dele valioso por si mesmo e; (iii) a ocorrência e o acesso a uma de suas instâncias deve ser suficiente para o incremento do bem-estar de um indivíduo.

Finalmente, irei oferecer uma lista objetiva de bens que compõem nosso bem-estar e argumento em favor de cada elemento listado. No entanto, defenderei que identificar a propriedade que faz de algo bom para nós não é condição suficiente para explicar *como* algo que é bom por si mesmo pode nos beneficiar. Não seria suficiente, pois ainda restaria explicar como o bem-estar é mantido fortemente ligado a nós. Então, minha hipótese é que é necessário incluir um elemento a mais na descrição do bem-estar, qual seja, a *atitude pró* individual. Irei defender que graças ao segundo elemento incluso na definição de bem-estar, minha descrição do que seja bem-estar demanda, por ela mesma, um conjunto de regras (que poderiam ser entendidas como direitos) que protejam e promovam um ambiente no qual os indivíduos consigam ter tais atitudes (ao contrário das outras concepções de bem-estar que não demandam por si mesmas tais regras) Depois de oferecer a minha posição, irei responder a algumas críticas: a objeção de que a lista é arbitrária, a objeção de que ela é não exaustiva (mesmo que correta) e a objeção da forte-ligação. Sendo assim, passo a oferecer uma explicação de cada tipo de teoria acerca do bem-estar.

## 1.1 – CONCEPÇÕES DE BEM-ESTAR: TEORIA DA LISTA OBJETIVA

Há uma relação estreita entre uma concepção de bem-estar e a moralidade. Por exemplo, para um utilitarista, a força “justificacional” de todo e qualquer raciocínio moral recai sobre o bem-estar. Mas, o que é bem-estar? Há, pelo menos, três teorias amplas acerca do bem-estar: (i) Teorias da Experiência: sendo a principal o Hedonismo; (ii) Teorias das Preferências ou Desejos: sendo a principal a Teoria da Satisfação das Preferências Informadas<sup>14</sup> e; (iii) Teorias Objetivas: sendo as principais as Teorias da Lista Objetiva e o Perfeccionismo. Como estou preocupado em defender uma Teoria da Lista Objetiva Híbrida, nesta seção apresento a caracterização geral da Teoria da Lista Objetiva, como exemplo de teoria do tipo (iii) e indico seus problemas.

### 1.1.1- Teoria da Lista Objetiva

O terceiro tipo de teoria acerca do bem-estar é a Teoria da Lista Objetiva (TLO). Esta teoria defende, em linhas gerais, que há mais de um tipo de estado de coisas (ou estados relacionais) que incrementam nosso bem-estar e que *algumas* dessas coisas independem de nós as preferirmos ou auferirmos estados mentais positivos ao usufruirmos delas. Tal teoria oferece uma lista de bens gerais que incrementam ou compõem nosso bem-estar e a lista pode conter elementos tanto objetivos quanto subjetivos. Alguns desses bens gerais incrementam nosso bem-estar independentemente das nossas preferências para com eles. Outros incrementam nosso bem-estar apenas enquanto temos uma atitude pró em relação a eles. A lista contém, via de regra, bens gerais que fazem a vida de uma pessoa ir melhor. Segundo Lauinger (2013, p.

---

<sup>14</sup>Para ver mais acerca das teorias hedonistas e das preferências informadas ver: EPICURO, 1999; BENTHAM 1979, 2001; Mill 2000; FERKANY 2012; CRISP, 2006b, 2014; NUSSBAUM, 2012; BRINK, 1992; BRADLEY, 1962; DONNER, 2006; DONNER & FURMERTON, 2011; SHORUPSKI, 2006a; 2006b; BRANDT, 1979; VELLEMAN, 1988; SINGER, 2012; FLECTHER, 2016; MULGAN, 2007; ARNESON, 1999.

954), a TLO funciona em dois níveis: (i) nível *type* e (ii) nível *token*<sup>15</sup>, como vimos na introdução deste capítulo. No nível *type* há vários bens gerais que são diretamente bons para alguém e seu valor é independente das atitudes-pró de alguém para com eles (LAUNGER, 2013, p. 955). Já no nível *token*, a ocorrência de um evento *X* incrementa o bem-estar do sujeito *S* se, e somente se, *X* é uma instância de um bem geral para *S* (LAUNGER, 2013, p. 955). Portanto, a lista contém vários bens gerais que incrementam ou são constituintes do bem-estar do indivíduo se eles são instanciados em eventos e reconhecidos pelos indivíduos.

Os elementos que estão no nível *type* serão chamados de ‘bens gerais’. Um ‘bem geral’ é o nome dado a um conjunto de instanciações que compartilham a mesma propriedade fazedora-de-bondade (*good-maker property*). Assim, um bem geral é um *type* enquanto é um conjunto de eventos, ou estados de coisas, ou estados relacionais que possuem similaridades como, por exemplo, a mesma propriedade fazedora-de-bondade. Bens *type* são bens universais, ou seja, eles são bons para todos os indivíduos dada propriedade universal do bem geral (sua *good-maker property*). Já um bem a nível *token*, é um bem para um indivíduo se, e somente se, ele é uma instância de um bem geral. Então, um evento, ou estado de coisas, etc. é bom em si mesmo se, e somente se, ele instancia uma propriedade fazedora-de-bondade de algum bem geral. Por exemplo, assume-se que ‘relacionamentos afetivos’ seja um bem geral, ou seja, um conjunto de instâncias que compartilham a mesma propriedade fazedora-de-bondade. Vamos assumir, para fins de argumentação, que tal propriedade seja “amor recíproco”. Então, todos os eventos ou estado de coisas, ou estados relacionais particulares que instanciam tal propriedade são bens *token*. Eventos particulares que instanciam o bem geral “relacionamentos afetivos” podem ser, por exemplo, “amizade entre *A* e *B*”, “relação parental entre *A* e *B*” etc. Assim, um indivíduo pode ser beneficiado pela ocorrência de um evento particular se o evento é uma instância de um bem geral. Como argumentarei a seguir, há uma diferença entre o que faz de algo bom e como algo bom nos beneficia. No segundo caso, além da instância do bem geral, nós precisamos de algo que chamarei de *atitude pró* do indivíduo.

---

<sup>15</sup>*Types* e *tokens* são distinções ontológicas, onde: *types* são tipos gerais de coisas (no sentido mais abstrato) e *tokens* são particulares instanciados (no sentido concreto).



Um defensor da teoria da lista objetiva deve responder a algumas perguntas centrais ao compor a sua lista, como:

(a) O que deve compor a lista?;

(b) Qual é o seu “fazer-de-bondade” (*good-maker*)?;

(c) Como decidimos o que compõe a lista?(CRISP, 2006a, p.101-102)

A pergunta (a) questiona quais são os elementos que podem entrar em uma lista. A resposta mais simples para ela é que o que deve entrar na lista são aquelas coisas que fazem da nossa vida melhor. Bem, a resposta é simples, mas pouco (ou nada) informativa. Há, pelo menos, duas perspectivas sobre quais bens gerais devem compor a lista. A primeira é seguir a resposta simples e apenas oferecer elementos para lista que nos são intuitivamente importantes para que uma pessoa tenha bem-estar. A segunda é tentar identificar as propriedades fazedoras-de-bondade dos elementos que devem compor a lista<sup>16</sup>. Sobre a primeira perspectiva, Crisp (2006b, p. 102) afirma que teorias que apenas oferecem uma lista dos elementos do nosso bem-estar (sem oferecer uma visão substantiva dos elementos) são teorias *enumerativas* do bem-estar. Uma TLO que apenas apresenta a lista de elementos que compõem o bem-estar sem dar-lhes uma justificção substantiva é uma teoria *enumerativa* da lista objetiva. Repare que todas as teorias do bem-estar nas quais não é apresentada uma visão substancial do porquê algum elemento compõe o bem-estar torna-se uma teoria *enumerativa* (uma teoria da preferência pode ser enumerativa, por exemplo).

Teorias *enumerativas* do bem-estar não oferecem resposta à pergunta (b). A pergunta (b) versa sobre o que torna algo bom. Se defendermos que o prazer é bom, podemos legitimamente perguntar: mas o que torna o prazer bom? A resposta é uma visão substantiva, o

---

<sup>16</sup>Ao tentarmos responder (a), podemos ter que nos comprometer a responder (b) primeiro. Por exemplo, podemos defender que os elementos que compõem a lista que descreve o bem-estar são aqueles que possuem uma propriedade fazedora-de-bondade *X*. Porém, não é necessário responder (b) para responder (a). Podemos apenas assumir uma teoria enumerativa do bem-estar e teremos uma resposta a (a), mas, ao fazermos isso assumimos que não há resposta a (b). Uma teoria substantiva daria uma resposta a (b) e através dela uma resposta a (a).

que torna o prazer bom é a sua “aprazibilidade”. A *maioria* dos defensores da TLO não oferece (ou considera impossível oferecer) uma resposta a (b). Porém, há um tipo de TLO que consegue oferecer uma resposta para (b), qual seja, a TLO Perfeccionista. A título de esclarecimento, Lauinger (2013) divide as TLO em dois grupos, quais sejam, (i) Teoria da Lista Objetiva de Lista Bruta e, (ii) Teoria da Lista Objetiva Perfeccionista. Segundo ele (2013, p.955),

O teórico da lista objetiva de lista bruta considera os bens gerais da lista sendo bens prudenciais e não bens perfeccionistas, ao passo que o teórico da lista objetiva perfeccionista considera todos os bens gerais na lista não somente como bens prudenciais, mas também como bens perfeccionistas.

O importante, agora, é notar que o defensor da TLO Perfeccionista é capaz de oferecer uma resposta para a pergunta (b). Para um perfeccionista, a propriedade “fazedora-de-bondade” de uma instância é a sua contribuição para o aperfeiçoamento da natureza humana. Assim, algo é constitutivo do nosso bem-estar se, e somente se, contribui para que alcancemos o aperfeiçoamento da natureza humana. Portanto, a tese perfeccionista defende que deve haver uma espécie de adequação entre os elementos do nosso bem-estar e a nossa natureza. Como o defensor da TLO Perfeccionista pode oferecer uma resposta à pergunta (b), ela não é apenas uma teoria *enumerativa*, mas sim, uma teoria *substantiva* ou *explanatória*.

Teorias *substantivas/explanatórias* do bem-estar são capazes de justificar por que os elementos que compõem o bem-estar são portadores de uma propriedade específica que fazem deles “bons”. É importante notar que as noções de teoria enumerativa e de teoria substantiva, não são excludentes. Dessa forma, uma teoria que seja enumerativa também pode ser substantiva/explanatória<sup>17</sup>. Para um perfeccionista<sup>18</sup> os bens gerais que compõem a lista não são apenas bens

---

<sup>17</sup>Para uma defesa de que teorias enumerativas e teorias substantivas/explanatórias podem coexistir, ver: FLETCHER, G. A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being. *Utilitas*, Vol.25, p.206-220, principalmente: p.208-209, 2013.

<sup>18</sup>Não é meu intuito oferecer uma explicação completa da teoria perfeccionista. Podemos encontrar uma abordagem perfeccionista em HURKA, T.

prudenciais, mais também são bens perfeccionistas, ao passo que, para um defensor de uma teoria da lista objetiva não perfeccionista, os bens gerais são apenas bens prudenciais. A resposta à pergunta (a) de um perfeccionista é que os bens que vão à lista são aqueles que aperfeiçoam a natureza humana. A resposta à pergunta (b) é que a propriedade fazedora-de-bondade de algo é a sua contribuição para o aperfeiçoamento da natureza humana. E a resposta à pergunta (c) seria que teríamos que identificar a propriedade fazedora-de-bondade nos elementos que estamos a considerar para incluí-los (ou não) na lista. Acerca de (c), o defensor não perfeccionista da TLO poderia eleger o que vai à lista através de julgamento reflexivo ou intuição<sup>19</sup>, ou seja, escolher os elementos da lista através da observação daquilo que parece compor o bem-estar.

Isso posto, podemos nos perguntar: afinal, quais são os bens gerais que compõem a lista? Há uma discordância entre os proponentes da TLO sobre quais elementos devem compor a lista. Todavia, geralmente, uma lista é composta dos seguintes elementos:

\* Realizações (FLETCHER, 2013, p. 214; RICE, 2013, p.200);

\* Conhecimento (RICE, 2013, p.200)

\* Autonomia, liberdade, capacidade de agir (MILL, 2000, p. 269<sup>20</sup>; VARELIUS, 2003; FERKANY, 2012, p.481;RICE, 2013, p.200);

\* Prazer (MILL, 2000, p.187; FLETCHER, 2013, p. 214;FERKANY, 2012.p.481; RICE, 2013, p.200);

---

*Perfectionism*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Talvez Hurka seja o maior defensor de uma tese perfeccionista, atualmente. Outras abordagens do Perfeccionismo podem ser encontradas em BRINK, D. *Moral Realism and the foundations of Ethics*. Nova York: Cambridge University Press, 1989; MURPHY, M. *Natural Law and Practical Rationality*. Nova York: Cambridge University Press, 2001; FINNS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

<sup>19</sup>Repare que aqui não estou a dizer que a TLO da Lista Bruta pressupõe é uma forma de intuicionismo moral. Estou dizendo que a intuição pré-teórica pode ser utilizada para escolher quais elementos vão à lista. Assim, os bens gerais que compõem a lista são aqueles que *nos parecem* fazer parte do bem-estar.

<sup>20</sup>Quando assumimos a interpretação eudaimonista da tese do valor de Mill.

- \* Satisfação de necessidades básicas (GRIFFIN, 1986, p.40);
- \* Amizade (FLETCHER, 2013, p. 214, FERKANY, 2012, p.482, GRIFFIN, 1986, p.67, PARFIT, 1984, p. 314);
- \* Virtudes (HURKA, 1993, p.9-17);
- \* Respeito e autorrespeito<sup>21</sup>.

Uma lista deste tipo pode incluir outros elementos dependendo da abordagem que empregamos. Alguns outros elementos que podem constituir a lista são: bens de segunda ordem (como, por exemplo, ter uma vida com ampla variedade de bens), apreciação estética, saúde e “*enjoyment*”. Alguns dos itens são mais controversos do que outros.

A TLO possui algumas qualidades que suas concorrentes (Hedonismo e TSP) não possuem. Por exemplo, a TLO é imune à objeção da “máquina de experiência” uma vez que o que é bom para S não depende somente de seu estado mental ou seus desejos. Para o defensor da lista objetiva, o valioso é realizar *de fato* algo e não ter *somente* a *sensação* de que realizou algo. A teoria também pode afastar os prazeres que nos parecem ruins, pois *todas as coisas consideradas*, o prazer de um assassino não incrementa o bem-estar. Se imaginarmos uma vida considerada como um todo com o prazer sádico e uma vida sem prazer sádico, provavelmente, consideraríamos a segunda melhor que a primeira. A TLO também sana a nossa intuição de que há coisas que são valiosas independentemente de auferirmos prazer dela ou de a desejarmos. Para a TLO ter prazer ou ter uma preferência satisfeita não é uma condição suficiente para ter bem-estar.

Ao contrário do Hedonismo e da TSP, a TLO *pode* defender que ter prazer e satisfação de preferências é uma condição necessária, mas não suficiente, para o bem-estar<sup>22</sup>. Outro ponto positivo é que a TLO nos oferece uma base informacional mais acessível para avaliarmos os estados de coisas. Tomando uma tese hedonista, podemos encontrar dificuldades para fazer comparações interpessoais de bem-estar. Para o Hedonismo, o que conta como elemento constitutivo do bem-estar são os estados mentais que são acessíveis apenas em primeira pessoa. Vimos que a TSP pode nos dar melhores informações para a

---

<sup>21</sup> Adaptado a partir de MULGAN 2012, p.120.

<sup>22</sup> Ver, por exemplo, ADAMS 1999.

comparação já que as preferências são reveladas nas escolhas dos sujeitos. A TLO pode ser ainda melhor nesse quesito, pois parte da informação que é necessária para fazer as comparações interpessoais são independentes dos sujeitos. Graças a essas vantagens a TLO parece ser uma teoria do bem-estar mais satisfatória.

Por outro lado, a TLO também sofre de problemas. O primeiro problema é a variedade entre as listas. Defensores da TLO discordam sobre quais elementos devem fazer parte da lista e quais devem ficar de fora. Parece não haver um critério único ou um método claro que nos permita incluir ou excluir bens gerais da lista. Repare que o problema não é a discordância dos teóricos (discordância entre especialistas existe em todas as áreas do conhecimento), mas sim a falta de um critério que nos permita incluir e excluir elementos da lista – pelo menos, esse critério é inexistente nas TLO de Lista Bruta. A falta de um critério claro que possa nos auxiliar a escolher quais bens fazem parte da lista, *pode* tornar qualquer lista arbitrária. A falta do critério também nos deixa em dúvida acerca se uma lista é correta e exaustiva, ou seja, que a lista capta o que é o bem-estar. Outro problema é que se construímos uma lista que se pretende universal, ela pode ser insensível às diferenças culturais, não deixando espaço para o pluralismo cultural. Uma segunda objeção a se considerar é a de que algum item da lista possa ser ruim para alguém. Outra falha da TLO pode estar em supor que todos os bens gerais que vão à lista são bons para todos os indivíduos independentemente dos eventos e contextos de instanciação. Esses são problemas que qualquer teórico da TLO tem que enfrentar. Penso que, a despeito destes problemas, a TLO é a melhor teoria para explicar o que é o bem-estar.

Em resumo, a TLO estabelece, grosso modo, que o que é bom para nós não instrumentalmente é composto por um conjunto de elementos que tem valor independentemente de nossos estados mentais ou preferências. Tais elementos são bons mesmo que não o reconheçamos seu valor ou mesmo que não tenhamos nenhum estado mental positivo causado por eles. Então, esse tipo de teoria defende que o que é importante para fazer nossa vida melhor não é apenas ter certo tipo de estados mentais. As coisas importantes que fazem de nossa vida melhor são uma variedade de estados de coisas, eventos, ou estados relacionais que nós podemos acessar. Assim sendo, a principal diferença entre teorias subjetivas e a TLO é que a última defende que o nosso

bem-estar não é completamente dependente de nossos estados mentais ou desejos. Para ter bem-estar (ou incrementá-lo), nós precisamos ter acesso às instâncias de bens que são boas em si mesmas. Consequentemente, o que é bom para nós não instrumentalmente depende também de como é o mundo. O problema central para o proponente da TLO é explicar *por que* os estados de coisas, eventos ou estados relacionais são bons por si mesmos e *como* eles podem nos beneficiar diretamente.

Considero que, com a finalidade de oferecer uma TLO que seja explanatória, nós deveríamos manter separados dois aspectos daquilo que pode nos beneficiar não instrumentalmente. O primeiro aspecto é sobre *por que* certos estados de coisas, eventos ou estados relacionais são bons em si mesmos. O segundo aspecto é sobre *como* alguns estados de coisas, etc. podem nos beneficiar diretamente sem, necessariamente, produzir qualquer prazer em nós. Se mantivermos esses dois aspectos separados, seria possível ver que há bens gerais que tornam a nossa vida melhor sem produzirem, necessariamente, estados mentais positivos ou satisfazer qualquer desejo. No entanto, como defenderei mais abaixo, uma TLO apropriada não pode se focar apenas nos elementos externos do bem-estar (como faz a TLO da Lista Bruta) porque ao se focar apenas em tais elementos, ela se torna incapaz de explicar *como* algo nos beneficia. Se nós mantemos o foco apenas nos elementos externos a nós do bem-estar, então não conseguimos explicar como o bem-estar permanece ligado ao indivíduo. A fim de explicar o bem-estar é necessário, do meu ponto de vista, explicar primeiro *por que* algo é bom independentemente dos estados mentais individuais e, depois, *como* algo que é bom tem algum impacto sobre a vida do indivíduo.

## 1.2 – UMA TEORIA DA LISTA OBJETIVA HÍBRIDA

A pergunta que iremos responder nesta seção é: como devemos entender o bem-estar? Para tanto, é necessário estabelecer antecipadamente o sentido de alguns conceitos que serão utilizados. Teorias da Lista Objetiva podem defender uma visão pluralista do que seja o bem-estar. Elas são pluralistas no tocante que defendem que há mais de um elemento que constitui o bem-estar e, que tais elementos podem ser tanto objetivos quanto subjetivos e que não há como

identificar uma propriedade fazedora-de-bondade<sup>23</sup> única subjacente a tais bens. É importante notar também que há alguns sentidos que as palavras “objetivo” e “subjetivo” podem tomar nesse contexto. Por exemplo, a teoria hedonista oferece uma visão subjetiva do bem-estar. O bem-estar seria composto por estados mentais que, em última instância, é o que é valioso para nós. Por outro lado, tal descrição é em algum sentido objetiva uma vez que a teoria hedonista diz que o bem-estar de *todos os* indivíduos é composto por estados mentais. Dessa maneira, a universalidade da descrição oferece tons de objetividade à teoria. Então, é importante deixar claro o significado que damos no contexto deste trabalho ao que chamamos de elementos “objetivos” e elementos “subjetivos” do bem-estar. Penso que a melhor estratégia para definir quais elementos são objetivos e quais são subjetivos é apelando à ideia de valor intrínseco (se algo é valioso *per se* ou se é valioso enquanto objeto de desejo de um indivíduo).

Considero que um possível teste para saber quais elementos são objetivos e quais são subjetivos possa ser a pergunta:

- (a) desejamos  $X$  porque ele é bom e, por isso, incrementa/compõe nosso bem-estar ou;
- (b)  $X$  é bom em função de satisfazer nossos desejos e, por isso, incrementa/compõe nosso bem-estar?

Se pensarmos que  $X$  tem valor independentemente de o desejarmos e, portanto, compõe/incrementa nosso bem-estar, estamos perante um elemento objetivo do bem-estar. Mas, se pensamos que  $X$  apenas compõe/incrementa nosso bem-estar na medida satisfaz nossos desejos (ou nos causa estados mentais de certo tipo etc.), então estamos perante um elemento subjetivo. Então:

(i)  $X$  é objetivo sse  $X$  é valioso *per se* e por isso compõe/incrementa nosso bem-estar, onde  $X$  é um bem geral da lista que descreve o bem-estar.

(ii)  $X$  é subjetivo sse  $X$  é valioso na medida em que gera estados mentais positivos (como prazer), ou satisfaz nossos desejos e por isso

---

<sup>23</sup>Uma “propriedade fazedora-de-bondade” é uma característica de um evento, estado de coisas ou estados mentais que faz deles bons para nós.

compõe/incrementa nosso bem-estar, onde  $X$  é um bem geral da lista que descreve o bem-estar.

Dessa forma, teorias puramente subjetivistas são aquelas que defendem que o bem-estar é composto apenas por bem(ns) geral(is) - lembrando que um bem geral, é aquilo que compõe o que chamamos de bem-estar, por exemplo, no Hedonismo há apenas um bem geral, qual seja, estados mentais prazerosos – do tipo (ii). Enquanto que teorias puramente objetivistas defendem que o bem-estar é composto apenas por bem(ns) geral(is) do tipo (i). Ao que passo que teorias híbridas (ou mistas) defendem que o bem-estar é composto tanto por (i) quanto por (ii)<sup>24</sup>.

Façamos um teste para saber se a diferenciação capta quais teorias do bem-estar são subjetivas e quais são objetivas. Como vimos acima, hedonistas defendem, grosso modo, que a única coisa intrinsecamente valiosa são nossos estados mentais. Sendo assim, nada pode incrementar o bem-estar de qualquer sujeito  $S$  se não causar estados mentais de certo tipo. Minha definição do que seja um elemento subjetivo capta a teoria hedonista como subjetivista, dado que aquilo que é bom depende diretamente da produção ou não dos estados mentais. Por outro lado, a teoria perfeccionista do bem-estar – que defende, grosso modo, que o que compõe/incrementa nosso bem-estar é aquilo que aperfeiçoa a natureza humana – é captada por (ii). Não importa se nós valorizamos tais coisas, pois contribuir para aperfeiçoar nossa natureza depende, exclusivamente, do que é a nossa natureza e da propriedade do bem geral de fazê-la aperfeiçoar-se. Assim, não importa se o bem geral nos causa estados mentais positivos ou não. A teoria perfeccionista é por isso puramente objetiva. Com isso em mente, passo a discutir aquilo que penso serem dois aspectos relevantes quando o assunto é o bem-estar.

---

<sup>24</sup>*Prima facie*, todas as teorias do bem-estar podem ser colocadas nos moldes de uma teoria de lista. O hedonismo clássico, por exemplo, tem em sua lista apenas um elemento, qual seja, estados mentais positivos (o mesmo vale para a TSP). Elas são teorias de elemento único. Por outro lado, teorias perfeccionistas podem ser interpretadas como teorias que possuem dois ou mais elementos em sua lista, sendo uma teoria multicomponente (há alguma discordância se teorias perfeccionistas podem ser colocadas nesses termos, porém podemos conceder que tais teorias defendam uma lista com múltiplos componentes).



### 1.2.1 – Como decidimos o que compõe a lista e o que deve fazer parte dela?

Uma grande dificuldade para defensores da Teoria da Lista Objetiva Híbrida é oferecer uma abordagem não só enumerativa da lista (ou seja, apenas elencar os itens da lista), mas também que seja explanatória, ou seja, que dê razões para cada item constar na lista. Recordemos que uma teoria explanatória deve responder à pergunta sobre por que tais elementos são bons, ou seja, qual(s) é(são) seu(s) fazedore(s)-de-bondade. Todavia, defender uma lista pluralista já é negar de partida que exista alguma propriedade que permeia todos os itens da lista e que por isso tais itens estão na lista, ou seja, é negar que todos os elementos na lista compartilham o mesmo fazedor-de-bondade. Sem uma propriedade fazedora-de-bondade unificadora, a TLO fica em dificuldades para se tornar explanatória, uma vez que ela aceita que não há apenas uma única propriedade que faz de todos os elementos da lista bons por si mesmos.

Como dito acima, perfeccionistas defendem que a característica que permeia todos os itens da lista é a sua contribuição para o aprimoramento da natureza humana. Mas, ao defendermos uma TLO aceitamos que tal propriedade não existe. Apesar de não concordarmos que exista uma única propriedade que seja instanciada por todos os itens na lista e que faz deles bons por si mesmos, não é necessário negar que há razões para acrescentar certos bens gerais e não outros na lista. É possível, portanto, oferecer uma TLO explanatória, ou seja, uma teoria que nos dê razões (em termos de fazedores-de-bondade) para incluir alguns bens gerais e, não outros, na lista daquilo que nos beneficia. Podemos, pelo menos, oferecer razões para pensarmos que cada bem geral que consta na lista contribui para o nosso bem-estar. Tentarei oferecer uma teoria explanatória do bem-estar que envolva uma lista (não exaustiva) de bens gerais.

Penso que uma lista *não exaustiva* deva ser aberta ao acréscimo de outros bens gerais que nos beneficiam não instrumentalmente. Essa característica (a da não exaustão da lista) é, por um lado, negativa e, por outro, positiva. O lado negativo atinge nossa capacidade de avaliar se alguém está usufruindo de bem-estar ou não. Como não possuímos uma lista exaustiva com todos os bens gerais, podemos não conseguir avaliar

de quanto bem-estar um indivíduo possui. É possível que algum outro elemento que ainda não consta na lista esteja presente na vida dos sujeitos e nós (baseados apenas na lista), não o contaríamos como partícipe do bem-estar. O lado positivo é que a lista corre menos riscos. Se permanece aberta a adições, ela permanece aberta ao melhoramento do que entendemos sobre o “bem-estar”. Ademais, isso nos permite adicionar elementos conforme nossas pesquisas avancem em matéria do que seja de fato o bem-estar.

Como sugere Lauinger (2013, p.955), uma TLO funciona em dois níveis: *type* e *token*. Então, ao oferecermos uma lista devemos pensar nos elementos não conforme sua instanciação em estados de coisas particulares, mas de forma mais abstrata. Chamemos os elementos em uma lista que pretende descrever o que é o bem-estar de “bens gerais” e tais bens funcionam em um nível *type*. Os elementos do bem-estar em um nível *type* são uma espécie de conjunto de instancicações (estado de coisas particulares, estados relacionais particulares, etc.) de uma propriedade fazedora-de-bondade. Assim, eles são de um modo mais abstrato constituintes do nosso bem-estar e suas instancicações (a nível *token*) contribuem para o nosso bem-estar. Outro ponto a ser lembrado é que a lista é composta por bens vistos como não instrumentalmente valiosos. A pergunta que se segue é o que faz desses bens valiosos (quais são suas propriedades fazedoras-de-bondade). Como tentei mostrar anteriormente, o que torna esses bens valiosos e constituintes do nosso bem-estar não pode ser apenas atitudes-pró, preferências ou experiências subjetivas. Mas, contrariamente, o que faz destes bens valiosos são suas propriedades objetivas que, em última instância, são parte nosso bem-estar.

Então, dividiremos a discussão a seguir em dois pontos: 1) *Por que* algo é valioso não instrumentalmente e constitui o nosso bem-estar? (ou seja, qual a sua *good-maker property*) e; 2) *Como* as instâncias dos bens gerais nos beneficiam? Acredito que estas duas questões sejam distintas, embora profundamente ligadas. Responder (1) não responde automaticamente (2). Claro que o que constitui nosso bem-estar também contribui para seu aumento (quando instanciado), mas responder à questão do que ‘constitui’ o bem-estar, não nos dá uma resposta automática de *como* as instâncias dos bens gerais contribuem para o bem-estar. Isso deve estar claro, pois a segunda questão assim como formulada acima, parece indicar diretamente para uma resposta subjetivista. Como algo poderia nos beneficiar sem que ocorra alguma

mudança em nós (e.g. física ou psicológica)? Todavia, a pergunta não deve ser interpretada diretamente dessa maneira, pois isso é pressupor que a única forma de respondê-la é recorrer a alguma visão subjetivista do bem-estar. O que parece diferenciar uma questão da outra é do que depende a resposta que damos a elas. A resposta da primeira depende da natureza dos elementos que julgamos ser valiosos e a resposta da segunda parece depender não só da natureza das instâncias dos bens gerais mais também de alguma atitude do indivíduo.

Subjetivistas como Crisp (2006a), por exemplo, respondem 1) recorrendo à característica da *agradabilidade* para explicar porque algo é não instrumentalmente bom, porém a *agradabilidade* parece ser uma característica dos estados mentais e não dos estados de coisas. E respondem 2) recorrendo ao fato de algo ter nos causado uma sensação agradável, nos beneficiando, portanto. O que sugeri acima é que a apenas o fato de uma sensação ser agradável não parece ser suficiente para algo nos beneficiar e que a *agradabilidade* não parece ser suficiente para explicar por que algo é bom não instrumentalmente. Minha posição é que para definirmos o que é bom não instrumentalmente temos de olhar para as coisas que pensamos ser boas em si mesmas e encontrar nelas qual(is) são as suas propriedades(s) que fazem delas boas por si mesmas – quais são suas propriedades fazedoras-de-bondade.

Assim, quando nos perguntarmos o *porquê* de algo ser valioso, devemos buscar qual propriedade torna algo bom. Uma vez que aceitamos que não há um elemento que unifica todos os bens gerais objetivos, necessitamos de um método ou critério para estabelecê-los. Acredito que não há um critério último a que possamos recorrer para definir todos os elementos da lista – ou seja, não há um critério que consiga separar quais elementos constituem a lista e quais não constituem. A lista permanece aberta a novas adições. Tais adições dependem dos avanços nas pesquisas acerca do bem-estar. Todavia, podemos estabelecer um *método* de escolha e inclusão dos bens gerais na lista que, em última instância, conseguiria responder *por que* tais bens figuram na lista. Assim, poderíamos definir alguns bens gerais (embora não todos) que vão à lista. Dessa forma, muito que defenderei abaixo está relacionado com as ideias de Andrew Moore (2000) e de Christopher Rice (2013). O primeiro sugere que os bens gerais podem ser seus próprios “fazedores-de-bondade”. Já o segundo defende como método para identificar os bens gerais através de suas propriedades

fazedoras-de-bondade, deveríamos recorrer aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca daquilo que compõe o bem-estar. Porém, Moore apenas sugere que os bens gerais possam ser seus próprios *good-makers* não desenvolvendo qualquer defesa forte da ideia. Ao passo que Rice não discute a fundo em seu artigo o que faz de cada bem geral um bem geral (ou seja, quais são as *good-maker properties* de cada um deles). Rice defende um método para identificarmos quais são estes bens gerais, que consiste em recorrer aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos. Por meu turno, seguindo o método de Rice, estou tentando identificar quais são as propriedades fazedoras-de-bondade que fazem dos bens gerais valiosos e acredito que os julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca do que é o bem-estar nos apontariam para a direção que estou tomando. Porém, divirjo de Rice no ponto em que acredito que as propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais fazem deles bens necessários para o bem-estar (enquanto Rice não faz tal defesa em seu artigo). Ou seja, se alguém não acessa instância alguma de um dos bens, então ele está com menos bem-estar do que aquele que acessa. Isso se dá pela própria natureza dos bens gerais, por sua propriedade fazedora-de-bondade que faz deles valiosos seja para quem for.

A estratégia mais popular é recorrer algum tipo de julgamento objetivo informado dos indivíduos acerca daquilo que os beneficia não instrumentalmente (RICE, 2013; ARNESON, 1999). É importante notar que recorrer aos julgamentos objetivos dos indivíduos acerca do que seja não instrumentalmente bom, não é a mesma coisa que defender que tais julgamentos é que fazem de algo valioso. Eles apenas revelam os candidatos a serem considerados bens não instrumentais e não são, portanto, o que faz de algo bom (não são *good-makers properties*). Mas, não devemos recorrer a qualquer tipo de julgamento, pois podemos cometer erros por ignorância, preconceito, má vontade etc. Os julgamentos objetivos devem ser feitos a partir de um ponto de vista suficientemente informado que nos permita ver o que é bom para nós objetivamente (ou seja, que não dependa de suas atitudes pró, desejos, experiências etc.).

O requerimento de informação suficiente estabelece que devemos conhecer os aspectos relevantes da natureza humana, do mundo no qual vivemos e de nós mesmos. O requerimento de informação suficiente e de julgamento objetivo devem neutralizar as contingências socioculturais (como costumes particulares de uma dada

sociedade) e as preferências subjetivas peculiares de cada indivíduo. Tanto as peculiaridades sociais quando individuais podem trazer uma distorção naquilo que entendemos por “bem-estar”. O que quero dizer não é que tais informações (contingências sociais e preferências subjetivas peculiares) devam ser expurgadas logo de início em uma discussão acerca do que constitui o nosso bem-estar. O que quero dizer é que o requerimento de informação suficiente e o julgamento objetivo devem nos impedir de atribuir *prioridade* a certas coisas como constituinte do bem-estar *apenas porque* fazem parte dos nossos costumes ou das nossas preferências. Eles devem impedir a parcialidade injustificada. Posto isso, como podemos configurar um método mais preciso para a seleção dos bens gerais que vão à lista?

Penso que um bom método para selecionar os itens que compõem a lista deva ser dividido em duas partes. Primeiramente, aceitamos a sugestão de Rice acerca dos julgamentos objetivos ponderados das pessoas<sup>25</sup>. Christopher Rice (2013) recorre aos julgamentos objetivos ponderados das pessoas com a finalidade não de isolar e defender quais são as propriedades que fazem de algo *necessariamente* valioso, mas para isolar e explicar como um conjunto de estados de coisas ou estados relacionais, etc. beneficiam as pessoas independentemente de suas atitudes subjetivas. Rice defende que:

Estes são *julgamentos objetivistas das pessoas sobre bem-estar*. Muitas pessoas julgam que certos estados de coisas contribuem para o bem-estar por causa das suas características objetivas, e não porque as pessoas têm atitudes reativas positivas em relação a eles. Relacionamentos amorosos, por exemplo, são considerados bom para as pessoas *porque* elas envolvem amor recíproco. Da mesma forma, o conhecimento significativo é considerado bom para as pessoas *porque* envolve crenças adequadamente

---

<sup>25</sup> Repare que a estratégia de Rice é diferente da estratégia do “juiz imparcial”. Geralmente, a estratégia do “juiz imparcial” pressupõe um indivíduo idealizado completamente imparcial e completamente informado sobre todos os aspectos relevantes do mundo ao oferecer o julgamento. Já Rice recorre ao juízo que pessoas comuns ofereceriam sem as exigências que a estratégia do “juiz imparcial” estabelece.

justificadas sobre verdades significativas. (RICE, 2013, p. 202, realce no original).

Porém, Rice não defende que os elementos que constam na lista são necessários para que alguém realize o bem-estar. Eu estou propondo aqui algo mais forte. Que usemos os julgamentos objetivos considerados das pessoas como *indicativo* daquilo que é bom não instrumentalmente e então necessário para o bem-estar humano. O segundo passo do método seria julgar se os bens gerais preenchem certas condições para checar se cada bem geral proveniente dos julgamentos ponderados objetivos das pessoas realmente atende os requisitos daquilo que pensamos ser valioso por si mesmo<sup>26</sup>. Tais condições são responsáveis por nos auxiliar a avaliar se em nossos julgamentos estamos a cometer algum erro. Sugiro três condições, quais sejam: (i) um bem geral não pode ser *apenas* um meio para outro fim; (ii) ele deve ter uma propriedade que faz dele valioso por si mesmo e; (iii) a ocorrência e o acesso às suas instanciações deve ser suficiente para o incremento do bem-estar<sup>27</sup>. Algumas considerações devem ser feitas acerca das condições apresentadas.

A primeira condição estabelece que nós estamos procurando por bens não-instrumentais. Quando falamos em termos de “meios” e “fins” estamos a discutir sobre uma relação específica onde algo tem valor instrumental enquanto é necessário para realização de outra coisa. Por exemplo, com o objetivo de ter nossa gripe curada, nós necessitamos, por exemplo, de vitamina D. Então, *ingerir vitamina D* é um meio para curar a gripe e, *curar a gripe* é um meio para outra coisa, digamos, *ficar saudável* etc. No entanto, há algumas coisas que são boas mesmo não

---

<sup>26</sup>Como assumi na Introdução desta tese, penso que os seres humanos são falíveis, mas que são capazes de fazerem julgamentos adequados quando estão suficientemente informados e em condições satisfatórias. Todavia, penso que estabelecer essas três condições nos ajudariam a evitar que algum erro de julgamento apareça. Mesmo julgando sobre características objetivas dos bens gerais, é possível que as pessoas cometam erros por diversos fatores como, por exemplo, azar epistêmico. Ao unirmos a exigência de informação suficiente com essas três condições nossas chances de falha devem diminuir.

<sup>27</sup>Um ponto a se notar aqui é que não estou a defender que o segundo passo seja feito por uma classe especial de pessoas que são responsáveis por reavaliar os julgamentos das pessoas. Na verdade, eu penso que as pessoas tem que ter em mente essas três condições enquanto fazem seus julgamentos ponderados objetivos sobre aquilo que nos beneficia não instrumentalmente.

sendo meio para outras coisas. Por exemplo, *adquirir conhecimento* parece bom por si mesmo, mesmo que tal conhecimento não nos sirva para algo prático (construir pontes, curar doenças, etc.). Todavia, há alguns bens que são bons em si e mesmos e ainda sim podem ser meios para outra coisa (o exemplo do conhecimento é um deles). Então, o que a primeira condição estabelece é que estamos procurando por bens que não são *apenas* meios. É isso que tenho em mente quando estabeleço que *o bem geral não pode ser apenas meio para outro fim*. A segunda condição é sobre identificar a propriedade fazedora-de-bondade; em outras palavras, qual é a propriedade responsável por fazer um bem geral bom por si mesmo. Ao analisarmos um bem geral temos que identificar qual de suas propriedades faz dele valioso. A identificação da propriedade é feita através de ponderação de razões contra ou a favor de certa propriedade. Então, se temos boas razões para acreditar que a propriedade *X* faz de um bem geral bom por si mesmo, estabelecemos tal propriedade como fazedora-de-bondade e passamos a identificar todas as instâncias dessa propriedade. A terceira pode ser um pouco mais controversa, pois ela estabelece que apenas uma instância de um dos elementos da lista seria suficiente para aumentar nosso bem-estar. Porque esse seria um problema?

O problema surge quando consideramos que o bem-estar individual pode não ser medido em graus, *i.e.*, se nós acessássemos apenas uma instância de um bem geral, não teríamos bem-estar. Essa visão assume que a definição de bem-estar (a lista que o define) implica que o indivíduo deve ter presente instâncias de todos os elementos da lista em sua vida para que possamos atribuir a ele bem-estar. Minha visão é mais modesta. Parece plausível pensar que o bem-estar admite graus, pois é plausível pensar que há pessoas com mais ou menos bem-estar. Quando fazemos comparações interpessoais de bem-estar podemos (pelo menos em tese) posicionar o bem-estar de dois indivíduos em dois lugares diferentes em uma escala considerando quantas instâncias dos bens gerais eles acessam. Por exemplo, uma pessoa que vive em uma posição de miséria estará em pior situação – ou seja, terá níveis de bem-estar menores – que um indivíduo que não está na mesma posição (supondo que os dois possuem as mesmas capacidades de usufruir das instâncias dos bens gerais). Enquanto o primeiro está em uma posição que não lhe permite acessar várias instâncias dos bens gerais, o segundo está em uma posição onde pode acessar tal variedade de instâncias. Sendo assim, acredito que para que

um bem geral possa entrar na lista do que compõe o bem-estar suas instâncias têm que ser suficientes para incrementar o bem-estar do indivíduo.

Seguindo esse método, poderíamos gerar a seguinte lista:

### **Componentes do bem-estar**

\*Relacionamentos afetivos;

\*Realizações significativas;

\*Conhecimento;

\*Autonomia;

\*Prazer;

\*Autorrespeito;

\*etc...

Porém, como disse anteriormente, os julgamentos ponderados objetivos das pessoas não são os fazedores-de-bondade de cada bem geral. Então, perguntas permanecem: *por que* cada um desses elementos é valioso em si mesmo? Ou, quais são suas propriedades fazedoras-de-bondade? Com a finalidade de responder essas questões passo agora a argumentar porque cada um desses elementos é valioso por si mesmo.

#### **1.2.2- Quais são as propriedades fazedoras-de-bondade de acordo com TLO?**

Pensa-se, comumente, de uma posição objetiva e informada, que certas coisas são boas por elas mesmas e devem ser buscadas. As pessoas pensam que há relacionamentos afetivos que são valiosos por si só e elas as valorizam por que isso envolve certo amor recíproco. De um ponto de vista objetivo, as pessoas não valorizam as relações amorosas apenas porque elas lhes causam prazer ou sensações agradáveis. Elas valorizam porque o que está envolvido é algo bom, o que seja,



sentimentos recíprocos de afeto (RICE, 2013, p.201s)<sup>28</sup>. Um hedonista poderia objetar que os sentimentos recíprocos de afeto podem ser explicados como sendo bons para nós por nos causar estados mentais aprazíveis ou estados intermediários como conforto, por exemplo. Porém, o hedonista não nos explica porque continuamos a pensar que tais relacionamentos são valiosos mesmo que os estados mentais aprazíveis não ocorram em todas as interações afetuosas. Interações afetuosas podem comportar uma série de estados mentais não aprazíveis. Por exemplo, se temos uma amizade genuína com alguém (ou seja, se temos amor fraternal recíproco entre dois indivíduos), podem surgir daí estados mentais não aprazíveis, uma vez que a amizade envolve, dentre outras coisas, compartilhamento de problemas pessoais que podem envolver estados mentais não aprazíveis. Quando usufruímos desse tipo de amizade é comum que sejamos empáticos uns com outros. A empatia pode gerar em nós estados mentais não aprazíveis quando, por exemplo, nossos amigos passam por problemas. Graças à empatia, nós nos colocamos no lugar do outro (ou simulamos em nós suas emoções e tais emoções podem não gerar estados mentais aprazíveis) e nos propomos a ajudar nossos amigos a se libertarem deles. Essa atividade parece valiosa mesmo que não gere em nós estados mentais aprazíveis<sup>29</sup>. Tal aspecto nos parece valioso, ou seja, compartilhar nossas conquistas e problemas com pessoas que temos relacionamentos afetuosos é algo que esperamos e valorizamos por si mesmo.

A tese hedonista não parece captar o valor de tais relacionamentos ao reduzir seu valor à sua capacidade de gerar prazer ou não nos indivíduos. Assim, a reciprocidade de afeto é uma propriedade fazedora-de-bondade de relacionamentos afetuosos. E eles são bons porque envolvem tal reciprocidade. Ter relacionamentos

---

<sup>28</sup> Interessante notar que o primeiro consequentialista a defender um tipo de TLO foi G. E. Moore que elegeu esse bem como um dos mais valiosos. Para mais sobre ver: MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

<sup>29</sup> Na verdade, tenderíamos a pensar que se um amigo ajuda o outro apenas para gerar prazer nele (por ajudar) e no outro (por resolver seus problemas) haveria algo de errado nessa relação de amizade. Pelo um tipo de amizade, parece supor certa falta de egoísmo, ou seja, que coloquemos nossos interesses em segundo plano para que possamos compartilhar dos anseios e problemas de nossos amigos.

afetuosos em nossas vidas parece ser uma coisa boa por si mesmo independentemente se nos causa qualquer sensação específica. Em todos os mundos possíveis próximos, nos quais a humanidade mantém a maioria de suas características essenciais e onde o mundo também as mantém, as relações afetuosas serão valiosas por si mesmas. Obviamente, relacionamentos afetivos podem envolver prazer ou sensações agradáveis, mas não são elas que fazem de tais relacionamentos bons por si mesmos, como argumentei acima. Sendo assim, relações afetivas são boas, pois seu fazedor-de-bondade é a reciprocidade afetiva e não a causa de algum estado mental específico. Nem todos os relacionamentos têm o mesmo peso. Intuitivamente, alguns parecem mais preponderantes que outros, mas saber quais são preponderantes é um problema de cada instanciação dos relacionamentos afetuosos e não interfere na defesa de que o que faz deles bons é a reciprocidade afetiva. Então, a nível *type* as relações afetuosas parecem compor nossa lista do que seja bem-estar sendo, portanto, um bem básico da lista.

Muitos proponentes da TLO (como FLETCHER, 2013, p.214; RICE, 2013, p.208) sugerem que *realizações* devem compor a lista que descreve o que é bom para nós instrumentalmente. No entanto, *realizar algo* nem sempre parece ser bom por si mesmo. Por exemplo, imagine que o objetivo de vida de uma pessoa é escrever todos os números de zero a um trilhão. Tal indivíduo passa grande parte da vida escrevendo tais números, porém parece que seu bem-estar não foi aumentado quando ele termina a atividade. Ao que parece, não temos aumento de bem-estar, pois “escrever todos os números de zero a um trilhão” parece ser uma atividade sem sentido. Se, de fato, esse tipo de realização não tem qualquer sentido, então parece que ela não possui qualquer valor. O problema aqui é análogo ao problema dos desejos sem sentido que afeta a posição da TSP. Assim como na TSP, parece haver certas realizações que não possuem qualquer sentido e, portanto, parecem não possuir qualquer valor. Por outro lado, há realizações que parecem cheias de sentido e que poderiam incrementar o nosso bem-estar, *e.g.*, “ser mãe”, “escrever um livro”, “ser um cidadão preocupado com a humanidade” etc. A diferença entre as realizações com ou sem sentido não é baseada no fato de que temos desejos sem sentido ou não. A diferença reside nas próprias realizações. Isso é que os defensores da TSP não defendem e, por isso, têm tantas dificuldades em afastar a objeção dos desejos sem sentido. O valor da realização depende do sentido que tal realização possui, então se uma realização é sem sentido, ela não possuirá valor.

Porém, nós deveríamos tentar elucidar a ideia de “sentido”. O que é possuir ou não sentido?

“Realizar” algo é procurar atingir algum objetivo, mas o “objetivo” deve valer a pena ser perseguido e executado, então uma realização possui sentido quando ela é direcionada a alcançar um objetivo que vale a pena ser buscado. No entanto, tal resposta não parece satisfatória, pois agora temos que saber quais objetivos valem a pena serem perseguidos. Dada a infinidade de realizações e objetivos, não seria uma boa estratégia procurar em cada um deles o que faz com que eles valham a pena. Então, sugiro que utilizemos um critério para selecionar quais objetivos valem a pena serem perseguidos. Nós podemos pensar que os objetivos que valem a pena serem perseguidos são aqueles que agentes racionais informados escolheriam incluir e realizar em seus planos de vida. Então, podemos pensar que as realizações significativas sejam aquelas as quais é racional perseguir e executar. A “realização” em meu primeiro exemplo, qual seja, escrever todos os números de zero a um trilhão parece ser irracional; então, parece que tal realização não possui qualquer objetivo que valha a pena ser perseguido. Assumindo que isto é plausível, uma questão permanece aberta, qual seja, qual é a propriedade fazedora-de-bondade do bem geral *realizações significativas*? Penso que as “realizações significativas” são boas por si mesmas, porque envolvem executar objetivos que valem a pena serem perseguidos, ou seja, reconhecemos que o esforço dispendido no alcance do objetivo é justificado. Ele é justificado no sentido que esperamos que dele resulte algo de valor. Então, realizações significativas incrementam nosso bem-estar porque nós alcançamos objetivos que valem a pena serem buscados. O valor da realização não depende somente de nossos desejos ou estados-mentais porque, como disse acima, algumas dessas realizações não possuem valor, mesmo se nós as desejarmos. Então, as realizações que compõem e incrementam nosso bem-estar são aquelas que possuem sentido e, possuir sentido, é ter um objetivo que vale a pena a ser perseguido e, tal objetivo poderia ser endossado por um ser racional.

Já o conhecimento relevante dos aspectos do mundo que nos rodeia e de nós mesmos parece ser bom por si mesmo, pois envolve crenças justificadas e verdadeiras (RICE, 2013, p. 208). Mesmo que buscar a verdade não nos cause qualquer estado-mental positivo (na verdade, algumas vezes podem nos causar profundo desprazer), como

seres racionais, é de se supor que optemos por buscar, sempre que possível, a verdade ao invés do engodo. Não só através da Ciência, como também da Religião e a Filosofia buscamos a verdade por ela mesma e a consideramos como boa por si só. Enquanto a maior parte da Ciência busca explicar e tornar público os fatos acerca do mundo, a Religião (quando bem exercida) tenta fazer o mesmo sobre Deus e suas características, e a Filosofia tenta revelar os aspectos mais gerais da realidade. Conhecimento é um fim em si mesmo, pois envolve a verdade, sem que mais nada precise ser adicionado. Mesmo que o conhecimento não traga qualquer consequência prática (como a invenção de algo novo ou a cura de alguma doença, por exemplo), ele é bom porque nos revela a verdade e nos dá razões para explicar a realidade na qual vivemos. A verdade é um fim em si mesmo e é suficiente para que o conhecimento seja um fim em si mesmo, porque conhecimento implica em crença verdadeira. Portanto, se crença verdadeira e justificada possui valor em si, consequentemente, conhecimento também o possui. As pessoas parecem julgar que é melhor a verdade do que viver na ignorância acerca do mundo que as rodeia e acerca delas mesmas (RICE, 2013. p. 208). Objetivamente, o conhecimento dos aspectos relevantes do mundo é valioso por si mesmo e sua propriedade fazedora-de-bondade é envolver a verdade e a justificação de nossas crenças. Uma pessoa possuidora de conhecimento está em uma melhor posição, de um ponto de vista objetivo, do que aquela que está em ignorância acerca dos aspectos relevantes do mundo. Portanto, penso que o conhecimento é bom por si mesmo independentemente de qualquer estado mental dos sujeitos. Sendo assim, penso que o conhecimento figura a nível *type* na lista dos bens básicos daquilo que compõe nosso bem-estar.

A autonomia é um valor elencado de forma recorrente na literatura filosófica. Defensores clássicos da autonomia como Kant (2009) e Mill (2000) compreendem de modos distintos o que seja autonomia. Enquanto o primeiro defende, grosso modo, que autonomia significa a capacidade de se dar uma regra e segui-la, o segundo defende que autonomia é a capacidade de se autodeterminar sem influências externas. Mas, o que as duas descrições do que seja autonomia têm em comum é que a característica central da autonomia é a de autogoverno. Pessoas são autônomas quando são livres e racionais ao fazerem escolhas. Ao que parece, autonomia tem como a sua propriedade fazedora-de-bondade o autogoverno. Dessa forma, dizemos que alguém é autônomo de um ponto de vista objetivo quando é capaz de tomar

decisões racionais e executar atividades de forma não coagida. Ser autônomo nos permite estabelecer e seguir planos de vida autênticos que faz de nossas vidas significativas para nós. Sem autonomia indivíduos não teriam a capacidade de desenvolver suas individualidades e atividades que valorizam.

Algumas culturas defendem que uma parcela das pessoas que as compõem não deve (e nem necessita) ser autônoma. Culturas extremamente machistas costumam endossar que mulheres, por exemplo, não podem ser autônomas e devem seguir as escolhas dos homens. Alguém poderia argumentar que a lista se torna cada vez mais insensível às diferenças culturais. Todavia, de um ponto de vista externo e objetivo, observamos que pessoas que vivem com as suas autonomias restringidas, geralmente, vivem em pior situação comparados com aquelas que as possuem, pois as primeiras não conseguem desempenhar os papéis que desejam ou são condicionadas a pensar que não possuem qualquer outro papel a não ser viver sob a égide de um terceiro. Isso parece colocar a pessoa que tem sua autonomia restringida em pior situação do que os demais, haja vista não terem a possibilidade de se desenvolverem de acordo com a suas crenças do que seja o melhor para si mesmo.

Outro ponto a ser notado é que nem todos os indivíduos possuem a capacidade de serem autônomos (crianças pequenas e pessoas portadoras de deficiências graves), mas que parecem ser capazes de usufruir de bem-estar advindo de outras fontes. Em resposta a essa observação deveríamos considerar que pessoas não autônomas possuem autonomia disposicional – alguns indivíduos não possuem autonomia nem a nível disposicional como, por exemplo, pessoas com deficiências cerebrais gravíssimas, o que nos leva a concluir que elas usufruiriam de uma lista menor de bens gerais objetivos. Uma criança não autônoma possui a habilidade de ser autônoma disposicionalmente, pois enquanto cresce ela poderá desenvolver tal habilidade. Apesar de a autonomia ser uma condição necessária para o bem-estar, ela depende de condições físicas peculiares como, por exemplo, gozar de um nível adequado de saúde física e mental. Sem tais condições satisfeitas, a capacidade de “ser autônomo” fica comprometida e assim também ficam os níveis de bem-estar que um indivíduo pode auferir. Mas, isso não invalida a tese que a autonomia é necessária para que alguém tenha seu bem-estar incrementado, apenas aponta para o fato de que pessoas

que não possuem autonomia estão com menos bem-estar do que aquelas que as possuem, uma vez que elas não acessam estados relacionais que instanciam a autonomia (como tomar uma decisão significativa acerca de suas próprias vidas, por exemplo).

Como vimos, a posição hedonista que aceita que o prazer é a única coisa que é valiosa não instrumentalmente para nós. Porém, tal visão possui pelo menos dois problemas gerais: (i) nem todos os prazeres parecem ser bons para nós (*consideradas todas as coisas*) e (ii) não só o prazer parece possuir valor em si mesmo. O segundo problema para o hedonista não é um problema para o defensor da TLO. Porém, se quisermos incluir o “prazer” em nossa lista devemos dar uma resposta a (i). Hedonistas defendem, de forma geral, que a propriedade fazedora-de-bondade do prazer é a “aprazibilidade”. A aprazibilidade por seu turno seria uma característica de nossos estados mentais e não dos objetos. Dessa forma, a visão hedonista é subjetivista a respeito do que possui valor não instrumental. Todavia, como o problema do assassino sádico no mostra, alguns prazeres não parecem ser bons para nós, consideradas todas as coisas. Se considerarmos todas as coisas, um mundo onde exista o prazer sádico parece pior que um mundo onde ele não existe. Porém, por que assim nos parece? Parece-nos que o mundo sem o prazer sádico é melhor, pois a atividade que o gera não é uma atividade valiosa por si mesmo (ou seja, ela não entraria na categoria “realizações significativas”). Isso indica que o valor do prazer para nós não depende exclusivamente da característica do estado mental. Dessa forma, isso indica que o valor do prazer também está atrelado à suas fontes, ou seja, às atividades que geram o estado mental. Como argumentei acima, há realizações que possuem objetivos que valem a pena serem buscados. Ao que parece, buscar realizar ações que têm por objetivo produzir prazer sádico não é uma realização valiosa e, portanto, o prazer auferido dela também não seria valioso se considerarmos todas as coisas<sup>30</sup>. O prazer é algo valioso por si mesmo, mas o prazer que advém de fontes que não valem a pena de serem perseguidas e executadas não parece ser bom por si mesmo. Assim, prazer como algo que nos beneficia não instrumentalmente tem seu valor atrelado não

---

<sup>30</sup>“Considerar todas as coisas” é levar em consideração os efeitos de auferirmos prazeres sádicos. O montante de dano produzido, do ponto de vista objetivo, seria incrivelmente alto. O sofrimento não só das vítimas das atividades sádicas devem ser contato, mas devemos contar também a perda da segurança, a banalização da violência, a alienação dos valores etc.

apenas a uma característica do próprio estado metal, mas também a natureza do valor de suas fontes. Prazer é bom para nós, pois envolve usufruir de um estado mental que possui uma fonte que vale a pena de ser perseguida.

No último item da lista que aqui sugiro parece ser mais difícil identificar uma propriedade fazedora-de-bondade. Isso ocorre porque não nos é claro o que seja “autorrespeito”. Comumente, pensamos que autorrespeito envolve não se sujeitar ao ridículo ou ter um sentimento de autoconfiança e até mesmo ter um conjunto de direitos básicos assegurados. Às vezes, autorrespeito tem a ver com nos comportarmos como seres humanos dignos. O problema central com essa noção é que certas propriedades associadas a ela podem ser apenas contingenciais e não essenciais (não que os outros elementos também não possuam características contingenciais, certamente possuem). Identificar qual a propriedade fazedora-de-bondade do autorrespeito, o que faz dele bom, não parece uma tarefa fácil. Todavia, intuitivamente associamos autorrespeito com a capacidade de autovalorização daquilo que nos individua como ser humano. Isso envolve várias coisas como: agir de modo a não nos expormos ao ridículo, à vontade arbitrária alheia, a atividades degradantes (como, por exemplo, trabalho escravo) ou a situações que nos rebaixem a meros instrumentos. Autovalorizar-se parece ser considerar-se como um fim em si mesmo, ou seja, se considerar um indivíduo portador de valor que merece ser tratado de uma forma respeitosa por terceiros (não ser submetido à vontade alheia, ou atividade degradante ou a situações humilhantes). Há certa vagueza na ideia de autorrespeito, mas penso que se autorrespeitar é valioso por si mesmo, pois envolve valorizar-se.

Penso que os bens gerais descritos acima são valiosos por si mesmos e seu valor é irreduzível a qualquer outra característica a não ser a sua própria propriedade fazedora-de-bondade. E penso que os juízos objetivos ponderados dos indivíduos reconheceriam os bens listados como bens gerais que podem nos beneficiar não instrumentalmente. Sendo assim, identificar quais são as propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais nos permite identificar porque eles são bons em si mesmos. É possível elencar vários itens a nível *type*, que são valiosos por si mesmos, dando-nos uma visão substantiva acerca dos bens gerais que compõem a lista. Ainda é importante notar que não considero os bens gerais como entidades metafísicas separadas do mundo como

talvez sejam os universais platônicos. Considero que cada um deles é um conjunto de instanciações de uma mesma propriedade fazedora-de-bondade. Por exemplo, a amizade genuína faz parte do conjunto de “relacionamentos afetuosos”, pois instancia a propriedade fazedora-de-bondade deste. Sendo assim, há um *type* que chamamos de “relacionamentos afetuosos” fazendo uma abstração simples de todas as instanciações e não uma entidade que podemos chamar de “relacionamentos afetuosos”. Todavia, há ainda alguns problemas podem surgir ao lidar com a lista de bens gerais básicos. Perguntas como: são todos os elementos igualmente importantes? Há alguma situação que nos forçaria a pensar que um tem precedência sobre os outros? A nível *type*, ou seja, como bens gerais, penso que todos são igualmente importantes e que não podem ser reduzidos uns aos outros, pois seu valor é conferido por suas propriedades fazedoras-de-bondade. Então, o valor de cada bem geral depende exclusivamente dele mesmo. Todavia, seria possível que a nível *token* os itens fossem hierarquizados dado as informações dos diversos contextos e expectativas dos diferentes indivíduos. Isso nos leva à segunda questão desta seção, qual seja, *como* os bens gerais básicos nos beneficiam?

### 1.2.3 - Como os bens gerais podem nos beneficiar?

Venho defendendo que há uma separação entre *por que* algo é valioso em si e *como* algo valioso nos beneficia não instrumentalmente. Como disse anteriormente, a primeira questão parece ter a ver com a natureza do item, enquanto a segunda questão tem a ver não apenas com essa natureza, mas também com uma atitude do sujeito. Rice (2013) discorda que como o bem geral beneficia alguém não instrumentalmente tenha a ver com alguma atitude dos sujeitos. Segundo ele, é possível dar uma visão explanatória de como os itens beneficiam os indivíduos sem recorrer a qualquer estado mental ou atitudinal dos indivíduos. Ele defende que:

OL<sub>explan</sub>: Estados de coisas beneficiam as pessoas não instrumentalmente porque, e somente porque, eles instanciam as características essenciais de



pelo menos um de uma pluralidade de bens básicos objetivos<sup>31</sup>.

Os bens básicos objetivos são coisas como relacionamentos amorosos, conhecimento significativo, autonomia, realizações, e prazer. Estados de coisas constituem o bem-estar de acordo com esta teoria porque elas instanciam características essenciais desses bens (RICE, 2013, p.200).

Concordo em parte com a visão de Rice acerca do *porquê* algo beneficia não instrumentalmente um indivíduo. Quando um estado de coisas instancia uma propriedade fazedora-de-bondade de um ou mais dos bens gerais elas são *aptas a beneficiar* uma pessoa. Como podemos notar na passagem acima, Rice tem em mente que o fato de um estado de coisas instanciar uma “característica essencial” de um “bem geral básico objetivo” é condição necessária e suficiente para que algo beneficie um indivíduo. Porém, o fato de um estado de coisas instanciar uma característica essencial (ou, em outros termos, uma propriedade fazedora-de-bondade) de um (ou mais) “bem geral básico objetivo”, não parece ser uma condição suficiente para que algo nos beneficie. Defender que a instanciação de uma propriedade fazedora-de-bondade de um bem geral básico é condição necessária e suficiente para que algo beneficie um indivíduo é abrir espaço para a objeção de que o bem-estar individual não está atrelado à pessoa e sim ao mundo em torno dela.

Na visão de Rice não é claro como algo que pode estar completamente desvinculado da vida do indivíduo possa beneficiá-lo não instrumentalmente. Mesmo que algo instancie um bem geral, deve haver alguma conexão entre a instância e o indivíduo para que ela o beneficie. Do contrário, teríamos que considerar que algo beneficia a pessoa mesmo que ela não tenha qualquer relação com aquela instância em particular. Então, penso que para explicar de forma adequada como e por que algo beneficia um indivíduo devemos acrescentar mais um elemento nessa explicação. Tal elemento deve ser capaz de conectar as instâncias dos bens gerais aos indivíduos explicando como eles nos beneficiam. No que segue, discutirei esse particular.

---

<sup>31</sup>Este trecho é a formulação explanatória de uma Teoria da Lista Objetiva, segundo Rice. Ele se refere à Teoria Objetiva Explanatória pelo símbolo “OL<sub>explan</sub>”.

Até agora apresentei o que acredito serem alguns dos elementos que fazem da vida de alguém melhor, mas isso não nos dá uma visão de como podemos explicar como algo nos beneficia não instrumentalmente. Algo *é bom* independentemente dos desejos, estados mentais ou atitudes dos indivíduos, porém algo *beneficia diretamente* um indivíduo particular quando ele possui uma atitude em relação ao bem geral. Enquanto subjetivistas desejam reduzir toda a noção de bem-estar aos estados mentais (ou relacionais), objetivistas mais radicais pretendem reduzir o bem-estar às características dos próprios estados de coisas. Eu defendo que os elementos da lista são valiosos por si mesmos e *melhorariam* a vida de um sujeito. Porém para que *de fato* melhorem é necessário que haja uma instância do elemento e que as pessoas de fato tenham uma *atitude pró*<sup>32</sup> em relação à essa instância. Se os indivíduos estivessem em uma boa posição epistêmica acerca dos estados de coisas e reconhecessem os bens gerais na lista através de julgamentos objetivos acerca do bem-estar, seria plausível supor que (como agentes racionais) as pessoas teriam uma atitude positiva para aqueles estados de coisas que instanciam um dos bens gerais. Sem uma *atitude individual* as instâncias dos bens gerais não podem beneficiar diretamente quem for que seja. Por exemplo, *escrever um livro* pode ser uma instância de um bem geral (no caso, *realizações significativas*), porém se nunca nenhum indivíduo se interessar e se engajar na atividade “escrever um livro”, nunca ninguém será beneficiado por essa instância. Isso se dá porque as coisas que fazem de nossa vida melhor devem ter algum impacto sobre as nossas vidas e para que alguma coisa tenha impacto sobre nossas vidas nós devemos ser afetados de alguma forma por ela. Sendo assim, proponho a seguinte formulação de uma teoria da lista objetiva híbrida *atitudinal*<sup>33</sup>.

*TLO<sub>atitudinal</sub>*: Um estado de coisas (ou estado relacional) *E* beneficia não instrumentalmente um agente *S* sse *E* instancia uma ou mais propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais da lista e *S* tem uma atitude-pró informada a respeito de *E* em circunstâncias apropriadas.

---

<sup>32</sup>Lembrando que uma *atitude pró* é uma ação no mundo, motivada por uma preferência informada acerca daquilo que possui valor por si mesmo e nos beneficiaria não instrumentalmente se nos engajarmos na sua busca ou usufruto (ou seja, motivada pela busca das instâncias dos bens gerais).

<sup>33</sup>Discussões mais técnicas e profícuas acerca do papel das atitudes no escopo de uma teoria do bem-estar podem ser encontradas, por exemplo, em FELDMAN 2004, p.120s e SARCH 2012, p.439-471.

*TLO atitudinal* estabelece duas condições separadamente necessárias e conjuntamente suficientes para que tenhamos bem-estar. Dessa forma, *E* beneficia diretamente um sujeito *S*, enquanto instância de um bem geral, se há circunstâncias apropriadas (ou seja, se *S* não está com seu aparato cognitivo comprometido, é capaz de acessar uma instância de um bem geral ou não é impedido de fazê-lo) e se *S* se engaja (ou está, em algum grau, disposto, ou compelido, ou atraído) na busca de *E* com as informações relevantes (ou seja, que *S* conheça os aspectos relevantes de *E*, não esteja sendo enganado por terceiros ou não esteja se enganando). Porém, por que precisamos da segunda condição?

Suponha que se aceite que os estados de coisas que instanciam bens gerais são não instrumentalmente bons. Não seria agora simples dizer que esses estados de coisas nos beneficiam diretamente (ou seja, são *bons para* nós) apenas porque nós os acessamos de alguma maneira? Penso que para que um evento nos beneficie diretamente temos que nos engajar em sua busca através de nossas ações, ou nos inclinar a acessá-lo, ou incluí-lo como objetivo em nosso plano de vida<sup>34</sup>, por dois motivos principais: 1) Se não os buscarmos ativamente, mesmo que eles ocorram, podem não ter qualquer impacto sobre nossas vidas pelo simples fato de não reconhecermos seu valor e; 2) É necessário para que um evento nos beneficie diretamente que ele tenha algum impacto sobre nossas vidas. Se assim não fosse, teríamos a conclusão implausível que um evento nos beneficia mesmo que nós o rejeitemos como bom para nós. Um agente pode reconhecer que o prazer é bom em si mesmo, mas discordar que qualquer instância do prazer lhe beneficiaria diretamente. Por exemplo, um monge asceta pode reconhecer que o prazer é um bem em si e deve ser buscado pelas pessoas, mas não aceita que *ele mesmo* deva buscá-lo, pois isso afetaria a sua busca por um objetivo relevante, por exemplo, a não perturbação da alma (uma instância do bem geral, qual seja, realizações significativas).

A busca ativa, informada, sob circunstâncias apropriadas, pelas instâncias dos bens gerais é parte importante na explicação de como algo nos beneficia diretamente. Ter uma atitude-pró em relação a um bem geral objetivo não é desejá-lo apenas e nem mesmo acreditar que

---

<sup>34</sup> Ter uma atitude pró não é somente reconhecer que algo pode nos beneficiar não instrumentalmente mais também nos engajarmos na sua busca e acessá-lo através de nossas atividades. Assim, ter uma atitude pró é agir no mundo para acessar um estado de coisas valioso não instrumentalmente.

ele produzirá prazer, mas antes é reconhecer racionalmente que algo é bom e se engajar nas atividades ou procurar acessar os estados de coisas que instanciam o que é bom. Obviamente, podemos desejar aquilo que nos beneficia e por isso nós o buscamos, mas não é a satisfação desse desejo que torna algo benéfico para nós. O desejo pode explicar a motivação que temos para buscar algo que nos beneficia não instrumentalmente. Então, ter uma atitude pró é reconhecer racionalmente que algo nos beneficia e agir no mundo, ou seja, despender esforços em uma atividade ou no acesso a um evento, ou estado de coisas, ou estado relacional etc. que nos beneficiará. Se reconhecermos, por exemplo, que ter relações afetuosas é algo bom para nós, então nós procuraremos cultivar tais relações (dando atenção às pessoas que são objeto de nosso amor, passando algum tempo juntos, auxiliando tais pessoas em suas dificuldades, demonstrando carinho e afeto, etc.). Penso que tal visão pode explicar também as escolhas que as pessoas fazem por certas instâncias e não por outras<sup>35</sup>. Como o monge descrito acima, agentes racionais primam por instâncias distintas de modos distintos e as buscam segundo seus planos de vida.

Essa abordagem do que seja o bem-estar consegue evitar os problemas gerados por teorias puramente subjetivistas (como, por exemplo, desejarmos coisas que parecem ser más ou irrelevantes) e parece evitar a estranha ideia objetivista que algo nos beneficia apenas devido à natureza dos bens gerais. Além disso, tal visão do bem-estar demanda que um espaço seguro para a busca do bem-estar individual seja assegurado. Como dito na Introdução desse trabalho, os direitos morais básicos seriam responsáveis por proteger os indivíduos na sua busca pelo bem-estar (ou seja, ter atitudes-pró em relação às diferentes instâncias do que compõem o bem-estar). Para que as pessoas promovam seu próprio bem-estar, além do bem-estar de terceiros, se faz necessário que tais direitos (que iremos estabelecer mais abaixo) sejam promovidos e respeitados na grande maioria dos casos. Em resumo, há

---

<sup>35</sup>Explicar pelo que as pessoas são motivadas em suas escolhas sobre quais instâncias dos bens buscar demanda uma teoria a parte acerca da motivação das pessoas. Mas, de modo geral, penso que as pessoas buscam ou não instâncias dos bens gerais por acreditarem que o seu bem-estar será incrementado em um maior ou menor grau. Um monge asceta pode se recusar a usufruir das instâncias do prazer por pensar que seu bem-estar será incrementado em um maior grau se ele abrir mão dessas instâncias em detrimento de outras instâncias de outros bens gerais.

coisas valiosas por si mesmas que independem de nossas atitudes, mas elas apenas nos beneficiariam enquanto instanciadas e buscadas por nós. Essa visão pode ser capaz de responder por que algo é bom e por que faria da nossa vida melhor. Também seria capaz de explicar *como* algo nos beneficia e quão bem a nossa vida vai para nós, uma vez que explica como uma instância nos impacta diretamente e explica as diferentes escolhas de diferentes indivíduos<sup>36</sup>. Considero ainda que esta formulação é de uma teoria objetiva acerca do bem-estar, pois estabelece que o valor dos bens gerais que compõem o bem-estar reside em suas propriedades fazedoras-de-bondade e não nos estados mentais dos indivíduos. Enquanto teoria que traça o que é o melhor para uma vida, sua explicação independe de como as pessoas agem em relação aos bens listados. Ter níveis de acesso às diferentes instâncias desses bens em uma vida faz com que ela seja melhor (em termos de bem-estar) do que não tê-los. Portanto, seria racional buscá-los. Por outro lado, tais bens apenas *incrementam* nosso bem-estar se são instanciados em um estado de coisas e temos uma atitude pró em relação a eles. Ao que parece, a visão separa quais os elementos são partes constituintes do bem-estar e como um estado de coisa particular contribui para o incremento do bem-estar de um indivíduo. Portanto, ter uma vida com bem-estar é acessar as mais variadas instâncias dos bens gerais de forma ativa (ou seja, tendo uma atitude pró na busca das instâncias)<sup>37</sup>. Porém para tanto, como dito na Introdução deste trabalho, para que os indivíduos tenham as atitudes-pró em relação às instâncias do bem-estar é necessário que eles possuam um espaço sem interferência de terceiros para criar seus planos de vida. A visão sobre o bem-estar aqui desenvolvida demanda, portanto, que as regras de moralidade se organizem de tal forma que seja possível a realização do bem-estar de

---

<sup>36</sup>A perspectiva aqui sugere que conseguiríamos avaliar quão bem a vida vai para um indivíduo particular apenas olhando para as instâncias dos bens gerais que ele elegeu e buscou durante uma vida. Ela explica também como diferentes vidas (ou seja, diferentes indivíduos escolhendo diferentes instâncias dos bens gerais) podem ter vidas adequadamente boas do ponto de vista do bem-estar, mesmo que os indivíduos usufruam de instâncias completamente diferentes.

<sup>37</sup>É digno de nota que uma vida com maior bem-estar é uma vida com o usufruto de uma ampla gama de instâncias dos bens gerais, pois se seguirmos o princípio de utilidade marginal decrescente, quando mais instâncias de bens materiais nós acessamos menos valiosas eles serão. Dessa forma, quanto mais diversificado for o conjunto de instâncias acessadas, maior seria nosso bem-estar.

todos os indivíduos. Ao que parece, tal visão do bem-estar demanda, por si mesma, que elenquemos uma série de regras que sejam moralmente fortes na proteção daquilo que é pragmaticamente necessário para atingirmos o bem-estar. Como veremos mais à frente, tais regras são nossos direitos morais básicos, que devem ser observados na maior parte do tempo.

Não é meu objetivo neste trabalho oferecer uma teoria completa acerca do bem-estar do ponto de vista objetivo. Alguns problemas ficaram em aberto. Tais como: 1) qual a relação entre os bens gerais? 2) A nível *token*, uma instância de um bem geral pode ter primazia sobre as outras em alguns contextos? 3) Todas as instâncias dos bens gerais, se buscadas, de fato beneficiam as pessoas em todas as situações? 4) Quanto nosso bem-estar é afetado se deixarmos de buscar todas as instâncias de um bem geral ou se tivermos acessados muitas instâncias de um mesmo bem geral? Penso que uma teoria do bem-estar da lista objetiva completa deveria elencar todos os bens gerais que compõem o bem-estar (e penso que eles podem ser dezenas) e identificar de forma correta cada uma das propriedades fazedoras-de-bondade de tais bens, analisando a realidade, ou seja, a natureza dos objetos, os estados de coisas, os estados relacionais e a natureza humana, além de responder apropriadamente às perguntas acima. Trabalho hercúleo que, penso, não pode ser feito por apenas uma pessoa. Sendo assim, deixo essas questões em aberto (pelo menos por ora) e passo a enfrentar algumas críticas dirigidas aos defensores de teorias objetivas.

### 1.3 – ALGUMAS CRÍTICAS À TEORIA DA LISTA OBJETIVA

Nesta subseção, irei abordar três críticas que penso serem as mais relevantes que podem ser levantadas contra um defensor de uma TLO Híbrida. Há outras tantas que podem ser feitas, todavia, não é possível abordar todas elas. Dessa maneira, tratarei, primeiramente, a crítica de que os bens gerais listados acima são em larga medida arbitrários e culturalmente influenciados. Essa crítica parece advir de uma visão de que o que nos beneficia depende exclusivamente das nossas crenças ou da cultura que estamos inseridos. À primeira vista, ela pode parecer ingênua do ponto de vista filosófico, mas ela é comum no senso comum e entre alguns defensores do Relativismo Cultural.

Depois, considerarei a crítica de que uma lista incompleta dos bens gerais não nos oferece uma boa definição do bem-estar e que não há critério para corrigi-la (ou seja, não há critério para identificar se algum dos elementos não poderia figurar na lista). Por fim, considero a crítica de que a Teoria da Lista Objetiva não cumpre com o Requerimento de Forte Ligação. Sendo assim, abaixo explico com algum pormenor cada uma das críticas e exponho as respostas que penso serem possíveis a cada objeção.

### **1.3.1 – Objeções da Arbitrariedade e da Insensibilidade Cultural**

Ao discutir de modo mais geral as características da TLO, ofereci uma lista com vários elementos que diferentes filósofos apontam como integrantes daquilo que é o bem-estar. Além da lista, mencionei alguns outros elementos que aparecem em algumas listas que são mais controversos. Isso indica que não há grande consenso entre os defensores da lista objetiva de quais elementos devem compor a lista. De modo mais geral, esse desacordo indica ou a falta de um critério claro e objetivo para que possamos incluir bens gerais na lista ou a falta de uma propriedade fazedora-de-bondade única que permeia todos os elementos. A falta de tal critério ou propriedade também impossibilitaria corrigir a lista, caso algum elemento não devesse constar nela. Neste tópico, gostaria de me focar no primeiro problema: a falta de um critério claro ou propriedade unificadora para identificar quais bens gerais vão à lista a tornaria arbitrária e, forçando um pouco mais a objeção, que a lista além de arbitrária, preza por coisas que a sociedade ocidental considera valiosa. Assim, deixo para o próximo tópico a discussão da “corretude” da lista.

Quando os subjetivistas identificam o que possui valor intrínseco, eles ou identificam uma propriedade unificadora do que tornam as coisas boas (como, por exemplo, estados mentais aprazíveis) ou nos oferecem um critério para identificar o que é valioso por si mesmo (por exemplo, o que é valioso é ter nossos desejos satisfeitos). Todavia, defensores da lista objetiva negam (pelo menos, a maioria deles, eu incluso) que exista uma propriedade que unifique todos os bens gerais como integrantes do bem-estar e, geralmente, não oferecem um critério para identificá-los. Em larga medida, defensores da TLO

indicam um método para selecionar certos elementos e não outros para constar na lista. Geralmente, temos dois métodos: (i) recorrer à nossa intuição e; (ii) recorrer aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos). Todavia, (i) é alvo de críticas, pois “o que é intuitivo” é relativo aos diferentes agentes epistêmicos e pode haver grande disparidade entre as intuições dos agentes. Enquanto (ii) pode ser colocada em dúvida por dois motivos principais: (a) os julgamentos ponderados sobre os elementos podem não revelar o que de fato compõe o bem-estar, uma vez que, as pessoas podem valorizar objetivamente os elementos da lista por quaisquer outras razões não relacionadas ao bem-estar e; (b) recorrer a tais julgamentos não revela a natureza do valor dos elementos, então a TLO é somente enumerativa e não explanatória. Assim, não haveria razões externas a tais julgamentos para se pensar que algo é bom por si mesmo (não há uma propriedade unificadora ou critério para estabelecer o *porquê* algo é bom ou não). Então, como as duas estratégias parecem sofrer de graves problemas e se o desacordo permanece podemos dizer que a lista dos bens gerais é enumerativa e arbitrária (em alguma medida).

Penso que a força da crítica acerca da arbitrariedade da lista diminui ao passo que consideramos que os julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca dos elementos que compõem o bem-estar leva em consideração o ponto de vista informado das pessoas com a finalidade de identificar o que pode entrar na lista (método proposto por Rice, 2013, p.202ss). Julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos são aquelas asserções que fazemos ao pesar diferentes candidatos à lista não levando em consideração o impacto subjetivo de tais elementos (ou seja, não levando em conta se eles nos darão prazer, satisfarão nossos interesses, etc.) e são ponderados na medida em que podemos oferecer razões uns aos outros para que um item em particular seja incluído na lista dos bens gerais. Além disso, o método de eleição dos bens gerais não determina o valor dos itens. O que determina se algo é valioso por si mesmo é a propriedade fazedora-de-bondade do bem. Aceitar isto é aceitar que (b) é verdadeira; o que não é uma crítica de impacto para o método, uma vez que, o próprio método não tem como objetivo oferecer uma explicação da natureza do valor dos elementos. Então, considerar os julgamentos objetivos torna possível isolar alguns elementos que podem ser avaliados por sua natureza e incluídos em nossa lista. Assim, não oferecemos apenas uma lista enumerativa dos bens gerais, mas, antes, oferecemos uma lista explanatória que pretende incluir aquilo que é valioso por si mesmo recorrendo a suas próprias



características essenciais. Em resumo, recorrer apenas aos julgamentos objetivos ponderados não nos revela a natureza do valor daquilo que compõe o bem-estar, mas afasta a ideia de arbitrariedade na eleição do que deve constar na lista.

Sobre (a), podemos defender que os julgamentos ponderados sobre os itens são, em grande parte das vezes, voltados às considerações sobre o bem-estar. Não seria necessário que as pessoas julgassem todas as vezes certas coisas como valiosas apenas com vistas ao bem-estar; mas ao serem confrontadas com a pergunta “o que faz da vida melhor?” seria requerido que os julgamentos objetivos tivessem em vista o bem-estar. Uma vez que os agentes têm em mente que a pergunta é voltada a saber o que é o bem-estar, poderíamos ponderar entre os diferentes julgamentos e estabelecer um conjunto de itens para serem analisados. Portanto, a lista não é arbitrária, pois leva em consideração os julgamentos objetivos ponderados dos agentes e não apenas a opinião de um indivíduo isolado. A lista também tem força explanatória, pois defende que cada elemento é valioso segundo a sua propriedade fazedora-de-bondade (apesar de não identificar uma única propriedade que unifica todos os bens) e também por defender que tais coisas beneficiam os agentes dado a instanciação dessas propriedades<sup>38</sup>.

Uma segunda crítica pode vir acompanhada com a da arbitrariedade. Pode-se argumentar que os elementos da lista são culturalmente influenciados e que, portanto, a lista apresentada pode ser arbitrária do ponto de vista cultural. Apesar de essa crítica aparentar ser ingênua, ela é utilizada não apenas pelo senso comum mais também por pessoas envolvidas em estudos antropológicos acerca do que é bom para as pessoas. O argumento seguiria dizendo que a única razão que temos para eleger esses itens, e não outros, é que eles fazem parte de nossa

---

<sup>38</sup>Penso também que recorrer à intuição dos agentes sobre o que deve ser incluído na lista não pode ser completamente deixado de lado, pois a intuição pré-teórica nos auxilia a iniciar a análise de um objeto ou teoria qualquer. Todas as teorias do bem-estar (talvez todas as teorias filosóficas) recorrem, pelo menos tacitamente, à intuição pré-teórica dos indivíduos e, por vezes, fazem da conformidade a ela um teste para avaliar se uma teoria é adequada ou não. Por exemplo, podemos recorrer à intuição pré-teórica dos agentes ao elegermos alguns itens da lista, mesmo que as intuições diverjam conforme a teoria avança para um maior grau de refinamento. Assim, no nível mais básico recorrer às intuições pode ser um bom instrumento para elegermos itens para nossa lista.

cultura e, então, daríamos um *status* especial a eles em detrimento das coisas consideradas valiosas por si mesma nas culturas diferentes da nossa. Isso seria, além de arbitrário (pois, damos um *status* especial a nossos valores), relativo à nossa cultura ocidental. Todavia, é difícil ver como estes bens gerais não seriam considerados valiosos em qualquer cultura. Mesmo que haja divergências culturais profundas sobre certos costumes, não penso que tenhamos divergências tão profundas acerca dos bens gerais (no entanto, não nego que haja divergências acerca de valores entre culturas).

Algumas culturas negam a autonomia para uma parcela da sua sociedade, mas isso não quer dizer que ela não é considerada um bem nessa cultura (como no caso de mulheres totalmente controladas por seus maridos machistas). Ao contrário, ela é considerada um bem que *apenas* uma parcela das pessoas pode acessar. Em algumas outras culturas, relacionamentos afetuosos são estritamente controlados por terceiros, mas isso não quer dizer que eles não os consideram valiosos. Quer dizer apenas que tais relacionamentos não podem acontecer de qualquer modo em qualquer tempo (como no caso de culturas que desaprovam os relacionamentos homoafetivos ou casamentos não arranjados). Em outras culturas, as realizações significativas não são permitidas para alguns indivíduos, restando a eles apenas realizar atividades que não contribuem para o seu bem-estar (como no caso de sociedades divididas por castas, na qual as realizações significativas ficam a cargo dos membros das castas mais altas). Em todos esses exemplos, a cultura reconhece o valor dos itens da lista, mas não reconhece que todos têm o direito ou podem acessar as instâncias de tais bens. Ao que parece, as diferentes culturas valorizam os bens gerais da lista, mas consideram (por motivos diversos) que nem todos os indivíduos têm o direito ou permissão de acessar as instâncias dos mesmos. Então, ao que parece, o que diversas culturas não reconhecem é o tratamento igual entre os seres humanos. Todavia, mesmo que haja uma cultura que não reconheça *nenhum* dos bens gerais listados acima (coisa que penso ser pouco provável), isso não quer dizer que a lista não seja universal (ou seja, explica o bem-estar de qualquer pessoa em qualquer cultura), isto apenas mostra que pode haver algo de errado com a cultura em questão, uma vez que a “cultura” não tem um status especial como julgadora infalível daquilo que compõe o bem-estar.

Outra consideração a ser feita é que *mesmo que aceitemos* que bens gerais listados acima sejam culturalmente influenciados pelos

valores ocidentais (deixando claro que penso que não são), isso não quer dizer que eles não possam ser universais. Se o que faz deles componentes do bem-estar são suas propriedades fazedoras-de-bondade, então seu valor nada tem a ver com a cultura de onde partiram. Isso valeria para qualquer bem analisado. Se uma cultura  $C$  reconhece como um bem geral  $b'$  (que, suponha, não consta na lista), podemos analisá-lo e julgar através de razões acessíveis a todos se ele pode ser um bem geral que integra a lista daquilo que é o bem-estar. A lista não é culturalmente insensível, pois permanece aberta a adições de outros bens gerais, mas não permite a subtração de nenhum deles pelo simples fato de que uma cultura específica não o reconhece como bem geral. Essa não parece ser uma razão suficiente para mudarmos a nossa percepção objetiva acerca do que seja o bem-estar. Se pudéssemos ponderar todos os julgamentos objetivos das pessoas e, se elas estivessem devidamente informadas dos aspectos relevantes acerca das coisas que podem possuir valor intrínseco, provavelmente razões baseadas em diferença particulares de culturas seriam derrotadas perante outras considerações quando o objeto é o bem-estar humano. Então, penso que a lista não é arbitrária em qualquer sentido (nem no sentido de ser apenas um aglomerado de elementos sem justificativas, nem no sentido de ser culturalmente arbitrária). Ela é baseada nos julgamentos dos indivíduos e suportada por razões acessíveis a todos os indivíduos.

### 1.3.2 – Objeções da Não Exaustão e da “Corretude” da lista

Outros dois problemas podem ser apresentados a um defensor da TLO Híbrida. O primeiro é o que chamo de “problema da não exaustão da lista”. Como apontei anteriormente, se a lista é não exaustiva podemos ter problemas em avaliar quanto e quando um indivíduo está usufruindo. Por exemplo, tome um bem geral BG que não consta em nossa lista. Em posse da lista atribuímos bem-estar às pessoas e um indivíduo  $I$  usufrui de BG. Mas, não possuímos BG em nossa lista, o que nos deixa desinformados acerca de quanto bem-estar  $I$  está usufruindo, já que não temos qualquer ideia sobre BG ser um bem-geral que integra o bem-estar. Penso que tal situação pode ocorrer, mas para solucionar o problema de se BG é um bem geral que deve ser contado como componente da lista seria necessário empregar o método de

eleições de bens gerais defendido neste trabalho. Se algum elemento não consta em nossa lista, mas nos parece que ele deveria contar, então aplicamos o método sugerido e avaliamos se ele é ou não um bem geral. Como aludi acima, o problema da não exaustão não é tão grave se pensarmos que grande parte do trabalho sobre o que é o bem-estar ainda está a ser feito e melhorado. Por outro lado, oferecer uma lista que se pretende exaustiva nos coloca em grandes problemas, pois ela é mais suscetível a elencar elementos como bens gerais que não são de fatos necessários para o bem-estar humano. Penso que este seja o caso da lista de bens feita por Nussbaum (1993, 242ss), lista esta que não possui todos os elementos que fazem da vida de alguém boa. Porém alguns elementos elencados por Nussbaum são altamente questionáveis para fazer a vida de alguém boa como, por exemplo, ter uma religião. Mas, ao começarmos com uma pequena lista de bens gerais é possível avançarmos para uma lista mais completa conforme desenvolvemos novas teorias. Como diria Amartya Sen (1993), deveríamos, como teóricos do bem-estar, buscar combater a incompletude da lista no sentido de fazê-la melhor. Então, apesar da não exaustão da lista ser um problema que não podemos deixar de lado, ele não invalida a tentativa de elencar os elementos que constituem o bem-estar.

Já o problema da “corretude” da lista parece algo mais sério, pois em nossa atividade de avaliar e incluir bens gerais na lista é necessário que tenhamos algum método ou critério para que algum elemento estranho não entre na lista. Além de termos uma lista não exaustiva, não é desejável que ela tenha elementos que não deveriam constar nela. Mas, se não temos uma propriedade em comum que unifica todos os bens ou um critério para incluir ou excluir (quando necessário) algum elemento da lista, como faríamos para corrigi-la? Pode-se oferecer o seguinte método para corrigir e incluir elementos na lista. Primeiramente, temos que selecionar um candidato à lista, mas como selecionar o candidato à lista? O candidato é selecionado segundo o que já discutimos acima, recorrendo aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca dos bens que devem compor o bem-estar e checando se ele satisfaz as três condições especificadas. Ao analisarmos um candidato à lista, devemos ter em mente que ele deva preencher tais condições. Se ele falha em cumprir com alguma das condições, provavelmente, não deva constar na lista, uma vez que a lista é composta por bens que são valiosos por si mesmo dado alguma propriedade fazedora-de-bondade e parece ser necessário para fazer a vida de alguém melhor. Mas, saber se o bem cumpre a condição (iii)

(relembrando que a terceira condição estabelece que: a ocorrência e o acesso a uma instância do bem geral deve ser suficiente para o incremento do bem-estar.), não é possível apenas olhando para o bem, então sugiro a segunda estratégia que complementa a primeira.

A segunda estratégia complementar seria recorrer ao pensamento contrafactual. Podemos tomar um mundo possível em que quase tudo é parecido ao mundo atual menos em uma coisa, um possui o candidato a bem geral que está sendo testado e o outro não. Imaginemos dois mundos possíveis  $W1$  e  $W2$ , onde  $W1$  possui um bem geral  $E$  e  $W2$  não o possui (sendo  $E$  o bem geral que estamos analisando). Podemos então perguntar, a vida de um agente que acessa instâncias de bens gerais  $A$  vai melhor em  $W1$  ou em  $W2$ ? Se a resposta for positiva para  $W1$ , então temos um candidato a bem geral que pode ser incluído na lista de bens gerais que compõem o bem-estar. Por outro lado, se a resposta for negativa ou ainda se não houver diferença na vida de  $A$  tanto em  $W1$  quanto em  $W2$  podemos descartar o candidato a bem geral que compõe a lista, já que não cumpre com (iii)<sup>39</sup>. O mesmo estratagema pode ser empregado para testar cada item da lista. Este aparato de análise pode ser impreciso em larga medida, pois como avaliamos que a vida do indivíduo melhorou ou não depende em larga medida de nossas intuições. Porém a análise das propriedades dos elementos pode ser um pouco mais precisa, pois recorrem às características objetivas dos bens gerais. Então, penso que o método proposto acima pode nos auxiliar a corrigir a lista e também a incluir novos elementos a ela.

### 1.3.3 – Objeção do Requerimento de Forte Ligação

De forma geral, hedonistas defendem que algo apenas é *bom para* um indivíduo se envolve alguma mudança na pessoa ou nos estados de coisas nos quais envolve diretamente a pessoa. A intuição geral por trás disto é que nosso bem-estar é apenas incrementado (ou seja, algo apenas nos beneficia) quando está ligado de alguma maneira com nossas vidas. Ao discutirmos a teoria da satisfação de preferências

---

<sup>39</sup>É importante notar que mesmo se um bem cumpre com as condições (i) e (ii), ele não é um bem geral que deve compor a lista do bem-estar, apesar de ser algo com valor, ele deve ser de outro tipo (um valor estético, por exemplo).

vimos que desejos externos mesmo que satisfeitos não parecem beneficiar a pessoa que os possuem. Enquanto hedonistas sugerem que o bem-estar de alguém é incrementado dadas as mudanças em seus estados mentais, objetivistas puros argumentam que algo beneficia uma pessoa mesmo que nenhuma mudança em sua vida ocorra. Porém, objetivistas puros e defensores da Teoria da Satisfação de Preferências parecem frustrar o Requerimento de Forte Ligação (RFL). Mas, do que trata o RFL? Lauinger coloca o Requerimento de Forte Ligação nos seguintes termos: “Para ser adequada, uma teoria do bem-estar não pode permitir que alguém possa ser beneficiado diretamente por eventos que não estão fortemente ligados a ela. Chame isso de *requerimento de forte ligação*” (LAUINGER, 2013, p.954, realce no original). Segundo Lauinger, as teorias da lista objetiva têm problemas em satisfazer o Requerimento de Forte Ligação, pois os bens beneficiariam as pessoas sem implicar em qualquer mudança direta em suas vidas. Ele nos oferece um exemplo para mostrar como o RFL é problemático para TLO.

Aqui um exemplo que mostra que o requerimento de forte ligação apresenta um problema para a TLO. Suponha que um de seus amigos defende você quando outros estão lhe depreciando pelas suas costas, e também suponha que o evento *seu amigo defendendo você* nunca chegue a sua experiência ou lhe mude de qualquer maneira (digamos, porque ninguém, incluindo seu amigo, nunca lhe conta sobre a ocorrência do evento). A ocorrência desse evento é boa para você diretamente? Já que a TLO implica que amizade é um dos bens gerais que aumentam o bem-estar, e já que esse evento parece (sobre face das coisas) é um evento que é, para você, uma instância da amizade, isso parece (sobre face das coisas) que a TLO implica que a ocorrência desse evento é de fato boa diretamente para você. Mas, se é assim, então o bem-estar do indivíduo deve estar fortemente ligado a ele (i.e., ele não pode flutuar tão livremente do indivíduo) (LAUINGER, 2013, p. 955, realce no original).

O exemplo mostra uma situação em que há uma instância do bem geral (no caso, a amizade) e que parece não beneficiar o agente, pois o evento não está fortemente ligado a ele. Bem, se aceitamos que uma teoria

satisfatória do bem-estar deva cumprir com o RFL e que eventos como o descrito no exemplo acima não o satisfazem, então a TLO não pode ser uma teoria satisfatória do bem-estar. Uma defensora da TLO tem algumas maneiras de atacar essa crítica. Minha sugestão para iniciar uma resposta à crítica de que a TLO não cumpre com o RFL é fazer uma análise do que é o RFL.

A intuição por trás do RFL é originada em larga medida pela ideia que o algo apenas beneficia a pessoa se ela experiencia um tipo particular de estado causado por um evento. Parece ser uma intuição que aponta para uma teoria subjetiva do bem-estar (pelo menos, aponta para teorias hedonistas do bem-estar, já que TSP pode falhar em cumprir o RFL). Teorias hedonistas facilmente cumprem com o RFL, pois qualquer evento beneficia diretamente uma pessoa se, e somente se, causa uma mudança em seus estados mentais. O que está por trás do RFL é uma espécie de ideia que envolve causa e efeito. Assim a ocorrência de um evento  $E$  causa uma mudança  $M$  em um agente  $S$  e, se  $M$  é intrinsecamente bom, então  $E$  beneficia  $S$ . Então, segundo esta visão, precisamos de alguns elementos para que um agente seja beneficiado: 1) Um evento  $E$ <sup>40</sup>; 2) Um agente particular  $S$ ; 3) A relação causal entre  $E$  e o efeito  $M$  em  $S$ . 4)  $M$  considerado intrinsecamente bom por alguma teoria do bem-estar. Resulta daí que  $S$  é beneficiado diretamente por  $E$  porque e, apenas porque,  $E$  causa  $M$  em  $S$ , sendo  $M$  intrinsecamente bom. A mudança  $M$  conecta fortemente  $E$  a  $S$ , sendo que, geralmente,  $M$  é um estado mental positivo. Assim, apenas cumpre-

---

<sup>40</sup>A relevância do que causa a mudança no indivíduo varia de teoria para teoria. Por exemplo, para Bentham (1979) o que causa o estado-mental positivo denominado prazer é completamente irrelevante para o bem-estar, resultando daí que bem-estar é apenas presença de tais estados mentais. Por outro lado, Mill (2000) coloca relevância no que causa os estados mentais, pois a causa pode interferir na qualidade dos estados mentais positivos. Outros podem defender que estados de coisas externos a nós são relevantes, ou seja, há certos estados de coisas que possuem excelência (excelência é uma valor objetivo e não relacional que não pode ser reduzido a estados mentais), mas apenas me beneficiam se forem usufruídos e, então eles fazem parte da minha experiência e me beneficiam diretamente. Em resumo, segundo esta visão, os estados de coisas que possuem excelência apenas me beneficiam diretamente se desfruto deles. Uma defesa dessa última posição pode ser encontrada em Adams (1999, p. 99ss).

se o RFL quando a relação acima descrita ocorre. A objeção pode ser expressa no seguinte argumento:

- 1) Se a TLO é uma teoria do bem-estar bem-sucedida, então não é possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não esteja fortemente ligado a ela.
- 2) Se um evento beneficia uma pessoa diretamente, então tal evento tem algum impacto sobre a sua vida.
- 3) Um evento beneficia uma pessoa diretamente se, somente se esse evento instancia uma propriedade fazedora-de-bondade de algum bem geral (hipótese da TLO).
- 4) É possível que um evento seja a instanciação de um bem geral e não ter qualquer impacto sobre a vida de alguém.
- 5) Se 4, então é possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não tem qualquer impacto sobre ela.
- 6) É possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não tem qualquer impacto sobre ela (de 4 e 5, *Modus Ponens*)
- 7) Portanto, TLO não é uma teoria do bem-estar bem-sucedida (de 1 e 6, *Modus Tollens*)

Irei argumentar que a TLO híbrida que estou a desenvolver parcialmente aqui consegue satisfazer o Requerimento de Forte Ligação em um sentido particular e que, no exemplo de Lauinger, apesar de termos uma instância de um bem geral, ele não cumpre com a segunda condição que estou defendendo como necessária para que um evento beneficie diretamente um agente, ou seja, meu ponto é oferecer uma reformulação de 3). Relembrando, a abordagem que sugeri sobre como algo beneficia diretamente uma pessoa aceita que um evento apenas o faz se duas condições são preenchidas: 1) O evento é uma instância de um bem geral e; 2) O agente tem uma *atitude pró* informada a respeito do evento em circunstâncias apropriadas, ou seja, o agente está engajado na busca dessa instância com as informações relevantes e em condições apropriadas. Portanto, em minha explicação de como um evento *E* beneficia diretamente um agente *S* não há qualquer referência a uma relação causal entre *E* e *S*. Mas, podemos perguntar se é necessário haver um efeito em *S* (entendido com uma mudança em seus estados mentais ou corpóreos) para que *E* beneficie diretamente *S*. A meu ver, é necessário que ocorra uma mudança no agente *S* para que *E* o beneficie diretamente, mas não é necessário que o estado mental resultante seja



algo ligado ao prazer. Por exemplo, adquirir conhecimento resulta em mudança (ou reafirmação) de nossas crenças e isso pode ser visto como uma mudança em um estado mental (supondo que em algum nível uma crença seja um estado mental). Também seria necessário que *S* esteja em circunstâncias apropriadas e esteja informado sobre *E* para que *E* o beneficie diretamente e que *S* possua uma atitude-pró em relação a *E*.

Tomando o exemplo de Lauinger, chamaremos o agente que se incomoda por menosprezarem seu amigo de *S* e o amigo menosprezado de *S'*. A pergunta de Lauinger é se *S'* é beneficiado pela instanciação da amizade, mesmo que ele nunca venha a tomar conhecimento do que ocorreu, ou seja, da atitude de *S* que demonstra amizade. Apesar do evento em questão ser uma instância de um bem geral (a saber, relacionamentos afetuosos), *S'* não poderia se beneficiar do mesmo, pois está impedido pela falta de informação e por não ser capaz de acessar aquela circunstância em particular. Caso *S'* tivesse acesso às informações relevantes do evento ele poderia se beneficiar diretamente, pois o caso exemplifica amor fraternal que se espera que ocorra em amizade e isto *pode* não envolver qualquer mudança substancial em seus estados mentais ou corpóreos. O RFL demanda que os eventos que beneficiam os agentes estejam fortemente ligados a eles e penso que a segunda condição que defendi para que um evento beneficie um agente cumpre com o RFL em certo sentido. A relação causal por detrás da exigência de forte ligação que envolve uma mudança em um agente particular (em seus estados mentais ou corpóreos) não parece ser estritamente necessária para que um evento particular beneficie um agente em particular. Outro ponto a dizer é que nenhuma teoria do bem-estar consideraria o evento descrito por Lauinger como beneficiando diretamente um indivíduo. A Teoria da Satisfação das Preferências Informadas, exige informação completa sobre o evento para que um indivíduo seja beneficiado pela satisfação da preferência ligada ao evento. Uma teoria hedonista, apesar de não requerer a informação, requer que para um evento beneficiar diretamente um indivíduo ele deve ser fonte de prazer, mas se o indivíduo desconhece o evento, o evento não pode ser fonte de prazer, então não pode beneficiar o indivíduo diretamente. Perante o exemplo de Lauinger, as três principais teorias do bem-estar falham ao explicar como o evento ocorrido pode beneficiar diretamente uma pessoa.

Todavia, podemos reconsiderar a ideia de que a “mudança” no agente tenha a ver apenas com seus estados mentais ou corpóreos. A reafirmação da relação de amizade entre  $S$  e  $S'$  (ou seja, a demonstração de amor fraternal por parte de  $S$  no evento descrito) beneficiaria diretamente o agente  $S'$  (caso estivesse em posição adequada para ser beneficiado), pois  $S'$  busca diretamente a relação fraternal e isto é significativo para seu bem-estar. Tal demonstração de amor fraternal reforçaria os laços entre  $S$  e  $S'$  e isto pode ser uma mudança positiva. As relações amorosas fraternais estão fortemente ligadas aos indivíduos, pelo fato de terem uma atitude-pró para acessá-las, ou seja, consideram relevante dispendir esforços para cultivá-la. No evento acima descrito por Lauinger, a relação de amizade é mantida mesmo que uma das partes não esteja devidamente informada sobre o que ocorre. O evento continua sendo uma instância de um bem geral, pois permanece instanciando uma propriedade fazedora-de-bondade de um bem geral, qual seja relações afetuosas, afinal a ação de  $S$  demonstra amor fraternal por  $S'$ . A relação de amizade de  $S$  e  $S'$  é mantida e valiosa mesmo que  $S'$  não esteja devidamente informado sobre o evento  $E$  particular. Porém,  $S'$  não pode se beneficiar do evento  $E$  em  $t_1$  por não estar em posição apropriada para tanto. Caso estivesse, o evento o beneficiaria diretamente, uma vez que afetaria as atitudes dos agentes envolvidos na relação fraternal pré-existente de modo positivo (pois, demonstra o amor fraternal o que reforça os laços pré-existentes). Neste sentido, a TLO Híbrida pode satisfazer o RFL<sup>41</sup>. Enquanto partícipes da relação fraternal, tanto  $S$  como  $S'$  beneficiam-se diretamente por ela enquanto tem a capacidade e oportunidade de acessar os eventos que a instanciam. Penso que isto se estende a todos os outros bens gerais da lista, ou seja, os agentes se beneficiam diretamente de suas instancias enquanto podem (estão em posição apropriada) para acessá-las.

O RFL não pode pressupor que os eventos apenas beneficiam diretamente as pessoas se as mudanças causadas no sujeito devem ser experienciais apenas no sentido em causa estados mentais ou corporais, penso que isto é descartar de início qualquer outra posição. Minha posição é de que a relação entre bens externos e como a pessoa é afetada por eles deve ser expandida e envolver mais coisas do que estados mentais e/ou corpóreos. Ter experiências das instancias de relacionamentos afetuosos, ou realizações, ou conhecimento, muitas

---

<sup>41</sup>Para outras respostas à objeção de que a TLO não cumpre com o RFL ver PARFIT 1984, p.499ss e FINNS 1980, p.96ss.

vezes não envolve um estado mental positivo ou uma mudança corpórea. Buscar adquirir conhecimento, por exemplo, pode ser penoso, mas isso não quer dizer adquiri-lo não beneficie diretamente a pessoa. Conhecimento beneficia a pessoa enquanto ela o busca ativamente, porque faz suas crenças acerca do mundo e de si mesmo serem refinadas do ponto de vista epistêmico (ou seja, conseguimos justificação e adequação entre as crenças e o mundo). E essa adequação ou refinamento de crenças é uma mudança em como o agente toma algo como verdadeiro, mas não no sentido de causar-lhes estados mentais ou corpóreos positivos e, mesmo assim, parece que o agente é beneficiado por ela. É difícil negar que acessar uma instância do conhecimento não esteja fortemente ligada ao agente, apesar de não envolver estados mentais positivos. Em resumo, a TLO aqui defendida cumpre o RFL por considerar que *ao buscar e ter acesso* aos eventos que instanciam os bens gerais os indivíduos são afetados por elas de modo a ocorrer uma mudança positiva em suas atitudes (e, provavelmente não apenas em seus estados mentais).

Alguma dúvida pode ser levantada sobre a importância do RFL para elegermos uma teoria do bem-estar como adequada ou não. Como exposto acima, uma teoria adequada do bem-estar é aquela que apenas permite que algo que esteja fortemente ligado à pessoa a beneficie. Podemos colocar RFL em causa (a ideia do RFL é expressa na premissa 1)). Recordemos o Hedonismo. Versões mais simples do Hedonismo (como o de Bentham, por exemplo) conseguem satisfazer o RFL facilmente, uma vez que estabelecem que o que beneficia diretamente um indivíduo é a mudança em seus estados mentais (ou seja, ter prazer). Porém, pensamos que o Hedonismo do tipo de Bentham não é uma teoria adequada do bem-estar por falhar no teste da máquina de experiência de Nozick (1974). Dessa forma, o RFL não indica claramente quando uma teoria do bem-estar é adequada, já que o Hedonismo o satisfaz, mas traz consigo consequências contraintuitivas sobre o que é uma vida com bem-estar. O fato de que algo está fortemente ligado à pessoa, não implica que ela esteja sendo beneficiada diretamente por isso (este parece ser o resultado do experimento mental de Nozick). Então, podemos dizer que o RFL é uma condição necessária para identificar uma teoria do bem-estar como adequada, mas não suficiente para tanto.

Apesar da própria definição de bem-estar aqui empregada demandar que os indivíduos sejam protegidos nas suas escolhas acerca do bem-estar nada ainda foi dito sobre o que, especificamente, deve ser protegido e quais seriam nossas obrigações em relação ao que deve ser protegido. Assim, ainda nos falta definir o que deve ser protegido pela moralidade com a finalidade que os indivíduos tenham um espaço garantido para fazer seus planos de vida e usufruir do bem-estar (ou seja, que eles consigam ter atitudes pró em relação às diferentes instâncias dos elementos que compõem o bem-estar). Como dito na Introdução, minha hipótese é que há meios pragmaticamente necessários que devem ser protegidos e promovidos para que os indivíduos realizem e promovam tanto seu bem-estar individual quanto o bem-estar geral. Mas, quais seriam tais meios? Como eles estão conectados ao bem-estar? Eles deveriam ser protegidos por regras morais com relativa força moral? Tais regras poderiam justificar um conjunto de direitos morais? Com a finalidade de responder as duas primeiras questões, desenvolverei abaixo (capítulo 2) uma concepção de necessidades básicas cuja satisfação nos dá meios pragmaticamente necessários para nosso bem-estar e como ela se relaciona com a concepção de bem-estar que adotei. Para responder as duas últimas questões, defenderei que devemos empregar uma teoria da correção moral chamada “Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal”. Por fim (capítulo 4), explico como as regras responsáveis por proteger e promover o bem-estar constituem nossos direitos morais básicos e como tais direitos geram deveres compartilhados. Isso posto, passo à discussão acerca das necessidades básicas.

## 2- NECESSIDADES HUMANAS, BEM-ESTAR E MORALIDADE

Neste capítulo meu objetivo é dar um tratamento ao conceito de “necessidades básicas” e defender que a satisfação das mesmas é meio pragmaticamente necessário para a realização de bem-estar. Minha argumentação se baseará na ideia de que sem a satisfação das necessidades básicas nosso bem-estar seria diminuído e que sérios danos poderiam advir. Faz-se necessário tal defesa, pois, defenderei no capítulo quatro que, graças à urgência e a importância da satisfação de tais necessidades para o nosso bem-estar, os requerimentos ligados à sua satisfação deveriam ser encarados como direitos. O objetivo final deste trabalho é defender que os requerimentos sobre a satisfação das necessidades básicas darão origem aos direitos morais básicos. Então, é preciso esclarecer e definir qual é o conjunto de necessidades assumirei. Assim como a lista dos itens que compõem o bem-estar, não estarei comprometido em apresentar uma lista exaustiva das necessidades, mas uma lista que englobe as que parecem estar ligas à concepção de bem-estar aqui defendida.

### 2.1 – CONTEXTUALIZANDO A DISCUSSÃO ACERCA DAS NECESSIDADES BÁSICAS

Provavelmente, a primeira defesa clara acerca da relevância das necessidades humanas nas discussões morais e políticas desenvolvidas no século passado, foi feita no final na década de 1970 e início da década de 1980 por Paul Streeten<sup>42</sup>. Tal defesa culminou em seu livro chamado *First Things First: Meeting Basic Needs in Developing*

---

<sup>42</sup>Sob certa interpretação, desde Aristóteles, passando por Karl Marx, se discutia o tema das necessidades humanas. Atualmente, além do debate da satisfação das necessidades básicas como uma teoria moral independente, nós ainda temos esse linguajar sendo utilizado, em alguma medida, por exemplo, na ética do cuidado. Sobre o papel das necessidades básicas no âmbito da ética do cuidado ver, por exemplo: ENGSTER, D. *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University, 2007.

*Countries*<sup>43</sup>. De lá para cá, a discussão voltada ao enfoque das necessidades básicas se tornou mais profundo e profícuo. Porém, com o advento do enfoque das *capabilities* desenvolvido, principalmente, por Amartya Sen e Martha Nussbaum<sup>44</sup>, o enfoque das necessidades básicas tem ficado em segundo plano. Mas, o enfoque das necessidades básicas possui uma grande gama de defensores e ainda se mostra profícuo em lidar com problemas relacionados com o desenvolvimento humano e a justiça social. Mesmo que o enfoque acerca das necessidades não receba tanto atenção, há pouco desacordo sobre a relevância da satisfação das necessidades básicas. Nas duas últimas décadas, um incrível número de trabalhos voltados a esses problemas emprega o enfoque das necessidades.

Essencialmente, o enfoque das necessidades básicas é visto como um enfoque *normativo* voltado à justiça social estabelecendo prioridade na satisfação das mesmas. Ele determina as obrigações morais quanto à satisfação das necessidades de todos os indivíduos. Tais indivíduos deveriam ter suas necessidades satisfeitas até certo nível, o que lhes garantiriam uma vida minimamente decente. O problema que lidarei neste capítulo é o de dar um tratamento do enfoque das necessidades básicas e como a satisfação das necessidades básicas está ligada às considerações de bem-estar. Porém, como explicarei mais abaixo, penso que o enfoque das necessidades, considerado nele mesmo, não consegue nos oferecer uma *estrutura conceitual* adequada para

---

<sup>43</sup>Para ver uma narrativa da evolução do enfoque das necessidades básicas ver: UL HAQ, M. *Reflections on Human Development*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

<sup>44</sup>Para mais sobre o enfoque das *capabilities* (“capabilidades”) de Sen e Nussbaum ver: SEN, A. *Equality of what? Tanner Lectures on Human Values*, 1, 195–220, 1980; SEN, A. *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell, 1984; SEN, A. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier, 1985; SEN, A. *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; SEN, A. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1991 e; NUSSBAUM, M. Nature, function and capability: Aristotle on political distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (supp. Vol) 145-84, 1988; NUSSBAUM, M. Non-relative virtues. in M. Nussbaum and A. Sen (ed.), *The Quality of Life*. New York: Oxford University Press for the United Nations University, 1993, Pp. 242–76. NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

estabelecer obrigações morais. Porém, ele nos auxiliaria na identificação daquilo que é minimamente necessário para que as pessoas estejam aptas a buscar seu próprio bem-estar, ou seja, terem atitudes pró em relação às várias instâncias dos bens que compõem o bem-estar. Então, o referido “mínimo descente de vida” é o de possibilitar que os indivíduos tenham os meios necessários para realizar bem-estar, ou seja, buscar acessar todas as instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar que estão interessados. Penso que ao utilizarmos a estrutura conceitual das necessidades básicas unida à concepção de bem-estar teremos uma visão mais completa e robusta do que beneficia as pessoas (tanto instrumentalmente como não instrumentalmente) e que ao ligá-los teríamos importantes ferramentas de *avaliação* acerca de quão bem a vida de um indivíduo vai e do que deveríamos fazer para que ela fosse melhor, ou seja, o que deveríamos proteger e promover para que o bem-estar de todos os indivíduos seja aumentado. Unindo a visão acerca do bem-estar desenvolvida aqui e o *enfoque* das necessidades básicas, espero gerar um aparato teórico que nos permita justificar direitos e estabelecer deveres, uma vez que, explicada a relevância moral da satisfação das necessidades básicas para o incremento do bem-estar, podemos criar uma série de regras morais que podem justificar direitos morais básicos<sup>45</sup>.

Apesar de defender que o bem-estar é o que é moralmente relevante, penso que as necessidades básicas desempenham um papel substancial em uma teoria utilitarista que pretende guiar políticas públicas<sup>46</sup> e garantir direitos<sup>47</sup>. Quando empregamos o enfoque nas

---

<sup>45</sup>Quando tratarmos de uma teoria normativa no capítulo 3, argumentarei que devemos dar prioridade para a satisfação das necessidades básicas. No capítulo 4, argumento que as necessidades básicas geram direitos morais básicos e que teríamos obrigações compartilhadas de satisfazê-las.

<sup>46</sup>Para que o enfoque das necessidades seja um guia completo para políticas públicas (ponto que não estamos nos focando neste trabalho), a teoria precisa esclarecer quatro dispositivos: 1) identificação do sujeito em necessidade; 2) a ocorrência da necessidade (determinação do estado de falta); 3) o objeto da necessidade do necessitado (seu *satisfier*) e; 4) o processo a ser empregado para a satisfação das necessidades identificadas. Com esses quatro dispositivos o enfoque das necessidades nos auxiliaria a pensar em quais as instituições públicas, critérios e procedimentos deveríamos adotar para, por exemplo, planejar políticas públicas. Da satisfação desses quatro critérios surgiria uma tese normativa das necessidades. Por meu turno, meu propósito é utilizar o

necessidades unido com uma tese utilitarista, ele pode nos ajudar a estabelecer certos direitos morais e os deveres correspondentes a eles. Porém, por si só, o enfoque das necessidades não seria suficiente para estabelecer claramente tais deveres. Por exemplo, o enfoque não estabelece claramente se temos obrigações negativas ou positivas em satisfazer necessidades, não nos dá diretrizes para a punição e não nos oferece um claro critério de correção moral e não explica satisfatoriamente porque satisfazer as necessidades básicas é valioso em si mesmo. Enquanto teoria do valor, o enfoque das necessidades básicas toma, geralmente, que viver em necessidade é algo danoso, logo, ruim, mas não apresenta um argumento positivo para nos dizer que satisfazer as necessidades básicas é bom por si mesmo<sup>48</sup>. O problema é que o conceito de “dano” identificado como algo que possui valor negativo, não garante por si só que a satisfação das necessidades possui valor nela mesma. Como veremos, nós precisaríamos dar um passo em direção a uma teoria normativa que estabeleça quais são nossos deveres através de um princípio moral que nos ofereça diretrizes de ação. Dessa forma, uma teoria utilitarista normativa pode nos auxiliar nessa empreitada. Porém, como argumentarei, requerimentos baseados na satisfação das necessidades básicas parecem ser moralmente relevantes, pois eles protegeriam os indivíduos de sofrerem sérios danos e dariam as pré-condições para que os indivíduos tenham suas atitudes pró em relação ao mundo. Tais requerimentos, muito se assemelham aos requerimentos morais impostos por direitos, pois eles igualmente protegem o indivíduo do dano externo e exigem a promoção de certas atitudes positivas por parte de terceiro em relação aos detentores de tais requerimentos. O princípio utilitarista seria capaz de subscrever tais requerimentos que

---

enfoque das necessidades unidas a uma teoria normativa utilitarista para determinar direitos e obrigações. Para mais sobre os quatro dispositivos mencionados acima, ver WIGGINS, 1991.

<sup>47</sup> Apesar de não acreditar que haja uma ligação metafisicamente necessária entre “satisfação de necessidades” e “incremento do bem-estar”, acredito que ao satisfazermos as necessidades básicas humanas teríamos um aumento expressivo na probabilidade de realização do bem-estar humano. Mesmo que a satisfação das necessidades básicas seja um meio pragmaticamente necessário para o bem-estar humano, tal satisfação *pode* não ser suficiente. Além de um indivíduo ter suas necessidades básicas satisfeitas espera-se que ele tenha uma vida ativa (atitudes pró) na busca das instâncias do bem-estar (como já discutido acima).

<sup>48</sup> No item 2.7 apresento mais razões para não tomarmos a visão das necessidades básicas como teoria normativa.



estipulariam regras que devemos seguir. Então, tomo o enfoque das necessidades como um artifício puramente instrumental em relação ao bem-estar, ou seja, a satisfação das necessidades é meio pragmaticamente necessário para realizarmos o bem-estar.

Não apenas em uma teoria utilitarista as necessidades básicas desempenham um papel relevante. Por exemplo, John Rawls assume que os princípios de justiça estabelecidos por sua teoria podem ser precedidos por um princípio anterior que estabeleça a satisfação das necessidades. Rawls assume que

Finalmente, como seria de esperar, alguns aspectos importantes dos dois princípios são ignorados na formulação sucinta apresentada acima. Em particular, o primeiro princípio, que trata dos direitos e liberdades básicas e iguais, pode facilmente ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades. É evidente que um princípio desse tipo tem que estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio (RAWLS, 2000, p.49).

Apesar de John Rawls assumir que seus princípios de justiça devem ser precedidos por outro princípio que prescreva a satisfação das necessidades básicas, ele não desenvolve uma posição substancial acerca de quais seriam tais necessidades. No entanto, podemos supor que Rawls aceita que a satisfação das necessidades básicas é uma condição necessária para que as pessoas possam usufruir dos chamados bens primários<sup>49</sup>. E podemos supor também que tal princípio anterior

---

<sup>49</sup>Segundo Rawls, os bens primários sociais são: liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento e as bases sociais da autoestima. Diz Rawls (1971, p. 62.): “suponha que a estrutura básica da sociedade distribua certos bens primários, que são coisas que todos os homens racionais presumidamente querem. Estes bens normalmente tem um uso seja qual for o plano de vida racional do indivíduo. Por simplicidade, suponha que os bens primários principais à disposição da sociedade são direitos e liberdades, competências e oportunidades, renda e riqueza. (Mais tarde, na Parte III o bem primário da

aos dois princípios de justiça de Rawls deve gerar algum tipo de obrigações nos indivíduos, ou seja, satisfazer as necessidades básicas dos indivíduos geraria uma obrigação em nós. Porém, como John Rawls não desenvolve uma posição substancial acerca da satisfação das necessidades, não seria possível inferir quais tipos de obrigações seriam geradas para com aqueles que não possuem as necessidades satisfeitas. Por meu turno, sigo a mesma linha argumentativa de Mill (e ao que parece, também a de John Rawls) que defende que a satisfação das necessidades básicas seria uma condição pragmaticamente necessária para o bem-estar (no caso do Utilitarismo, e para a justiça no caso da teoria rawlsiana)<sup>50</sup>. Uma vez que, como utilitaristas, estamos comprometidos com a maximização do bem-estar, não podemos apenas supor que todos os indivíduos possuem os meios pragmaticamente necessários para realizar seu próprio bem-estar. Daí resulta que deveríamos encarar a satisfação das necessidades como um meio necessário para a maximização do bem-estar.

Apenas analisando os itens da lista de bens gerais que compõem nosso bem-estar, estamos supondo que as pessoas estão aptas (ou seja, conseguem ter atitudes pró) a acessar todas as instâncias de tais bens gerais no decurso de suas vidas. Porém, assim como Mill e Rawls assumem, ao voltarmos nossos olhos para a realidade, é notório que muitos indivíduos não estão aptos a acessar tais instâncias por não terem condições mínimas para tanto. Viver em extrema pobreza, não ter boa educação, não ter acesso a uma alimentação suficiente, dentre outras carências, fazem que as pessoas falhem em incrementar seu bem-estar. Tais carências impedem os indivíduos de acessar ou escolher entre as diversas instâncias dos bens gerais que as beneficiariam. De um ponto de vista utilitarista normativo (que defende que o resultado de nossas ações, regras, instituição etc. devem trazer o maior benefício possível

---

autoestima tem um lugar central)”. Para mais sobre os bens primários, ver RAWLS, 1971, p.385s.

<sup>50</sup>Mesmo teorias libertarianistas precisam estar comprometidas em algum nível com a satisfação de necessidades básicas. Para ver uma discussão da relevância da satisfação das necessidades básicas para teorias libertarianistas ver o curto, mas instigante artigo: BROCK, G. Is Redistribution to Help the Needy Unjust? In: Brock, G. (edt). *Necessary Goods: Our responsibilities to meet other's needs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p.173-184.

para todos os indivíduos<sup>51</sup>) preocupar-se com a satisfação das necessidades básicas é essencial, uma vez que a sua não satisfação geraria um grande dano. Necessidades básicas e bem-estar parecem estar ligados: a satisfação das necessidades básicas seria pré-condição para atingirmos um maior grau de bem-estar entre os indivíduos, neutralizando danos e conservando a aptidão dos indivíduos de perseguir as instâncias do bem-estar que lhes convir. Portanto, os indivíduos em situações de necessidades parecem ter um requerimento moral legítimo de proteção (de não sofrerem danos) e de promoção do seu bem-estar. Tais requerimentos de proteção e exigência muito se assemelham aos requerimentos baseados em direitos. Isso nos indica que poderíamos transpor os requerimentos baseados na satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para o bem-estar, para regras morais que protejam e promovam o bem-estar dos indivíduos e tais regras poderiam ser encaradas como direitos morais individuais básicos.

Isso posto, o objetivo neste tópico é apresentar uma abordagem sobre as necessidades humanas e sua relação com o bem-estar e a moralidade. Minha hipótese geral é que as necessidades desempenham um importante papel na moralidade quando ligadas às considerações de bem-estar. As necessidades humanas (um tipo delas, como irei argumentar) são pré-condições para que os indivíduos possam ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais e, portanto, serem beneficiados por elas. Em outras palavras, as necessidades quando satisfeitas permitem que, pelo menos na maioria dos casos, tenhamos condições de ter nosso bem-estar incrementado<sup>52</sup> e que a sua não satisfação acarreta sérios danos aos indivíduos. Portanto, os indivíduos em situação de necessidade possuem requerimentos morais fortes para que suas vidas sejam protegidas de sérios danos. Com a finalidade de explorar a hipótese sugerida, irei, primeiramente, abordar a diferença

---

<sup>51</sup>No capítulo 3, discutiremos uma teoria normativa utilitarista com pormenor. Por agora, o que temos que ter em mente é que, como utilitaristas, devemos nos preocupar com garantir o maior bem-estar para todos os indivíduos.

<sup>52</sup>Nos próximos capítulos, argumentarei que a satisfação das necessidades básicas geram deveres em nós e tais deveres podem ser expressos em regras morais que compõem um código moral ideal e que, por fim, tais regras podem justificar uma série de direitos.

entre necessidades e meros desejos (*wants*)<sup>53</sup>. Em seguida, abordo a relação entre as necessidades e o bem-estar. No terceiro passo, irei apresentar uma lista de necessidade que chamarei de ‘básicas’ e que penso possuírem relevância moral, quando ligadas ao bem-estar. Por fim, enfrento algumas críticas destinadas aos defensores da relevância moral da satisfação das necessidades, quais sejam:

- (i) *Manipulação das Necessidades*: alega-se que o linguajar das necessidades é facilmente manipulável e pode ser usado de modo abusivo para se obter benefícios;
- (ii) *Paternalismo*: defender que as pessoas necessitam de algo (mesmo que elas não reconheçam que necessitam) é uma atitude paternalista e;
- (iii) *Humilhação*: satisfazer necessidades coloca as pessoas em situação de humilhação uma vez que dependeriam de outras pessoas para terem condições suficientes para desempenhar suas atividades básicas.

Em todo o tópico, terei em mente o problema da não determinação das necessidades, ou seja, que elas podem ser subjetivas, relativas a culturas ou a ambientes. Tal indeterminação deve ser neutralizada pela visão objetiva daquilo que compõe nosso bem-estar. Assim, espero oferecer uma abordagem universal e objetiva das necessidades. Dessa forma, penso que duas perguntas essenciais devem ser respondidas nesse capítulo:

- 1) Como as necessidades estão ligadas com o bem-estar humano?
- 2) Qual classe de necessidades possui importância moral e/ou política?

Porém, antes de enfrentar essas duas questões é necessário esclarecer o que queremos dizer por “necessidades” e qual a diferença entre uma necessidade e um desejo. Fazer essa diferenciação nos permite diminuir a subjetividade das alegações de necessidade e, portanto, combater a indeterminação do que seria uma “necessidade”. Então, passo a esclarecer como deveríamos entender o conceito de necessidade e sua

---

<sup>53</sup>Para efeito de tradução e entendimento usarei a expressão “meros desejos” para se referir a palavra inglesa *wants*.

diferença com os desejos. Em seguida retorno as questões acima mencionadas.

## 2.2 – MODELOS ACERCA DAS NECESSIDADES

Apesar de existir uma discordância considerável quanto ao que seja ‘bem-estar’, tal conceito aparece como sendo menos vago que o conceito de ‘necessidades’. Além disso, o bem-estar parece possuir uma normatividade mais clara do que o conceito de ‘necessidades’. Quando falamos em bem-estar, costumamos pensar que as obrigações morais ligadas a ele são mais claras do que as obrigações morais ligadas às necessidades. Isso se dá em larga medida pela falta de estrutura normativa do enfoque das necessidades básicas, ou seja, ele não nos informa quais tipos de deveres temos em relação à satisfação das necessidades etc. Deixando o problema da normatividade do enfoque de lado por um momento, sugiro começarmos por esclarecer o conceito mais básico empregado nesse linguajar, qual seja, o conceito de ‘necessidade’.

Com a finalidade de esclarecer o conceito de “necessidade”, Des Gasper (2009, p.348-349) identificou três grandes modelos usados em diferentes discursos (psicológico, sociológico, político, ético-filosófico e econômico) para se referir às necessidades humanas. Segundo Gasper, a obscuridade do que venha a ser ‘necessidade humana’ advém do uso confuso entre tais modelos. Quando intercalados de modo inadvertido, os modelos resultam em concepções obscuras de necessidades. Com a finalidade de estabelecer uma estrutura conceitual mais clara acerca das necessidades, passo a expor os modelos identificados por Gasper e como podemos nos utilizar deles para selecionar e identificar necessidades.

Os modelos identificados por Des Gasper nos diferentes discursos são:

(A) Modelo descritivo/explanatório;

(B) Modelo instrumental e;

## (C) Modelo normativo.

Acerca dos modelos, afirma Gasper (2007, p.55):

No modelo A, ‘necessidade’ é um termo usado em descrições avaliativamente neutras ou explicações: refere um mero desejo ou um viés ou um potencial. No modelo B, uma ‘necessidade’ é um requisito para realizar um objetivo. Então, a normatividade do requisito da necessidade depende da relevância do objetivo, e sobre quão essencial ela seria para realizar o objetivo. No modelo C, uma ‘necessidade’ estabelece uma forte reivindicação normativa já que o objetivo é uma prioridade normativa e o requisito é de fato essencial.

Segundo Gasper (2007, p.56s), o modelo (A) é usado, geralmente, na área de Psicologia que determina “necessidades” recorrendo aos estados psicológicos dos indivíduos, ou seja, recorrendo aos desejos e disposições naturais dos indivíduos<sup>54</sup>. Este seria o caso da famosa tese Maslow (2012)<sup>55</sup>, que estabelece uma hierarquia de necessidades para explicar as motivações humanas. Enquanto o modelo (B) seria útil para as Ciências Sociais e a suas avaliações das sociedades e políticas empregadas em cada sociedade. Por sua vez, (C) seria um subconjunto de M(B), estabelecendo a prioridade normativa de algumas necessidades dada a relevância do fim almejado quando as empregamos como meio para algo. O modelo mais popular entre os teóricos que lidam com teorias da necessidade é o M(C)<sup>56</sup>. Por exemplo, Doyal e

---

<sup>54</sup>O termo em inglês utilizado para se referir a tais disposições naturais é *bias*. Aqui usarei o termo “disposições naturais”, ou invés de “viés” ou “pré-disposição”, pelo simples fato que não estou interessando em me comprometer com nenhuma explicação psicológica que os termos podem exigir.

<sup>55</sup>Grosso modo, na base da pirâmide de Maslow, nós encontramos as necessidades fisiológicas ou básicas (como alimentação, por exemplo). No segundo degrau, nós encontramos as necessidades de segurança. No terceiro, as necessidades sociais. No quarto, encontramos as necessidades de autoestima. Na ponta da pirâmide encontram-se as necessidades de autorrealização.

<sup>56</sup>Gasper (2009, 2007) explora as relações entre os três modelos de discurso sobre as necessidades. Segundo ele, o M(B) é o responsável por unificar o M(A) ao M(C). Porém, não é meu objetivo aqui explorar todas as relações entre os modelos e suas implicações. Usarei os modelos como um instrumento que nos

Gouch (1991) estabelecem um modelo (do tipo C) para identificar necessidades através do critério “evitar sérios danos”. Assim, as necessidades ligadas ao objetivo de evitar sérios danos são as necessidades básicas e, portanto, têm prioridade normativa. O *status* do objetivo “evitar sérios danos” é uma prioridade normativa, dado que o objetivo é universalizável. Dessa forma, as necessidades básicas derivadas desse objetivo estabelecem um forte requerimento normativo prioritário para que as necessidades sejam satisfeitas. Do modelo C, Doyal e Gouch extrai as necessidades de saúde física e mental e autonomia para agir, como básicas. Delas se seguiria necessidades intermediárias como: ter acesso à água e comida, a um ambiente e trabalho seguros, a cuidados para com a saúde, à educação, à infância segura etc. (DOYAL & GOUCH, 1991, p. 50s). O Modelo de Doyal e Gouch implica que para atingir um objetivo (*estado-fim*) que se pretende universal, qual seja, o de evitar sérios danos, devemos garantir a satisfação das necessidades básicas (saúde mental/física e autonomia) através de *satisfiers* (i.e., aquilo que satisfaz a necessidade) adequados que são expressos nas necessidades intermediárias (ter comida apropriada e água limpa, por exemplo).

Os modelos propostos por Gasper nos dão uma ideia mais clara de como devemos entender o que são “necessidades”. Já seu uso pode nos auxiliar a identificar as necessidades que acreditamos estarem ligadas à nossa concepção de bem-estar. Então, seguirei a estrutura dos modelos proposto por Gasper para clarificar nossa discussão. O objetivo é utilizar-se dos modelos B e C para identificar quais são as necessidades que são moralmente relevantes e que deveríamos satisfazer. Todavia, levar em consideração o Modelo A pode nos ajudar a deixar clara a separação entre necessidades que possuem relevância moral e quais não possuem. Posto isto passo a discussão da relação de necessidades e desejos (Modelo A), na qual pretendendo defender que as necessidades moralmente relevantes não estão ligadas às necessidades ligadas a desejos (as que são identificadas dentro do modelo A).

---

permite ver com mais clareza a separação entre os tipos de necessidades que podem ou não ser moralmente relevantes. Para uma discussão em pormenor da relação entre os modelos ver Gasper (2007, p. 50-59).

### 2.2.1 - Necessidades vs. Desejos?

O enfoque das necessidades é amplamente utilizado tanto em discursos informais quando em discursos formais<sup>57</sup>. Todavia, há alguma confusão quando se fala de necessidades. Uma das mais comuns é tratar como necessidades moralmente relevantes aquelas provenientes de meros desejos (*wants*). A não separação das duas esferas (ou seja, das necessidades entendidas através do Modelo (A) e aquelas entendidas através do (B) e (C)) levanta críticas à descrição de necessidades como sendo subjetiva, relativa e obscura. Há certa concordância entre os teóricos que desejos e necessidades são distintos um dos outros<sup>58</sup>. Seria possível defender que as necessidades são objetivas e universais e, portanto, distintas de meros desejos (que são particulares e subjetivos). Para tanto, irei abordar o conceito de “necessidades humanas” contrapondo-o ao conceito de “meros desejos” (*wants*) com a finalidade de evidenciar suas diferenças.

A palavra “necessidade” adquire diferentes significados em Filosofia. Em discussões metafísicas, o termo ‘necessidade’ adquire um sentido modal que indica que “algo é como é e não poderia ser de outro modo”. Porém, não é nesse sentido que iremos usar a palavra “necessidade” neste contexto<sup>59</sup>. O uso do termo “necessidades humanas” (ou simplesmente, “necessidades”) tem a ver com aquilo que é independente dos meros desejos (*wants*) e preferências individuais e a sua satisfação está ligada a um *estado-fim* (DOYAL, 1998, THOMSON, 1987, WIGGINS, 1991, 1998)<sup>60</sup>. A objetividade das necessidades é dada

---

<sup>57</sup>Um exemplo do uso em discursos formais do modelo das necessidades básicas pode ser encontrado no documento compilado pela Organização Internacional do Trabalho intitulado “Employment, Growth and Basic Needs: A One-World Problem”, publicado em 1976.

<sup>58</sup>Ver por exemplo: Braybrooke (1987); Wiggins (1991); Doyal & Gough (1991); Frankfurt (1998); Goodin (1990).

<sup>59</sup>Para uma discussão sobre esse ponto ver THOMSON, 1987, pp. 2-22. Por meu turno, penso que as explicações subsequentes deixarão mais clara a diferença entre estes dois sentidos.

<sup>60</sup>Nesta parte do trabalho, seguirei as ideias gerais de Doyal (1998), Doyal & Gough (1991) Thomson (1987, 2005) e Wiggins (1991, 1998), porém não subscrevo totalmente o que eles defendem (obviamente, cada qual tem sua teoria acerca das necessidades que variam, substancialmente, em muitos pontos). As principais divergências entre a minha visão e a dos autores, penso,



pela sua total independência dos desejos e preferências dos indivíduos. Já a sua universalidade é dada pelo estado-fim a que se destinam. Seguindo os passos de Doyal e Gouch (1991), o *estado-fim* relevante seria *evitar sérios danos* causados pela não satisfação da necessidade. Diz Doyal:

Ao referir às necessidades como de metas universalizáveis risca-se obscurecer a razão pela qual a universalidade é imputada a alguns objetivos e não a outros. A imputação repousa sobre a crença de que, se as necessidades não são satisfeitas por apropriados “satisfadores” [satisfier], então sérios danos de alguma espécie e certa objetividade resultará. (DOYAL, 1998, p. 158)

Podemos entender que “sérios danos” refere-se a ter prejudicada a nossa capacidade de buscar (ou ter atitudes pró) as variadas instâncias dos bens gerais que compõem nosso bem-estar<sup>61</sup>. As necessidades que se referem a esse *estado-fim* seriam as que possuem relevância moral. Sendo assim, ter as necessidades satisfeitas é pré-condição para incrementarmos nosso bem-estar. Chamarei essas necessidades de “necessidades básicas”. Abaixo, irei delinear uma forma de separar o que são ‘necessidades ligadas a desejos’ e o que são ‘necessidades básicas’ (ou não ligadas a desejos) e depois discutirei a universalidade de tais necessidades e como podemos compreender o *estado-fim* e porque as necessidades básicas possuem força moral.

Para garantir a objetividade das necessidades básicas temos que explicar em que sentido elas se diferenciam de nossos meros desejos e preferências individuais. A principal distinção entre desejos e necessidades é a característica da “insubstituibilidade”. Enquanto desejos são substituíveis, necessidades não poderiam ser substituídas. Como dito, desejos expressam preferências relativas ao sujeito que deseja. Tomemos o seguinte enunciado:

---

estão (i) na concepção de “dano” que irei defender com base na concepção de “bem-estar” que defendi no capítulo anterior e; (ii) que não encaro, no contexto deste trabalho, o enfoque das necessidades como uma teoria normativa.

<sup>61</sup> Abaixo, discuto com um maior pormenor acerca de como devemos entender o conceito de “dano” e a expressão “sérios danos”.

1) *S* necessita de *X* com a finalidade de satisfazer seu desejo a ter *Y*.

O enunciado 1) designa uma necessidade ligada a um interesse particular de um sujeito. Nesse sentido a necessidade expressa pode ser chamada de “necessidade por desejo” (ou como nomeia Frankfurt ‘Necessidade Volicional’ (FRANKFURT, 1998, p.21)), ou seja, ela apenas ocorre dado o desejo de *S* por *Y*. Para que fique mais claro, podemos substituir as variáveis, então teríamos:

1\*) *S* necessita de R\$ 500,00 com a finalidade de satisfazer seu desejo a ter *um sapato novo*.

Caso o desejo fosse diferente, digamos o desejo por *Y'*, a necessidade mudaria para *X'*, por exemplo. Em 1\* satisfaríamos a necessidade de *S* dando-lhe o montante desejado, porém se seu desejo fosse por um carro esportivo, a satisfação desse novo desejo demandaria mais recursos, ou seja, um meio diferente para satisfazê-la. Assim, a satisfação desse tipo de necessidades é inteiramente dependente das preferências dos indivíduos e ela é completamente substituível<sup>62</sup>, uma vez que os desejos podem mudar dadas as novas preferências dos indivíduos. Por outro lado, a satisfação de uma necessidade básica é completamente independente do desejo do indivíduo. Tomemos o seguinte enunciado:

2) *S* necessita de *Z* com a finalidade de *W*.

O enunciado 2) designa uma necessidade que independe dos desejos dos indivíduos e é insubstituível. Ela não possui a mesma forma do enunciado 1) por não incluir referência a desejos, mas ela poderia muito bem fazê-lo, uma vez que é possível desejar a satisfação de uma necessidade básica. Mas, o ponto central é que uma necessidade básica é insubstituível. Podemos reescrever o enunciado acima mudando as variáveis:

---

<sup>62</sup>Ao invés de um sapato preto o indivíduo pode desejar um marrom. Não tendo nem um sapato preto, nem marrom, ele pode escolher por uma bota, e assim por diante. Nesses termos, desejos são substituíveis, ou seja, pode-se mudar a escolha do indivíduo dado os estados de coisas do mundo sem lhe causar danos.

2\*) *S* necessita da *quantidade adequada de líquido* com a finalidade de manter-se *hidratado*<sup>63</sup>.

Podemos observar que a necessidade de *S* é insubstituível dada a condição humana de sofrer dano por falta de líquidos. Obviamente, a necessidade pode ser satisfeita por vários meios (ingerindo frutas, tomando água, tomando isotônicos, por injeção de soro na corrente sanguínea etc.). Todavia, não há como manter-se hidratado sem que se satisfaça a necessidade por líquidos. Mesmo que uma pessoa não deseje se hidratar (por exemplo, um ativista político poderia se recusar a ingerir alimentos e líquidos até que suas exigências políticas fossem satisfeitas) a necessidade permanece e a sua não satisfação acarretará danos ao indivíduo. Já os desejos estão relacionados às variadas preferências dos indivíduos e são substituíveis (por outros desejos). As necessidades básicas aparentam ser independente das preferências individuais e insubstituíveis (ninguém que queira permanecer vivo pode abrir mão de ter a sua necessidade por líquidos sanada, por exemplo). É importante notar que a necessidade aqui expressa é pragmaticamente necessária (e não necessária no sentido modal) para se atingir um estado-fim específico. Não podemos abandonar uma necessidade básica e nem substituí-la de alguma maneira sem que com isso soframos sérios danos<sup>64</sup>. Em resumo, necessidades por desejos variam de acordo com o conteúdo das preferências de um agente particular podendo ser substituídas. Já necessidades básicas são pragmaticamente necessárias para se atingir um estado-fim e são insubstituíveis e não relativas às preferências.

Se defendermos que a objetividade e universalidade das necessidades básicas são determinadas recorrendo a sua não substituíbilidade e a sua ligação a um *estado-fim* que, se frustrado

---

<sup>63</sup>Reivindicações (*claims*) sobre necessidades que não mencionam um *estado-fim* são elípticas (ou hipotéticas). Por exemplo, “*S* necessita de *P*” é elíptica. Elas não são elípticas quando mencionam o estado-fim. Por exemplo, “Se a finalidade é evitar sérios danos, então *S* necessita de *P*”, então se fixa o sentido de “*P* é necessário *para*(..)” recorrendo ao antecedente da condicional que fixa um *estado-fim*. Para ver uma discussão mais detalhada sobre afirmações elípticas ver THOMSON 1987, p.15-16 e WIGGINS 1991, p.6-13

<sup>64</sup>O sentido do termo ‘necessidade’ aqui empregado é muito próximo do segundo sentido que Aristóteles refere-se na *Metafísica* 1015<sup>a</sup> – 15b, qual seja, “aquilo o que deve ser se algum bem será realizado ou o mal evitado”.

acarreta sérios danos, temos que esclarecer em que sentido elas são insubstituíveis e o que queremos referir com *estado-fim*. Primeiro, vamos abordar a questão da substitutibilidade. No exemplo 2\* acima, afirmamos que a necessidade de “*quantidade adequada de líquido*” é insubstituível, porém afirmamos que ela pode ser satisfeita através dos mais variados meios. Então, é importante deixar claro que os meios de satisfação de necessidades básicas são altamente variados, mas que a própria necessidade não é variada. O que quero dizer com isso é que *necessitar de líquido* é um fato da condição humana que não varia de ser humano para ser humano, além disso, ninguém pode viver sem a ingestão regular de líquidos<sup>65</sup>. Se escolhermos não ingerir líquidos (sejam quais forem), escolhermos a ser extremamente prejudicados (em casos graves, morreríamos). Então, apesar dos meios de satisfazer as nossas necessidades estarem ligados aos diferentes contextos em que estamos inseridos, as necessidades em si não mudam – ou seja, as pessoas continuarão necessitando de líquidos dada a sua natureza<sup>66</sup>.

Já acerca da universalidade das necessidades básicas, podemos assumir que todas as necessidades básicas estão ligadas e podem ser identificadas como básicas a partir da ideia de um *estado-fim*, ou seja, a partir da ideia de dano. Assim, elas estão ligadas a um *estado-fim* (evitar sérios danos) e tal objetivo deve ser universal, já que “dano” é um mal em si. É de se supor que todos os indivíduos racionais buscam evitar danos sérios a eles mesmos e que estão interessadas como agentes racionais em minimizar danos. Primeiro, como identificar o *estado-fim*? Tomemos o seguinte enunciado:

---

<sup>65</sup>Obviamente que pequenas variações podem aparecer entre os indivíduos. Alguns necessitarão de uma ingestão mais regular de líquidos do que outros. Porém, suprir essas diferenças é uma questão de satisfação da necessidade e não uma questão do reconhecimento dela como necessidade.

<sup>66</sup>A necessidade poderia ser substituível caso mudássemos radicalmente nossa biologia. Pensemos, por exemplo, em uma união completa entre máquina e corpo humano – na qual nossas mentes fossem transferidas para corpos cibernéticos – nós não mais necessitaríamos de ingestão de líquidos. Assim, a característica de uma necessidade de ser insubstituível é dependente de nossa natureza. Se mudarmos radicalmente nossa natureza, algumas necessidades não mais seriam necessidades básicas como discutido aqui, talvez teríamos outras. Porém, esse cenário contrafactual não nos impede de assumirmos que necessidades devem a sua objetividade à sua característica de ser insubstituível, uma vez que estamos nos comprometendo com a ideia de que nós temos (aqui e agora) tal natureza.

3) *S* necessita de R\$100,00 para compra uma calça nova.

Ao analisar este enunciado ainda poderíamos perguntar com sentido “porque *S* necessita de *uma calça nova*?” Se a pergunta faz sentido temos uma indicação de que “ter uma calça nova” não é um estado-fim (WIGGINS, 1998, p.33ss). Um estado-fim deve indicar que não é meio pragmaticamente necessário para qualquer outro fim. Tomemos o seguinte enunciado:

4) *S* necessita de *moradia apropriada* para não sofrer sérios danos.

Ao analisar 4) e ao perguntarmos “porque *S* necessita não sofrer sérios danos?” a pergunta pareceria sem sentido. Ela parece ser sem sentido porque não sofrer sérios danos é um fim que buscamos. Todavia, falar de sérios danos é vago em certa medida, pois pode haver graus e tipos de danos (dos leves aos sérios) e a determinação de quais danos são sérios deve ser mais clara. Se determinarmos com mais clareza o que são “sérios danos” conseguiríamos identificar com maior clareza quais são as necessidades básicas. Em resumo, seguindo o M(C), requerimentos de necessidades moralmente relevantes podem ser expressos em uma fórmula relacional (FR) do tipo:

FR: *S* necessita de *X* para fazer/obter/buscar *Y*, onde *Y* é um *estado-fim* com especial relevância.

Posto isto, passo a discutir a relação entre “necessidades básicas”, “dano” e “moralidade”. Pretendo esclarecer não apenas a relação entre tais concepções como também tentar esclarecer as próprias ideias de “danos” e “sérios danos”.

### 2.3 - NECESSIDADES BÁSICAS, DANO E BEM-ESTAR

Foi defendido acima que as necessidades podem ser identificadas como universais por estarem ligadas ao estado-fim de evitar sérios danos. Porém, como devemos entender o que “dano” designa? Intuitivamente, o que referíamos como “dano” é uma perda de algo ou prejuízo causado em alguém. Assim, dano é o lado oposto da

moeda que inclui benefício. Como foi defendido no primeiro capítulo, saber o que é o bem-estar se trata de saber o que nos beneficia não instrumentalmente, ou seja, nosso bem-estar é composto e incrementado por algo quando tal coisa possui valor por si mesmo. Se for correto afirmar isso, então *dano* não deveria ser entendido como negação, subtração ou impedimento daquilo que nos beneficia não instrumentalmente? Em outros termos, “dano” não deveria ser entendido como prejuízo gerado em nosso bem-estar? Penso que as necessidades básicas podem ser claramente ligadas ao bem-estar, uma vez que a não satisfação das mesmas geram sérios danos. Aqui “sérios danos” são entendidos como:

**SÉRIOS DANOS** = ser incapacitado, por força além do nosso controle, de ter atitudes pró em relação às várias instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar.

Se seguirmos a própria definição apresentada do que possui valor em si, podemos identificar aquilo que parece mal em si. Podemos entender ‘sérios danos’ como definido acima, tendo em mente a nossa definição de bem-estar, uma vez que impedir que alguém tenha bem-estar parece ser o maior dano que podemos causar. Impedir ou subtrair o acesso ao usufruto de apenas uma instância de um bem geral que compõe o bem-estar parece causar menos dano em um indivíduo do que impedir ou subtrair suas chances e capacidades de acessar qualquer instância dos bens gerais que compõem o bem-estar.

Assim, como bem-estar ocorre em graus (podemos ter mais ou menos bem-estar), dano pode ocorrer em graus também. Quando nos é usurpada ou quando somos impedidos de acessar alguma instância dos bens-gerais sofremos dano. Em contraste, sofrer *sérios danos* é ser incapacitado de acessar a maioria das instâncias (ou, algumas vezes, todas elas) dos bens-gerais que compõem nosso bem-estar. Sendo assim, satisfazer necessidades é beneficiar a pessoa em termos de lhe dar as pré-condições para alcançar aquilo que a beneficia não instrumentalmente. Dessa forma, como penso, há uma ligação estreita entre bem-estar e necessidades básicas.

É importante enfatizar que o conceito de “dano” (ou sua variante “sérios danos”) deve ser entendido de maneira não plástica, ou seja, dano não é relativo à percepção subjetiva dos sujeitos, principalmente, quando o assunto é não satisfação das necessidades. Se

tomarmos a concepção de bem-estar defendida até aqui, poderíamos interpretar dano como a retirada ou impedimento de acessar as instâncias dos bens gerais. Isso nos permitirá avaliar objetivamente em que posição (no nível de bem-estar) se encontra um indivíduo. O que quero dizer é que, ao avaliarmos uma política pública, regra, instituição, ação, etc. poderíamos com algum grau de objetividade saber se um indivíduo está em melhor ou pior posição considerando sua aptidão ao acessar tais instâncias (sua capacidade de ter atitudes pró) e seu acesso e usufruto de tais instâncias. Assim, sérios danos podem ser avaliados objetivamente a partir de nossa perspectiva objetiva daquilo que nos beneficia não instrumentalmente<sup>67</sup>. Penso que o que foi dito até agora responde à primeira questão sugerida acima “1) Qual a relação entre necessidades e bem-estar?”. Mas, se usarmos o conceito de “dano” para definir quais são as necessidades básicas<sup>68</sup>, podemos ainda sofrer com alguma relatividade em sua definição. Considere, por exemplo, que dano pode ser relativo: à (i) pessoaalidade (*personhood*); (ii) ao bem-estar e; (iii) ao florescimento humano (WIGGINS, 1998). Têm-se três parâmetros para avaliar o que é dano, então porque deveríamos privilegiar o parâmetro do bem-estar em detrimento dos outros disponíveis?

Penso que o parâmetro baseado em uma noção objetiva de bem-estar, como estamos oferecendo, traz mais clareza e é mais ampla que o parâmetro de pessoaalidade e menos vaga que o parâmetro do florescimento humano. Por exemplo, se entendermos “pessoaalidade” como ser “possuidor de uma característica moral relevante” (ser racional

---

<sup>67</sup>Para uma concepção de ‘dano’ subjetivista ver THOMSON 1987, p.35-62. Para garantir a coerência da tese que apresentamos é necessário que dano seja avaliado objetivamente, além disso, parece plausível pensar que dano possa ser avaliado objetivamente.

<sup>68</sup>Em geral, o termo ‘necessidades básicas’ é usado no enfoque sobre as necessidades para se referir a algo que é necessário (ou que é fundamental) na vida humana como, sobrevivência física, ou que é necessário para a participação do indivíduo em comunidade desempenhando seus papéis de cidadão, trabalhador ou progenitor (como defende Braybrooke (1987)). Por meu turno, penso que a satisfação das necessidades básicas é aquilo que é pragmaticamente necessário para que os indivíduos consigam buscar seu próprio bem-estar (ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais). Tal visão pode envolver tanto o que é necessário para a sobrevivência quanto o que é necessário para que os indivíduos desempenhem seus papéis na sociedade.

ou ser possuidor de dignidade ou ser autônomo, por exemplo.) que faz dos seres humanos pessoas (ou seja, sujeitos morais que devem ser respeitados), então nossa caracterização de bem-estar contempla tais aspectos (ao assumir como portador de valor a autonomia e o autorrespeito). Além disso, nos oferece uma gama maior de elementos para serem usados na avaliação de dano (como os outros bens gerais listados). Por outro lado, as concepções de florescimento humano são amplas em demasia e teoricamente custosas. O que quero dizer é que uma concepção de natureza humana é mais obscura do que uma descrição objetiva de bem-estar (apesar de suas limitações). Além disso, se ampliarmos em demasia o que significa “florescimento humano” quase todas as ações podem ser danosas em algum nível aos indivíduos. Por exemplo, se a busca por excelência na educação (ou seja, desenvolver ao máximo nossa capacidade de adquirir, transmitir e desenvolver conhecimento) implicar que deveríamos considerar como danosa toda a atividade que impedisse o *pleno desenvolvimento* dessa capacidade, a demanda seria muito onerosa para cumprirmos. E, se for este o caso, ou seja, se for demasiado amplo o que consideramos dano, nossa definição de necessidades básicas seria extremamente ampla (o que parece ir contra a intuição que necessidades básicas, não podem ser um grande conjunto de coisas).

Em resumo, garantir as pré-condições (ou seja, suprir as necessidades) da *personalidade* parece deixar de fora coisas importantes que não estão claramente ligadas a ela (como, por exemplo, as relações afetuosas, experiências prazerosas etc.). Por outro lado, garantir as pré-condições para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas parece altamente custoso, pois teríamos uma concepção muito *lata* de “dano”, já que “dano” seria definível em termos de perda das capacidades humanas e nós temos algumas dezenas delas. Sendo assim, considero que definir “dano” recorrendo ao parâmetro objetivo do bem-estar nos permite captar melhor os aspectos relevantes que fazem da vida de alguém pior (com mais dano), ou melhor (com menos dano e mais bem-estar). Além disso, o parâmetro do bem-estar estabelece o que nos beneficia se ligando naturalmente à linguagem daquilo que nos prejudica, uma vez que uma concepção daquilo que nos beneficia é necessária para definir com maior rigor aquilo que nos prejudica. Não parece claro como os parâmetros de personalidade e florescimento humano poderiam se unir ao modelo de dano que temos em mente quando desejamos definir necessidades (modelo esse que deve ser capaz de identificar e avaliar os graus de dano). Mesmo que estejamos certos



acerca de como devemos encarar dano, ou seja, que devemos avaliar o que é danoso a partir de nossa concepção objetiva de bem-estar, ainda pode haver risco de relatividade das necessidades por outros dois motivos: (i) o que é considerado “dano” é relativo à cultura em que estamos inseridos e; (ii) a relatividade do dano é dada pelo tempo, ou seja, o que é considerado dano agora pode não ser considerado no futuro.

Sobre (i), é possível estender as razões apresentadas sobre a insensibilidade da lista às diferenças culturais. Se as diferentes culturas podem reconhecer os bens gerais que constam na lista como aquilo que nos beneficia não instrumentalmente, não haveria razões para negar que o dano esteja ligado ao impedimento ou privação das instâncias de tais bens. Ou ainda, não teriam razões aparentes para negar que “sérios danos” seria incapacitar ou dificultar ao máximo das pessoas de perseguir tais bens. Pessoas provenientes de diferentes culturas não teriam problemas de aceitar tal concepção de dano se elas aceitassem a nossa concepção de bem-estar, já que a concepção de bem-estar é fundamental para uma boa definição de dano. Sobre (ii), é difícil dizer se o entendimento sobre o que é dano será diferente no futuro, afinal, não temos como prever de modo satisfatório como a vida no futuro será. O que podemos fazer agora é supor que o dano será o mesmo (ou bem parecido) com o nosso e tentar minimizá-los para as gerações futuras, como, por exemplo, conservar o meio ambiente que é responsável por nos prover recursos essenciais. Podemos supor isso com base nas melhores evidências que temos disponíveis geradas pelas ciências e nosso conhecimento acerca do funcionamento do mundo e da natureza humana<sup>69</sup>.

Há mais alguns esclarecimentos que devemos apresentar sobre o conceito de “dano”. Por exemplo, quando estamos de fato prejudicando alguém? Não suprir as necessidades oriundas dos desejos é

---

<sup>69</sup>Como disse, prever o que ocorrerá no futuro é uma tarefa difícil. Se perspectivas futuristas mais atraentes se concretizarem como, por exemplo, união entre máquinas e humanos, o que poderia acarretar mudanças profundas em nossa realidade, teríamos que revisar de modo substancial nossas crenças acerca do bem-estar, da personalidade, das capacidades humanas e de nossas necessidades. O que pode ser considerado dano hoje, pode ser neutralizado em algum ponto no futuro por desenvolvimentos significativos da tecnologia.

infligir dano aos indivíduos? Frankfurt sugere que deveríamos atentar para a distinção entre “ser prejudicado” e “não ser beneficiado”:

Primeiro, ser prejudicado tem a ver com tornar-se pior do que se estava, enquanto que falhar em obter um benefício é mais uma questão de não se tornar melhor do que se era antes. Segundo, não há algumas vezes nenhuma maneira de prevenir que uma situação se torne pior exceto fazendo-a melhor. Em casos como esses, falhar em obter um benefício pertinente equivale a ser prejudicado. Terceiro, a vida de um indivíduo cuja condição é ruim torna-se pior enquanto sua condição não melhora, simplesmente porque mais coisas ruins é pior que menos coisas ruins (FRANKFURT, 1998, p.24).

Se Frankfurt estiver com a razão, não prover o que as pessoas requerem como sendo necessário para cumprir *com os seus desejos* não as prejudica, mas apenas deixa de beneficiá-las. Se um indivíduo necessita de um carro caríssimo a fim de causar boa impressão em seus familiares, não estaríamos prejudicando-o ao não lhe darmos o automóvel. Porém, se o indivíduo possui algo valioso (uma instância de um bem geral, como, por exemplo, convívio com amigos) e nós a retiramos dele, aí estaríamos a prejudicá-lo. O indivíduo que está a ser prejudicado parece ter uma reivindicação legítima para impedir a ação de terceiros que pode prejudicá-lo. Como dito na Introdução, direitos morais parecem ser o mesmo tipo de reivindicação, ou seja, um requerimento moral o qual o indivíduo pode usar contra outros indivíduos com a finalidade de ser protegido de danos.

A segunda observação de Frankfurt parece igualmente pertinente. Não suprir com algum benefício que evitaria que as pessoas fossem prejudicadas é o mesmo que prejudicá-las. Aqui, novamente, vemos paralelos entre as reivindicações baseadas na satisfação das necessidades básicas e a função dos direitos. Um direito pode ser usado para que um indivíduo requeira uma ação positiva de terceiros em defesa de não ser prejudicado. Dessa forma, não beneficiar um indivíduo quando o benefício é a única forma de evitarmos o dano parece ir contra uma reivindicação legítima do indivíduo particular de não sofrer dano.

A terceira e última observação vai de encontro à nossa intuição acerca de grau de prejuízo que uma pessoa pode enfrentar. Como aludi acima, o dano pode vir em graus; então quanto mais estados de coisas ruins ocorrem para alguém, em pior situação ela fica. Por exemplo, situações de extrema miséria podem piorar se, além de fome, as pessoas são perseguidas e ameaçadas de morte<sup>70</sup>. Importante frisar que “não causar dano” é diferente de “beneficiar” alguém. Ao não prejudicarmos alguém, é possível não incrementarmos seu bem-estar, pois é possível que o indivíduo não prejudicado não tenha acesso a nenhuma nova instância dos bens gerais. Mas, prejudicá-lo é, necessariamente, diminuir seu bem-estar. Então, uma vez que dano pode ser compreendido na retirada de algo que nos beneficia ou impedimento de acessá-lo e, sérios danos na incapacitação do indivíduo de ter atitudes pró em relação às diversas instâncias dos bens gerais, poderíamos ter uma base objetiva para avaliar e delinear quais as necessidade que possuem relevância moral. Conclui-se que as necessidades básicas são objetivas por independem de nossos desejos particulares e universais por estarem ligados a um estado-fim. Assim, as necessidades básicas são pré-condições para que os indivíduos possam acessar as várias instâncias dos bens-gerais que compõem nosso bem-estar.

#### 2.4 – IDENTIFICANDO NECESSIDADES HUMANAS BÁSICAS COMO FUNÇÕES DE BEM-ESTAR

Com alguma frequência, levanta-se a objeção de que as necessidades são indeterminadas e, portanto, fluídas demais. Elas variariam de pessoa para pessoa, de cultura para cultura e dos ambientes em que estamos inseridos<sup>71</sup>. Com a finalidade de evitar problemas como esse, neste tópico, irei defender que as necessidades *básicas* são aquelas que são moralmente relevantes porque nos permitem ser capacitados a ter atitudes pró em relação aos bens gerais da lista que compõem o

---

<sup>70</sup>Um episódio icônico sobre o acúmulo de dano é o genocídio de Ruanda, no qual as pessoas foram submetidas às condições de extrema miséria, além de serem perseguidas (e assassinadas) por causa de sua origem tribal, além de obrigadas a saírem de seu país de origem sem ter qualquer assistência dos países vizinhos.

<sup>71</sup>Braybrooke (1987, p.11-13) refere-se a essas críticas.

nosso bem-estar ou, em outras palavras, a sua satisfação evita que soframos sérios danos. Dessa forma, as necessidades básicas são função do bem-estar, ou seja, dado nosso estado-fim relevante. Irei identificar quais são nossas necessidades básicas recorrendo à nossa concepção de bem-estar que foi defendida acima. Espero que a objetividade e a universalidade dos bens gerais que compõem a lista do bem-estar sejam capazes de tornar as necessidades básicas mais determináveis. Então, oferecerei uma lista de necessidades básicas que será dividida em duas subcategorias de necessidades, quais sejam:

- (i) necessidades materiais e;
- (ii) necessidades não-materiais<sup>72</sup>.

Antes de passar à defesa da tese principal e a subsequente lista de necessidades, é relevante explicitar qual o modelo de discurso acerca das necessidades que estou a empregar e algumas distinções relevantes para uma discussão mais clara acerca das necessidades.

A satisfação das necessidades básicas nos permitiria ter uma vida com mais bem-estar (pelo menos na maioria dos casos), uma vez que a sua satisfação nos provê as condições mínimas para acessar as diferentes instâncias dos bens gerais que escolhemos. Mas, quais são as necessidades que devem ser satisfeitas para que possamos estar capacitados a usufruir das instâncias do bem-estar? As necessidades que devem ser satisfeitas com a finalidade de se evitar sérios danos garantindo os pré-requisitos necessários para uma busca ativa do bem-estar. Sem a satisfação dessas necessidades, a probabilidade de uma vida com o máximo possível de bem-estar é drasticamente diminuída. A sua não satisfação implica em uma diminuição drástica do bem-estar humano ou sua extinção completa.

Bem, mas como definir quais necessidades básicas deve figurar em nossa lista e por que elas possuem relevância moral (nossa segunda questão)? Para selecionar as necessidades que vão à lista irei sugerir um método simples. Tendo em mente os itens da nossa lista de bens gerais que compõem nosso bem-estar, devemos nos perguntar o que deveríamos ter garantido com a finalidade de estarmos aptos a acessar as instâncias dos bens-gerais. Tentemos ligar as necessidades aos bens

---

<sup>72</sup> Mais a frente, darei um tratamento mais completo dessa diferenciação.

gerais que compõem a lista do bem-estar. Relembramos da lista dos bens gerais que compõe o bem-estar.

### **Lista dos bens básicos que compõem o bem-estar**

\*Relacionamentos afetuosos;

\*Realizações significativas;

\*Conhecimento;

\*Autonomia;

\*Prazer;

\*Autorrespeito.

Quais são as pré-condições que devem ser satisfeitas para que nós possamos acessar as diferentes instâncias desses bens-gerais? Para identificar as necessidades básicas, podemos estabelecer um modelo como o que se segue:

Modelo (B)/(C)= a satisfação das necessidades básicas é requisito para que os indivíduos sejam capazes de ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais que compõem a lista e, com isso, obter bem-estar. Elas estabelecem um forte requerimento normativo, uma vez que são essenciais para garantir que os indivíduos sejam capazes de ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Apesar de defender que a satisfação das necessidades estabelece forte requerimento normativo, a visão desenvolvida aqui não é centrada normativamente na satisfação das necessidades. Teorias centradas normativamente na satisfação das necessidades estabelecem que nossas responsabilidades morais resumem-se a satisfazer as necessidades básicas sendo permitidas todas as ações que não vão contra tal satisfação. Porém, estou a defender que nossas obrigações em relação à satisfação das necessidades básicas advêm do fato de que satisfazê-las seria um passo pragmaticamente necessário para a maximização do bem-estar. Assim, minha posição continua utilitarista, mas dá a devida atenção para a satisfação das necessidades básicas. Além disso, o modelo evita a chamada falácia naturalista, pois a satisfação das

Analisando os itens que compõem a lista, podemos elencar certas necessidades que nos parecem ser básicas, no sentido de serem pré-condições para sermos capazes de acessar as instâncias dos diferentes bens gerais que fazem parte nosso bem-estar. Penso que algumas<sup>74</sup> das necessidades que preenchem essa condição e podem ser consideradas básicas, são:

- Saúde mental e física;
- Liberdade para agir e pensar;
- Tratamento igualitário;
- Segurança;
- Nutrição;
- Educação;

Tais necessidades são gerais e universais. São universais no tocante que todos possuem reivindicações legítimas baseadas nelas, uma vez que são pragmaticamente necessárias para os indivíduos atingirem níveis maiores de bem-estar através de suas atitudes pró. E são gerais, ou seja, não especificam os níveis de satisfação exigidos e nem quais objetos particulares as satisfazem. Porém, sem essas necessidades básicas satisfeitas nossas capacidades e oportunidades (ou seja, ter atitudes pró) de acessar as diversas instâncias dos bens gerais que compõem nosso bem-estar seriam severamente prejudicadas. A carência de saúde afeta nossas capacidades intelectuais e físicas nos impossibilitando de ter atitudes pró em relação a quase todas as instâncias do bem-estar. Por exemplo, se carecemos de saúde física dificilmente poderíamos acessar um grande conjunto de instâncias do bem geral: realizações significativas. Quanto à saúde mental, quando prejudicada nos impede de sermos plenamente autônomos, por exemplo.

---

necessidades básicas são moralmente relevantes não pelo fato de as termos, mas pelo fato de que ao satisfazê-las podemos incrementar o bem-estar.

<sup>74</sup>A lista de necessidades aqui apresentadas não pretende ser uma lista completa, por duas razões: 1) como a lista é baseada na concepção de bem-estar exposta no capítulo 1, e tal concepção de bem-estar pode envolver mais elementos do que os listados, então seria natural supor que a lista de necessidades também permanece aberta. Em outras palavras, a cada bem geral adicionado à descrição do que compõe o bem-estar, *poderíamos* ter uma necessidade básica correlata e; (2) a lista das necessidades básicas permanece aberta a discussão se uma ou mais outras necessidades devem ser inseridas dada a lista de bens gerais que já estabelecemos.

O mesmo vale para a liberdade de agir e pensar. Sem tal necessidade satisfeita, não podemos acessar qualquer instância dos bens gerais que nos beneficiam, pois isto impossibilitaria que tivéssemos atitudes pró em relação a eles, dentro de uma sociedade. Ter uma vida completamente controlada por terceiros, ou viver exposto a condições materiais não satisfatórias, poderia nos impedir de executar nossos planos de vida (ou seja, aquele conjunto de instâncias dos bens gerais que escolhemos e temos uma atitude pró em relação a eles). Os níveis do bem-estar individual dependem em larga medida das escolhas que cada um faz em relação a quais instâncias dos bens gerais perseguir. Uma vida com mais bem-estar seria aquela na qual os indivíduos possuem liberdade de agir e pensar acerca do melhor modelo de vida a seguir. Como todos estão na mesma posição epistêmica sobre qual é o melhor plano de vida a seguir, é necessário permitir que as pessoas sejam livres o bastante para poderem fazer escolhas ou criar seus próprios planos de vida.

Em relação à igualdade formal, não tê-la assegurada poderia nos colocar em uma posição social, na qual, seria impossível acessarmos as instâncias dos bens gerais que pensamos serem necessárias para que nossa vida tenha bem-estar. Sem tratamento igualitário, as instâncias ligadas ao autorrespeito, às realizações significativas, aos relacionamentos afetuosos, à autonomia, etc., não seriam acessadas, pois uma parcela da sociedade poderia vetar que pessoas consideradas “inferiores” acessassem tais instâncias. A igualdade como pré-requisito para o bem-estar garante também que os indivíduos tenham oportunidades iguais perante algumas instâncias dos bens gerais que são buscadas por um conjunto de indivíduos dentro de uma dada sociedade. Se se nega que as relações igualitárias são pré-requisito para o bem-estar individual, corre-se o risco de perpetuar comportamentos que segregam os indivíduos e prejudicam o bem-estar social como um todo. Sociedades mais igualitárias têm maior chance de garantir que seus integrantes possam usufruir de um maior nível de bem-estar. Exemplos históricos<sup>75</sup> demonstram que quando mais desigual é o tratamento entre

---

<sup>75</sup>A segregação racial nos Estados Unidos até a década de 60, na África do Sul à época do *apartheid*, na Alemanha Nazista, o tratamento desigual entre homens e mulheres em sociedades patriarcais como o Afeganistão sob o governo do Talibã, a segregação por casta na Índia antes do advento da democracia são exemplos claros que sociedades que não prezam pelo tratamento igualitário entre os indivíduos causam mais danos do que benefícios aos indivíduos. O

as pessoas por motivos arbitrários, mais danos ocorrem aos indivíduos. O tratamento igualitário entre os indivíduos permite que eles se autorrespeitem não sendo obrigados a se colocar em posições humilhantes ou degradantes. Garantir um tratamento igualitário garante que os indivíduos possam desenvolver seus planos de vida sem serem subjugados por forças externas, garante-lhes a autonomia e as bases do autorrespeito.

A segurança é pragmaticamente necessária para o bem-estar, pois sem ela não seria possível perseguir as instâncias do bem-estar através de nossas atitudes pró. Sem segurança, ficaríamos a mercê da violência e ameaça de terceiros, não conseguiríamos proteger as pessoas a quem destinamos nosso amor, não conseguiríamos usufruir de qualquer experiência prazerosa por constante medo de ataque, não conseguiríamos realizar nossos objetivos de vida. Sentir-se e estar seguro nos permite acessar as instâncias ligadas aos bens de relacionamento afetuosos, prazer, realizações significativas, do autorrespeito e da autonomia. O exemplo mais claro no que a falta de segurança pode implicar são as áreas de conflitos de guerra. Por mais que a sociedade civil de uma dessas áreas tente seguir com seus planos de vida, elas têm seu bem-estar severamente prejudicado pelas restrições que os constantes conflitos lhe trazem. Desempenhar suas funções na sociedade torna-se difícil e cada escolha deve ser feita com cuidado com a finalidade de manter-se vivo. Nos piores casos, os indivíduos são obrigados a deixarem suas casas e atividades que faziam de suas vidas repletas de bem-estar. Garantir a segurança dos indivíduos é garantir que seus planos de vida possam ser executados e o maior grau possível de bem-estar advenha deles para todos os indivíduos. A segurança deve ser garantida não apenas para evitar a morte violenta causada por outros seres humanos, ela deve estabelecer o espaço mais pacífico possível para que as pessoas desempenhem seus planos de vida (sem causar prejuízo uns aos outros). Obviamente que casos de violência irão ocorrer

---

tratamento desigual entre os indivíduos por motivos arbitrários (como o que ocorreram nos exemplos assim) comprometeram a qualidade de vida de grandes parcelas dos indivíduos de tais sociedades. Em longo prazo, o tratamento desigual arbitrário poderia acarretar em conflitos internos à sociedade entre os que oprimem e o que são oprimidos. Não me parece plausível que sociedades que tratam desigualmente por motivos arbitrários seus indivíduos sejam capazes de manter níveis adequados de bem-estar, muito menos de maximizá-lo para todos os indivíduos.



nas diferentes esferas da sociedade e que alguns deles podem ser inevitáveis, mas garantir a segurança deve ser um empreendimento social, no qual, não só as instituições estão envolvidas, mas também os próprios cidadãos. A insegurança em larga escala deve ser mitigada o máximo possível.

Já a nutrição adequada<sup>76</sup> e o acesso à água potável estão claramente ligados à nossa autonomia, à possibilidade de conhecimento e à possibilidade de realizações significativas. A autonomia pode ser entendida como a capacidade de tomar suas próprias decisões e definir a si mesmo. Uma alimentação carente das principais fontes de proteínas, carboidratos, vitaminas, aminoácidos e fibras, e o consumo de água imprópria podem causar sérios danos físicos aos indivíduos, como, por exemplo, um subdesenvolvimento nas aptidões cerebrais e contágio por doenças graves incapacitantes. A perda de capacidades cerebrais leva a um mau funcionamento de nossa autonomia e de habilidades específicas necessárias para a realização de algumas atividades. Estar adequadamente alimentado, não se restringe a ter acesso à alimentação suficiente para evitar a morte dos indivíduos, mas está ligado a termos acesso a alimentação suficiente para que habilidades mentais e físico-motoras não sejam prejudicadas. O mesmo pode ser dito do acesso à água potável, sem acesso a ela estamos em constante perigo de contrair doenças que podem nos incapacitar. Tais habilidades são de grande importância em nossa busca por definir e realizar planos de vida a fim de usufruir de bem-estar. Se estivermos permanentemente prejudicados por uma má alimentação ou por água não potável (como, por exemplo, casos irreversíveis de danos intelectuais/físicos), estaremos permanentemente impedidos de acessar grande parte das instâncias

---

<sup>76</sup>Muitas vezes o que é considerado “adequado” não depende apenas de nossa natureza, mas também do tipo de ambientes que estamos expostos e de nossa cultura. Por exemplo, alimentação adequada está ligada à nossa natureza e ao ambiente que habitamos. É necessário que nos alimentemos, já que nosso corpo não pode viver sem alimento, mas a quantidade de calorias ingeridas por dia pode mudar drasticamente de ambiente para ambiente (provavelmente, uma população que habita a Groelândia ou a região da Sibéria necessitará de mais calorias diárias do que uma pessoa que habita regiões tropicais). Todavia, o fato é que todos os seres humanos necessitam estar nutridos para conseguir ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar.

ligadas a ações autônomas, realizações significativas e aquisição de conhecimento, principalmente<sup>77</sup>.

A educação é pré-condição para o bem-estar, pois através dela conseguimos acessar as ferramentas necessárias para conseguir adquirir e desenvolver conhecimento, além de conseguir desempenhar nossas funções sociais como cidadãos. Saber ler e escrever, por exemplo, nos permite acessar e transmitir informações necessárias para conseguirmos acessar instâncias dos bens gerais. Tais informações são essenciais para projetarmos nossos planos de vida da melhor maneira possível. Como ferramenta, a educação formal nos permite acessar instâncias das realizações significativas, nos permite desenvolver nossa autonomia e acessar níveis de prazer maiores (ou de qualidade superior). Pessoas não propriamente educadas possuem sérias limitações para acessar uma série de instâncias dos bens gerais, pois não estarão adequadamente informadas para buscar tais instâncias. Não conseguir acessar as informações relevantes para a tomada de decisões afeta nossa autonomia nos deixando à mercê de terceiros que podem nos prejudicar dando-nos informações falsas para se beneficiarem. Em sociedades baseadas na linguagem escrita e não na transmissão oral de informações, pessoas não formalmente educadas teriam grandes dificuldades de obter informação e usá-las em benefício próprio. A educação não apenas nos daria informações relevantes acerca do mundo como também nos ajudaria a desenvolver uma série de habilidades para lidar com tais informações (como, por exemplo, a habilidade de sobrepesar razões, a de identificar informações falsas, a de se comunicar com maior clareza, etc.).

---

<sup>77</sup>O impacto da má alimentação no desenvolvimento físico/intelectual dos indivíduos pode ser mais claramente visto no caso de crianças em estado de desnutrição ou subnutrição. Quando crianças estão em fase de crescimento, a alimentação adequada é de extrema importância para um desenvolvimento cerebral e motor adequado. Sobre a importância da alimentação adequada na infância, ver: ONU -United Nations Administrative Committee on Coordination – Sub Committee on Nutrition (ACC/SCN) Ending Malnutrition by 2020: an agenda for the Change in the Millenium. Geneva, ACC/ SCN, 2000. (coordinated by Philip James), e; ONU - United Nations Administrative Committee on Coordination – Sub Committee on Nutrition (UNACC/ ACC/SCN) (in collaboration with IFPRI) 4th. Report on the World Food Situation – Nutrition throughout the life Cycle. Geneva, ACC/SCN (in collaboration with IFPRI), 2000. 132 pg.

As consequências da não satisfação dessas necessidades básicas trazem gravíssimos danos aos indivíduos, uma vez que é possível que eles não consigam acessar instâncias suficientes para que o seu bem-estar seja apropriadamente incrementado e, em casos graves, para terem qualquer atitude pró em relação a qualquer instância dos bens gerais da lista. Isso implicaria em uma vida, do ponto de vista do bem-estar, completamente miserável. Como veremos nos capítulos a seguir, se nosso objetivo é maximizar o bem-estar dos indivíduos, nós deveríamos satisfazer tais necessidades já que elas são pré-condições para se acessar as diferentes instâncias dos bens gerais que compõem nosso bem-estar.

As necessidades básicas descritas acima possuem considerável força moral uma vez que elas estão ligadas diretamente à possibilidade dos indivíduos terem atitudes pró na busca de seu bem-estar. Se tivermos responsabilidades morais advindas da promoção do bem-estar, então teremos responsabilidade morais ligadas à satisfação das necessidades, uma vez que sem a satisfação delas, provavelmente não conseguiremos cumprir com nossas responsabilidades acerca da promoção do bem-estar. Porém, satisfazer tais necessidades seria o suficiente para incrementarmos o bem-estar de todos? A satisfação de tais necessidades básicas depende de que? Satisfazer tais necessidades demanda satisfazer outros requerimentos. Algum desses requerimentos são materiais, ou seja, são baseados no acesso a certo conjunto de bens ou serviços, enquanto outros são imateriais não necessariamente ligados a demandas por bens e serviços, como, por exemplo, por não interferência em suas ações. Como dito anteriormente, há pelo menos dois subtipos de necessidades:

- (i) Necessidades Materiais: Necessidades materiais referem-se àquelas necessidades que requerem meios materiais para serem satisfeitas e nos capacitar na busca das instâncias dos bens gerais. São recursos ou serviços necessários para que tenhamos a oportunidade de perseguir nossos planos de vida. Recursos e serviços como: renda mínima, acesso ao serviço de saúde primário, acesso educação mínima, etc.
- (ii) Necessidades não-materiais: Elas referem-se aqueles bens que devemos ter acesso, mas que não são “objetos”, como, por exemplo, liberdade para agir, trabalho, participação social, etc., ou seja, não são nem um tipo de mercadoria, recurso ou serviço físico.

Penso que a satisfação das necessidades básicas aumenta a probabilidade dos indivíduos realizarem bem-estar, ou seja, conseguirem ter atitudes pró em relação às diversas instâncias dos bens gerais. Parece implausível supor que um indivíduo que não foi adequadamente educado (não domina a linguagem escrita, por exemplo), que vive em extremo perigo (como em zonas de guerra), ou que tem a sua liberdade cerceada tenha uma maior probabilidade de realizar bem-estar do que um indivíduo que possui tais necessidades atendidas. Portanto, a não satisfação das necessidades implica em uma diminuição drástica do bem-estar humano ou na sua extinção completa.

## 2.5- ALGUMAS CRÍTICAS ACERCA DO ENFOQUE DAS NECESSIDADES BÁSICAS

Defensores do enfoque das necessidades básicas como, por exemplo, Wiggins (1991), Brock (2005) e Reader (2006) pensam que o enfoque das necessidades não necessita vir acompanhado de uma visão daquilo que nos beneficia não instrumentalmente. Portanto, a definição das necessidades não depende de uma explicação adequada de um estado-fim que assuma algo que possui valor intrínseco. Tais defensores também pensam que o enfoque das necessidades por si só nos ofereceria diretrizes normativas de ação. Porém, como referi brevemente no início deste capítulo, com o advento do enfoque das *capabilities*<sup>78</sup> capitaneado principalmente por Martha Nussbaum e Amartya Sen o enfoque das necessidades básicas tem sofrido duras críticas baseadas na alegação que ele é conceitualmente inadequado para lidar com as pretensas obrigações que teríamos em satisfazer tais necessidades.

Neste tópico, pretendo argumentar que o enfoque das necessidades é mais bem empregado quando unido a uma concepção de bem-estar. Também pretendo responder às três críticas citadas no início do capítulo, quais sejam: (i) Manipulação das Necessidades: alega-se

---

<sup>78</sup>O termo ‘capability’ é a junção de dois termos em inglês ‘capacity’ e ‘ability’ o que torna a sua tradução difícil. Algumas traduções são geralmente usadas como, por exemplo, “capacidades” ou “capacitações”. Penso que nenhuma delas capta adequadamente a ideia geral expressa no conceito em inglês, portanto preferi manter o original.

que o linguajar das necessidades é facilmente manipulável e pode ser usado de modo abusivo para se obter benefícios; (ii) Paternalismo: defender que as pessoas necessitam de algo (mesmo que elas não reconheçam que necessitam) é uma atitude paternalista e; (iii) Humilhação: satisfazer necessidades coloca as pessoas em situação de humilhação, uma vez que dependeriam de outras pessoas para terem condições suficientes para desempenhar suas atividades básicas. Pretendo concluir que o enfoque das necessidades possui adequação conceitual quando ligado a considerações de bem-estar, é não manipulável, pode implicar em certo nível de paternalismo, mas tal nível é aceitável, que a objeção da humilhação não faz sentido se pressupormos que as pessoas estão interessadas em ter seu bem-estar incrementado. Porém, assim como os críticos do enfoque das necessidades, defenderei que por si mesmo tal enfoque não nos permite estabelecer claramente quais são nossos deveres em relação às necessidades sendo necessário recorrer a uma teoria normativa externa ao enfoque das necessidades.

### 2.6.1 – Objeção da Inadequação Conceitual

Amartya Sen argumenta que o enfoque das necessidades básicas falha em prover uma descrição adequada do *estado-fim* ao qual as ações que visam a satisfação das necessidades são direcionadas, uma vez que “não oferece uma análise filosófica de concepções como ‘vida boa’, utilidade humana ou bem-estar” (SEN, 1987, p.25). Dessa forma, o enfoque das *capabilities* descreveria os fins valiosos dos seres humanos. Assim, alega Sen, deveríamos nos focar na promoção das *capabilities* que permitem que as pessoas façam coisas valiosas. Em resumo, a crítica de Sen é de que o enfoque das necessidades não se compromete com a promoção de fins positivos (por exemplo, promover o bem-estar), mas apenas com fins negativos (por exemplo, evitar sérios danos). Porém, a posição desenvolvida aqui sofre do mesmo problema?

Penso que a crítica de Sen não compromete a visão desenvolvida aqui. Assumimos que devemos promover a satisfação das necessidades básicas, pois fazê-lo evitaria sérios danos. Porém, os danos que queremos evitar são definidos em termos de bem-estar, ou seja, a promoção da satisfação das necessidades básicas evitaria que as pessoas

vivessem uma vida com pouquíssimo bem-estar. Além disso, promover a satisfação das necessidades básicas listadas acima permitiria aos indivíduos buscar ativamente as diferentes instâncias do bem-estar. Portanto, não só assumimos um linguajar negativo como também um linguajar positivo acerca dos valores, pois promover a satisfação das necessidades básicas é pragmaticamente necessário para promover o bem-estar (ou, pelo menos, aumentar a probabilidade de que cada indivíduo consiga atingir as instâncias do bem-estar). Apesar de a satisfação das necessidades básicas não *necessariamente* aumentar o bem-estar individual, uma vez que é necessário que o indivíduo se engaje na busca das instâncias do bem-estar, a sua não satisfação diminui ou extingui o bem-estar individual. O enfoque das *capabilities* deve ter a mesma implicação. Do fato das pessoas terem suas *capabilities* desenvolvidas não há garantias de que elas buscarão realizar coisas valiosas. Ter as *capabilities* é condição necessária para realizar funcionamentos, mas é necessário que o indivíduo se envolva nas atividades relacionadas a tais funcionamentos.

Alguém poderia argumentar que a *lacuna* entre a prevenção ou mitigação do dano e a promoção do bem-estar desqualificaria o enfoque das necessidades básicas com uma estrutura conceitual adequada para nos auxiliar a estabelecer obrigações. Afinal, se satisfazer necessidades não gera bem-estar *necessariamente*, então por que deveríamos satisfazê-las? Uma resposta a essa objeção é factual. Maiores níveis de bem-estar (e, conseqüentemente, de qualidade de vida) são verificados em lugares onde as necessidades básicas da maioria das pessoas são satisfeitas. Então, parece racional supor que a satisfação das necessidades aumenta a probabilidade da geração de bem-estar. Outra resposta depende da concepção de bem-estar defendida acima. Vários dos elementos que compõem nosso bem-estar apenas são acessados se estivermos em uma posição tal que nossas necessidades foram satisfeitas. Por exemplo, ser autônomo demanda liberdade de pensamento e expressão. Se formos cerceados por terceiros (como, por exemplo, por um Estado ditatorial ou por costumes familiares que não permitem a liberdade) dificilmente conseguiríamos viver autonomamente. Sendo assim, penso que o *framework* das necessidades básicas unido com uma concepção do que é valioso intrinsecamente é capaz de nos oferecer uma descrição adequada do estado-fim (lembrando que as necessidades são definidas em termos de estado-fim).

## 2.6.2 – Objeção da Manipulação das Necessidades

Pode-se argumentar que a falta de rigor no linguajar das necessidades pode nos causar uma série de problemas como, por exemplo, permitir que algumas pessoas usufruam mais da cooperação social sem se esforçar no empreendimento social. Afinal, se os indivíduos têm a responsabilidade moral de satisfazer minhas necessidades, porque eu deveria me esforçar para satisfazê-las? Esse é o popular problema do *free-rider* (problema do carona). Um segundo problema advindo da suposta maleabilidade do linguajar das necessidades básicas seria a imprecisão ao determinar obrigações. Como sustentam vários defensores<sup>79</sup> do enfoque normativo das necessidades, os conjuntos de necessidades a serem satisfeitas podem variar dado a realidade de cada sociedade, povo ou agrupamento de pessoas que se destina a satisfação, poderíamos ser levados a pensar que tal enfoque apenas funciona dentro de sociedades específicas, gerando uma espécie de relativismo das necessidades.

Sabine Alkire (2006, p.238s) argumenta que o nível de relatividade aceita pelo enfoque das necessidades impediria de utilizarmos tal tese com o propósito de resolver problemas globais. Dessa forma, ao utilizarmos o enfoque das necessidades teríamos um conjunto de obrigações diferentes em cada contexto avaliado. Tal relatividade assumida nos impediria de levantar hipóteses acerca das necessidades em um futuro ou fazer generalizações acerca das necessidades. Penso que os defensores do enfoque normativo das necessidades têm seus próprios argumentos para lidar com tais problemas. Porém, minha posição não se compromete com tal relatividade. Nem a relatividade normativa e nem a relatividade acerca das próprias necessidades.

As necessidades que descrevi acima não são relativas. Elas são objetivas e universais por serem determinadas por uma concepção de bem-estar objetiva. Dificilmente, pessoas que objetivam buscar as instâncias do bem-estar não necessitariam da satisfação das necessidades listas. Concedo que a lista de necessidades apresentadas possa ser ampliada ou, eventualmente, corrigida. Mas, não concedo que

---

<sup>79</sup>Dentre eles destacam-se WIGGINS, 1991 e BRAYBROOKE, 1987.

as necessidades básicas apresentadas sejam básicas para uns e não básicas para outros, uma vez que se supõe que os seres racionais busquem auferir seu próprio bem-estar. Um ponto a se ressaltar é que o que satisfaz certas necessidades pode ser relativo aos diferentes contextos como, por exemplo, quantas calorias diárias um ser humano precisa consumir para se manter bem nutrido. Porém, isso não muda o fato de que todos precisam se manter bem nutridos. Obviamente, que a relatividade dos *satisfiers* mudará os meios de satisfação das necessidades, mas não mudará uma obrigação que temos. Por exemplo, se temos obrigação de auxiliar as pessoas a se manterem bem nutridas, o que irá variar será quanto de esforço que nós faremos para cumprir com a obrigação em questão.

Poder-se-ia lançar mão do seguinte exemplo para demonstrar que nossas obrigações ficam deturpadas quando utilizamos o linguajar das necessidades unido à concepção de bem-estar. Imagine um atleta *A* que deseja ser um atleta de alto desempenho. Porém, atletas de alto desempenho demandam uma alimentação especial e altamente calórica. Como ser um atleta de alto desempenho parece ser uma instância do bem geral “realizações significativas”, sua necessidade por uma alimentação especial parece ser uma necessidade básica dada a própria definição de bem-estar. Então, se queremos garantir que o bem-estar de *A* seja incrementado, nós deveríamos fornecer tal alimentação. Porém, se assim for, todos os indivíduos têm necessidades especiais, dado seus interesses e, portanto, as necessidades são relativas aos interesses individuais. Uma resposta para esse caso é também capaz de oferecer uma intuição valiosa para responder o problema do carona.

Se um atleta demanda da sociedade que suas necessidades alimentares como atleta de alto desempenho sejam satisfeitas, ele perde em bem-estar, pois perderia em autonomia, uma vez que depende de terceiros para acessar uma instância de um bem geral e perde em autorrespeito por ficar à mercê das escolhas de terceiros que podem usar de seus objetivos para controlá-lo. Se um agente é preocupado em maximizar seu próprio bem-estar (ou, pelo menos, tentar alcançar bons níveis de bem-estar), então dificilmente ele requisitaria algo que o colocaria em uma posição pior. Porém, essa resposta não parece suficiente, pois não resolvemos o problema sobre a relatividade do que seja uma necessidade básica. Como definida acima, uma necessidade é básica quando sem a sua satisfação nós sofreremos sérios danos e, “sérios danos” significa ser impedido ou não ter mais a habilidade de buscar as



instâncias do bem-estar. Penso que a necessidade de *A* não se configura como básica, uma vez que ele pode ter seus próprios meios para acessar a alimentação necessária para atingir a instância de ser um atleta de alto desempenho. E, mesmo se não satisfizermos sua “necessidade” por uma alimentação especial, não estaremos por acabar com a sua habilidade de consegui-la por si mesmo e também não estaremos infligindo sérios danos a ele. No máximo estaríamos deixando de beneficiá-lo.

Em resumo, penso que o linguajar das necessidades aceita certo relativismo quanto aos *satisfiers* (conjuntos de bens instrumentais materiais ou não materiais que satisfazem uma necessidade) para satisfazer uma necessidade básica em diferentes contextos. Porém, penso que as necessidades básicas são universais, ou seja, todos os seres humanos as possuem e não podem viver adequadamente (sem sofrer sérios danos e sem os meios adequados para realizar bem-estar) sem a sua satisfação.

### 2.6.3 – Objeção do Paternalismo

Pode-se argumentar que o enfoque das necessidades resulta em uma visão paternalista em sentido forte. Em linhas gerais, paternalismo é a interferência, pelo Estado ou por qualquer indivíduo, na vida de um terceiro indivíduo ou comunidade sem o seu livre consentimento. Tal interferência é motivada pelo argumento de que ela trará benefícios para o indivíduo ou grupo (mesmo que o indivíduo ou o grupo não reconheçam a interferência como provedora de qualquer benefício). O paternalismo advindo do enfoque das necessidades seria aquele baseado no argumento de que a interferência na vida de um indivíduo é necessária para evitar que ele sofra sérios danos e se habilite na busca do bem-estar. Caso essa interferência seja não consentida, podemos dizer que ela é paternalista.

Em um primeiro momento, parece ser difícil que alguém recuse ajuda para evitar que sua vida seja seriamente danificada. Por exemplo, pode ser difícil imaginar que uma pessoa recuse ajuda médica quando está a morrer em dor de uma doença facilmente tratável, ou que recuse receber alimentos quando está a morrer por inanição (supondo que tal indivíduo não seja um suicida, por exemplo). Porém, alguns outros

cenários parecem ser mais palpáveis como, por exemplo, alguém recusar a receber educação básica por motivos religiosos ou recusar receber segurança por pensar que ninguém está tão apto a garantir sua segurança quanto o próprio indivíduo (indivíduos que são fortemente contra o monopólio da força pelo Estado, geralmente, não concordam que o Estado os proteja). Apesar desses diferentes cenários que podem ser mais ou menos palpáveis, o fato é que todas essas situações ocorrem com alguma frequência. Pessoas que realmente acreditam em ideais políticos e religiosos, mesmo informados adequadamente, recusam a interferência de terceiros.

Nem todas as pessoas que estão em situação de necessidade estão de fato adequadamente informadas. Pessoas famintas, em situação de insegurança, não alfabetizadas etc. geralmente podem escolher em receber ajuda se for dada a elas a escolha. Todavia, nem sempre as pessoas estão em condições de oferecer seu consentimento para receber ou não ajuda. Então, o que deveríamos fazer nos casos nos quais as pessoas não estão aptas a oferecer consentimento esclarecido, ou seja, aquelas pessoas que não estão suficientemente informadas sobre a sua atual situação? Nós deveríamos satisfazer suas necessidades básicas interferindo em suas vidas? Penso que nada no enfoque das necessidades nos obrigaria a oferecer assistências às pessoas que não concordam em recebê-la (versão forte do paternalismo). Porém, nós deveríamos ajudar àquelas pessoas que estão em situação de vulnerabilidade, totalmente desinformadas sobre a sua situação atual, ou seja, aqueles que estão em azar epistêmico? O enfoque das necessidades implica a meu ver uma versão fraca de paternalismo.

A versão fraca de paternalismo pode ser configurada da seguinte maneira: nós apenas estaríamos autorizados a interferir na vida de alguém quando é necessário determinar se a pessoa a qual estamos a interferir na vida está agindo de forma voluntária e com conhecimento de causa. Um famoso exemplo desse tipo de paternalismo é exemplificado pelo caso da ponte oferecido por Mill no capítulo 5 do livro *Sobre a Liberdade* (2000, p.146). O exemplo segue da seguinte maneira: Imagine que sabemos que uma ponte está seriamente danificada, mas vemos que um indivíduo irá cruzá-la. Porém, por algum motivo, não conseguimos informá-la dos perigos que a ponte apresenta (por exemplo, a pessoa não fala nossa língua e nós não falamos a dela). Então, estaríamos autorizados a interferir na atividade desse indivíduo para nos certificarmos que ele sabe sobre as condições da ponte. Dessa

forma, estaríamos autorizados a interferir em alguma atividade que prejudique fortemente a vida de um indivíduo para nos certificarmos que ele conhece as condições que ele se encontra e as possíveis consequências de seus atos.

Não raras vezes, pessoas declinam tratamento ou ajuda externa por estarem mal informadas ou por pressão da cultura ao qual estão inseridas. Talvez um exemplo icônico seja o da proliferação da AIDS pelo mundo pela falta de informação das pessoas e por resistência ao uso do preservativo masculino (principalmente, por parte dos homens). A falta de informação e o preconceito arraigado fizeram da AIDS uma das maiores pandemias que a humanidade enfrenta. Portanto, parece plausível supor que certo paternalismo brando seja aceitável quando o assunto é a satisfação das necessidades básicas. Porém, alguns contextos podem ser mais problemáticos que outros como, por exemplo, intervenções médicas para o prolongamento da vida, o aborto, etc. No entanto, não é objetivo desta tese discutir tais problemas em pormenor. Voltaremos a alguma dessas questões quando discutirmos quais obrigações advém da satisfação das necessidades.

#### **2.6.4 – Objeção da Humilhação**

John O'Neill em seu artigo *Need, Humiliation and Independence* (2005, p.85s) foca-se em uma característica que o discurso das necessidades *pode* assumir, qual seja, um discurso baseado na satisfação das necessidades pode tomar forma como um discurso de solidariedade. O ponto de O'Neill é que alguém poderia objetar que fazer da satisfação das necessidades o ponto principal do relacionamento social poderia ser incompatível com o reconhecimento da autonomia e da independência individual. (2005, p.93). Bem, se assumimos que a sociedade deve ser sempre solidária para com aqueles que não têm suas necessidades básicas satisfeitas (e que não são caronas), então a sociedade assumiria que tais pessoas não são autônomas (pelo menos, não o suficiente) para cuidar de suas próprias vidas. Esse fato colocaria as pessoas que não têm suas necessidades básicas satisfeitas em uma posição humilhante, pois elas dependeriam da benevolência dos outros indivíduos para conseguir sobreviver. Se as pessoas não conseguem satisfazer suas necessidades por si mesmas, então elas dependeriam da solidariedade de terceiros

para sobreviver o que geraria humilhação e degradação de sua dignidade. A crítica segue, então, com a sugestão de que não deveríamos satisfazer tais necessidades, uma vez que ela gera humilhação e degradação da dignidade. Ao invés disso, deveríamos dar as oportunidades para que as pessoas as satisfaçam por si mesmas. As oportunidades poderiam advir do cultivo do mercado livre no qual as pessoas poderiam vender sua força de trabalho e conseguir, portanto, satisfazer por elas mesmas as suas próprias necessidades.

A crítica tem alguns problemas. Começemos pela ideia de sociedade que ela encerra. Uma das ideias básicas sobre a sociedade é que ela é agrupamento de pessoas que cooperam umas com as outras reconhecendo seus direitos e deveres e, na maioria delas, as vulnerabilidades de certos membros. O reconhecimento de tais vulnerabilidades nos leva a investir em programas de saúde pública, em sistemas de ensino (pelo menos o básico) também públicos, em estruturas comuns que facilitam nossas vidas e as tornam mais confortáveis (por exemplo, o sistema elétrico nacional), instauramos a segurança pública etc. Tais programas reconhecem as necessidades dos indivíduos que por si mesmos não podem supri-las. O ponto é que nenhum indivíduo sente-se humilhado por usufruir desses serviços, ou se torna menos autônomo ou menos independente. Reconhecemos que para atingirmos certa seguridade e o incremento de nosso bem-estar devemos cooperar um com os outros. Porém, alguns indivíduos não possuem meios para auxiliar na cooperação, não por serem caronas ou mal-intencionados, mas pelo fato de não conseguirem ser prósperos no sistema que estamos vivendo.

A saída sugerida na objeção da humilhação falha. Apostar sempre no mercado livre para que as pessoas possam satisfazer suas necessidades não garante que todos tenham sucesso na satisfação das próprias necessidades por motivos alheios aos próprios indivíduos. Por exemplo, um indivíduo pode não ter qualquer habilidade valiosa do ponto de vista do mercado para vender, ou pode estar incapacitada por alguma razão de desempenhar qualquer função<sup>80</sup>. Pessoas que não conseguem vender suas habilidades no mercado ou que não conseguem

---

<sup>80</sup>Podemos pensar em outros exemplos: as pessoas que vivem em países (ou comunidades) completamente arrasados por desastres naturais são incapazes de satisfazer suas próprias necessidades básicas por falta de meios adequados (de *satisfiers* adequados), necessitando assim de ajuda externa.

desempenhar qualquer função (como, por exemplo, crianças e pessoas com graves deficiências) necessitam que a sociedade as auxilie na satisfação de suas necessidades (supondo que ninguém mais possa fazê-lo). Além disso, algumas de nossas necessidades básicas apenas são satisfeitas com o esforço coletivo, mesmo que a razão que mova as pessoas a cooperarem não seja a benevolência. O que quero dizer é que o mesmo motivo que move as pessoas a serem benevolentes e a cooperarem em um empreendimento social é o reconhecimento que as pessoas são vulneráveis. Reconhecer a vulnerabilidade das pessoas e a interdependência dos indivíduos dentro de uma sociedade não faz os indivíduos menos autônomos ou menos dignos. Ao que parece, o que faz deles menos autônomos ou dignos e viver em situações de extrema miséria causada por forças além do controle individual.

## 2.7 – PORQUE O ENFOQUE DAS NECESSIDADES NÃO PARECE SER UMA TEORIA NORMATIVA SATISFATÓRIA?

Defensores do enfoque das necessidades como teoria normativa, ou seja, como uma teoria que estabelece e explica nossas obrigações morais, argumentam de forma geral que nossas obrigações morais se restringem à satisfação das necessidades básicas individuais. O enfoque das necessidades básicas é aplicado nas discussões sobre justiça social e justiça global. Dessa forma, nossas obrigações de justiça são as de suprir as necessidades básicas individuais. Já as necessidades moralmente relevantes são definidas recorrendo a várias noções que preenchem o conceito de ‘estado-fim’ (que utilizamos acima para definir o que chamamos de necessidades básicas). As mais influentes defesas do que seja um estado-fim relevante são as defendidas por Doyal (1998) e Wiggins (1991) e por Braybrooke (1987).

Os dois primeiros argumentam que o estado-fim relevante é evitar sérios danos definindo “dano” através de uma ideia de um nível mínimo de vida decente. Por exemplo, Braybrooke (1987, p. 15ss) defende que as necessidades relevantes são baseadas no estado-fim relevante que nos permita desempenhar papéis na sociedade como: cidadãos, trabalhadores e pais. Porém, as teorias divergem bastante quanto ao método de seleção das necessidades, qual o nível de

satisfação das necessidades é suficiente, o nível de relatividade de tais necessidades (o quanto elas dependem dos diferentes contextos), os critérios de seleção de necessidades e os critérios de classificação de tais necessidades (se são básicas, instrumentais, não-instrumentais, vitais, volicionais, etc.), etc. Porém o problema que desejo enfrentar aqui é o da falta de clareza do estabelecimento de nossas obrigações se tomarmos o princípio da satisfação de necessidades como princípio moral.

Como disse anteriormente, a despeito de todas as particularidades de cada teoria sobre as necessidades, as principais teorias assumem que nossas obrigações morais são aquelas ligadas à satisfação das necessidades moralmente relevantes<sup>81</sup> dos indivíduos. Assim, o princípio moral que deve reger nossas ações (ou instituições) é aquele que estabelece que a ação correta (ou justa) é aquela que satisfaz as necessidades moralmente relevantes dos indivíduos. Podemos agora perguntar: será que todas as nossas obrigações se resumem a satisfazer as necessidades básicas de terceiros?

O problema é que intuitivamente nos parece que temos mais obrigações que não apenas a de satisfazer as necessidades moralmente relevantes de terceiros. Podemos ter responsabilidades morais que não estão ligadas às necessidades. Podemos ter a responsabilidade moral de praticar preços justos em um estabelecimento comercial, mas tal responsabilidade não parece estar ligada à necessidade moralmente relevante de manter as pessoas bem nutridas. Ela parece ter outra natureza como, por exemplo, cultivar a honestidade. Assim parece ocorrer com outros deveres morais como, por exemplo, manter as promessas. Poder-se-ia argumentar que o enfoque das necessidades básicas é voltado apenas para nossos deveres chamados de “justiça”. Mas, porque ela seria apenas aplicável a tais deveres? Problemático é que não sabemos *prima facie* quais são nossos deveres de justiça. Mas, o enfoque normativo das necessidades básicas os especificam, quais sejam os deveres de suprir necessidades básicas são deveres de justiça. Essa linha de pensamento parece ter dois problemas. O primeiro é que o enfoque parece restringir o domínio de deveres de justiça apenas às

---

<sup>81</sup>Uso a expressão genérica “necessidade moralmente relevante dos indivíduos” com o propósito de não me comprometer com qualquer teoria específica. Julgo que qualquer teoria que assuma o princípio da satisfação das necessidades incorrerá nos mesmos problemas.

satisfações de necessidades, enquanto parece haver outros deveres de justiça como, por exemplo, garantir igualdade de oportunidades etc. O segundo problema é que não há razões para pensarmos que a teoria normativa das necessidades básicas não deva resolver os outros problemas morais que não os ligados à justiça. Todos os enfoques normativos proeminentes buscam dar soluções tanto no âmbito da política como no da moralidade (apesar que a linha entre a moralidade e a política seja difusa para algumas escolas como, por exemplo, o próprio Utilitarismo). Dessa forma, acredito que seja necessário dar um passo adiante para uma teoria normativa mais robusta. Podemos utilizar o enfoque das necessidades como um instrumento, considerando que as necessidades básicas são relevantes enquanto meios para a realização do bem-estar humano.

Dada a urgência moral (e prática) da satisfação das necessidades básicas para o aumento do bem-estar de todos e que os requerimentos baseados na satisfação das necessidades básicas parecem ter força moral expressiva e funcionar como proteção dos indivíduos para não sofrerem sérios danos, podemos nos perguntar: quais são os nossos direitos e deveres para com pessoas que possuem necessidades básicas e almejam a maximização da felicidade de todos? A resposta a essa pergunta apenas pode ser dada ao considerarmos uma teoria normativa. Sendo assim, no próximo capítulo irei apresentar algumas das variadas formas normativas do Utilitarismo. Argumentarei que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal (pelo menos uma forma dele) é a melhor teoria normativa para a justificação de um conjunto de direitos morais. Para tanto, discuto o chamado Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente e apresento algumas razões para pensarmos que essa teoria não é a melhor a ser empregada quando o assunto é justificação de direitos. Ainda nesse tópico apresento em linhas gerais o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal defendido por Hooker e aponto algum de seus problemas. Em seguida, apresento a minha visão acerca do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Minha visão é influenciada pela posição de Mulgan, cuja versão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal consegue evitar algumas objeções que geralmente são apresentadas à teoria. Ainda no capítulo quatro, irei expor e tentar responder as principais objeções ao Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Tais objeções são consideradas clássicas, mas tomaram nova roupagem graças ao artigo de Richard Arneson (2005).





### 3 - UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL

Apesar de, como utilitaristas, considerarmos o bem-estar como fim último da ação moral e a relevância da satisfação das necessidades básicas na promoção desse fim, nada ainda foi dito sobre as obrigações geradas em nós em relação à promoção deste fim e dos meios pragmaticamente necessários para atingi-lo. Considerando que, no capítulo 1 e 2, desenvolvi uma concepção de valor (intrínseco e instrumental) e como tal concepção pode indicar um caminho para a justificação de um conjunto de direitos morais, agora é chegado o momento de desenvolver uma teoria normativa capaz de estabelecer nossos deveres e direitos em relação à promoção do valor. Sendo assim, para estabelecer tais obrigações, faz-se necessário dar um passo a mais na construção da teoria. Mesmo assumindo que o bem-estar e as necessidades básicas ligadas a ele tem considerável força normativa, ainda não é claro quais obrigações teríamos em promovê-los. Para identificar e estabelecer tais obrigações nós necessitamos de uma teoria moral normativa. Como disse em nossa introdução, utilitaristas assumem como teoria normativa o Consequencialismo<sup>82</sup>: teoria segundo a qual uma ação é moralmente correte se, e somente se, produz as melhores consequências para todos os indivíduos<sup>83</sup>. Porém, dependendo de como o Consequencialismo é formulado em união com uma visão de bem-estar, temos tipos diferentes de teorias utilitaristas.

Há, pelo menos, duas formas de Utilitarismo (i) Utilitarismo de Ato; (ii) Utilitarismo de Regras. Neste capítulo, eu irei defender que a melhor forma de Utilitarismo é um tipo de Utilitarismo de Regras que

---

<sup>82</sup>O Egoísmo Ético aceita também o Consequencialismo como teoria normativa. Todavia, no Egoísmo Ético, as consequências são pesadas apenas em relação ao tomador de decisão. Dessa forma, no Egoísmo Ético uma ação é correta se, e somente se, gera as melhores consequências para mim (ou para ao grupo que considero próximo a mim). Porém, o Utilitarismo aceita o Consequencialismo levando em conta todos os seres capazes de usufruir de bem-estar e não apenas o tomador de decisão. Dessa forma, grosso modo, no Utilitarismo uma ação é correta se, e somente se, gera as melhores consequências em todos os indivíduos.

<sup>83</sup>Irei inserir o quantificar universal “todos” nas várias formulações que apresentarei. Não estou defendendo que todos os utilitaristas o incluiriam em suas formulações, mas, por princípio de caridade epistêmica, irei fazê-lo.

pode nos permitir justificar direitos. Geralmente, o Utilitarismo de Ato, em suas duas versões (de nível simples e de nível múltiplo), enfrentam dois grupos de objeções: (i) as objeções baseadas em razões utilitaristas e; (ii) as objeções baseadas na justiça e das exigências excessivas. Como meu propósito é estabelecer uma teoria que justifique um conjunto de direitos morais, eu irei abordar, principalmente, as objeções baseadas na injustiça. Devo argumentar que uma forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal seria melhor para responder a essas objeções. Isso se dá porque, tal forma pode incorporar regras que serão essenciais para a justificação dos direitos, pois o Utilitarismo de Regras determina que a ação moral é aquela que segue o melhor (ótimo) conjunto de regras. Grosso modo, o princípio moral de acordo com o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal diz que um ato é moralmente correto se, e somente se, ele é permitido por um código ideal de regras que é *aceito* por quase a totalidade das pessoas em cada nova geração e tal código (se seguido por quase a totalidade das pessoas) produzirá a maior soma *esperada* de bem-estar<sup>84</sup>. Todavia, dentro de tal código moral nós devemos dar alguma prioridade a um conjunto de regras, a saber, as baseadas na satisfação de necessidades básicas que darão origem aos direitos morais básicos.

Irei argumentar que dentro do Código Moral Ideal há um subconjunto de regras que devemos dar prioridade na tomada de decisão, pois tal subconjunto é responsável por proteger e promover alguns dos meios pragmaticamente necessários para o bem-estar. Em outras palavras, tal subconjunto é responsável por definir nossas obrigações em relação à satisfação das necessidades básicas. Defenderei que dar prioridade à promoção e a proteção de tais meios para o bem-estar é o mesmo que dar prioridade às pessoas que estão em pior situação, ou seja, é o mesmo que dar prioridade às pessoas que estão vulneráveis a sérios danos. Então, nós deveríamos dar prioridade a tais regras por duas razões gerais: 1) se como utilitaristas assumimos que o fim (o *telos*) do conjunto de regras morais e as ações que o seguem é promover o bem-estar, então nós deveríamos nos preocupar também

---

<sup>84</sup>Essa primeira formulação é inspirada na de Brad Hooker (2000). Mas, no decorrer deste capítulo, veremos que ela apresenta alguns problemas que demandarão reformulações. Por hora, nos basta ter a ideia geral de como o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal formularia seu princípio moral. Nos próximos tópicos deixo clara a diferença entre as diferentes formas de utilitarismo.

com a promoção dos meios necessários para atingir tal fim, uma vez que não podemos supor que todas as pessoas que não tem suas necessidades básicas satisfeitas conseguirão realizar seus planos de vida adequadamente e, então, usufruir de níveis altos de bem-estar. Sem a satisfação de tais meios, dificilmente os indivíduos conseguirão atingir uma vida com as maiores quantidades possíveis de bem-estar. 2) como disse, dar prioridade a tais regras é dar prioridade às pessoas que se encontram em pior situação no mundo. Ao que parece, um indivíduo que tem suas necessidades básicas satisfeitas está em melhor posição para acessar múltiplas instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar, enquanto as pessoas que não têm suas necessidades básicas satisfeitas estão em pior situação, pois podem não estar aptas a acessar uma grande gama de tais instâncias. Dessa forma, espero afastar a objeção de que o Utilitarismo não pode justificar direitos, uma vez que os direitos seriam responsáveis por proteger as vidas dos indivíduos.

Com a finalidade de desenvolver e defender tal hipótese deixarei a discussão acerca dos tipos de Utilitarismo de Atos de lado. Todavia é relevante apontar que há, pelo menos, dois tipos de Utilitarismo de Atos: o primeiro é chamado de Utilitarismo de Ato de Nível Simples e, o segundo, de Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo<sup>85</sup>. Sendo meu foco no Utilitarismo de Regras, eu irei apresentar duas versões do Utilitarismo de Regras do Código Moral. Ainda oferecerei uma explicação dos problemas relacionados às duas formas Utilitarismo de Regras.

Em seguida, apresento uma forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que penso ser a melhor teoria normativa para defender os direitos morais básicos e promover o bem-estar e a satisfação das necessidades básicas como expostas no capítulo 1 e 2. Também no próximo capítulo, eu oferecerei respostas as principais objeções voltadas ao Utilitarismo do Código Moral Ideal, quais sejam: (a) o Utilitarismo de Regras é culpado por ser “adorador de regras” (ou seja, se insensível ao contexto em que as regras estão a ser aplicadas); (b) aceitação parcial do código moral (a aceitação parcial do código

---

<sup>85</sup>Essa nomenclatura é atualizada por Crisp (2006b). Para mais sobre os diferentes tipos de Utilitarismo de Atos e seus problemas ver: LYONS, 1980; SMART, 1961, 1973; RAILTON, 2013; GRIFFIN, 1994; POSTOW, 1977; FREY, 1977; CHANDLER, 1973; SINGER, 1972; GARNER, 1969.

moral nos deixa com o problema de exigências morais extremas) e; (c) o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal ou colapsa em uma forma de Utilitarismo de Ato ou é implausível. Eu penso que a minha visão seja capaz de oferecer um código moral ideal liberal (como veremos no final do próximo capítulo) que estabeleceria obrigações coletivas em relação à satisfação das necessidades básicas, uma vez que seria preferível (em termos de maximização de bem-estar) dar prioridade aos indivíduos que não são capazes por si mesmos de satisfazer suas próprias necessidades, com a finalidade de permitir que tais pessoas possam tomar suas próprias decisões acerca de qual é o melhor plano de vida a ser vivido.

Na próxima seção, apresento em linhas gerais o Utilitarismo de Regras do Código Moral. Essa forma de Utilitarismo de Regras aceita, grosso modo, que ações são moralmente corretas ou incorretas se elas se adequam a um código de regras específicas. O Utilitarismo de Código Moral pode ser dividido em dois tipos quando consideramos como um código moral deve ser selecionado. Se considerarmos que um código moral deve ser selecionado dentre as regras morais já existentes, então temos que aceitar um Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente. Porém, se pensarmos que qualquer código moral vigente não resulta nas melhores regras a serem seguidas, então temos que desenvolver um Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Como argumentarei abaixo, a segunda forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral é melhor que a primeira. Apesar de discutir duas formas de Utilitarismo de Regras, não é minha intenção discutir todas as formas possíveis de Utilitarismo de Regras. Dessa forma, deixo de fora o Utilitarismo de Regras de Generalização e outras formas de Utilitarismo como, por exemplo, o Utilitarismo Institucional<sup>86</sup>. Por fim, apresento a minha versão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal.

---

<sup>86</sup>Sobre o Utilitarismo Institucional ver, principalmente, GOODIN, R.E. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

### 3.2 – UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL: VIGENTE E IDEAL

O desenvolvimento do Utilitarismo de Regras foi motivado em grande parte pelas falhas inerentes no processo decisório do Utilitarismo de Ato. O ponto inicial de qualquer tipo de Utilitarismo de Regras é selecionar, ao invés de um processo decisório individualizado, um conjunto de regras que maximizaria o bem-estar. O Utilitarismo de Regras do Código Moral ao invés de selecionar regras individuais, pergunta qual seria o melhor código de regras que poderíamos seguir. O termo “melhor” designa o código de regras que maximiza o bem-estar de todos os indivíduos ao longo do tempo. Dessa forma, o Utilitarismo de Regras está comprometido com a ideia de que a moralidade é em grande parte não só um empreendimento individual, mas também coletivo. Ao invés de avaliarmos qual é o melhor processo decisório individual, passamos a avaliar qual seria o melhor conjunto de regras a ser seguido. O que devemos fazer não deve ser identificado com uma ação individualizada, mas com um conjunto de regras que são aceitas por todos (ou quase todos) os agentes racionais. Então, uma das questões centrais para o Utilitarismo de Regras do Código Moral seria “qual seria o melhor código moral a ser seguido?” Pode-se assumir duas respostas a essa pergunta. A primeira nos leva ao *Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente*<sup>87</sup>: o melhor código moral é aquele composto por regras já vigentes no mundo atual, o qual se seguido por todos os indivíduos, culmina no melhor resultado possível. A segunda resposta nos levaria ao *Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal*: o melhor código moral é aquele composto por regras que podem não existir no mundo atual (ou nunca existiram) e, se seguido por todos os indivíduos, produzirá o melhor resultado possível. Importante notar que, seja qual for o código moral (vigente ou ideal), os atos são avaliados indiretamente. Atos moralmente obrigatórios são aqueles que são requeridos pelas regras que compõem o código moral aceito e não aqueles que em cada ocasião particular maximiza o bem-estar. No próximo tópico, irei expor as ideias gerais do Utilitarismo do Código

---

<sup>87</sup>Muitas vezes, o Utilitarismo de Regras do código moral real é chamado de “Utilitarismo de Regras do código moral atual” ou “Utilitarismo de Regras vigente”. Por meu turno, escolho por referi-lo como “vigente”, pois penso que a palavra denota oposição clara a palavra “ideal” que denomina a vertente concorrente.

Moral Vigente e indicarei as dificuldades enfrentadas por tal visão quanto o estabelecimento e justificação dos direitos morais. No tópico subsequente, irei expor a concepção do Utilitarismo do Código Moral Ideal explorando, principalmente, a visão do filósofo Brad Hooker e argumentarei que sua versão de Consequencialismo de Regras do Código Moral Ideal possui falhas, mas que tais falhas podem ser sanadas. No próximo capítulo, irei oferecer uma versão do Utilitarismo do Código Moral Ideal que seja capaz de reconhecer um conjunto de regras que deve proteger os meios pragmaticamente necessários para que os indivíduos alcancem o máximo de bem-estar possível.

### 3.2.1 – Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente

Assumindo que as características principais do Utilitarismo de Regras são: (i) a avaliação é sobre regras e não atos; (ii) o que é moralmente obrigatório é definido pela consideração da ação coletiva e; (iii) atos são avaliados em termos de adequação às regras; então podemos questionar: quais as diferenças entre o Utilitarismo do Código Moral Vigente e o Utilitarismo do Código Moral Ideal? Tanto o Utilitarismo do Código Moral Vigente quanto do Código Moral Ideal são formas de Consequencialismo Coletivo. Dessa forma, a questão relevante para estabelecer um código seria “e se *todos* se sentissem livres para agir de certa forma o que resultaria?”<sup>88</sup> Porém, o Utilitarismo

---

<sup>88</sup>Como vimos, na formulação do critério de correção do Utilitarismo de Nível Múltiplo, a avaliação de uma ação é feita isoladamente, ou seja, avaliamos se uma ação *X* é correta ou não, pelas consequências ação de um indivíduo particular. Enquanto que no Utilitarismo do Código Moral, nós avaliamos se uma ação *X* é correta ou não, pelas consequências que *X* produziria se fosse executada por todos nós. Então temos as seguintes perguntas para cada forma de Consequencialismo: (a) Consequencialismo Individual: O que resultaria de uma ação *X* se um indivíduo particular *I* executasse *X*? (b) Consequencialismo Coletivo: O que resultaria de uma ação *X* se todos os indivíduos executassem *X*? Além disso, uma diferença importante entre o Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo e o Utilitarismo de Regras é que no primeiro as regras desempenham um papel relevante no processo decisório e não no critério de correção, ou seja, elas não definem quais ato são moralmente corretos ou não, elas apenas ajudam o tomador de decisão a operar no mundo. Nas formas do Utilitarismo de Regras, as regras são definidoras das ações como moralmente corretas ou não. Assim, a ação só é moralmente correta quando se adequa as regras (para utilitaristas de

de Regras do Código Moral Vigente defende que o melhor código moral que deve ser empregado é um conjunto de regras morais que são aceitas e empregadas dentro de uma sociedade. Brandt configura a posição do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente da seguinte maneira:

Utilitarismo de regras pode ser dividido em dois grupos principais, de acordo com a correteza de um ato particular é feita uma função de regras ideias em algum sentido, ou regras vigentes e reconhecidas em uma sociedade. A teoria variante que eu explicarei é a do primeiro tipo.

De acordo com o segundo tipo de teoria, um dever ou obrigação de um indivíduo em uma situação particular são determinados, com algumas exceções, somente por regras morais, ou instituições, ou práticas prevalentes na sociedade, e não por quais regras (etc.) seriam idealmente melhor possuir na sociedade. (Às vezes é defendido que as regras morais vigentes, práticas, etc., são apenas uma condição necessária para um ato de ser moralmente obrigatório ou errado) (BRANDT, 1992, p.115).

O Utilitarismo de Regras do Código Moral vigente oferece a seguinte resposta para a pergunta acerca de qual é o melhor código para seguirmos: o melhor código moral a ser seguido é aquele composto por regras que são aceitas e empregadas dentro de uma dada sociedade que maximiza o bem-estar. Então, as ações são moralmente corretas se elas se adequam a tais regras socialmente reconhecidas. A posição do utilitarista de regras do código moral vigente (URCMV) é a de que se todos seguirem o código amplamente aceito na sociedade, nós iremos maximizar o bem-estar dos indivíduos. Poderíamos formulá-lo como se segue:

---

regras), enquanto o mesmo não é verdade para utilitarista de ato de nível múltiplo.

URCMV<sup>89</sup>: Uma ação *X* é moralmente correta se, e somente se, for permitida por um código cujas regras são comumente aceitas pelos indivíduos dentro de uma sociedade e maximizam o bem-estar de todos.

O Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente possui algumas vantagens como, por exemplo, os baixos custos relativos ao ensino do código moral. Os custos são baixos uma vez que as regras e as práticas associadas a elas fazem parte de um *background* moral no qual nascemos. Ao invés de ensinarmos um código moral completamente diferente das práticas sociais de uma sociedade específica, nós teríamos apenas de ensinar o que a sociedade já aceita comumente. Como nenhum elemento estranho à sociedade entra no código, nenhum custo adicional na mudança das práticas ou regras será computado. A segunda vantagem que o URCMV possui é a sua força motivacional externa. Como todos da sociedade seguem um determinado código moral, que está profundamente arraigado nos indivíduos, as pessoas conseguem exigir uma das outras que as ações sejam adequadas as regras. Dessa forma, a exigência mútua impele os indivíduos a cumprirem com as obrigações morais estabelecidas pelo código moral vigente. O terceiro ponto vantajoso desta visão é que os deveres morais estabelecidos pelo código moral vigente não necessitam da aprovação do indivíduo particular. O ponto é que um indivíduo tem deveres morais mesmo que ele não os reconheça (não aceite o código moral). Por que isto seria um ponto positivo? É um ponto positivo porque o URCMV sofre menos com a aceitação parcial do código moral, uma vez que as regras estabelecidas pelo código já são amplamente aceitas pela sociedade. Por exemplo, mesmo que um indivíduo particular não concorde que ele deva pagar impostos, a sociedade como um todo (através de suas instituições, provavelmente) irá exigir dele que os impostos sejam pagos.

Apesar de suas vantagens, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente possui profundas desvantagens. Primeiramente, os códigos vigentes que são amplamente aceitos em uma dada sociedade possuem preconceitos arraigados que transparecem, muitas vezes, no

---

<sup>89</sup>Irei oferecer várias formulações dos tipos de Utilitarismo de Regras. Cada uma irá especificar ou enfatizar uma característica que pode ser mudada ou acrescentada, porém as formulações não derivam de qualquer teoria particular. Apenas aponto como algumas características do Utilitarismo podem ser colocadas nas formulações. Quando a formulação pertencer a algum filósofo em particular seu nome será citado na formulação.



que as sociedades consideram serem direitos morais (ou legais). Sociedades que são deveras conservadoras possuem regras morais que são tomadas como direitos morais que, em última instância, não promovem o bem-estar de uma parcela da sociedade. Por exemplo, em sociedades patriarcais, as mulheres estão à mercê das escolhas e atitudes dos homens, pois os homens teriam o direito de sujeitar as mulheres à sua vontade. Assim, dentro de algumas sociedades os direitos podem ser atribuídos ou retirados dadas as práticas já aceitas. Os direitos seriam apenas regras vigentes dentro de uma sociedade específica. Assim como o Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo, há certa crença que a sociedade apenas perpetuaria regras morais que maximizam a felicidade de todos. Porém, isso nem sempre ocorre. As regras vigentes são impregnadas de preconceitos, crenças falsas acerca do estatuto moral dos indivíduos etc. Tais regras não são uma boa fonte de justificação para direito morais, pois elas parecem atribuir deveres altamente exigentes para certos grupos (como no caso acima no qual a mulher se sujeita ao homem) e privilegiar enormemente outros grupos (como no caso acima onde o homem pode controlar a mulher à revelia).

Uma segunda observação é que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente carece de universalidade. Obviamente, essa característica resulta problemática se estivermos à procura de uma teoria que seja válida para todos os indivíduos em todos os lugares<sup>90</sup>. Caso estivermos à procura de uma teoria com tal característica, como é o caso da justificação dos direitos morais, não poderíamos aceitar o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente. Uma vez que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente sugere que as ações sejam avaliadas como moralmente corretas, dado um código amplamente aceito em uma dada sociedade e, assumindo que as sociedades divergem em vários pontos acerca do que é moralmente correto, teríamos como resultante um código moral diferente para cada

---

<sup>90</sup>A teoria da justiça de Rawls apresentada em *Uma Teoria da Justiça*, por exemplo, não pode ser acusada de não ser universal uma vez que ela é construída tendo como objeto apenas as sociedades democráticas. O fato de a teoria não ser universal ou ser restrita não é um problema em si. Porém, uma teoria não universal não é capaz de oferecer respostas adequadas para a justificação dos direitos humanos, por exemplo. Dado que a natureza do problema acerca dos direitos humanos implica que estamos a discutir qual a justificação para um conjunto de direitos que todos os seres humanos possuem (e quais são tais direitos).

sociedade. Porém, o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente pode tentar encontrar um código vigente único recorrendo às regras morais aceitas em diferentes sociedades que sejam iguais ou muito próximas. Ao analisarmos o comportamento humano dentro de cada sociedade seríamos capazes de isolar algumas regras morais que parecem ser aceitas por todos os indivíduos como, por exemplo, a regra que proíbe o assassinato de pessoas inocentes. Ao que parece, em todas as sociedades o assassinato de pessoas não culpadas é considerado moralmente errado. Todavia, dessa estratégia resulta grandes problemas.

O primeiro deles é que as próprias regras morais sofrem com vagueza dos termos que encerram. Por exemplo, o conteúdo do conceito “inocente” pode ter múltiplas interpretações. Sociedades democráticas julgam que pessoas “inocentes” são aquelas que não atentaram contra os direitos (legais e morais) de terceiros. Enquanto que sociedades teocráticas julgam inocentes pessoas que não atentaram contra as leis divinas. Dado que o conteúdo dos direitos em sociedades democráticas é diferente do conteúdo das leis divinas, as pessoas que podem ser consideradas inocentes perante o primeiro conjunto de regras podem ser consideradas culpadas perante o segundo conjunto de regras. O segundo problema da estratégia sugerida é que *mesmo que* haja um conteúdo mínimo igual dentro das várias sociedades do que seja moralmente correto ou errado nós teríamos como resultado um código com pouquíssimas regras morais. Isso se torna problemático uma vez que um conjunto muito restrito de regras morais pode deixar em aberto a solução de vários casos morais como, por exemplo, a atribuição de direitos e deveres. Dessa forma, o código moral *poderia* não nos informar adequadamente quais ações são moralmente corretas em determinadas situações.

Um problema adicional relacionado com o que foi dito acima é que sociedades diversas podem aceitar regras que podem gerar completos desastres gerando muito mais dano do que benefício. Então, um problema do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente é que o código pode possuir regras que resultariam em péssimas consequências. Dessa forma, o código moral resultante do emprego de regras morais comumente aceitas poderia estabelecer que algumas ações fossem moralmente corretas mesmo que elas fossem obviamente imorais. Como nos exemplos acima, poderia haver regras dentro de um código de regras vigente que nos parecem, pelo menos intuitivamente,

imorais. Portanto, o URCMV não parece afastar as críticas baseadas na injustiça (ou segue, que permitiria quebras de direitos sem justificação adequada) e nem as críticas baseadas em razões utilitaristas (ou seja, segui-lo não maximizaria o bem-estar de todos), uma vez que os resultados advindos do emprego de tal código não só nos pareceriam injustos como também não maximizariam o bem-estar humano.

O terceiro problema mais geral que atinge tal teoria está relacionado com o que esperamos de uma teoria filosófica acerca da moralidade. Em geral, esperamos que uma teoria acerca da moralidade nos auxilie a identificar quais as práticas humanas são morais ou imorais, como podemos revisar tais práticas melhorando-as ou abandonando-as, como devemos atribuir direitos e deveres de forma justa etc. Ao nos voltarmos aos problemas práticos do mundo, estamos interessados em saber quais dessas práticas são moralmente corretas e quais não são, quem possui direitos e quem possui deveres e quais direitos as pessoas devem possuir e quais deveres devemos cumprir. Ao aceitarmos o URCMV, nós perdemos a capacidade de avaliar e abrir mão de certas regras morais, pois tal teoria estabelece que o moralmente correto é avaliado em termos do código de regras socialmente aceito. Então, mesmo que discordássemos das regras socialmente aceitas, nada poderíamos fazer para melhorá-las, uma vez que isso implicaria em mudar toda a estrutura prática dentro da sociedade. Outro ponto é que se o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente aceitasse que devemos reformar o código de regras que é atualmente aceito mudando as regras que nos parecem implicar em más consequências, então não teríamos uma linha distintiva entre o código vigente e o código ideal (veremos mais detalhes sobre o código ideal mais à frente). Se pudermos reformular o código moral vigente mudando regras que são, intuitivamente, moralmente indesejáveis não mais teríamos um código vigente.

Todavia, um defensor dessa teoria pode sustentar que apenas de uma visão irrestrita do convencionalismo intrínseco ao Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente possui essas implicações. Uma visão irrestrita de tal teoria defende que:

URCMV<sub>INRESTRITO</sub>: Cumprir com as regras convencionalmente aceitas como moralmente obrigatórias é *sempre* moralmente requerido, uma vez

que tais regras determinam o que é correto ou incorreto. (HOOKER, 2000, p.113).

Ao aceitarmos essa formulação, concordamos também que: dada qualquer regra aceita socialmente, nós temos a obrigação de segui-la. Dessa tese segue-se alguns dos problemas que indicamos acima como, por exemplo, o problema de aceitarmos regras que parecem implicar em péssimos resultados. Porém, o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente pode restringir o escopo das regras, ou seja, negar a tese de que qualquer regra aceita pela sociedade estabeleçam obrigações morais. O defensor do URCMV pode aceitar a seguinte tese restrita:

URCMV<sub>RESTRITO</sub>: “As regras convencionalmente aceitas determinam o que é moralmente correto ou incorreto conquanto que essas regras atinjam um limite de decência”. (HOOKER, 2000, p.113).

Ao restringir quais regras contam como aquelas que estabelecem obrigações morais o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente procura afastar a objeção de que o código moral vigente estabelece como obrigatórias ações que parecem injustas (que quebrariam direitos) ou que não maximizam o bem-estar. Se interpretarmos a expressão “limite de decência” caridosamente, podemos reconhecer que as regras que determinam a subjugação de uma parcela da sociedade ou que nos levam a perpetuar atitudes que parecem injustas não determinam o que moralmente obrigatório. Dessa forma, a visão restrita do código vigente fundamenta direitos nas regras que evitam danos profundos, como os alegados direitos em sociedades patriarcais ou divididas em casta que implicam em sexismo, racismo etc. Todavia, mesmo a visão restritiva caridosamente interpretada não pode escapar da última objeção que apresento.

Quando estamos a discutir moralidade estamos não apenas preocupados em separar quais as ações são moralmente erradas ou corretas. Estamos também interessados que a teoria nos permita pensar em melhorias morais. A visão restritiva não nos permite pensar em regras fora das regras socialmente estabelecidas, muito pelo contrário, ela nos obriga a ficarmos presos dentro de um conjunto de regras determinado pela atividade social e ficamos fadados a encontrar apenas quais regras atingem o “limite de decência”. Ainda na sua forma restrita a versão do URCMV pode nos dar resposta erradas em algumas

situações. Pensemos em uma sociedade que considera dentro do limite da decência (ou que a regra é boa o bastante) que não nos é permitido mentir para proteger a privacidade (nem mesmo a nossa). Suponha que meu colega *X* confia para *Y* que *X* pensa que o chefe da empresa na qual trabalham é corrupto e uma má pessoa e que *X* pensa que empresa iria melhor se o chefe fosse mudado. Em certo momento alguns rumores sobre a suposta incompetência do chefe começam a circular na empresa. Então, o chefe de alguma forma pensa que *Y* possa lhe contar quem pensa que ele não é um bom empresário. Ao ser questionado pelo chefe, não seria permitido a *Y* mentir para proteger o segredo que seu amigo *X* confidenciado em privado. Dessa forma, ao seguir a regra *Y* estará causando, provavelmente, a maior soma de danos possível (*Y* perderá um amigo e *X* perderá seu emprego). Tal regra não nos entrega a resposta utilitarista esperada, qual seja, que seguir as regras maximiza o bem-estar<sup>91</sup>.

Há pelo menos mais uma objeção que pode ser levantada contra a reversão restrita e sua concepção de “limite de decência” (seja lá qual for o limite): estamos usando um critério externo para avaliar as regras. Assim, a concepção de “limite de decência” avalia as ações. Se o resultado da aplicação da regra infringir o “limite de decência” nós não deveríamos segui-las, mas o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente assume que as ações devem ser avaliadas em conformidade às regras. Então, aqui temos um duplo critério para avaliação das ações. Porém, é possível que um defensor da versão restrita diga que o “limite de decência” é um limite de bem-estar que não pode ser violado, ou seja, que a ação que provoque a diminuição do bem-estar abaixo do limite, deve ser evitada. Mas, afinal, deveríamos nós avaliar os atos pelas regras ou pelo limite de decência? A única saída seria avaliar as regras (e não os atos) através do limite da decência. Porém, poderíamos perder a caracterização da maximização, ou seja, escolher um código de regras baseado somente em tal limite. O limite em si não nos ajuda na maximização, ele seria apenas uma espécie de “freio” utilizado pelos

---

<sup>91</sup>Para mais acerca do Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente ver: STRAWSON, P.F. Social Morality and Individual Ideal. *Philosophy* 36, p.1-17, 1961; HODGSON, D.H. *Consequences of Utilitarianism*. New York: Oxford University Press, 1967, p. 26–32. HOOKER, B. Predictability and Convention. In: Hooker, B. *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press, 2000. MILLER, R.B. Actual Rule Utilitarianism. *The Journal of Philosophy*, vol.106, nº1, p. 5-28, 2009;

agentes (para que eles não gerem resultados aparentemente injustos) e um código resultante do emprego do limite da decência não maximizaria o bem-estar, apenas proveria o mínimo decente. Se colocarmos a maximização e o limite da decência juntos na avaliação de regras, nós teríamos regras muito mais complexas para ser seguidas, o que *poderia* tornar o código difícil de ser aplicado

Se essas críticas afetam o Utilitarismo de Regras do Código Moral Vigente, então temos razões para considerar, como alternativa teórica, outro tipo de Utilitarismo de Regras do Código Moral. Se códigos morais vigentes possuem tantos problemas, poderíamos nos mover para algum código que não seja apenas composto por regras já existentes, mais que também seja composto por regras que não existem atualmente e que deveriam ser empregadas. A teoria que aceita que o melhor código moral a ser seguido não é apenas composto de regras atualmente aceitas é chamado de “Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal”.

### 3.2.2 – Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal

Nesta subcapítulo, apresento em linhas gerais o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal e as diferentes formulações que ele pode apresentar. Meu intuito é mostrar que dependendo de como formulamos tal teoria podemos enfrentar mais ou menos problemas. Houve e há vários defensores do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Dentre eles se destacam Richard Brandt (1979), Brad Hooker (2000) e Tim Mulgan (2001). Brandt e Mulgan estão comprometidos não apenas com uma forma de Consequencialismo, mas também com uma forma de Utilitarismo. Já Hooker alega centrar-se no Consequencialismo sem grande compromisso com uma visão de bem-estar *específica*. Porém, Hooker aludiu em seu livro *Ideal Code, Real World* (2000) que o objeto do Consequencialismo defendido por ele seria uma concepção de bem-estar, mesmo que ele não a tenha especificado em seu trabalho<sup>92</sup>. Como

---

<sup>92</sup>Recentemente, Hooker desenvolveu, com algum pormenor, uma visão substantiva sobre o bem-estar. Sua posição, ao que parece, é próxima a desenvolvida neste trabalho, ou seja, Hooker defende também uma Teoria da Lista Objetiva. Tal posição pode ser encontrada em HOOKER, B. The Elements of Well-Being. In: *Journal of Practical Ethics*, Vol. 3. Issue 1, pp. 15-35, 2015.

defendi acima, uma teoria utilitarista é composta por pelo menos duas teses: a primeira é uma concepção de valor e a segunda uma tese normativa. A concepção de valor como vimos varia desde o Hedonismo Clássico passando pela Teoria da Satisfação das Preferências até a Teoria da Lista Objetiva. Como estamos defendendo aqui, o bem-estar deve ser entendido como composto por bens gerais que quando instanciados e acessados por nós nos geram bem-estar. Ainda defendemos acima que para usufruir do bem-estar precisamos ter nossas necessidades básicas satisfeitas, uma vez que sua satisfação é pragmaticamente necessária para realização do bem-estar. Essa seria nossa tese acerca da concepção de valor. Mas, ainda temos que desenvolver uma teoria normativa que nos dirá quais são nossas obrigações perante a teoria do valor aqui desenvolvida. Porém, o que uma teoria normativa utilitarista deve aceitar?

Uma teoria normativa utilitarista como o Utilitarismo do Código Moral Ideal contemplam três teses: (a) uma tese sobre o que faz os atos moralmente errados ou corretos; (b) uma tese sobre qual é o procedimento que os agentes deveriam seguir na tomada de decisões morais e; (c) uma tese sobre quais as condições que uma sanção moral (como culpa) é apropriada. Geralmente, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal possui dois estágios. (1) devemos identificar um código moral ideal e; (2) avaliamos os atos indiretamente considerando sua adequação ao código escolhido. Ao contrário do Utilitarismo do Código Moral Vigente, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal aceita regras que não são apenas vigentes nas sociedades, atualmente. Essa forma de Utilitarismo defende que o melhor código a ser empregado é aquele que maximiza o bem-estar e é composto por regras ideias. Regras ideias são, por sua vez, regras que seres racionais aceitariam e que maximizariam o bem-estar se todos (ou quase todos) os indivíduos as internalizassem e que não existiriam em uma sociedade particular, necessariamente. O ponto principal é que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal não emprega apenas as regras já vigentes nas sociedades, mas abre espaço para que aceitemos outras regras que – se estivéssemos em uma posição epistêmica favorável – poderiam ser aceitas por todos.

Isso posto, o objetivo, neste tópico, é o de expor e discutir o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. No próximo tópico, oferecerei uma teoria normativa que tente contemplar duas das ((a) e

(b)) três teses supracitadas além de tentar responder as objeções que são geralmente apresentadas a essa forma de Utilitarismo. Há pelo menos três objeções clássicas contra o Utilitarismo de Regras do Código Ideal, quais sejam:

- 1) *A objeção do Colapso*: o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal colapsa no Utilitarismo de Ato; então, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal é descartável, pois não nos apresenta uma teoria distinta do Utilitarismo de Ato do Nível Simples ou do Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo<sup>93</sup>;
- 2) *A objeção da adoração à regra*: O Utilitarismo de Regras defende que devemos avaliar as regras por sua capacidade de maximizar o bem-estar e requer que a sigamos, mas ao nos depararmos com uma situação particular na qual seguir a regra não maximiza o bem-estar, ele demanda que abandonemos a regra (o que faz a teoria incoerente) ou nos diz para seguir a regra (o que torna a teoria implausível, dado os maus resultados que seriam gerados).
- 3) *Objeção da Aceitação Parcial*: se o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal estabelece que nós possuímos responsabilidades compartilhadas e que a maximização apenas ocorre quando todos os indivíduos do grupo aceitam e cumprem tais obrigações, quais seriam as nossas responsabilidades se grande parte dos indivíduos não aceitam o código de regras ideal?

Porém, antes de voltarmos nossa atenção às objeções e qual a melhor forma de compreender o Utilitarismo de Regras nós devemos discutir como o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal é construído. Grosso modo, poderíamos dizer que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal (URCMI) defende que:

URCMI<sup>94</sup>: um ato é moralmente correto se, e somente se, ele é permitido/exigido/proibido por um código moral que, se fosse

---

<sup>93</sup>Para mais sobre a objeção do colapso ver LYONS, D. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1965, p.119s.

<sup>94</sup>Conforme feito na seção anterior, nesta seção também apresentarei uma série de formulações possíveis do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que não se referem a nenhuma teoria particular. Apenas procuro mostrar como as



aceito pela maioria das pessoas em todo o lugar e que pudesse ser ensinado para cada nova geração, maximizaria o bem-estar.

Mas, por que essa é uma forma grosseira de estabelecer o URCMI? Uma das razões é que a formulação é vaga. O que queremos dizer com “pela maioria das pessoas?” ou, “quais são os custos de ensinar cada nova geração?” ou ainda, “o que é relevante são os resultados atuais das regras ou os resultados esperados?”, “deveríamos formular o Utilitarismo de Regras em termos de conformidade à regra ou de aceitação da regra?” assim por diante. Para esclarecer a posição do URCMI comecemos por sua ideia mais básica.

O Utilitarismo de Regras do Código Moral sugere que ao invés de avaliarmos processos decisórios individuais (como defende o Utilitarismo de Ato), nós devemos avaliar códigos de regras (sendo o primeiro estágio da teoria, selecionar o melhor código moral). A diferença é que algumas regras do código moral ideal só maximizam o bem-estar se a grande maioria dos indivíduos seguirem tais regras. Colocando de lado por ora a discussão sobre as obrigações coletivas, a primeira pergunta que devemos encarar é: o que é um código moral ideal? Ao contrário do código vigente, o código ideal inclui não apenas regras existentes nas sociedades (como, por exemplo, “não matar pessoas inocentes”), mas também inclui regras que deveriam existir em todas as sociedades, como, por exemplo, regras que estabeleceriam direitos morais que protegeriam os indivíduos. Tal código ideal é um conjunto de regras cuja observância por todos os indivíduos racionais (ou quase todos os indivíduos) resultaria em melhores resultados do que qualquer outro código moral empregado ou concorrente.

Se o foco do URCMI está no código de regras a ser selecionado, é importante saber como podemos configurar um código. Podemos formular o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal nos focando em três características distintas que geram códigos morais diferentes, se empregadas, quais sejam:

---

formulações podem variar ao considerarmos algumas características e não outras. Meu propósito é indicar quais seriam as melhores formulações e como elas podem ser unidas para culminar em uma formulação mais forte do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal.

- A) Nos resultados: (i) formulando em termos do *valor efetivamente* resultante das regras ou; (ii) em termos do *valor racionalmente esperado* das consequências de se seguir as regras.
- B) Na maneira que encaramos as regras: (i) formulando em termos das consequências advindas das ações em *conformidade* com as regras ou; (ii) em termos das consequências advindas da ampla *aceitação* das regras.
- C) Na maneira que encaramos a aceitação das regras: (i) formulando em termos das consequências advindas da aceitação das regras *por todos* os indivíduos ou; (ii) em termos das consequências advindas da aceitação das regras por *quase todos* os indivíduos.

Cada combinação desses diferentes elementos resultará em formulações diferentes do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal e, portanto, resultará em códigos morais diferentes. Então, como devemos selecionar o código moral ideal? Se considerarmos que apenas os resultados efetivos (aqueles que de fato ocorrem) contam e não os esperados, então o código de regras resultante será composto apenas de regras às quais ao aceitarmos culminará efetivamente nos melhores resultados. Assim um critério de correção do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que leva em consideração apenas os resultados efetivos (URCMI(Ef)) poderia ser:

URCMI(Ef): Um ato *X* é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido pelo código moral cuja aceitação resulta *efetivamente* na maximização do bem-estar geral.

Alguns problemas surgem desta formulação. Primeiramente, se dessa formulação apenas aceita os resultados efetivos, quaisquer resultados esperados são excluídos de início. O problema resultante é que, ao assumirmos algumas regras, podemos verificar que elas podem gerar bons resultados agora, mas ao longo do tempo pode gerar grandes danos. Alguns atos podem gerar os melhores resultados agora, mas serem prejudiciais em longo prazo. Por exemplo, consumir nossos recursos naturais em demasia agora, pode gerar mais benefício agora, mas degradar tanto o meio-ambiente que, em um futuro distante, os danos pela degradação seriam muito grandes (comparados ao ganho

efetivo de agora). Desse modo, poderíamos prejudicar gerações futuras agindo conforme regras que se destinam apenas a maximização do bem-estar no tempo atual. Outro ponto problemático em formular em termos de resultados efetivos é que nem sempre conseguimos verificar se as regras tiveram como resultados boas consequências, ou seja, temos problemas informacionais. Por exemplo, se aceitarmos que é moralmente correta a caça predatória e a seguirmos, não saberíamos se de fato isso traria boas consequências efetivas, uma vez que *poderíamos não saber* se estamos eliminando espécies animais que são essenciais para o funcionamento da natureza<sup>95</sup>. Assim, se formularmos o Utilitarismo de Regras em termos de “consequências efetivas” para aceitar (ou não) um código de regras ideal podemos ter como resultante um código de regras diferentes daquele que leva em consideração as “consequências esperadas”, afinal não incluiríamos regras que tem apenas resultados efetivos na atual configuração do estado de coisas do mundo. Mas, como formularíamos o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal com resultados esperados (URCMI(Es))? Uma formulação geral dessa forma de critério de correção poderia ser:

URCMI(Es): Um ato X é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido pelo código moral cuja aceitação *resultaria* na maximização do bem-estar *esperado*.

A formulação que leva em consideração as consequências esperadas tem suas vantagens. Primeiramente, leva em conta, além das consequências efetivas, as consequências a longo prazo. Muitas das regras, se seguidas, podem gerar boas ou más consequências quando consideramos o fator tempo. Assim, a formulação que leva em consideração as consequências esperadas consegue abranger essa característica, qual seja uma regra deve ser avaliada não somente pelos resultados que geram efetivamente, mas também pelas consequências advindas ao longo do tempo. Um exemplo simples pode ilustrar essa vantagem. Grande parte das pessoas não se sentem confortáveis ao ir ao dentista, afinal passar horas em uma mesa tendo sua boca inspecionada, não é nada agradável. Uma ida ao dentista parece resultar em más consequências para o indivíduo quando consideramos apenas as

---

<sup>95</sup>Poderíamos eliminar, por exemplo, espécies que ainda não foram descobertas pelos cientistas e que são essenciais para o funcionamento adequado do nosso meio-ambiente.

consequências efetivas (aquelas que são geradas logo depois da saída do dentista). Mas, se não formos ao dentista com regularidade, as consequências advindas dessa negligência seriam bem piores, pois teríamos mais problemas bucais no futuro (o que geraria mais dano ao longo do tempo). Assim, podemos aceitar um pouco do custo agora (com a dor gerada em nós pela atividade do dentista) para colher muitos benefícios no futuro (dentre eles, não precisar retornar ao dentista com mais frequência do que gostaríamos). Então, deveríamos ir ao dentista dado que as consequências esperadas de não ir seriam muito más.

Ao formularmos o critério de correção levando em consideração as consequências esperadas também temos problemas. O maior problema é aquele relacionado à probabilidade dos resultados. Às vezes, as consequências futuras de seguir uma regra específica não são tão claras como as consequências advindas de uma ida ao dentista. Assim, o cálculo do resultado esperado advindo das ações ao seguirmos algumas regras é impreciso. Os cálculos serão baseados em probabilidade dos resultados esperados dada as evidências disponíveis<sup>96</sup>. Então, o problema de formular o critério de correção baseado ou nas consequências efetivas ou esperadas é: quais consequências contam na justificação de um código de regras, seriam as consequências efetivas ou as esperadas<sup>97</sup>?

Outra diferença advém da consideração se devemos formular o Utilitarismo de Regras em termos de se as pessoas já agem *conforme* as regras ou se elas *aceitam* as regras. Aqui a diferença não estaria em

---

<sup>96</sup> Apesar de que assumir a ideia de probabilidade não ser confortável, uma vez que não estamos trabalhando com a certeza que os resultados esperados serão gerados, trabalhar com a ideia de resultados efetivos seria muito pior. Se nos basearmos apenas nos resultados efetivos poderíamos ter o problema de fomentar a irresponsabilidade moral. Seria preferível agir com base nas melhores estimativas que podemos traçar acerca dos resultados do que esperar os resultados efetivos para sabermos se nossas ações tiveram um impacto positivo ou negativo.

<sup>97</sup> Alguém poderia perguntar se faz alguma diferença para um consequencialista a pergunta de quais consequências são relevantes. A meu ver, a pergunta faz sentido uma vez que ela delimita o escopo das consequências a serem levadas em consideração. Se levarmos apenas as consequências efetivas teremos diretrizes diferentes a serem seguidas do que se considerarmos as consequências esperadas. Então o escopo das consequências a serem consideradas impacta diretamente nas normas que estabeleceríamos.

quais consequências justificariam as regras, mas na relação custo-benefício do código. Como o código é ideal, então sua aceitação envolve aceitar novos hábitos, crenças e mudanças em nossos estilos vida. Tudo isso é deveras custoso. Então, no cálculo final os custos da aceitação de um novo código devem ser incluídos. Porém, se aceitarmos que o código que deve ser seguido seja aquele que as pessoas já estão agindo em conformidade, então teríamos todos os problemas resultantes do código moral vigente. Outro problema é que muitas pessoas não têm a oportunidade de agir em conformidade com as regras. Imagine a regra “cuidar de seus filhos”, se avaliamos as regras em termos de ações em conformidade com a regra, haverá situações nas quais as pessoas não agirão em conformidade a ela simplesmente por falta de oportunidade (por exemplo, pessoas que não têm filhos, não têm chance de agir conforme a regra). Dessa forma, seria melhor avaliarmos um código em termos de aceitação do código. Qualquer pessoa racional pode aceitar a regra de “devemos cuidar de nossos filhos”, uma vez que se as pessoas cuidam dos próprios filhos, isso parece gerar as melhores consequências esperadas. Assim, dado o problema dos custos associados à aceitação de um novo código e à consideração de um código já seguido pela sociedade (e os problemas resultantes deles), qual código deveríamos selecionar?

Supondo que aceitemos que a melhor estratégia a ser empregada é a estratégia da *aceitação* do código, poderíamos perguntar: a aceitação deve ser por *todas as pessoas* ou por *uma maioria*? Repare que há vários problemas relacionados à aceitação do código. Primeiramente, devemos considerar que é pouco provável que todos os seres humanos aceitem o código, uma vez que alguns de nós não possuem capacidades mentais para tanto (crianças pequenas, pessoas com doenças mentais graves, pessoas em estado comatoso, etc.) e que, naturalmente, outros não irão aceitar certas regras. Então, deveríamos considerar que o código deva ser avaliado em termos da aceitação por parte de *quase todos* os indivíduos da sociedade. Como citei acima, qual a porcentagem da população conta como maioria? E se alguns indivíduos não aceitarem o código moral como o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal deve lidar com eles? Eles devem sofrer algum tipo de sanção? Se o código tiver baixa adesão quais serão os deveres que aqueles que aceitam o código possuem quando as responsabilidades são compartilhadas (afinal, se alguém não está fazendo a sua parte para a maximização do bem-estar, então outro indivíduo deverá dispender

muito mais esforço para alcançar o mesmo nível de bem-estar)<sup>98</sup>. Por exemplo, imagine que há uma regra que estabelece o direito moral “todos têm direito a uma alimentação adequada” em nosso código e, digamos, que tal regra estabeleça o seguinte dever: “as pessoas em melhor situação devem doar 10% de seus recursos para caridade para combater a fome”. O fato é que se todas as pessoas em condição financeira privilegiada doarem 10% (temos que considerar que apenas as pessoas ricas ou em boa posição financeira deveriam doar essa quantidade, uma vez que tal montante não traria grandes danos aos doadores<sup>99</sup>) a fome será extinta. Agora, considere que a metade das pessoas em condição de doar o dinheiro não doa por não aceitarem a regra do código moral que estabelece o direito moral. A pergunta a seguir seria: qual a responsabilidade daqueles que ainda aceitam o código? Doar 20% de seus recursos, uma vez que metade das pessoas em condição financeira privilegiada não doa nada, ou eles não deveriam doar nada já que os outros se recusam a doar? Se a primeira resposta for aceita, temos como resultado uma teoria exigente demais.

A diferença é que no caso de todas aceitarem nós teríamos pouco dano nos doadores (apenas 10% de seus rendimentos). Mas, se as pessoas não doam e mesmo assim continuamos a defender que as pessoas que aceitam o código devem doar mais para atingir o mesmo resultado (agora doando 20%) temos muito mais danos nos doadores. Os danos não apenas são financeiros (já que os indivíduos devem empregar o dobro de recursos para atingir o mesmo resultado), mas há também os danos indiretos como, por exemplo, a sensação de injustiça e frustração nos doadores. Por outro lado, se as pessoas dispostas a doar pararem de doar porque metade dos potenciais doadores se recusa a fazê-lo, então teremos mais danos para as pessoas que receberiam as doações, já que a fome continuaria a existir. Meu ponto aqui é que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal não conseguiria estabelecer claramente quais obrigações temos em casos de parcial aceitação do código moral, porque as nossas obrigações iriam variar conforme o número de pessoas que aceitam o código.

---

<sup>98</sup>Mais abaixo, tratarei de todos esses problemas com por menor. Porém, seria interessante indicar que o problema relacionado a não aceitação do código moral é o que chamamos acima de *objeção da aceitação parcial*.

<sup>99</sup>O dano menor para as pessoas mais ricas ao doarem dinheiro para caridade se dá pelo fenômeno da utilidade marginal decrescente, como já descrito acima e que será melhor explicado abaixo.

Sendo assim, como devemos formular o Utilitarismo de Regras? Para ilustrar uma formulação do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal podemos começar por analisar a formulação de Hooker que podemos encontrar em seu famoso livro *Ideal Code, Real World* publicado em 2000<sup>100</sup>. Hooker formula seu Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal focando-se nas consequências esperadas e na aceitação do código pela maioria das pessoas, incluindo os custos de ensino e internalização de tais regras, com a finalidade de selecionar um código moral. Porém, mencionadas as características que Hooker aceita na formulação do seu Consequencialismo, nós ainda podemos perguntar qual método Hooker aceita para a seleção do código?

Hooker (2000, p.32) formula seu critério de correção como se segue:

URCMI<sub>HOOKER</sub>:

Um ato é errado se, e somente se, for proibido pelo código de regras cuja internalização pela maioria esmagadora de todas as pessoas, em todos os lugares, em cada nova geração tem o máximo de valor esperado em termos de bem-estar (com alguma prioridade para os menos favorecidos). O cálculo do valor esperado de um código inclui de se obter o código internalizado. Se em termos de valor esperado dois ou mais códigos forem melhores do que os demais, mais iguais uns aos outros, aquele mais próximo da moralidade convencional determina quais atos são moralmente errados.

Alguns anos depois da publicação de *Ideal Code, Real World*, Hooker modificou seu princípio para responder a uma objeção de Richard Anderson (2005, p. 241). A nova formulação de Hooker (2005, p. 268-9) é a que se segue:

O erro moral é determinado pelo código de regras cuja internalização pela grande maioria das

---

<sup>100</sup>Depois de Richard Brandt, Brad Hooker é considerado um dos responsáveis por melhorar a abordagem do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Por tal razão descrevo a sua posição ao invés da de Brandt.

peças, em todos os lugares, em cada nova geração (não incluindo gerações após qualquer novo desenvolvimento que reduz significativamente os custos de internalização de códigos mais complexos ou exigentes) tem o máximo de valor esperado em termos de bem-estar com alguma prioridade para os menos favorecidos.

Hooker reformulou seu Utilitarismo de Regras para explicitar que não pode haver grandes mudanças entre as gerações, uma vez que o código mudaria se houvesse. Se uma sociedade futura conseguir internalizar códigos mais complexos e seguir códigos mais exigentes, tais códigos poderiam ter regras diferentes dos códigos aplicados às gerações futuras que não possuem as habilidades de lidar com códigos complexos e exigentes<sup>101</sup>.

Há algumas características do Utilitarismo de Regras de Hooker que devemos nos ater por um momento. Hooker assume que dados os problemas ligados à consideração das consequências efetivas, nós devemos aceitar como relevante as consequências esperadas das regras ao elegermos qual código deve ser assumido. Outro ponto é que Hooker aceita também a *aceitação* e não a conformidade ao código, uma vez que a versão que implica em conformidade às regras traz resultados ruins para a tese (como já aludi acima) e aceita também a aceitação parcial. Hooker argumenta que devemos anuir com a aceitação parcial, pois temos que considerar que uma parte dos indivíduos é incapaz de aceitar ou rejeitar qualquer coisa que seja ou simplesmente as pessoas não aceitariam partes do código.

---

<sup>101</sup> Como veremos abaixo, na minha reformulação eu tentarei resolver esse problema apelando para o argumento de que apenas nossa geração atual e a próxima geração têm que internalizar o código. Essa defesa será pautada no fato que pode haver mudanças tão radicais nos indivíduos que as regras que vigoram no código podem mudar. Por exemplo, os direitos morais básicos (que defenderei no capítulo 4), estão atrelados às regras que dizem respeito sobre a satisfação de necessidades básicas. Mas, se caso no futuro nós desenvolvermos tecnologia suficiente podemos mudar nossa natureza, nós não mais teremos as mesmas necessidades. Assim, as regras do código que estipulam o dever de satisfazer as necessidades básicas terão que mudar.



Para aceitarmos ou rejeitarmos alguma proposição devemos ser capazes de aprender sobre elas. Se não conseguirmos aprender o código, não conseguiremos aceitá-lo e, conseqüentemente, não seríamos capazes de agir em conformidade com ele. Então, parece plausível supor que alguns indivíduos não conseguem aceitar qualquer código moral. E, também parece realista pensar que alguns indivíduos não aceitam todas as regras. Dessa forma, o critério de seleção do código de regras ideal seria: o código moral a ser seguido é aquele que resultaria na maximização do bem-estar se quase a totalidade dos indivíduos o aceitasse. Tal critério depende fortemente do número de pessoas que aceitam o código. Uma baixa aceitação do código não maximizaria o bem-estar, uma vez que resultaria em ações sub-ótimas ou não-ótimas. Uma ação sub-ótima é uma ação em conformidade com o código, mas que não produz o máximo de bem-estar esperado, dado a baixa aceitação das regras<sup>102</sup>. Para a teoria de Hooker obter sucesso, além de precisar resolver os problemas clássicos mencionados acima, ela precisa enfrentar problemas internos. Hooker frequentemente é acusado de ser arbitrário em alguns pontos e de abandonar certas características relevantes do Utilitarismo como, por exemplo, a imparcialidade (discutiremos mais sobre isso abaixo).

Seguindo a linha de raciocínio proposta por Hooker, o melhor código moral a ser empregado é aquele que produziria o máximo de valor esperado caso a maioria das pessoas aceitasse tal código (descontado os custos da internalização e ensino do código). Notem que o Utilitarismo de Regras sempre tem como pergunta central “e se todos fizessem X, o que resultaria?”, dessa forma grande parte das regras apenas maximizaria o bem-estar esperado se a grande maioria das pessoas as internalizasse. Mas, quanto é “a maioria das pessoas”? Hooker defende que:

Então nossa questão é onde a desejabilidade das regras depende precisamente de quão amplamente elas são internalizadas, nós deveríamos prosseguir com a análise de custo-benefício sobre a base de 99 por cento de aceitação ou 90 por cento ou 80 por cento, ou mesmo menos? Reconhecidamente,

---

<sup>102</sup> Ações sub-ótimas e não-ótimas podem resultar, algumas vezes, não só porque a maioria das pessoas não adere à regra, mas também dada as circunstâncias do mundo. Uma discussão com algum pormenor será feita abaixo.

qualquer número preciso será, é claro, um tanto arbitrário. Não obstante, nós temos alguns fatores relevantes a considerar. Por um lado, nós desejamos uma porcentagem próxima o suficiente de 100 por cento para assegurar a ideia de que regras morais são para aceitação de toda a sociedade de seres humanos. Por outro lado, nós desejamos uma porcentagem longe o suficiente de 100 por cento para fazer saliente o problema do cumprimento parcial – tais problemas não devem ser pensados como acidentais. Reconhecendo que qualquer percentual será, não obstante, um tanto arbitrário, eu proponho que nós tomemos a internalização por 90 por cento em cada geração como um número para ser usado na análise de custo-benefício (HOOKER, 2000, p.82-3).

Como se pode notar, Hooker defende que a “maioria das pessoas” deveria ser igual a 90% em cada geração<sup>103</sup>. Hooker preocupa-se em defender uma concepção mais realista da internalização do código. Dessa forma, ele estipula em 90% a taxa de aceitação levando em conta que sempre haverá pessoas que não aderem ao código ou que não podem aderir ao código. Mas, mais do que isso, a aceitação sendo inferior a 100% permite incluir regras no código para lidar com as pessoas que não seguem o código. Todavia, como Hooker mesmo admite, essa porcentagem parece ser arbitrária, mesmo que aceitemos que o número a ser buscado não deve ser de 100% (dado os problemas listados a cima). Porém, também não deve estar muito distante de 100%, uma vez que o número de pessoas que internalizam o código garante que ele maximize o bem-estar. Mas, mesmo assim, poderíamos perguntar, porque não 91 por cento? Ou 89,5 por cento?

O fato é que não há um critério claro para definir qual a porcentagem da população deve internalizar o código para que tenhamos o máximo de bem-estar possível. Claro que um código é ótimo se gera o máximo de bem-estar esperado se a grande maioria das pessoas o seguir.

---

<sup>103</sup>Para mais a discussão de qual a porcentagem e o melhor modo de entender a estipulação de Hooker, ver: HOOKER, B.& FLETCHER, G. ‘Variable versus Fixed Rate Rule Utilitarianism’, *The Philosophical Quarterly* 58 (2008), p. 344–52

Se mais pessoas seguem as mesmas regras, cada indivíduo precisará arcar com menos custos para que o objetivo da maximização do bem-estar esperado ocorra. Portanto, um código ótimo depende, em grande parte, não apenas das regras que o compõem, mas também de quantas pessoas o internalizaram (e o seguem). Todavia, estabelecer uma porcentagem me parece arbitrário.

Richard Brandt também estabelece duas condições para considerarmos que um código moral foi internalizado em uma sociedade: (i) que uma grande proporção de adultos deve aceitar as regras morais e; (ii) certas regras morais pertencem ao código moral de uma sociedade se ela as reconhece como tais (BRANDT, 1992, p.120). Apesar de intuitiva, a ideia de Brandt também não resolve a vagueza a respeito da quantidade de pessoas que devem internalizar o código moral. Afinal, “uma grande proporção de adultos”, não parece nos informar corretamente acerca de quantas pessoas devem internalizar o código para atingirmos o máximo valor esperado. Sendo assim, é um problema para o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal determinar a porcentagem de pessoas que devem internalizar o código moral para que este maximize o bem-estar esperado. É importante notar que a seleção de um código depende do fato de se o código gera a maior quantidade de bem-estar esperado e a maior quantidade de bem-estar esperado depende do nível de internalização do código, ou seja, da quantidade de pessoas que o aceitam. Portanto, não é apenas uma questão de saber exatamente uma porcentagem é uma questão de saber qual código será escolhido dado o nível de aceitação. Por exemplo, se pouquíssimas pessoas aceitam o código moral ele se tornará deveras exigente para os indivíduos que o seguem se o objetivo for produzir a mesma quantidade de bem-estar que seria produzida se quase todos o seguissem. Então, se o código é deveras exigente, ele passa a ser inaceitável, ou implausível ou estabelece regras impossíveis de serem seguidas. Ao considerarmos diferentes códigos, teríamos que estipular a taxa de aceitação e internalização e os custos advindos dessa atividade, já que tais custos devem ser subtraídos dos benefícios que o código gerará. E o benefício que o código irá gerar depende do nível de aceitação do mesmo.

Outro ponto a se notar na formulação de Hooker é que ele dá alguma prioridade aos menos favorecidos. Porém, a meu ver, ele o faz à custa de uma característica do Utilitarismo muito bem quista, qual seja a

imparcialidade, como proposta por Bentham. Antes de apresentar a crítica a Hooker, sugiro discutir sua tese em algum pormenor.

Hooker defende uma tese prioritarista. O prioritarismo, grosso modo, é a tese segundo a qual devemos dar prioridade às pessoas que estão em pior situação na sociedade ao invés de perseguir a igualdade estrita. Assim, o que é relevante para Hooker não é a igualdade do bem-estar por si mesma, ou seja, a igualdade não é valiosa por si mesma, mas o que é mais relevante é a melhoria dos níveis de bem-estar das pessoas em pior situação. Dessa forma, um código seria melhor do que o outro não apenas por atingir o máximo de bem-estar esperado, mas também por melhorar a vida dos menos favorecidos. A ideia nos parece plausível, porém perdemos em imparcialidade (pelo menos no sentido clássico defendido por Bentham).

Para que um código moral que melhora a vida dos menos favorecidos seja melhor do que um que não melhore a vida desse grupo, o bem-estar deles deve contar mais do que o dos mais favorecidos. Se combinarmos a agregação de bem-estar com o prioritarismo de Hooker temos a *soma ponderada* de bem-estar. Tomemos um exemplo. A primeira tabela apresenta uma soma imparcial de bem-estar aos moldes de Bentham, enquanto na segunda apresenta-se uma soma ponderada de bem-estar (ambos os exemplos são adaptados a partir de HOOKER, 2000, p.57-8).

Primeiro Código	Unid. de bem-estar por pessoa	Unid. de bem-estar por grupo	Soma Total Imparcial
<b>G (A)100 pessoas</b>	1	100	$(100 \times 1) + (1000 \times 10)$ =
<b>G (B)1.000 pessoas</b>	10	10.000	10.100

Onde o grupo A (G(A)) é o dos mais desfavorecidos e o cálculo é estritamente imparcial, seguindo o princípio de Bentham (expresso na máxima: “todos contam como um e não mais do que um”). Dessa forma, todos os indivíduos têm o mesmo peso no montante final de bem-estar, ou seja, o bem-estar de todos possui o mesmo peso. Porém, Hooker

sugere uma soma ponderada de bem-estar que dê prioridade para o menos favorecidos dando a eles mais peso no cálculo.

Segundo Código	Unid. de bem-estar por pessoa	Unid. de bem-estar por grupo	Soma Ponderada	Total
<b>G (A)</b>	8	800	$(100 \times 8 \times 2) +$	
<b>100 pessoas</b>			$(1000 \times 9) =$	
<b>G (B)</b>	9	9.000	10.600	
<b>1.000 pessoas</b>				

Sendo que o Grupo A são os menos favorecidos, mas agora seu bem-estar tem peso maior perante aos outros. Se assumirmos a soma total ponderada que sugere Hooker temos que aceitar duas coisas: 1) o segundo código é melhor do que o primeiro por gerar mais bem-estar, mas; 2) o segundo código não preza por uma consideração imparcial dos indivíduos no sentido defendido por Bentham. Sendo estritamente imparciais, deveríamos escolher o primeiro código em detrimento do segundo ( $10.100 > 9.800$ ). Ao que parece, o problema de Hooker é oferecer prioridade aos menos favorecidos abandonando a imparcialidade proposta por utilitaristas como Bentham<sup>104</sup>. Bem, se o bem-estar de alguns tem mais peso do que de outros, toda a escolha entre código deve ser parcial para o lado dos menos favorecidos. Todavia, isso é problemático por vários fatores. Conforme foi dito, a perda de imparcialidade em uma tese utilitarista faz com que a tese perca força, pois atribuir maior peso aos menos favorecidos não parece ser justificado de um ponto de vista utilitarista. Não há razões utilitaristas para atribuir maior peso ao bem-estar mesmo dos menos favorecidos. Segundo, se atribuição de maior peso ao bem-estar dos menos favorecidos for apenas um artifício cardinal de mensuração, porque deveríamos fazê-lo? O fato que ao atribuirmos uma medida

<sup>104</sup>Como argumentarei abaixo, é possível seguir o princípio de Bentham e ainda assim dar prioridade para os menos favorecidos. Como Hooker parece usar de seu prioritarismo, ele quebra com o princípio de Bentham “onde todos contam com um e ninguém por mais do que um” tornando sua tese incompatível com o corolário benthaniano.

cardinal (utilidade) ao bem-estar, não teríamos razões para mudar o cálculo para uma parcela de indivíduos. Terceiro, como identificamos os menos favorecidos?<sup>105</sup>. Penso que Hooker, não oferece respostas a essas perguntas.

Em seu livro, Hooker não se preocupa em definir quaisquer regras do código, apenas nos oferece um critério de correção e seleção do código. Isso nos leva a pensar que o enfoque de Hooker não se preocupa em estabelecer regras que dão origem a direitos morais. Porém, a teoria do URCMI parece ter mais chance de nos oferecer os instrumentos para a justificação de um conjunto de direitos morais e gerar uma explicação plausível de como eles mantêm uma considerável força moral. Ao contrário das teses normativas utilitaristas concorrentes, o do Utilitarismo do Código Moral Ideal pode integrar regras não existentes em seu código, além de integrar as já existentes, dando uma explicação razoável do porquê devemos segui-las e mantê-las. Além disso, o código estipulado por essa forma de Utilitarismo é aberto a revisão ao passar das gerações o que deixa espaço para um possível melhoramento moral. Dessa forma, uma visão acerca dos direitos dentro de tal teoria pode ser desenvolvida de modo mais consistente do que seria nas visões concorrentes.

Apesar dos problemas da tese Hooker, podemos utilizá-la como base para construirmos uma nova versão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. No que segue, irei sugerir uma nova formulação do URCMI que dê preferências aos menos favorecidos, mas que continue a seguir o princípio da imparcialidade de Bentham. Irei sugerir também que o código ideal a ser selecionado deve integrar as regras que protegem e promovem a satisfação das necessidades básicas, uma vez que ao satisfazê-las estaríamos aumentando a maximização esperada de bem-estar. Argumentarei que essas regras devem ser tomadas como direitos morais básicos dos indivíduos e ter primazia sobre as outras quando da escolha de um curso de ação que resulte em conflito de regras (Capítulo 4). Espero também oferecer algumas respostas às três objeções clássicas. Como meu objetivo neste trabalho é o de defender uma forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal (e não apenas de Consequencialismo), é necessário manter características clássicas de tal escola e uma das mais importantes é a imparcialidade.

---

<sup>105</sup> Não é minha intenção aqui expor a tese de Hooker com pormenor. Para mais ver: HOOKER, 2000 e 2005, principalmente.

udo, argumentarei que assumir uma forma de prioritarismo ainda respeita a imparcialidade.

Tomando o que foi dito sobre o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal, como podemos justificar direitos utilizando tal teoria? O ponto relevante para este trabalho sé se essa forma de Consequencialismo de Regras do Código Ideal defendido por Hooker poderia ser empregada para a justificação de um conjunto de direitos morais. Então, a pergunta central é: como podemos configurar uma posição utilitarista que possa dar uma justificação a um conjunto de direitos morais? Argumentarei abaixo que, com as devidas modificações e unindo esse tipo de Consequencialismo, a teoria do valor exposta no capítulo 1 e 2, nós conseguiríamos justificar um conjunto de direitos morais básicos e dar razões utilitaristas para promovê-los e respeitá-los.

### 3.3 – FORMULANDO UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL

Como argumentei, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal possui algumas falhas que devem ser solucionadas. Neste tópico, pretendo oferecer uma forma de URCMI<sup>106</sup> que, ao menos, possa oferecer algumas respostas plausíveis para as objeções supracitadas. Irei reformular o Consequencialismo de Regras do Código Moral Ideal de Hooker tendo em mente a teoria do valor desenvolvida no capítulo 1 e 2. No próximo capítulo, irei me dedicar a mostrar como o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal pode incorporar regras que protejam e promovam a satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para o aumento de bem-estar. Também no próximo capítulo, discutirei nossas obrigações advindas do estabelecimento dos direitos baseados nos deveres advindo das regras de promoção e proteção da satisfação das necessidades básicas. Porém,

---

<sup>106</sup>Como referi em minha Introdução, não abordarei nesta tese a questão dos nossos deveres para com os animais não humanos, porém o Consequencialismo de Regras do Código Moral Ideal consegue oferecer uma abordagem satisfatória para tais problemas, para ver uma abordagem consequencialista de regras aplicada a discussão dos animais não humanos ver, por exemplo: GALVÃO, P. Rule-Consequentialism and the Significance of Species. In: *Utilitas*, Abril, p. 1 – 19, 2016.

antes de discutirmos como tal forma de Utilitarismo pode justificar regras que darão origem a um conjunto de direitos morais básicos, temos que adequar a teoria para tentar solucionar seus problemas. Então, começaremos por selecionar um código e, posteriormente, tentarei cunhar um critério de correção.

Minha posição se diferenciará da de Hooker em pelo menos cinco aspectos: (i) minha posição defende que é necessário, além da geração futura internalizar o código, que a geração atual também internalize o código, enquanto a de Hooker não o requer<sup>107</sup>; (ii) mantereí o prioritarismo, mas não como o de Hooker (minha versão será focada nas regras e, então o chamarei de prioritarismo *normativo*. Tal forma de prioritarismo será capaz de acomodar o princípio da imparcialidade proposto por Bentham – “todos contam como um e não por mais de um”); (iii) formularei o Utilitarismo de Regras do Código Moral quanto à *aceitação do código por todos os seres racionais aptos* e que pudesse ser ensinado à próxima geração, o que excluiria a discussão sobre a porcentagem de indivíduos que devem internalizar o código, ponto

---

<sup>107</sup>Mulgan em um manuscrito intitulado *How should utilitarians think about the future?* apresentado na conferência *Corporate Agency and Shared Responsibilities* na University of St. Andrews (Escócia) em novembro de 2015 defendeu que: “para qualquer utilitarista de regras, o código ideal é aquele que melhor promove o bem-estar humano. Mas, um código moral por si só não promove nada. Nós necessitamos mapear cada código concorrente sobre algum futuro específico possível. Então, nós elencamos aqueles futuros possíveis usando nossa função de valor utilitarista preferida. Meu Utilitarismo de Regras em particular elenca códigos morais competitivos perguntando o que aconteceria se nós (a geração presente) tentássemos ensinar aquele código para a próxima geração. O código *ideal* é aquele que é o melhor a ser ensinado a próxima geração. Isso deixa de lado o custo da mudança de crenças morais existentes, mas fatores do custo de (por exemplo) tentar obter uma nova geração que aceita uma ética muito exigente estão inclusos.” A minha visão é aproximada a de Mulgan, mas Mulgan não inclui, assim como Hooker, a necessidade das gerações atuais de internalizarem o código. A teoria de Mulgan está voltada a adaptar o código ideal a cada geração futura, uma vez que ele concebe futuros que seriam tão diversos que o código aceito nessa geração não seria ótimo para alguma geração subsequente. Por meu turno, minha preocupação com as gerações futuras distantes é menor, então não subscrevo a tese de Mulgan. Irei me focar na geração atual e na geração subsequente a atual e tentarei traçar critérios que definam quando um código moral deixa de ser ótimo ao passar das gerações. Para mais sobre a discussão sobre nossas responsabilidades para com as gerações futuras, ver Mulgan 2007, 2011.



controverso na teoria de Hooker; (iv) darei especial lugar para as regras que defendem e promovem a satisfação das necessidades básicas, e que tais regras deveriam ser tomadas como estabelecendo deveres e direitos morais básicos, ponto não abordado por Hooker e; (v) usarei a expressão “*código ideal*” apenas para referir a um código escolhido por indivíduos melhor informados e que contenha um conjunto de regras existentes e um conjunto de regras ainda não existentes. Então, para minha visão, um código não é ideal porque foi escolhido por agentes ideais, mas é ideal no sentido que pode conter regras não existentes<sup>108</sup>. Para fins argumentativos fica estabelecido como “geração atual” todos os seres humanos já nascidos e vivos, já a “geração futura” são todos os seres humanos que ainda estão por nascer<sup>109</sup>.

Sendo assim, a primeira pergunta relevante seria: como se deve formular o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal? Devemos deixar claro algumas das características do URCMI. Segundo Mulgan (2015), a teoria funciona em dois estágios. No primeiro passo, tentamos selecionar qual é o melhor código ideal a ser aceito e seguido. No segundo passo, nós avaliamos os atos indiretamente através de sua adequação ao código. Para selecionar o código nós devemos nos focar na pergunta: “E se nós nos sentíssemos livres para seguir uma determinada regra o que dela resultaria?” Isso posto, no que se segue, discuto o primeiro e o segundo passos.

---

<sup>108</sup>Richard Brandt (1992) usa a palavra “ideal” (entre aspas) para referir a um código que contenha regras não existentes. Por meu turno, uso para referir o mesmo que Brandt com o adendo que espero que os agentes estejam em melhor posição epistêmica do que se encontram agora.

<sup>109</sup>A demarcação entre geração atual e futura apresentada aqui é arbitrária e serve para fins de esclarecimento e argumentação. Porém, uma discussão interessante acerca da separação entre as gerações demandaria considerar outros critérios como, por exemplo, critérios sociológicos ou históricos, mas, devido a uma questão de espaço tomo a demarcação estipulada e deixo em aberto a discussão se essa é a melhor forma de estabelecer quem pertence a cada geração.

### 3.3.1 – COMO DEVEMOS SELECIONAR UM CÓDIGO MORAL IDEAL?

Como podemos notar, o enfoque do Utilitarismo de Regras é nos resultados das ações coletivas. Por exemplo, teria pouco sentido perguntarmos o que um indivíduo particular pode fazer para evitar as mudanças climáticas. Isso se dá porque as mudanças climáticas apenas serão evitadas se um grande número de pessoas adotar certos comportamentos ao invés de outros. Nesse sentido, nós compartilhamos uma obrigação, qual seja, de assumir atitudes que evitem o agravamento do aquecimento global. O melhor resultado apenas surgirá se grande parte das pessoas adotar certas atitudes; caso contrário não conseguiremos evitar a mudança climática. Então, para selecionar o código nos perguntemos: *o que resultaria se todos os indivíduos racionais competentes aceitassem um código moral X agora e ensinassem tal código à próxima geração?*

É necessário dar algumas explicações sobre a questão formulada acima. Selecionaremos o código moral baseados em três critérios: (i) os resultados gerados pela aceitação do código por pessoas racionais em nossa atual sociedade; (ii) se tal código pode ser ensinado para a próxima geração e; (iii) que melhores resultados advêm da internalização do código por todos os indivíduos racionais aptos do que apenas por uma parcela deles. Então o critério (i) leva em consideração os resultados atuais do código e (ii) leva em consideração os resultados futuros. Já o (iii) estabelece que o código que deve ser selecionado é aquele internalizado *por todos* seres racionais aptos. O critério para a seleção do código seria: qual o código moral ideal geraria o maior bem-estar para todos os indivíduos desta geração e da próxima geração se fosse internalizado por todos os indivíduos racionais aptos na geração atual e na subsequente? Dessa forma, o código seria um código ótimo quando gerar o maior bem-estar para ambas as gerações, a atual e a próxima geração. Deve-se levar em consideração a geração futura já que levamos em consideração na escolha do código os resultados esperados<sup>110</sup>. Alguns resultados esperados ultrapassam as gerações

---

<sup>110</sup>Trabalharei com a ideia intuitiva de probabilidade dos resultados esperados. Porém, Hooker (2000, p.2-3) propõe que: “Mais exatamente, o ‘valor esperado’ de um código é calculado como se segue. Identifica-se os possíveis resultados da internalização de um código. Avalia-se o valor de cada um desses resultados. Para cada possível resultado, avalia-se a probabilidade que o resultado

(como no caso da degradação do meio ambiente). Dessa forma, nosso código deve abranger a geração futura subsequente que poderia ser prejudicada por nossas atitudes presentes.

Tem que se ter em mente que o código moral ideal deveria ser aceito e internalizado por todos os indivíduos racionais competentes na geração atual. Isso quer dizer que todos os seres humanos que são capazes de fazer julgamentos baseados em razões devem aceitar o código no atual momento que vivemos. Esse critério deixa de fora, por razões evidentes, pessoas incapazes de fazerem julgamentos devido a qualquer problema (como, por exemplo, pessoas extremamente debilitadas intelectualmente). Os custos de internalização do código moral ideal pela sociedade que agora habita o mundo seriam grandes: as pessoas deveriam abrir mão de certas atividades consideradas tradicionais, mudar as crenças morais arraigadas, mudar atitudes tidas como socialmente aceitas, mudar seus padrões de organização social, etc<sup>111</sup>. Todavia, a longo prazo, com o advento de uma nova geração nós teríamos resultados melhores, pois a nova geração nasceria dentro de uma sociedade já organizada sob o código moral ideal. Nós teríamos apenas o custo de ensinar o código para a nova geração (custo que todas as gerações devem ter, afinal cada nova geração aprenderá algum código moral). Importante notar também que o código deve ser passado da geração atual para a geração imediatamente subsequente, pois as condições de vida podem mudar drasticamente se imaginarmos um futuro muito distante – o que poderia levar à impossibilidade de cumprir com o código. Assim, se supõe nessa defesa que não haverá mudanças drásticas da geração atual para a próxima geração e que, portanto, o código geraria o maior bem-estar na próxima geração.

---

produziria da internalização do código. Multiplica-se o valor (ou desvalor) de cada resultado possível pela probabilidade desse resultado advirem. Soma-se o produto da multiplicação.” Para fins de argumentação, aceitarei o modelo de Hooker para estabelecer qual código gera mais bem-estar, mas não entro na discussão mais técnica acerca da probabilidade e nem de como devemos estabelecer os resultados esperados de cada código. Uma discussão de resultados esperados e como devemos usar a probabilidade no pensamento consequencialista pode ser encontrada, por exemplo, em JACKSON, F. *Decision-theoretic consequentialism and the nearest and dearest objection. Ethics*, vol. 101, nº3, p. 461-92, 1991.

<sup>111</sup>Abaixo discuto o que significa “internalizar um código” e os custos associados a essa atividade.

Alguém poderia objetar que, ao estipularmos que o código que deve ser selecionado (dentre os concorrentes) é aquele que todos os indivíduos racionais aptos aceitariam seguir, então o código não possuiria regras que envolvem punição. Em outras palavras, já que todos aceitam o código e o seguem, porque teríamos que incorporar regras punitivas dentro do código? Penso que uma resposta plausível a essa objeção é a de que os seres humanos são falíveis, ou seja, eles podem falhar em cumprir com o código mesmo quando ele é internalizado - tais falhas podem ser advindas de fraqueza de vontade, por exemplo – o que nos levaria a ser prudentes e inserir regras de punição ao código. Também devemos considerar que pode haver pessoas que possam quebrar uma regra específica, por não concordar com ela, mas seguir o restante das regras que compõem o código. Outra objeção é que meu critério para a seleção do código é pouco realista se comparado ao de Hooker, uma vez que eu estipulo que o código moral a ser escolhido deve ser aquele que é aceito e internalizado por todos os seres racionais. Todavia, penso que seria arbitrário, a estipulação de qualquer percentual de indivíduos para a escolha do código. Dessa forma, minha posição torna-se menos realista, mas menos arbitrária e ainda consegue (por boas razões) incluir regras punitivas ao código<sup>112</sup>.

Deixando de lado, por ora, os problemas citados acima, poderíamos perguntar se, dados os custos de ensinar a geração atual, não poderíamos apenas ensinar a próxima geração evitando assim os grandes custos para a geração atual. No entanto, se a geração atual não internalizar o código, alguns problemas decorrem dessa atitude. O primeiro problema é que se a geração atual não internalizar o código e o seguir, então ela fica impossibilitada de ensinar o código para a geração futura. Se não aceitamos e internalizamos o código moral ideal, então como poderíamos ensinar as atitudes, valores e deveres que são demandados por eles? O segundo problema é que se a geração atual não

---

<sup>112</sup>Para ver mais sobre a discussão de como devemos formular o critério de seleção do código moral levando em conta a taxa de aceitação que deve ser estipulada para a aceitação do código ver: MILLER, D. T. Solving Rule-Consequentialism's Acceptance Rate Problem. *Utilitas* Vol. 28, No. 1, p. 41-53, 2016. Apesar da discussão sobre a porcentagem de pessoa que devem aceitar e internalizar o código ser de extrema relevância é impossível que todas as posições defendidas na literatura sejam debatidas neste trabalho.

internalizasse o código ideal (que seria um código ótimo<sup>113</sup>), ela apenas ensinaria a próxima geração um código sub-ótimo. Por conseguinte, a próxima geração faria o mesmo e assim sucessivamente, então nunca estaríamos vivendo em um código ótimo, até que uma geração pagasse os custos da internalização de um código ótimo. O terceiro problema é que a geração atual ficaria sem parâmetros morais claros para agir em situações que ocorrem agora, mas que podem ter graves consequências atuais e a longo prazo.

Retomemos o exemplo das mudanças climáticas. *Suponhamos* que as mudanças climáticas estão a ocorrer de certa maneira que apenas a nossa geração pode evitar e que viver em uma atmosfera livre de poluição seja uma necessidade básica, o que daria origem a um direito moral básico<sup>114</sup>. Então, se todos nós agíssemos da maneira X (por exemplo, reduzindo drasticamente nossas emissões de gás carbônico), as mudanças climáticas seriam evitadas e, tanto o nosso bem-estar quanto o bem-estar da geração futura, não seria gravemente afetado por tais mudanças. Com tal atitude nós cumpriríamos com o dever de manter uma atmosfera limpa e respeitaríamos o direito moral básico de viver em um ambiente não poluído. Porém, se nossa geração não age de maneira X as mudanças climáticas ocorrem e o bem-estar de todos é afetado e o direito moral de viver sob uma atmosfera limpa é desrespeitado, já que a necessidade básica correspondente não foi satisfeita. O agravante aqui é que *apenas* nossa geração pode fazer algo para evitar as mudanças climáticas (até onde sabemos). Assim, ou fazemos algo agora ou seremos responsáveis pelas más consequências em nossa geração e nas gerações futuras. Dessa forma, a geração atual deve aceitar e internalizar o código moral ideal ótimo.

---

<sup>113</sup>Um código ótimo é aquele que maximiza o bem-estar geral em um determinado ponto do tempo (por exemplo, durante duas gerações). Enquanto que, um código sub-ótimo é aquele que falha em maximizar o bem-estar geral em um determinado ponto do tempo, mas ainda gera mais benefícios do que danos.

<sup>114</sup>Lembremo-nos do que foi defendido nos dois capítulos anteriores, o que seja, que a satisfação das necessidades básicas é meio pragmaticamente necessário para a geração de bem-estar. Na Introdução, defendi que tais necessidades básicas deveriam ser protegidas e promovidas para um aumento de bem-estar. Ao inserir tal consideração dentro o UCMI nós teremos como resultado um conjunto de regras que estipularão os deveres relacionados às necessidades e os direitos advindos deles.

Uma crítica poderia surgir aqui. A crítica de que nunca estaríamos a viver em um código moral ótimo dado que os indivíduos poderiam progredir moralmente<sup>115</sup>, logo o código seria reformulado para uma melhor versão a cada nova geração. Porém, ao imaginarmos o progresso moral temos que levar em consideração que as mudanças no código levam tempo. Por tal razão, um código moral será ótimo para ambas as gerações se, e somente se, (i) não há mudanças drásticas nas condições de vidas de uma geração para outra, como, por exemplo, mudanças drásticas na disponibilidade de recursos, ou na natureza dos indivíduos; (ii) não há mudanças drásticas na visão de mundo entre as duas gerações, como, por exemplo, mudanças nos valores prudenciais aceites, e; (iii) o código é suficiente para maximizar o bem-estar de ambas as gerações sem ser mudado. O que essas condições estabelecem é que o conceito de “código ótimo”, em grande parte, é dependente do contexto. Mantidas as condições acima, um código pode perpassar não apenas da geração atual para a subsequente, mas até mesmo para outras gerações. Porém, seria especular demais até quando as condições se manteriam inalteradas.

Como o código é dependente do contexto em certo nível, haverá um momento em um futuro que ele se tornará sub-ótimo, uma vez que as condições de vida podem mudar. Qualquer código que gere mais bem-estar torna-se ótimo ao substituir o código passado. Todavia, mudanças nos códigos são feitas de maneira paulatina e não de maneira drástica. Como duas gerações vivem dentro de um mesmo código (nossa geração e a geração que ensinaremos) o código permanece ótimo para nosso contexto e tempo atuais. Isso implica que o código não é metafisicamente necessário, ou seja, que todos os deveres morais que ele venha a estipular agora são deveres morais em todos os mundos possíveis. Porém, os deveres estipulados pelo código moral ideal não são tão pouco *prima facie*. Eles são deveres para a geração atual e para a geração futura *ceteris paribus*. Então, eles serão deveres mantidas as condições (i), (ii) e (iii) listadas acima. Dessa forma a visão aqui desenvolvida não é absolutista em termos metafísicos, pois ela considera

---

<sup>115</sup>Regras vigentes em sociedades mudam conforme certo entendimento acerca dos valores morais evolui. Por exemplo, sociedade ocidentais nas quais as mulheres não podiam votar permitiram tal prática após sobrepesar razões morais a favor do voto feminino. Pode-se imaginar que, em um futuro distante, novos argumentos baseados em razões morais venham a modificar regras morais que podem ser aceitas hoje, mas recusadas em um futuro e vice-versa.

que haverá uma geração no futuro distante na qual o código ideal empregado pela geração passada não mais será um código ideal ótimo e deverá ser atualizado para um código que faz um trabalho melhor na maximização do bem-estar. Mas, em que sentido o código é ideal se os deveres não funcionam para todos os mundos possíveis? Se a sociedade atual deve aceitar o código, então ele não seria um código vigente? E que tipo de regras deve integrar o código moral?

Começemos pela primeira questão. A hipótese que estou a defender aqui é que o código moral ideal não implica em uma versão metafísica da moralidade. Assim sendo, há inúmeras situações contrafactuais nas quais o código ideal considerado ótimo dada a nossa realidade, não seria ótimo nesse mundo possível. Porém, o código é ideal, pois ele não é exemplificado em qualquer código existente, mas pode ser aceito por todos os indivíduos racionalmente aptos e informados com o objetivo de maximizar o bem-estar de todos os indivíduos. Assim, um código vigente *A* pode ser sub-ótimo, enquanto um código ideal *A'* pode ser ótimo, uma vez que inclui ou exclui regras do código *A* com vistas à maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Como argumentei acima, um código vigente pode encerrar em si regras que não resultam no melhor resultado racionalmente esperado, ou ainda, um código vigente como um todo pode não gerar a maximização do bem-estar esperado. O exemplo das mudanças climáticas pode nos auxiliar novamente. Se pensarmos que viver em uma atmosfera limpa é uma necessidade básica e que deve haver uma regra moral sobre a sua satisfação e que tal regra gera um dever e, dele resulta um direito moral básico a viver em uma atmosfera limpa, segue-se que: ao pensarmos apenas nas consequências atuais do uso dos recursos naturais, não nos seria permitido dispor deles para criar o máximo de bem-estar agora, pois ao longo prazo causaria más consequências para a futura geração, que se supõe, terá o mesmo direito moral básico. Assim, uma regra ideal sobre a proteção do meio ambiente deveria integrar nosso código. Mas, então, como é possível selecionar o código moral ideal?

Podemos selecionar o código ideal da maneira que se segue: idealizamos uma situação contrafactual em um mundo possível próximo. Neste mundo possível próximo ao nosso, tudo se mantém igual exceto pelo nível de informação que os indivíduos possuem e sua capacidade de julgamento. Então, no mundo possível próximo *WI*, a

ordenação do mundo é a mesma da nossa, mas os indivíduos estão melhor informados do que estão no mundo atual e estão com a capacidade de julgamento em melhores condições. A expressão “estar mais bem informado” significa que os indivíduos em *WI* conhecem a maior parte das informações relevantes acerca de como o mundo é, de como as sociedades se organizam e conseguem estabelecer a probabilidade das consequências esperadas por seus atos com certo rigor. Então, em *WI*, nós faríamos a nossa pergunta: *o que resultaria se todos os indivíduos racionais competentes aceitassem um código moral X agora e ensinassem tal código à próxima geração?* Estando mais bem informados, os indivíduos em *WI* conseguiriam estabelecer a probabilidade da geração de boas consequências dados os diferentes códigos de regras que estão a ser julgados e escolhidos<sup>116</sup>. No ajuizamento entre os diferentes códigos, sobre qual deve ser escolhido o com vista à maximização do bem-estar de todos, nós usaríamos de argumentação racional para selecioná-lo dentre todas as opções disponíveis. Ponderando as informações pertinentes, como o valor esperado de cada código, selecionaríamos o código que gerar o maior valor esperado de bem-estar quando internalizado por seres racionais aptos e ensinado a próxima geração.

Dessa atividade de avaliação deve surgir um código de regras morais que, tomado como um todo, geraria maior bem-estar. Um código

---

<sup>116</sup>Não estou a supor aqui um “escolhedor perfeito” ou um “sujeito epistemicamente perfeito” ou ainda “agente moralmente perfeito”. Estou supondo apenas agentes epistêmicos melhor informados acerca dos estados de coisas que os cercam. Obviamente, quanto mais informado e mais capacitado for o agente melhor será a sua escolha. Porém, para fins de argumentação, não precisamos de um agente moral ideal, mas de um agente que tenha capacidades racionais desenvolvidas e acesso às informações pertinentes para a tomada de decisão, essa ideia é muito semelhante a de Railton (2013, p.115ss). Porém, ele usa da ideia de um agente em uma posição epistêmica mais favorável para defender seu realismo moral, enquanto eu estou a utilizar a noção de agentes em posição epistêmica mais favorável para selecionar regras que compõem um código. Para mais sobre a visão de Railton ver: RAILTON, P. Realismo Moral. *In: Metaética: Algumas tendências*. Florianópolis: Editora UFSC, 2013. Para uma visão geral da tese de Railton defendida no artigo *Realismo Moral* ver: SANTOS, B.A.G. & MERLUSSI, P. Resenha: *Metaética: Algumas Tendências. Ethic@*, v.12, n.2, p.346– 354, Dez. 2013, disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2013v12n2p346/26302>



seria tomado como ótimo, não porque cada regra gera o maior bem-estar em todas as situações particulares onde é aplicada, mas porque como um conjunto o código gera mais bem-estar do que qualquer código alternativo. Em algumas situações, a aplicação de uma regra particular pode não gerar resultados ótimos, mas tomando uma regra em conjunção com todo o código, nós teríamos o melhor resultado esperado.

Quanto à segunda questão, o código moral continua ideal mesmo que a sociedade atual tenha que internalizá-lo, uma vez que o código a ser aceito não é exemplificado por nenhum código nas sociedades atuais. Todavia, ainda nos resta o terceiro problema, qual seja, que tipo de regras iriam compor o código? Ao contrário de um código moral vigente, um código moral ideal possui custos maiores de internalização e aprendizado. Se o código não faz parte da estrutura das sociedades atuais, então sua internalização e ensino para as gerações irá trazer custos. Tais custos devem ser contabilizados na escolha do código. Portanto, ao escolhermos um código ideal devemos prezar por sua simplicidade e aplicabilidade. Se os custos de internalização e aplicação de um código são maiores do que os benefícios presentes e os benefícios futuros, então temos que procurar por outro código moral. Mas, o que conta como custo?

O objetivo de qualquer código moral ótimo é a maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Todavia, ao escolhermos um código temos que levar em consideração que os indivíduos necessitam aprendê-lo e segui-lo, e esse aprendizado e mudança de atitudes conta como custo. Para entender melhor a noção de custo aqui empregada, penso que se faz necessário explicitarmos o que referimos com a concepção de “internalização”. Richard Brandt (1992, p.120-121) defende que um indivíduo aceitou um princípio moral (ou código) apenas quando:

- (i) O indivíduo está *motivado* a evitar (ou promover) ações que ele pensa que são erradas (ou corretas).
- (ii) O indivíduo *sente culpa* ou remorso ao fazer certa ação que o princípio estabelece como errada.
- (iii) O indivíduo está *apto a desaprovar* algumas ações e pessoas que desempenham ações erradas.

- (iv) O indivíduo pensa que essas suas atitudes são corretas ou bem justificadas em algum sentido. (itálico acrescentado)<sup>117</sup>.

A visão de Brandt é muito próxima da visão de Mill sobre como o indivíduo pode estar motivado internamente a seguir uma regra por sanções como culpa e/ou motivado externamente por desaprovação de seus pares. Porém, o ponto aqui é evidenciar a mudança que seria necessária na vida dos indivíduos da geração atual quando da aceitação do código moral. *Se* uma pessoa apenas aceitou o código quando se cumpre, pelo menos, as quatro condições acima, então ela teria um impacto grande em seu modo de vida, uma vez que ela viveria atualmente em um código moral diferente do ideal. Hooker discorda que o código deva ser internalizado pela geração atual e que, portanto, os custos dessa internalização não deveriam ser contados como custos do novo código moral. Segundo Hooker, contar a internalização da geração atual é já determinar de antemão quais regras são melhores, o que a própria estrutura do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal está pretendendo fazer. Portanto, seria como andar em círculos. Diz Hooker (2000, p.79-80):

Eu formulei o consequencialismo de regras com referência aos custos de internalização *em cada nova geração*. A razão para isso é que nós deveríamos pensar sobre a inculcação do código nos seres humanos que não possuem ideias morais anteriores. Nós não deveríamos levar em consideração os custos de introduzir um código internalizado para pessoas que já estão comprometidas com algum código particular. Os custos de introduzir um código não racista e não sexista aceito por pessoas que já internalizaram regras racistas e sexistas, por exemplo, não

---

<sup>117</sup>Hooker (2000, p.77) estabelece em termos parecidos o que significa “internalizar um código”. Diz ele: “a aceitação das regras certas incorpora não apenas a disposição de cumprir essas regras. A aceitação de regras também envolve a disposição para encorajar outros a cumpri-las, disposições para formar atitudes favoráveis em relação aos outros que cumprem com elas, disposições para sentir culpa ou vergonha quando uma delas é quebrada e para condenar e ofender-se quando as outras pessoas as quebram, todas essas disposições e atitudes são apoiadas por uma crença de que elas são justificadas.”

deveria ser contado. Contá-los seria dar alguma influência na determinação de quais regras são as melhores, as atitudes aprendidas às quais o próprio consequencialismo de regra estipula ser evitáveis e moralmente injustificáveis. (italico no original).

O argumento de Hooker seria que ao exigirmos a internalização de um código moral para a geração atual, estaríamos pensando fora do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Dessa forma, seria como se tivéssemos um código antes de estabelecer um código ideal. Porém, a pergunta seria: se a geração atual não pode (ou não consegue) internalizar um código, como nós *agora* deveríamos regular nossas ações? Penso que o problema da posição de Hooker é a de estabelecer que o código escolhido para ser ensinado para a futura geração não poderia ser internalizado por esta geração.

Apesar do requerimento da educação moral, ou seja, que um código deva ser ensinado, nada nos impede de chegarmos ao um consenso sobre o código moral ideal e ao requerimento que nossa geração deve internalizá-lo também. Há dois momentos que devem permanecer separados: (i) os julgamentos para escolher o código ótimo e; (ii) a internalização desse código pela geração atual e (iia) o ensino dele para a geração futura. Não é necessário ter um “pré-código”, já que as pessoas da geração atual estando em posição epistêmica mais favorável chegariam à conclusão que códigos que envolvem racismo ou sexismo, por exemplo, são sub-ótimos ou não-ótimos<sup>118</sup>. Dado a configuração da posição de escolha que estamos imaginando – um mundo possível em que tudo é parecido com o mundo atual, mas as pessoas estão em melhor posição epistêmica ao fazer (i) – conseguiríamos perceber, ao analisar as evidências históricas, valores prudenciais, consequências da adoção de regras e etc. que códigos que envolvem regras racistas e sexistas não cumprem com um princípio de maximização do bem-estar.

Segundo Hooker (2000, p. 81s), pensar que aceitar os custos da internalização do código pela geração atual é cometer o mesmo erro de considerar os desejos externos como relevantes para o bem-estar. Porém, isso parece ser uma falsa analogia. No primeiro caso, estaríamos

---

<sup>118</sup>Um código não-ótimo é aquele que gera mais danos do que benefícios.

a supor (segundo Hooker) um “pré-código” para que as pessoas deixassem de fora códigos contaminados com regras que parecem imorais (como regras racistas, por exemplo). No segundo caso, estamos a considerar o que beneficia as pessoas não instrumentalmente, ou seja, considerar desejos externos ao indivíduo não cumprem, pelo menos, com o Requerimento de Forte Ligação (como discutido no capítulo 1). Portanto, não podem contar como ingrediente do bem-estar. Então, enquanto no primeiro caso estamos discutindo o que *devemos fazer*, no segundo caso, estamos discutindo o que nos *beneficia não instrumentalmente*. Não se pode estabelecer a analogia entre os dois casos, pois as características relevantes de cada um deles são completamente diferentes.

Outra crítica que poderia advir da inclusão da geração atual na internalização do código ideal, é que o código seria demasiado exigente para as pessoas da nossa geração. Para internalizarmos o código, como dito, teríamos que considerar mudanças drásticas em nossas atitudes e disposições. Todavia, como venho argumentando, em algum ponto uma geração deveria aceitar tais custos com a finalidade de viver sob um código moral ótimo. Mais do que isso, se a geração atual não internaliza o código – não muda suas atitudes e crenças morais tendo o código como base – como ela ensinaria tal código à próxima geração? Para que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal tenha alguma plausibilidade quanto a sua aplicação, devemos considerar que a geração atual internaliza o código e os custos de sua internalização. Dessa forma, manteríamos uma das características relevantes do código moral, qual seja sua aplicabilidade. O código não seria apenas um código idealizado e distante da realidade, mas, antes, algo que pode ser utilizado nas tomadas de decisões morais.

Poderíamos questionar como a geração atual seria capaz, com atitudes e disposições arraigadas, de internalizar o código moral, uma vez que não há uma geração anterior para ensiná-los e nem uma sociedade organizada entorno de tal código. Penso que a resposta plausível a essa dúvida seria a de que a geração atual, como “selecionadora” do código moral ideal, conseguiria internalizar o código através do exercício da racionalidade. Assim como é necessário à argumentação racional, a consideração de evidências, pesar as consequências de um código, estabelecer probabilidade de resultados futuros etc. para selecionar um código, a geração atual conseguiria tomar decisões racionais como a da internalização de um código ótimo.

O que quero dizer é que, se somos capazes de selecionar um código moral ideal ótimo, como não seríamos capazes de internalizá-lo? Ao julgarmos qual código seria ótimo e que deveria ser ensinado à próxima geração, já colocamos de lado atitudes e disposições arraigadas. Se esse não fosse o caso, então não conseguiríamos debater sobre qual o melhor código a ser seguido. Supõe-se, portanto, que se indivíduos são capazes de considerar racionalmente argumentos pró e contra na escolha de certas regras (ou códigos), então conseguiriam deixar de lado certos pré-conceitos e internalizar (ou rejeitar) um código.

Além de salvuardarmos a aplicabilidade do código temos que considerar a sua simplicidade. Aceitar um código deveras complexo gera grandes problemas. O primeiro e mais óbvio é que códigos complexos são mais difíceis de serem aprendidos e de serem ensinados, então eles são mais custosos. O aprendizado de um código é condição necessária para sua internalização. Como defendi acima, se não somos capazes de aprender o código moral, então não somos capazes de internalizá-lo e segui-lo. O aprendizado de códigos complexos é mais custoso, pois demandam mais esforço para que sejam entendidos e internalizados, tanto para geração atual quanto para a próxima geração. Por exemplo, considere um código moral simples como, os Dez Mandamentos judaico-cristãos. Tais regras são gerais e fáceis de ser ensinadas e aprendidas. Um indivíduo que se proponha a internalizar tais regras, não terá dificuldades quanto ao seu entendimento e como aplicá-las. Os Dez Mandamentos judaico-cristãos não englobam todos os problemas morais, ou seja, nos deixam sem resposta acerca de quais são nossos deveres e direitos morais como, por exemplo, não nos oferece uma resposta sobre quais são os direitos morais básicos da geração futura e quais são os nossos deveres para com eles. Porém, ele exemplifica o que estou querendo dizer com um código moral que preza pela simplicidade. O código pode ser composto por algumas dezenas de regras, porém elas não podem ser regras especializadas em demasia.

Tomemos mais um exemplo. Pense nas regras:

- (a) “Não devemos matar”.
- (b) “Não devemos matar pessoas”.
- (c) “Não devemos matar pessoas inocentes”.
- (d) “Não devemos matar pessoas inocentes, exceto quando tivermos uma boa razão para fazê-lo”.

- (e) “Não devemos matar pessoas inocentes, exceto quando estivermos perante uma situação na qual a vida de algum inocente não pode ser salva”.
- (f) “Não devemos matar pessoas inocentes, exceto quando estivermos perante uma escolha entre a vida de duas pessoas inocentes, na qual somos incapazes de salvar uma sem sacrificar a outra e, caso não façamos nada, as duas morreriam”.

Considere a regra (a). Ela parece ser a mais simples. Porém, a regra (a) é vaga quanto ao estabelecimento de nossos deveres, afinal não devemos matar quem (ou, o quê)? Mas, se a interpretarmos de maneira mais *lata*, ela estipula que não deveríamos matar nada que esteja vivo. Isso inclui pessoas, animais – incluindo os que podem trazer risco diário a vida das pessoas como, por exemplo, aracnídeos, insetos, bactérias, vírus etc. – e, talvez, até mesmo plantas. A regra parece implausível, pois exige demais dos agentes, uma vez que exige que coloquemos nossa saúde e segurança em risco o tempo todo a fim de cumpri-la. Ainda, a regra pode exigir que não cuidássemos de nossa vida, afinal deveríamos parar de nos alimentar e de combater doenças que podem nos levar a morte, entre outras coisas.

Já a regra (f) é deveras complexa e aplica-se apenas a casos extremamente específicos e extraordinários. Por um lado, se um código é composto apenas por regras como (a) e (b), por exemplo, provavelmente nosso código seria sub-ótimo. Regras do tipo (a) e (b) ou são muito exigentes ou vagas quanto às diretrizes que devemos seguir. Assim, o código dificilmente seria ótimo dados os custos para os agentes de sua aplicação ou dada à indeterminação dos deveres. Por outro lado, se nosso código é formado apenas por regras do tipo (e) e (f), ele se torna tão específico e complexo que seria quase impossível aprendê-lo e internalizá-lo. Um código formado inteiramente por tais regras seria de tal modo complexo e específico que as pessoas comuns dificilmente se recordariam de todas elas ou conseguiriam aplicá-las. A aplicação ficaria comprometida, uma vez que o agente moral teria que analisar as especificidades de cada caso para aplicação. Analisar todos esses detalhes leva tempo e abre espaço para erros. No entanto, não somente problemas com a internalização e aplicação surgem. Temos um problema interno, qual seja que a aceitação de um código demasiado específico possa levar o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal a colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato.

Se aceitarmos um código deveras complexo, ele pode colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato, no qual teríamos uma regra para cada situação. Como no exemplo acima, (f) é aplicável em um caso extremamente específico. Se tivermos uma regra do tipo (f) para cada situação de escolha moral, então o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal possui a mesma extensão do Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo. Dado que (f) se aplica a um caso específico e, se todo o código fosse formado por regras de tal tipo, a extensão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal seria a mesma do Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo. Portanto, se o Utilitarismo de Regras colapsar em um Utilitarismo de Ato, ele não seria uma alternativa teórica para a moralidade. A complexidade das regras que compõem o código nos jogaria novamente no mesmo processo decisório do Utilitarismo de Ato, então não precisaríamos do Utilitarismo de Regras. E se o Utilitarismo de Regras colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato, então nós teríamos todos os problemas de aplicabilidade e determinação de deveres que o Utilitarismo de Ato suscita. Retornaremos à discussão da objeção do colapso mais adiante. Por ora, é importante ressaltar que as regras que devem compor o código moral ideal não devem nem ser extremamente simples ou extremamente complexas.

Isso posto, como poderíamos formular um critério de correção para a forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que estamos a formular? O critério deveria abrir espaço para uma versão de “prioritarismo”, assim como sugere Hooker? No que se segue, discuto como devemos formular o critério de correção e como podemos manter uma forma de prioritarismo sem comprometermos o critério de imparcialidade, como Bentham o concebeu. Penso ser importante manter um critério de imparcialidade como o de Bentham, uma vez que ele evitaria que as pessoas tenham atitudes egoístas e que as pessoas fossem discriminadas (para o bem, ou para o mal) de forma arbitrária. Assim sendo, passo a discutir a formulação do critério de correção.

### 3.3.2 – FORMULANDO UM CRITÉRIO DE CORREÇÃO

Dado o que discutimos acima, cabe perguntar qual código moral seria selecionado? O código moral ideal a ser selecionado e seguido seria aquele que (i) traria os melhores resultados tanto a geração

atual quanto para a geração futura (ii) se todos os agentes racionalmente aptos em todo lugar (iia) internalizasse e que (iib) pudesse ser ensinado eficientemente à próxima geração. Penso que desses critérios surgirá um código que atualmente não é existente, portanto será ideal, mas que terá regras particulares que podem existir. Como poderíamos formular um critério de correção dado o código com tais características? Sugiro uma primeira formulação:

URCMI(1): Um ato *X* é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido por um código de regras cuja aceitação e internalização por todos indivíduos racionalmente aptos em de todos lugares da geração atual e que pudesse ser ensinado à próxima geração, geraria a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos do que qualquer outro código.

Dado o critério de correção apresentado, qualquer ação será moralmente correta se, e somente se, adequar-se às regras do código moral ideal selecionado. Podemos explicitar também o cálculo do valor esperado, pois temos que levar em consideração que a internalização de um código gera custos que devem ser deduzidos do valor que dele resultará. Assim, o valor esperado é o resultado do valor produzido ao longo do tempo menos os custos da obtenção e internalização do código. Então, teríamos:

URCMI(2) Um ato *X* é moralmente correto se, e somente se, é ou permitido/exigido/proibido por um código de regras ideal cuja aceitação e internalização por todos indivíduos racionalmente aptos, em todo lugar, da geração atual e que pudesse ser ensinado à próxima geração, geraria a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos do que qualquer outro código.

Valor esperado: o cálculo do valor esperado de um código inclui os custos da obtenção e internalização do código pela geração atual e os custos de ensino e internalização do código para geração subsequente.

Conforme argumentado anteriormente, penso que a geração atual deve internalizar o código e que tal internalização custaria muito em um primeiro momento. Porém, com o passar das gerações, os benefícios gerados pela internalização do código suplantariam os custos causados na geração passada que teve de implementá-lo. Quanto mais tempo perdurar o código na sociedade, mais benefícios serão colhidos.



Mas, não só a geração futura colherá benefícios, a própria geração atual poderá colher benefícios da internalização do código, uma vez que um código ótimo poderia acabar com atitudes preconceituosas, diminuir as desigualdades, combater a fome e etc. o que colocaria mais pessoas na busca e usufruto dos bens gerais que compõem o bem-estar. Todavia, tal critério de correção não oferece, como formulado acima, qualquer forma de darmos alguma prioridade para uma parcela da população. Como dito acima, a formulação de Hooker, por exemplo, envolve uma forma de prioritarismo. Porém, conforme discutimos, a formulação de Hooker dá prioridade aos menos favorecidos à custa do princípio de imparcialidade. Bem, temos algumas questões relevantes quanto a dar prioridade para uma parcela da população. Primeiramente, aceitar o prioritarismo é realmente necessário? Segundo, se sim, como aceitar o prioritarismo sem comprometer o princípio da imparcialidade sugerido por Bentham? E, por fim, quem seriam os menos favorecidos na sociedade?

Começemos por avaliar se o prioritarismo é desejável dentro de uma teoria utilitarista. O prioritarismo, como tese filosófica, é aceita por muitos filósofos como, por exemplo, John Rawls. A tese geral do prioritarismo é, grosso modo, que ao tomarmos uma decisão sobre a distribuição de qualquer benefício, deveríamos dar prioridade para os menos favorecidos. O que estamos a discutir nesta tese seria como justificar e atribuir um conjunto de direitos morais básicos para todos os indivíduos. Portanto, as pessoas em pior situação são aquelas que não têm tal conjunto de direitos morais básicos respeitados, ou seja, são as pessoas que não possuem suas necessidades básicas satisfeitas. Como argumentarei no próximo capítulo, minha tese central é que os direitos morais chamados de básicos são aqueles que protegem e promovem a satisfação das necessidades básicas que são pragmaticamente necessárias para que qualquer indivíduo tenha uma atitude pró em relação aos bens básicos que compõem o bem-estar e, portanto, maximiza o bem-estar. Mas, o que nos interessa por agora é se nosso critério de correção deveria assumir o prioritarismo em sua formulação. Quais as razões utilitaristas que temos para incluí-lo?

Apesar de intuitivo, o prioritarismo sofre de várias críticas, dentre elas a de que geraria *free riders*, pessoas que não cumprem com as suas obrigações cooperativas, mas que recebem os benefícios da cooperação social. Pondo de lado por ora o chamado “problema do

carona”, a pergunta acerca das razões utilitaristas para aceitar o prioritarismo permanece. Primeiramente, penso que devemos ter uma ideia de quem seriam os menos favorecidos. Ao conseguirmos distinguir os menos favorecidos dos mais favorecidos, podemos analisar se dar prioridade aos primeiros nos auxilia a atingir o objetivo utilitarista.

Como dito anteriormente, o objetivo utilitarista é a maximização do bem-estar de *todos* os indivíduos. Como argumentei no capítulo dois, sem possuir certos meios pragmaticamente necessários para buscar e alcançar as várias instâncias do bem-estar, os indivíduos teriam uma vida pouco valiosa do ponto de vista do bem-estar. Além disso, como argumentarei no próximo capítulo, eles teriam seus direitos morais básicos desrespeitados. Assim, os indivíduos que têm acesso a tais meios estão em melhor posição para realizar seu bem-estar que os que não possuem tais meios. Por exemplo, um indivíduo que vive sob uma ditadura que o proíbe de acessar várias instâncias do bem-estar está em pior situação do que aquele que vive em uma democracia, na qual ele é livre para exercer sua autonomia sem grandes restrições. Um indivíduo que vive em uma sociedade que lhe oferece acesso a saúde, está em melhor posição do que aquele que não possui tal acesso, uma vez que ele pode ser prejudicado na busca dos bens gerais que compõem seu bem-estar quando está com a saúde comprometida<sup>119</sup>. Lembrando que a definição de bem-estar desenvolvida no capítulo 1 defende que os indivíduos devem ser capazes de ter uma atitude positiva (atitude pró) em relação aos bens que compõem o bem-estar, com a finalidade de incrementar seu bem-estar e que há certos meios que são pragmaticamente necessários para tal (como defendido no capítulo 2), parece plausível supor que os indivíduos que não possuem acesso a tais meios estão em pior situação do que aqueles que possuem tal acesso. Então, penso que os indivíduos que não possuem suas necessidades básicas satisfeitas estão em pior situação do que aqueles que às possuem satisfeitas, uma vez que os primeiros estão sem acessar os meios pragmaticamente necessários para atingir seu bem-estar.

---

<sup>119</sup>Para uma visão que defende que seria demasiado custoso viver em nossa sociedade dado a sua complexidade (já que temos que nos distanciar de nossos entes queridos por várias vezes, ficamos suscetíveis a novas doenças, nos é exigido demais em nossas profissões etc.) e que, portanto, não parece que teríamos mais bem-estar nela do que nossos antepassados ou indivíduos que vivem em sociedades menos complexas, ver: SCHRÖDINGER, E. *Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Poder-se-ia objetar que uma definição utilitarista de indivíduos “em pior situação” em uma sociedade deveria ser a de indivíduos que possuem menos bem-estar estão em pior situação e que, portanto, não seriam necessariamente aqueles que não têm suas necessidades básicas satisfeitas. Como mencionei anteriormente, garantir a satisfação das necessidades básicas não garante a maximização do bem-estar, uma vez que para realizar bem-estar ainda é dependente de uma atitude pró dos indivíduos. Uma segunda observação é que pessoas que vivem sem suas necessidades básicas podem ter certo nível de bem-estar (por exemplo, podem usufruir de relacionamentos afetivos e usufruir de certos prazeres). Todavia, os níveis de bem-estar dos indivíduos que vivem sem as suas necessidades básicas satisfeitas serão menores do que aqueles que vivem com as necessidades básicas satisfeitas e que agem na busca e usufruto das instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar. Então, possuir as necessidades básicas satisfeitas não maximiza o bem-estar necessariamente, mas não satisfazê-las *não maximiza o bem-estar de todos necessariamente*. Isso quer dizer que indivíduos que tem suas necessidades básicas não satisfeitas estão em pior situação, pois não terão condições de acessar uma ampla variedade das instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar, enquanto que os que têm as condições para acessar tais instâncias *podem* fazê-lo. Dessa forma, as pessoas que não possuem as necessidades básicas satisfeitas estarão em pior situação (na esmagadora maioria dos casos) do que aqueles que possuem tais necessidades básicas satisfeitas. Portanto, na esmagadora maioria dos casos, os níveis de bem-estar das pessoas que não possuem as necessidades básicas satisfeitas seriam menores do que daqueles que as possuem satisfeitas, assim, não ter necessidades básicas satisfeitas não gera a maximização de bem-estar o que situa tais indivíduos na pior situação na sociedade.

Definidos quem seriam os menos favorecidos, nós teríamos alguma razão utilitarista para preferir um código que dê prioridade aos menos favorecidos? Penso que do muito que foi dito acima podemos extrair uma razão utilitarista para dar prioridade aos menos favorecidos e, assim, incorporar uma forma de prioritarismo em nosso critério de correção. Uma das razões utilitaristas que vejo é que uma sociedade, na qual todos têm suas necessidades básicas satisfeitas, possui uma probabilidade muito maior de maximizar o bem-estar dos indivíduos do que uma sociedade na qual não há satisfação das necessidades.

Se satisfizermos as necessidades básicas de todos os indivíduos, eles podem perseguir e realizar seu bem-estar, então nós teremos uma maior probabilidade de maximização do bem-estar. Se quisermos, como utilitaristas, maximizar o bem-estar de todos os indivíduos – ou, pelo menos aumentar, a probabilidade de sua maximização –, então devemos garantir que as pessoas estejam aptas a buscar usufruir as mais variadas instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar. Então, as pessoas estão aptas a buscar e usufruir as mais variadas instâncias do bem-estar, quando têm suas necessidades básicas satisfeitas. A satisfação das necessidades básicas permite que as pessoas persigam seus modos de vida e, portanto, aumenta a probabilidade de maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Sendo assim, nós temos uma razão utilitarista não somente para dar prioridade aos menos favorecidos como também para cumprir com as demandas baseadas em necessidades básicas, ou seja, dar prioridade as regras que estabelecem nossos deveres de satisfazer necessidades básicas. Conclui-se que nós devemos dar uma atenção especial as regras que versam sobre a satisfação das necessidades básicas enquanto meios pragmaticamente necessários para o bem-estar e, portanto, dar prioridade aos menos favorecidos.

Porém, alguém poderia argumentar contra a defesa que garantir a satisfação das necessidades básicas maximiza o bem-estar de todos (ou pelo menos aumenta a probabilidade de maximização) recorrendo ao argumento da agregação. Poder-se-ia argumentar que, se o que importa é o maior agregado possível de bem-estar, então não importaria se ele advém da satisfação das necessidades básicas de todos os indivíduos ou não, importaria apenas que chegássemos ao maior agregado possível de bem-estar<sup>120</sup>. Dessa forma, a satisfação das necessidades não seria prioridade para obtermos o maior agregado de bem-estar e nem mesmo seria passível de consideração dentro da teoria. Poderíamos, então, deixar poucas pessoas em necessidades se dessa atividade ainda resultasse o maior agregado de bem-estar. Então, em última instância, não importaria se uma grande parcela da sociedade fosse beneficiada, enquanto um pequeno grupo fosse fadado a viver em necessidade. Podemos chamar essa crítica de *objeção da simples agregação*.

---

<sup>120</sup>Este mesmo argumento é geralmente usado para atacar o Utilitarismo no que tange a resultados injustos. Para bibliografia que contém tal objeção ver notas 1 e 2 deste trabalho.

Para responder à objeção da simples agregação, temos que argumentar que deixar um pequeno grupo de pessoas em necessidade, não maximiza o bem-estar, pelo menos não ao longo do tempo. A primeira contraobjeção é recorreremos à noção de que o bem-estar deve estar fortemente ligado ao indivíduo (como discutido no capítulo um). O incremento do bem-estar individual apenas ocorre se (i) o indivíduo tiver uma atitude pró (ii) ao acessar uma instância de um bem geral que compõe o bem-estar. Não satisfazer as necessidades básicas, que são baseadas em requerimentos não materiais<sup>121</sup>, de um indivíduo *I* (como, por exemplo, tratar as pessoas igualmente), não beneficia não instrumentalmente um indivíduo *I'*, pois o não benefício instrumental de *I* não está fortemente ligado ao benefício não instrumental do indivíduo *I'*. Em outras palavras, negar os meios pragmaticamente necessários baseados em requerimentos não materiais de *I*, não aumenta o bem-estar de *I'*, porque a não satisfação das necessidades de *I*, não está fortemente ligada à vida de *I'*. Por exemplo, outorgar o direito à liberdade civil para os menos favorecidos não causa diminuição da autonomia, usufruto de relacionamentos afetivos, prazer, etc. dos mais favorecidos, uma vez que tais instâncias só favorecem os mais ricos se eles tiverem uma atitude pró em relação a elas. A outorga de liberdades civis aos menos favorecidos, por exemplo, poderia contribuir para uma sociedade mais competitiva, mas isso não seria danoso aos mais favorecidos (não afetaria diretamente seu bem-estar). Os mais favorecidos não ficariam em situação pior por competir (na verdade, níveis de competição ajudam a incrementar a qualidade de vida, muitas vezes). Este é um caso análogo aos desejos externos.

Os desejos externos, ou seja, aqueles que não são sobre o próprio indivíduo que deseja, não podem contar para seu bem-estar uma vez que eles não impactam diretamente a vida do indivíduo. Aqui se segue a mesma linha, não beneficiar instrumentalmente um indivíduo através da satisfação de necessidades que implicam em requerimentos não materiais, não beneficia não instrumentalmente os outros indivíduos. Então, não teríamos incremento do bem-estar da maioria se não satisfizéssemos as necessidades básicas não materiais de uma

---

<sup>121</sup>No capítulo 2, fizemos a distinção entre “necessidades não materiais” e “necessidades materiais”. Sendo que a primeira não demanda bens e serviços para serem satisfeitas, enquanto que a segunda demanda ou recursos, ou bens ou serviços para serem satisfeitas.

minoria. Dessa forma, satisfazer as necessidades básicas não materiais (liberdade para agir e pensar, tratamento igualitário, etc.) não diminuí o montante de bem-estar – ou seja, não gera danos nos indivíduos que já possuem suas necessidades básicas satisfeitas, nem os impede de acessar mais bem-estar –, porém a sua não satisfação o faz, uma vez que se geram mais danos. Em resumo, não satisfazer necessidades básicas baseadas em requerimentos não materiais, não incrementa o bem-estar dos indivíduos que estão em melhor posição, mas não satisfazê-las incrementa o dano nos indivíduos que estão em pior situação. Portanto, satisfazer as necessidades básicas baseadas em requerimentos não materiais aumenta o bem-estar.

E quanto à satisfação das necessidades básicas que requerem o dispêndio de recursos, bens e serviços? Satisfazer as necessidades básicas dos menos favorecidos que dependem de recursos, bens e serviços maximizaria o bem-estar? Lembrando que o argumento da simples agregação defende que não importa quais os meios utilizados e os afetados, o importante é o maior agregado possível de bem-estar. Nos parágrafos anteriores, tentei mostrar que satisfazer as necessidades básicas não materiais dos menos favorecidos não diminui o bem-estar dos mais favorecidos e, além disso, aumenta a probabilidade de maximização do bem-estar geral. Agora, a pergunta volta-se à satisfação das necessidades básicas que requerem que os mais favorecidos sacrifiquem um montante de recursos para a satisfação das necessidades básicas materiais dos menos favorecidos. Então, há certo dano nos mais favorecidos uma vez que eles têm que abrir mão de uma parcela de seus recursos para suprir as necessidades de terceiros. Ao abrir mão de tal parcela, os mais favorecidos abrem mão também de utilizar tais recursos para acessar alguma outra instância do bem-estar. Por exemplo, ao abrir mão de 10% de seu recurso material para ajudar a satisfazer as necessidades dos indivíduos menos favorecidos, os mais favorecidos poderiam deixar de acessar, por exemplo, uma instância do bem geral ‘prazer’ que compõe seu bem-estar.

Ao contrário da satisfação das necessidades básicas não materiais, a satisfação das necessidades materiais demanda que uma parcela da sociedade aceite abrir mão de acessar alguma instância do bem-estar e este dano está fortemente ligado aos indivíduos. O argumento utilizado acima não funcionaria para os dois tipos de necessidades. Então, qual argumento poderia ser desenvolvido para demonstrar que satisfazer as necessidades básicas materiais dos menos

favorecidos maximiza o bem-estar geral, mesmo aceitando que satisfazer tais necessidades irá gerar certo dano aos mais favorecidos? Aqui podemos apresentar um segundo argumento contra a objeção da simples agregação. Um argumento utilitarista comum (e antigo) é apelar para o princípio de utilidade marginal decrescente dos bens materiais. Mas, o que estabelece tal princípio?

Sem entrarmos no mérito de quem o propôs (se foi Bentham, ou o economista Carl Menger (1983)), o princípio da utilidade marginal decrescente (PUMD) estabelece que:

PUMD: quanto maior é a quantidade de um bem material  $X$  detida ou consumida por um indivíduo, menos bem-estar tal indivíduo auferirá de  $X$ .

Para elucidar o princípio, pensemos em termos monetários. Imaginemos que um indivíduo mais favorecido  $I$  possui um milhão de reais<sup>122</sup> em seu poder e usufrui desse montante para acessar as instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar. Ele emprega seu dinheiro em atividades prazerosas, em atividades que o permitam desfrutar de seus relacionamentos afetivos, conseqüe usufruir de sua autonomia no que tange as escolhas que envolvam consumo de bens e mercadorias etc. Todavia, quanto mais dinheiro  $I$  possui menos tal recurso importa para  $I$  em termos de bem-estar. Podemos usar o exemplo do imposto: Se cobrarmos 1% de imposto de  $I$  e cobrarmos a mesma porcentagem do indivíduo  $I'$  que, digamos, possui apenas cem reais em seu poder, o impacto do imposto seria bem maior em  $I'$  do que em  $I$ , uma vez que  $I$  possui muito mais recursos que  $I'$ .

O fato é que satisfazer necessidades básicas materiais (como o nome já diz) requer o emprego de recursos, bens ou serviços. Assim,

---

<sup>122</sup>Aqui exemplifico o princípio usando valores monetários, mas o princípio funcionaria para quase todos os bens materiais existentes como, por exemplo, casas, carros, eletrodomésticos, comida, vestuário e, até mesmo água. Porém, o princípio de utilidade marginal decrescente não se encaixa no consumo de certos bens. Por exemplo, ele não explica porque um colecionador de algum item não tem seu bem-estar diminuído ao incorporar mais um item à coleção, afinal, completar a coleção seria uma realização significativa para o indivíduo e cada novo item lhe adiciona mais bem-estar. Todavia, o princípio de utilidade marginal decrescente funciona na grande maior parte dos casos.

seria necessário que tais recursos adviessem de uma fonte que não gerasse tanto dano a ponto de comprometer os benefícios (ou seja, termos mais danos do que benefícios ou empate, afinal nossa meta é a maximização do bem-estar geral ou, pelo menos, o aumento da probabilidade da maximização do bem-estar geral). Porém, graças ao fenômeno da utilidade marginal decrescente, poderíamos transferir recursos do conjunto de indivíduos considerados mais favorecidos para satisfazer as necessidades básicas dos menos favorecidos. Os danos nos mais favorecidos seriam mínimos comparados com os benefícios auferidos pelos menos favorecidos com a mesma quantidade de recursos.

Mais um exemplo pode nos auxiliar a esclarecer esse ponto. Imagine que temos como objetivo aliviar a fome no mundo. Sendo impossível para um só indivíduo aliviar toda a fome do mundo, tal objetivo somente irá ser alcançado se um grupo compartilhar tal responsabilidade. Então, para aliviar a fome no mundo seria necessário, digamos, que cada melhor favorecido do mundo doasse 1% de sua renda para instituições de caridade que combatem a fome no mundo de modo eficiente. Apenas 1% da renda não parece ser muito para os mais favorecidos, porém somado o 1% de todos os indivíduos, temos como montante final o suficiente para satisfazer a necessidade básica de nutrição adequada dos menos favorecidos. Se tal atividade (a de doar pequenas quantias aos menos favorecidos) for eficiente na satisfação das necessidades básicas, então temos o menor dano possível para o maior benefício possível. Portanto, aumentamos o bem-estar geral ou, pelo menos, aumentamos a probabilidade da maximização do bem-estar. Satisfazer as necessidades básicas materiais gera dano aos mais favorecidos, mas continua a maximizar o bem-estar uma vez que o dano é mínimo para cada indivíduo (supondo que cada um deles concorde em compartilhar a responsabilidade pela satisfação das necessidades)<sup>123</sup>.

A título de conclusão sobre o prioritarismo aqui descrito é que, como formulado, ele maximiza o bem-estar (ou, pelo menos, aumenta a

---

<sup>123</sup>Como discutiremos mais abaixo, há o problema da aceitação parcial do código moral que estabeleceria, dentre outras obrigações, a obrigação de doarmos recursos para os menos favorecidos. Discutiremos com maior pormenor os deveres gerados por minha versão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal no capítulo cinco que versará sobre os direitos morais básicos e os deveres gerados pelos mesmos.



probabilidade de maximização). Dar prioridade as regras que promovem e protegem a satisfação das necessidades básicas e, portanto, aos menos favorecidos, aumenta o agregado de bem-estar, seja satisfazendo as necessidades básicas materiais, sejam satisfazendo as necessidades básicas não materiais. Mas, e se um código que envolve apenas agregação simples e um código que envolve prioritarismo estiverem empatados quanto ao montante de bem-estar geral gerado por eles (i.e. os dois códigos geram a mesma quantidade de bem-estar), qual deles nós deveríamos escolher? Ao escolhermos entre dois códigos que estão em empate sobre o agregado de bem-estar que produzem, deveríamos escolher o que defende a satisfação das necessidades básicas dos menos favorecidos, já que ao satisfazê-las estamos dando aos menos favorecidos condições para que procurem acessar um maior número de instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar, com poucos custos aos mais favorecidos, o que levaria ao aumento do bem-estar ao longo do tempo, pois a probabilidade de mais bem-estar na sociedade seria maior, uma vez que temos mais pessoas aptas a usufruir das várias instâncias dos bens que compõem o bem-estar.

A longo prazo, tais condições habilitaram os menos favorecidos a aumentar seu bem-estar, enquanto que o código gerado pela agregação simples produzirá, em longo prazo, mais dano nos menos favorecidos e menos bem-estar nos mais favorecidos. Porém, pode-se questionar porque o código da agregação simples gerará um agregado menor de bem-estar do que o código prioritarista ao longo do prazo. Dado o código que aceita a agregação simples, ao longo do tempo, a parcela da sociedade menos favorecida acumulará dano (como discutido no capítulo 2) e tal parcela poderá crescer (ou seja, mais pessoas podem entrar para o grupo dos menos favorecidos)<sup>124</sup>. Enquanto que o código prioritarista tende a diminuir os danos gerados pelo código – dividindo os custos da satisfação das necessidades básicas materiais dos menos favorecidos entre os indivíduos mais favorecidos – e proporcionando bem-estar aos menos favorecidos, além de diminuir drasticamente a *possibilidade* do aumento do grupo dos menos favorecidos.

---

<sup>124</sup>Os mais favorecidos podem acumular mais danos em uma sociedade que adota a agregação simples, por exemplo, eles estarão mais suscetíveis à violência e insegurança – aceitando, é claro, que grande parte da violência e insegurança existente na sociedade se deve, em certo nível, a não satisfação das necessidades básicas dos indivíduos.

Nós devemos dar prioridade em uma situação de escolha às regras que promovem e protegem a satisfação das necessidades básicas. Ao priorizarmos tais regras, temos o que chamarei de “prioritarismo normativo”. Dentro do código moral ideal deveríamos dar prioridade às regras que promovem a satisfação das necessidades básicas quando estamos em uma situação de escolha entre seguir duas regras – sendo uma que versa sobre a satisfação das necessidades e sendo qualquer outra regra. Conforme argumentei acima, dar prioridade a tais regras gerará mais bem-estar e uma minimização de danos ao longo do tempo. Sendo assim, não precisaríamos assumir a posição de Hooker na qual o bem-estar dos menos favorecidos pesa mais na consideração final do agregado. Podemos manter o princípio da imparcialidade de Bentham e mesmo assim sermos prioritaristas. Nessa versão, cada indivíduo ainda possui o mesmo peso no montante final do bem-estar, mas dar prioridade às regras que garantem a satisfação das necessidades básicas nos auxilia a aumentar o montante de bem-estar ao longo do tempo, enquanto que nos custa muito pouco, também ao longo do tempo, além de diminuir a possibilidade do aumento do grupo dos menos favorecidos.

Penso que, no que tange a forma de Utilitarismo aqui exposta, ela não está suscetível à crítica da simples agregação. Se estivermos com a razão acerca do prioritarismo e da resposta à objeção da simples agregação, como poderíamos formular o princípio de correção que envolva o prioritarismo? Segue-se uma formulação prioritarista (URCMI(Pr)):

(URCMI(Pr)): Um ato *X* é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido por um código de regras cuja a aceitação e a internalização por todos indivíduos racionalmente aptos da geração atual e que pudesse ser ensinado à geração subsequente a atual, geraria a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos do que qualquer outro código, dando prioridade ao subconjunto de regras que versam sobre a satisfação das necessidades básicas.

Valor Esperado: O cálculo do valor esperado de um código inclui os custos da obtenção e internalização do código pela geração atual e os custos de ensino e internalização do código para geração subsequente a atual.

Sendo assim, o princípio utilitarista gerado nessa versão de um Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal estabelece que um ato é moralmente errado se não se adequa a qualquer regra do código moral selecionado dando prioridade a um subconjunto de regras responsáveis pela promoção da satisfação das necessidades básicas. Então, aqui já formulamos a primeira das três teses que uma teoria normativa deve contemplar, quais sejam, (a) uma tese sobre o que faz os atos moralmente errados ou corretos. Todavia, ainda nos falta discutir (b) uma tese sobre qual é o procedimento que os agentes deveriam seguir na tomada de decisões morais e; (c) uma tese sobre quais as condições que uma sanção moral (como culpa) é apropriada<sup>125</sup>.

Como para o utilitarista de regras do código moral ideal, o próprio código é o processo decisório, ou seja, seguir as regras é como devemos proceder, acerca de (b) poderíamos perguntar: os agentes na tomada de decisão deveriam sempre seguir as regras que compõem o código? Todas as regras que compõem o código, se seguidas em todas as situações, produzirão as melhores consequências sempre? E se não produzirem, deveríamos nós não segui-las? Se não deveríamos, quais são as razões que teríamos para abandoná-las? E se seguir uma regra em um caso particular gerar um desastre, nós ainda deveríamos segui-la já que ela consta em nosso código? O tópico a seguir lidará com tais problemas tentando estabelecer uma regra que bloqueie resultados indesejáveis, abordando os problemas dos resultados não-ótimos e sub-ótimos.

### 3.4 – REGRA DE ESCAPE E RESULTADOS NÃO-ÓTIMOS E SUB-ÓTIMOS

Ao olharmos para o critério de correção enunciado acima, podemos perceber que ele nada diz sobre como devemos nos portar na aplicação de uma regra que integra o código. Alguém poderia dizer que

---

<sup>125</sup>Por uma questão de espaço e de escopo da tese, não tratarei de (c). Assumo para fins argumentativos, que as sanções morais podem ser internas (como, por exemplo, culpa) ou externas (como, por exemplo, desaprovação popular) e que são aplicadas na quebra arbitrária de alguma obrigação prescrita pelo código moral ideal.

devemos seguir sempre as regras que cabem em certas situações. Por exemplo, regras que dizem sobre a moralidade ou não do assassinato se aplicaríamos em situações de legítima defesa, sacrifício de inocentes, aborto, eutanásia etc. Porém, talvez a aplicação de uma regra em um ato particular não maximize o bem-estar, talvez a aplicação de uma regra em um ato particular maximize o dano (gerando uma espécie de desastre)<sup>126</sup>. Sendo assim, neste tópico irei discutir o que são resultados ótimos, sub-ótimos e não-ótimos e como podemos conceber uma regra, que chamarei de “regra de escape” para evitar que, em situações particulares, ao seguirmos uma regra do código, geremos mais danos do que benefícios. Tal regra nos auxiliaria na aplicação ou não das outras regras integrantes do código moral ideal. Primeiramente, explico brevemente o problema que envolve os resultados sub-ótimos e não-ótimos. Logo em seguida, faço uma distinção entre os resultados ótimos, sub-ótimos e não-ótimos. Depois apresento, brevemente, uma explicação entre código ótimo e sua composição. Em seguida abordarei os problemas relacionados aos resultados sub-ótimos. Por fim, discuto o problema dos resultados não-ótimos e proponho a chamada “regra de escape” testando a regra de escape na resolução de alguns problemas gerados por situações particulares.

Muitos filósofos como Mill (2000, p.276)<sup>127</sup>, Brandt (1992, p.130s) e Hooker (2000, p.99s) defendem que o código moral deve incluir uma regra que evite a maximização dos danos, ou seja, que evite desastres quando da aplicação da regra. O fato é que, em alguns casos, a aplicação de uma regra do código não gere a maior soma de bem-estar. Muitas vezes, gera-se resultados sub-ótimos, ou seja, resultados que não maximizam o bem-estar, apesar de gerar bem-estar. Em outros casos (esses mais raros), a aplicação da regra gera resultados não-ótimos, ou

---

<sup>126</sup>Por exemplo: tome a regra “não devemos matar pessoas inocentes”. Agora imagine que haja um avião sequestrado por terroristas que está indo em direção a um centro superpopuloso e abordo há passageiros inocentes e uma bomba atômica. Os agentes de segurança sabem que a bomba possui um dispositivo de segurança que desarma a ogiva caso ocorra alguma explosão. Então, os agentes de segurança abatem o avião causando uma explosão, para evitar que a bomba seja disparada pelos terroristas sobre o centro populoso, mas a explosão mata os passageiros inocentes. Se os agentes de segurança seguissem a regra estabelecida acima, eles maximizariam o dano, pois tanto os passageiros inocentes quanto os habitantes do centro populoso morreriam.

<sup>127</sup>Sobre a inclusão na teoria de Mill de uma regra para evitar desastre (ou uma chamada, “cláusula especial”) ver, SANTOS 2013, p. 60ss.

seja, gera o oposto da maximização de bem-estar resultando na produção de mais dano, com pouco ou nenhum benefício. Portanto, há a possibilidade de que as regras possam gerar, em alguns atos particulares, resultados sub-ótimos e resultados não-ótimos, o que vai contra ao princípio utilitarista de maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Podemos sumarizar os tipos de resultados advindos das regras como se segue:

- (i) Ótimos: um resultado de uma ação *X* (ou regra, ou código moral, etc.) é ótimo se, e somente se, maximiza o bem-estar de todos os indivíduos, não havendo qualquer alternativa de ação (regra, ou código moral) que gera mais bem-estar que *X*;
- (ii) Sub-ótimos: um resultado de uma ação *X* (ou regra, ou código moral, etc.) é sub-ótimo se, e somente se, produz bem-estar para todos os indivíduos, mas não o maximiza, pois há uma ação alternativa *Y* (ou regra, código moral, etc.) que o faz.
- (iii) Não-ótimos<sup>128</sup>: um resultado de uma ação *X* (ou regra, ou código moral, etc.) é não-ótimo se, e somente se, não produz bem-estar para todos os indivíduos, mas, ao invés, produz mais dano do que bem-estar.

Então, a pergunta a ser feita é: como devemos lidar com esses casos? Devemos seguir uma regra do código mesmo que ela gere resultado sub-ótimo em uma situação particular? Devemos não seguir uma regra do código quando ela gerar resultado não-ótimo em uma situação particular?

---

<sup>128</sup>Por falta de nomenclatura melhor, uso o termo “não-ótimo” não como contraditório ao termo “ótimo”, já que o termo “ótimo” refere-se aos resultados que maximizam o bem-estar, enquanto o termo “não-ótimo” *não* refere tão somente aos resultados que não maximizam o bem-estar. Se o termo “não-ótimo” fosse entendido como “resultados que não maximizam o bem-estar” a classe dos resultados sub-ótimos seria subsumida na classe dos não-ótimos, mas as duas classes são distintas. Concluindo, temos que manter em mente que o termo “não-ótimo” não é uma contraposição (no sentido lógico) ao termo “ótimo”.

Ao respondermos essas perguntas, nós devemos evitar que a forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal aqui desenvolvida colapse em uma forma de Utilitarismo de Ato (ou seja, que Utilitarismo de Regras seja coextensivo ao Utilitarismo de Ato) e devemos evitar inconsistência da tese (por exemplo, o URCEMI estabelece que devemos seguir as regras ao invés de julgar caso a caso, mas em uma situação particular *X*, ele poderia exigir que não sigamos as regras<sup>129</sup>) e devemos evitar que a tese torne-se implausível (ou seja, que exija que sigamos as regras mesmo quando temos certeza que em uma situação *X* sua aplicação maximizará os danos<sup>130</sup>). Esse é um grande desafio para a tese do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal. Como devemos conceber uma espécie de “Regra de Escape” utilitarista a fim de evitar que a teoria aqui desenvolvida colapse em outra forma de utilitarismo e que, ao mesmo tempo, garanta a sua plausibilidade e aplicabilidade?

Uma “Regra de Escape” seria uma regra que pode ser empregada para justificarmos a não aplicação de alguma regra particular do código em uma situação particular. Em outras palavras, poderá haver uma situação *S\**, na qual estamos justificados, do ponto de vista utilitarista, a não seguir uma regra particular *RI*, na tomada de decisão<sup>131</sup>. Para resolvermos esse problema, sugiro começarmos por

---

<sup>129</sup>Esse problema gera a Objeção do Colapso que discutiremos com maior pormenor na próxima seção.

<sup>130</sup>Esse problema gera a Objeção da Adoração à Regra que será discutida abaixo.

<sup>131</sup>Um ponto que chama a atenção é que quando estamos examinando o raciocínio moral prático nós enfrentamos dois problemas principais: (1) como reconhecemos considerações morais e os conflitos entre elas e; (2) como elas nos motivam a agir. O raciocínio moral prático parece ser revogável (ou derrotável) dado ou o conflito de regras e princípios ou as informações disponíveis aos agentes no contexto da tomada de decisão. A regra de escape possui um objetivo especial: ajudar na tomada de decisão oferecendo um critério de raciocínio moral prático para a resolução de conflitos entre as regras dado as informações advindas do contexto nas diferentes circunstâncias que ocorrem as decisões morais. Enquanto que as outras regras morais do código ideal impõem deveres, a regra de escape nos ajuda a decidir na tomada de decisão entre duas regras conflitantes ou entre uma regra e contexto dado, tendo como pano de fundo a maximização do bem-estar. Dessa maneira, o código fica menos rígido e mais sensível aos diferentes contextos nos quais as regras são aplicadas. Considero que as regras morais do código moral ideal toleram

analisar quais as características que as regras que fazem parte o código devem ter. No tópico 3.3.1 discutimos, brevemente, sobre a complexidade e a aplicabilidade de tais regras, mas precisamos nos aprofundar mais e discutir se cada regra que compõe o código deve ser ótima ou se o conjunto de regras (o código) deve ser ótimo. Depois, em um segundo passo, discutiremos se há algum problema em termos resultados sub-ótimos em algumas circunstâncias particulares. Se for um problema, como resolvê-lo? Se não for, quais as razões que temos para aceitar resultados sub-ótimos? Por fim, devemos enfrentar o problema mais complexo, o que devemos fazer ao nos depararmos com resultados não-ótimos (ou desastres)? Devemos ou não empregar uma regra que evite a aplicação das regras do código em circunstâncias especiais? Se aceitarmos uma regra especial que evita “desastres”, como saberemos quando aplicá-la?

Começando com nosso primeiro ponto, devemos assumir que cada regra que compõe o código seja ótima ou que a união das regras (o código) seja ótima? A diferença entre “regra ótima” e “código ótimo” é a seguinte:

---

algumas exceções, mas que tais exceções não trivializam o código, ou seja, não estamos autorizados a nos retrairmos na aplicação de uma regra do código em qualquer contexto e por qualquer razão – mesmo que tal razão seja um incremento mínimo no bem-estar total. Estaríamos autorizados a não seguir uma regra em um contexto particular, caso a aplicação da regra gere mais danos do que benefícios para todos os indivíduos. Uma abordagem formal para explicar a não trivialização do código moral demandaria o emprego de algum modelo lógico não-monotônico e uma defesa mais consistente de que o raciocínio moral prático é revogável (*moral reasoning defeasible*). Grosso modo, lógicas não-monotônicas são uma família de *frameworks* formais que são concebidos para captar e representar inferências revogáveis, ou seja, captam as inferências feitas nas quais um argumentador chega a uma conclusão provisoriamente, e reserva-se o direito ao argumentador de revogar a conclusão quando em face de novas informações. Para uma discussão sobre raciocínio moral revogável ver, por exemplo: DANCY, J. *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press 2004. Para ver o emprego de um sistema lógico não-monotônico aplica ao Kantismo, à Ética das Virtudes e à visão de Constant, ver: GANASCIA, J.G. Modelling ethical rules of lying with Answer Set Programming. *Ethics and Information Technology*, 9, p.39–47, 2007. Não consta na bibliografia especializada a aplicação de um sistema lógico não-monotônico ao consequencialismo, o que deixa espaço para uma pesquisa que espero efetuar em um futuro próximo.

**REGRA ÓTIMA:** uma regra é ótima se, e somente se, se fosse aplicada em todos os casos aos quais se destina sempre maximizaria o bem-estar de todos os indivíduos.

Enquanto que,

**CÓDIGO ÓTIMO:** um código moral é ótimo se, e somente se, a sua aceitação e internalização por todos os seres racionalmente aptos maximiza o bem-estar de todos os indivíduos.

Uma regra ótima necessariamente deve maximizar o bem-estar em todos os atos que caem sob ela, um código ótimo precisa maximizar o bem-estar ao ser aceito e seguido pelos indivíduos. Note-se que um código ótimo pode ser composto por regras que são sub-ótimas, ou seja, que nem sempre maximizam o bem-estar ao ser aplicada em uma situação particular. Desta forma, é a aceitação e internalização de um código que gera a maior soma possível de bem-estar e não cada regra individual que compõe o próprio código. Todavia, um código ótimo não deveria apenas aceitar regras ótimas? A resposta para essa pergunta é negativa por, pelo menos, duas razões: 1) a dificuldade de encontrar regras que gerem resultados ótimos em todas as circunstâncias à qual se aplica e; 2) a não garantia que um código formado apenas por regras ótimas será de fato um código ótimo.

Sobre (1) devemos atentar para o fato da complexidade dos cenários morais nos quais os agentes devem decidir qual ação é obrigatória ou permissível, ou proibida. Muitas vezes uma regra é ótima dependendo do cenário moral ao qual se aplica. Pensemos, por exemplo, na regra “não devemos matar pessoas inocentes”. À primeira vista, a regra parece ótima, uma vez que evita assassinatos e preserva a vida dos indivíduos que usufruem de bem-estar. Porém, pode haver algumas situações nas quais seguir a regra pode gerar resultados sub-ótimos como, por exemplo, no famoso Caso do Trolley<sup>132</sup>. Nesse exemplo,

---

<sup>132</sup>A primeira formulação do problema do Trolley (ou problema do bonde) foi feita por Philippa Foot em “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices” em 1967. Para uma discussão extensa sobre o problema e suas várias reformulações ver: THOMSON, J. J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59, p. 204-17, 1976; THOMSON, J.



seguir a regra enquanto estamos no controle da alavanca que muda a direção do bonde, pode trazer resultado sub-ótimo (ou não-ótimo dependendo de como criamos o cenário). Ao que parece, sempre é possível pensar em uma situação particular na qual a regra gere resultados sub-ótimos. Porém, mesmo que encontremos regras que geram resultados ótimos em todas as situações às quais se destina, acredito que seria um conjunto extremamente pequeno de regras.

Um código composto por um número muito reduzido de regras morais nos deixaria sem parâmetros de decisão em vários eventos, uma vez que teríamos muitas regras “faltantes” para nos auxiliar na tomada de decisão. Isso é problemático para uma teoria normativa que, por definição, objetiva estabelecer as normas para a conduta humana. Então, se o código moral é formado por pouquíssimas regras, muitas ações não serão contempladas por normas que seriam necessárias para uma tomada de decisão. Do ponto de vista utilitarista, o código não seria ótimo, já que na falta de regras para guiar as ações os indivíduos poderiam simplesmente ser levados à inação. A inação, por seu turno, pode ser mais danosa do que qualquer ação.

Essa última observação leva-nos a segunda razão apresentada. Talvez um código formado somente por regras ótimas pode não ser um código ótimo. Se o código for formado por um pequeno conjunto de regras ótimas ele pode gerar mais dano que bem-estar por não contemplar muitos cenários morais. Por outro lado, um código é ótimo não apenas pelas regras que encerra, porque sua “otimicidade” depende também do grau da internalização de todos os indivíduos racionalmente aptos em todo lugar. Portanto, mesmo um código completo apenas com regras ótimas deve ser internalizado e seguido pelos agentes racionais. Se os agentes racionais não aceitam o código ele dificilmente será ótimo, já que muito dos resultados esperados ao se seguir uma regra depende da ação coletiva dos indivíduos. Se há grande dissidência, não alcançamos resultados ótimos mesmo seguindo uma regra ótima e, portanto, o código não seria ótimo. Então, como devemos pensar a composição do código?

Dadas as dificuldades de aceitarmos que um código deve ser apenas composto de regras ótimas, deveríamos aceitar que um código moral deva encerrar em si regras que sempre geram resultados ótimos e regras que algumas vezes geram resultados sub-ótimos. Então, um código moral poderá ser formado por algumas regras que algumas vezes não geram resultados ótimos. Esta conclusão nos leva ao problema dos atos que geram resultados sub-ótimos.

Algumas vezes regras aplicadas em atos particulares podem gerar atos sub-ótimos, ou seja, seguir a regra não maximizaria o bem-estar em um ato específico. Seria esse um sério problema para o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal? Como disse anteriormente, o que é relevante para o URCMI não é o resultado ótimo de cada ação particular, mas o fato de que o código é ótimo. E como disse anteriormente, para que um código seja ótimo, ele depende do nível de aceitação das pessoas. O código gera resultados ótimos se, e somente se, todos os agentes racionalmente aptos o internalizam e o seguem. Em algumas situações particulares resultados serão sub-ótimos se houver dissidência quanto ao cumprimento da regra. Voltemos ao exemplo do combate à fome. Imagine que nem todos os mais favorecidos do mundo aceitam doar 10% de seus recursos para o combate da fome no mundo. Se nem todos aceitam, o montante de doações será menor e, conseqüentemente, os resultados serão piores – sub-ótimos – do que se todos aceitassem doar.

A pergunta seria então, qual o dever que o indivíduo possui no cenário de aceitação parcial? Deveria ele continuar a doar a mesma quantia ou doar mais com a finalidade de compensar a dissidência? Repare que a regra de “devemos doar 10% de nossos recursos para o combate à fome” gera resultados sub-ótimos devido à dissidência. Não somente a regra gera o resultado sub-ótimo, mas também todo o código. Um código moral *C1* no qual todos aceitam todas as regras – incluindo a regra do combate à fome – gera mais bem-estar que um código moral *C2* no qual todos aceitam todas as regras, mas não aceitam a regra do combate à fome<sup>133</sup>. Então, quando resultados sub-ótimos são gerados por dissidência do código, ele é um problema sério para o utilitarista de regras do código moral ideal, pois tornaria o próprio código sub-ótimo

---

<sup>133</sup>Essa é a objeção da aceitação parcial que discutiremos com maior por menor abaixo.

(no exemplo, *C1* seria um código ótimo, enquanto *C2* seria sub-ótimo, já que *C1* gera mais bem-estar que *C2*).

Todavia, quando a aplicação de uma regra por um agente particular em uma circunstância particular gera um resultado sub-ótimo, não seria um sério problema para o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal, pois ele está comprometido com a ideia de que *o código deva ser ótimo*, ou seja, aplicando o código na sociedade, o computo total de bem-estar será ótimo. Isso deixa espaço para alguns atos que possuem resultados sub-ótimos e, uma vez que seria quase impossível<sup>134</sup> todos os resultados de cada ato particular serem ótimos, parece racional aceitar algum nível de resultados sub-ótimos. Porém, alguém poderia argumentar que um resultado sub-ótimo pode deixar uma parcela da sociedade em uma situação inaceitável do ponto de vista do bem-estar. Dessa forma, uma parcela da sociedade sofreria muito dano agora e seria irracional aceitar que seguir uma regra sabendo da geração de danos. Todavia, esta seria, mais uma vez, a objeção da simples agregação. O resultado sub-ótimo ao seguir uma regra não deixaria uma pequena parcela em miséria como já argumentamos.

Em casos de dilemas morais (como os casos do Trolley, por exemplo) um resultado sub-ótimo pode surgir e um grande dano pode resultar, mas resultaria também num grande benefício. O interessante de casos de dilema moral para um utilitarista é que quase sempre eles representam casos de resultados sub-ótimos ou não-ótimos. Em tais casos, assume-se que a regra utilitarista diria para realizarmos ações que teriam resultados ótimos e se não for possível que busquemos um resultado sub-ótimo. Sendo assim, um utilitarista de regras do código moral ideal pode incluir em seu código regras como: “Quando em posição de salvar vidas, salve todas, sendo impossível, salve quantas for possível<sup>135</sup>”, ou simplesmente assumindo uma regra de escape. Ao

---

<sup>134</sup>Os resultados podem ser sub-ótimos por uma série de fatores como, por exemplo, complexidade da situação moral a qual se encontra o tomador de decisão, estados de coisas do mundo como, por exemplo, escassez de recursos e eles podem ser sub-ótimos por aceitação parcial do código.

<sup>135</sup>Toda teoria moral plausível aceita o princípio de Kant que “dever implica poder” ou alguma regra parecida (como a regra expressa acima). Parece ser implausível supor que uma pessoa tenha um dever que é impossível de ser realizado.

contrário do Utilitarismo de Ato (ambas as versões), o Utilitarismo de Regras do Código Moral aceita resultados sub-ótimos.

Então, respondendo à primeira pergunta proposta no início desta seção, qual seja, se haveria algum problema para a teoria a existência de resultados sub-ótimos em circunstâncias particulares, a resposta é positiva em casos de aceitação parcial do código (discutiremos mais abaixo sobre isso). E quanto os resultados não-ótimos? Poderia haver uma circunstância particular em que a aplicação de uma regra do código gere resultados não-ótimos – ou como Brandt (1992) e Hooker (2000) sugerem, a aplicação de uma regra poderia gerar “desastres”.

Como disse acima, Brandt e Hooker aceitam que o código moral ideal deva incluir uma “Regra de Escape” - uma regra que evite os resultados desastrosos. Hooker defende que:

Certamente, uma motivação que o consequencialismo de regras endossaria é a motivação de prevenir desastre. E essa motivação deveria ser mais forte que outras motivações. Por causa disso, é razoável esperar que, a longo prazo, as coisas irão melhor como um todo se as pessoas se procurarem mais sobre prevenir desastres do que quebrar outras regras. Então o desejo de prevenir desastres deveria ser mais forte que o desejo de manter promessas e o desejo de evitar a mentira.

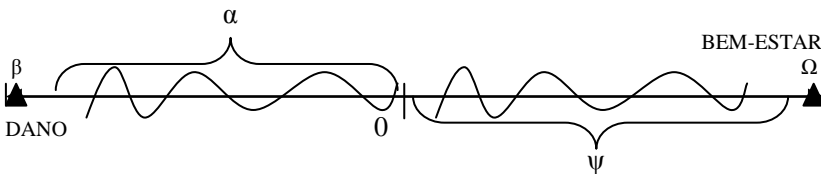
Consequencialismo de regras, portanto, defende que nós deveríamos quebrar a promessa ou contra uma mentira quando necessário para prevenir desastres (HOOKER, 2000, p.99).

O que Hooker está a defender nessa passagem é que deveríamos incluir uma regra que funcionasse como uma regra que evitasse que outras regras fossem seguidas em certas circunstâncias. Hooker (2000, p. 99s) defende que, acima de tudo, nós deveríamos evitar desastres ao seguir as regras. Como a passagem indica, deveríamos nos focar na prevenção de desastre e não na quebra de regras, ou seja, a justificação para a quebra de regras não seria o acréscimo de bem-estar, mas o decréscimo de dano (evitar danos). Dessa forma, ao seguirmos qualquer regra em uma

tomada de decisão e, sendo o resultado gerado desastroso, nós deveríamos assumir a regra de escape e não agir conforme a regra que causaria o desastre. Assim, o desastre seria a razão para não seguir a regra estipulada no código.

Apesar de intuitiva, há alguns problemas relacionados à “Regra de Escape” que recorre à noção de desastre como justificção para não seguirmos uma regra em um caso particular. Primeiramente, não temos uma ideia clara sobre o que é um desastre. Em segundo lugar, dependendo de como configuramos o que seja desastres, poderia haver casos que não se encaixam em “desastres”, mas mesmo assim são moralmente indesejáveis. O que quero dizer é que há casos os quais não se encaixam nem na categoria de resultados sub-ótimos e nem em resultados desastrosos. E o terceiro problema seria a objeção de que a regra de escape demandaria uma grande capacidade epistêmica dos agentes morais, já que eles deveriam saber quando estão perante a uma situação de desastre.

Os filósofos que aceitam um tipo de regra para se evitar desastre não deixam claro o que seria um “desastre”. Por exemplo, para Mill (2000, p.276) deveríamos não seguir uma regra em uma situação particular a fim de “evitar um mal maior”. Porém, a ideia se mantém vaga, o termo “desastre”, que é usado por Hooker e a expressão “mal maior”, utilizada por Mill, não têm conteúdo claro. Sendo assim, poderíamos por começar tentar entender a ideia de “desastre”. Reparem a figura abaixo que representa uma linha de resultados de ações, onde ( $\Omega$ ) é o resultado ótimo, ao longo do tempo; ( $\beta$ ) é a maximização de dano, ao longo do tempo; ( $\alpha$ ) são todos os resultados não-ótimos; ( $\psi$ ) são todos os resultados sub-ótimos e; zero representa nem a presença de dano e nem a de bem-estar:



A pergunta que se segue é a seguinte: Em que parte da linha de resultados devemos situar o resultado desastroso? Devemos considerar

desastre todo o intervalo  $[\alpha, \beta]$  sendo  $\alpha < 0$ ? Ou devemos considerar como desastre apenas o resultado que maximiza o dano ( $\beta$ )? Então, qual é o resultado de um ato que podemos chamar de desastroso? Qualquer ato que fosse situado em algum ponto antes de zero seria, para um utilitarista, imoral, pois qualquer ponto na reta a esquerda do ponto zero representa a geração de mais dano do que benefício. Porém, todo ato imoral pode ser considerado desastroso? Se o desastre é o fato que justifica a atitude de não empregar uma regra, nós deveríamos tentar esclarecer ao máximo tal noção. Caso não seja possível, devemos abandoná-la.

De modo recorrente, na linguagem ordinária, usamos a conceito de “desastre” para nos referirmos a uma situação, na qual há imensos danos gerados sendo eles relacionados à moralidade ou não. Por exemplo, quando há grandes destruições por eventos naturais que envolvem perdas de vidas, quando há grandes guerras, quando há perseguição e extermínio de um povo etc. A nível intuitivo, tudo que referirmos por ‘desastre’ parece envolver danos generalizados em muitos indivíduos. Porém, essa ideia intuitiva não elucida o que seja desastre. Se definirmos desastre como resultado daquela ação que gera o máximo de dano, então temos casos raros de desastres (afinal qual é a regra do código moral que implicará em tamanho dano e em qual situação?). Se o definirmos de maneira muito ampla, ou seja, toda ação que não maximiza o bem-estar é um desastre, a regra de escape daria justificativa para que pudéssemos sobrepor às regras em muitas situações. As regras não podem ser revogadas em muitas situações, pois isso faria nosso tipo de Utilitarismo de Regras colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato, o que torna o Utilitarismo de Regras não viável como teoria normativa. Por outro lado, se não temos uma regra de escape podemos causar mais danos do que benefícios em algumas situações nos fazendo “adoradores das regras” e tornando a tese implausível do ponto de vista moral.

Talvez a melhor maneira de formular uma Regra de Escape sem tornar a tese aqui desenvolvida implausível do ponto de vista moral ou fazê-la colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato seja abandonarmos a ideia de desastre defendida por Hooker. A ideia de desastre parece muito vaga para que possamos usá-la como conteúdo de uma Regra de Escape. Afinal, quando um ato moral torna-se desastroso? Ou, não deveríamos também tentar evitar situações “quase-desastrosas”? A vagueza do que é um desastre pode ser um desastre para

uma Regra de Escape, pois não nos daria um critério claro para agirmos. Todavia, podemos analisar a ideia subjacente a tal regra. A ideia subjacente é a de que ela funcione como um bloqueador da geração de dano que podem advir da aplicação de uma regra em uma situação particular. Então, poderíamos começar a cunhar o conteúdo da regra apostando na ideia de dano.

Como defendi no capítulo dois, sofremos dano quando as instâncias do bem-estar são retiradas de nós ou quando somos impedidos de acessar tais instâncias que julgamos ser parte da nossa visão de vida feliz. Ao passo que sofremos “sérios danos” quando somos incapacitados de usufruir (ter atitudes pró) dos bens gerais que compõem o bem-estar. Quando mais danos são gerados, mais o total de bem-estar diminui quando contrabalanceamos danos e benefícios. Todavia, causar certo dano nem sempre é considerado imoral. Por exemplo, quando punimos alguém através do encarceramento estamos a provocar dano àquele indivíduo, porém ninguém diria que é imoral encarcerar um criminoso. O encarceramento adequado (ou seja, que não submeta o indivíduo a condições mais danosas do que o necessário), causa também benefícios à sociedade e, supostamente, ao indivíduo encarcerado (ou assim deveria acontecer). Diríamos, portanto, que seguir uma regra punitiva desse tipo não é imoral, mesmo que o dano seja causado. Porém, e quando o dano é maior que o benefício, continuaríamos a pensar que a regra que o gera deva ser seguida?

A resposta a essa pergunta demanda uma observação particular. Muitas vezes aceitamos danos agora para usufruir de melhores resultados no futuro, como, por exemplo ter mais benefício e minimizar o dano. Em algumas situações particulares, seguir uma regra do código, pode resultar em danos e não geração de benefícios significativos nem para um indivíduo particular, nem para a geração atual e, às vezes, nem para a geração futura. Então, parece razoável que nós deveríamos evitar tais resultados. Apesar de pensar que seja pouco provável que um resultado desse tipo possa advir da aplicação de uma regra que compõe o código moral, não há como prever *todas* as situações que podem nos levar a tais resultados quando utilizamos uma regra que faz parte do código. Por tal motivo, poderíamos incluir em nosso código ideal uma regra de escape. Isso posto, podemos formular uma regra de escape como uma disjunção inclusiva como segue:

REGRA DE ESCAPE<sup>136</sup>: Não siga uma regra *R* do código moral ideal em uma situação particular *X* se, seguir *R* em *X*, gera mais danos esperados do que benefícios esperados, (i) ou em um indivíduo particular, (ii) ou em um grupo específico, (iii) ou na geração atual, (iv) ou na geração futura. Em caso de conflito entre (i), (ii), (iii) e (iv), minimize o dano<sup>137</sup>.

A regra de escape nos permite evitar resultados não-ótimos em situações particulares de aplicação de regras, casos nos quais há mais dano do que benefícios ao longo do tempo. Façamos um breve compilado de exemplos, nos quais tentaremos testar a plausibilidade da regra de escape. Suponha que em nosso código moral ideal há uma regra como:

(*RI*) “Devemos defender os cidadãos do nosso país contra ameaças externas”.

A regra (*RI*) é sobre a necessidade básica de segurança. Como argumentei no capítulo dois tal necessidade é meio pragmaticamente necessário para o bem-estar. De (*RI*) podemos derivar o direito moral básico a segurança. Isso posto, passemos a considerar exemplos na defesa de tais direitos morais básicos.

Imagine que nosso país está sob um massivo ataque de forças estrangeiras e há um indivíduo *I* em nossas forças de defesa que é

---

<sup>136</sup>Richard Brandt, em seu artigo *Utilitarianism and Moral Rights* (1984, p.11), nomeia tal regra de “cláusula de escape”. No próximo capítulo, iremos discutir os impactos de assumir tal regra na força moral dos direitos morais (seja básico ou não). A força moral de um direito depende diretamente de como ele pode funcionar como justificção moral para requerer ou repelir uma ação perpetrada por outrem contra um detentor do direito.

<sup>137</sup>Pode-se argumentar que a Regra de Escape é muito complexa. Todavia dada a relevância da regra e sua peculiaridade (i.e. dado que ela é concebida para evitar resultados não-ótimos) ela deve ser complexa. O que devemos evitar é que grande parte do código seja composto desse tipo de regra complexa. Se tivermos apenas a regra de escape com tal complexidade a internalização do código não será dificultada. Todavia, um problema que pode surgir acerca da regra de escape é de como devemos operar com tal regra, ou seja, em quais situações ela deve ser aplicada, mas tal questão não está relacionada com a complexidade da regra, mas com a complexidade dos eventos nos quais seria possível aplicar a regra.



responsável pelo lançamento de armas nucleares. Então, *I* segue a regra e lança uma contraofensiva utilizando o arsenal nuclear. O ataque massivo com armas nucleares dissuade o inimigo e *I* consegue proteger os cidadãos do seu país. Mas, com o lançamento das armas o país atacante é quase completamente destruído. Dado o ataque nuclear massivo, teríamos não somente a morte de centenas de milhares de pessoas, mas também danos em longo prazo à natureza (como envenenamento por radioatividade de fonte de água, da terra, e até mesmo da atmosfera) e a geração futura daquele país que terá que dispender grande esforço para retornar a ter uma vida com um nível razoável de bem-estar (isto se conseguissem atingir novamente algum patamar de bem-estar). Então, para evitar esse resultado não-ótimo, levamos em consideração a Regra de Escape, assim o indivíduo *I* não deveria seguir (*RI*), nessa situação. Não lançar o ataque nuclear gerará um resultado sub-ótimo, pois a guerra ainda *poderia* prosseguir causando danos, mas não um dano tamanho que supere os benefícios de viver em uma atmosfera não poluída com radioatividade, por exemplo, e mesmo assim estaríamos cumprindo com o dever imposto pela regra (*RI*) e respeitando o direito moral básico à segurança, na grande maioria dos casos particulares.

Tomemos outra regra que pode constar em nosso código moral, mas que agora implica em uma situação particular de conflito entre as disjuntas da regra de escape como, por exemplo, a que se segue:

(*R2*)“Não devemos matar pessoas inocentes”

*Caso (I)*: Imagine que um terrorista implantou uma bomba com um cronômetro em contagem regressiva em um indivíduo inocente *I* e que tal bomba só pode ser desativada com a morte de *I*. Além disso, o terrorista acorrentou junto a *I* mais cinco outros indivíduos (estes sem bombas). Agora suponha que um indivíduo *I'* consiga descobrir onde estão tais indivíduos e que seja informado por *I* que a bomba será apenas desarmada com a morte de *I*. Devido ao tempo mostrado no cronômetro da bomba (chegando perto de zero), não há possibilidade de desatar nenhum dos outros cinco indivíduos, então *I'* tem apenas duas opções: (a) Matar *I* ou (b) não fazer nada e deixar que as seis pessoas morram. Neste caso, há um conflito entre a disjunta (i) que estabelece que não devemos prejudicar um indivíduo e a disjunta (ii) que não devemos prejudicar um grupo de pessoas. Então, qual ação *I'* teria que tomar?

Seguindo a regra de escape, *I'* deveria ignorar (*R2*) e minimizar os danos, então *I'* deveria seguir o curso de ação (a). Utilizando a regra de escape, nós conseguimos gerar um resultado sub-ótimo, uma vez que geramos benefícios aos sobreviventes, mas um dano a *I*. E, por que não deveríamos seguir neste caso (*R2*) tomando a atitude (b)? A resposta utilitarista é que ao seguir (*R2*) você estaria causando um resultado não-ótimo (maximizando dano)

Tome novamente (*R2*) que, agora, será aplicada a outro exemplo.

*Caso 2*: Um indivíduo *I* vai ao hospital para exames de rotina. Porém, descobre-se que *I* é saudável e é compatível com cinco pacientes em fase terminal que necessitam de transplantes de órgão para serem salvos (um necessita de um coração, outro de fígado e assim por diante). O médico que atendeu *I* sabe que os órgãos de *I* seriam a salvação da vida dos outros cinco pacientes. Supondo que a compatibilidade entre doadores é difícil e que seria muito raro encontrar órgãos para todos os cinco pacientes, o médico cogita: Se ele matar *I*, que é uma pessoa inocente, e tomar seus órgãos ele poderá salvar cinco vidas. Dado o tempo limitado de vida dos pacientes, as dificuldades de encontrar órgãos compatíveis e o fato de *I* ser compatível, restam ao médico duas opções: (a) Matar *I* salvando cinco pacientes ou (b) Deixar que *I* siga sua vida e continuar a procurar por órgãos compatíveis correndo o risco de ver os cinco pacientes mortos. O que deveria fazer o médico nessa situação? Seguir (*R2*) ou usar a regra de escape e agir conforme (a)? A resposta seria seguir (*R2*) por duas razões. A primeira é que há assimetrias fundamentais entre o caso 1 e o caso 2 e, segundo, o médico ao matar inocentes estaria assumindo uma regra que traria mais dano que benefícios ao longo do tempo, uma vez que ninguém confiaria mais em médicos. Portanto, a escolha (a) geraria um resultado não-ótimo.

A primeira assimetria entre os dois casos é que no primeiro, o indivíduo *I* é potencial causa da morte das outras cinco pessoas (há uma relação causal entre manter as vidas de *I* e dos demais), então não há como cumprir a Regra de Escape satisfazendo (i) e (ii), ao mesmo tempo. Por isso, toma-se a minimização de dano nessa situação particular. Porém, no caso 2, *I* não é a potencial causa de morte dos cinco indivíduos (as doenças são), então não há conflito entre as disjuntas (i) e (ii), por isso não se pode tomar a minimização de dano na nessa situação particular. A segunda assimetria é que, no caso 1, o

tomador de decisão (*I'*) não tem outras opções a não ser (a) e (b), pois é fisicamente impossível uma terceira via (dado o cronometro da bomba próximo demais de zero). No caso 2, apesar das dificuldades de encontrar órgãos compatíveis e do estado terminal dos pacientes, o médico ainda tem a opção de esperar, porque é fisicamente possível que um órgão irá aparecer naquele mesmo dia, ou que os pacientes vivam mais do que se espera. Dadas as assimetrias entre o caso 1 e 2 vemos que eles não são análogos, não podendo, portanto, se transpor a decisão do caso 1 para o caso 2<sup>138</sup>.

Ainda no caso 2, o médico não está deixando a situação dos pacientes pior por não matar *I*, afinal o que deixa os pacientes piores são as doenças que eles possuem e não a inação do médico em relação a matar *I*. Por outro lado, o médico estaria produzindo mais danos do que benefício se não seguir a regra de evita que matemos inocentes. O médico também não está isentando de seu dever de tentar curar os pacientes, ele estaria apenas se isentando de um meio de cuidar de seus pacientes. No caso dois, ainda podemos apelar para o dano da ação coletiva. E se todos os médicos ou agentes de saúde se sentissem motivados a tomar a decisão (a) do médico do caso 2, o que resultaria daí? O que resultaria é que ninguém mais confiaria em médicos ou hospitais, o que poderia levar as pessoas a ter uma vida com menos bem-estar por estarem suscetíveis a doenças e a morte evitável. Ao passo que, no caso 1, se todos se sentissem motivados a matar o indivíduo com a bomba, mais vidas seriam salvas.

A Regra de Escape irá nos prevenir de tomar atitudes acreditando cegamente que todas as regras resolveram todos os casos da maneira que esperamos. Porém, aceitar tal regra não faria o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal colapsar em um Utilitarismo de Ato de Nível-Múltiplo? Seguir um código não poderia tornar as pessoas “adoradoras de regras” aplicando-as mesmo em atos sub-ótimos? A teoria não seria utópica em um sentido ruim, por supor que todos os seres racionais aptos em todos os lugares internalizariam o código? E se nem todos o internalizasse? Assumir o prioritarismo normativo não torna a teoria parcial do ponto de vista da aplicação das regras? Bem, essas críticas serão discutidas com maior cuidado abaixo. Primeiramente, abordo a objeção do colapso que defende que o

---

<sup>138</sup> Agradeço ao Delvair Moreira por me ajudar a elucidar esse ponto.

Utilitarismo de Código Moral Ideal pode colapsar em uma forma de Utilitarismo de Ato. A segunda objeção está relacionada ao fato que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal exige que as pessoas sigam as regras mesmo sabendo que elas trarão resultados sub-ótimos. A terceira objeção está relacionada ao fato de que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal defende que o código ideal apenas maximiza o bem-estar se todos o seguirem, mas parece ser irrealista demais pensar que todos o aceitariam. E, por fim, abordo uma crítica possível ao prioritarismo que estou chamando de prioritarismo normativo. Nós seríamos imparciais de fato dando prioridade à aplicação de um conjunto de regras ao invés de outro? Dessa forma, passo a lidar com as objeções com mais detalhes, apesar de já ter apontado na direção das respostas que a visão aqui desenvolvida oferece. Todavia, não será possível abarcar todas as críticas à visão que desenvolvo, mas, quando oportuno indicarei quando a teoria falhar ou quando alguma objeção que não será tratada diretamente aqui pode ser feita.

### 3.5 – ALGUMAS CRÍTICAS A UMA FORMA DE UTILITARISMO DE REGRAS DO CÓDIGO MORAL IDEAL

Há três objeções ao Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que já podem ser consideradas clássicas: (i) a objeção do colapso; (ii) a objeção da adoração à regra e; (iii) a objeção da aceitação parcial (ou utopia). Obviamente, há outras tantas, porém, devido ao escopo deste trabalho me ocuparei apenas das três objeções clássicas e de uma objeção que pode ser feita a minha visão prioritarista. Utilizarei como fonte para reproduzir as objeções o artigo de Arneron (2005) – talvez uma das melhores fontes de objeções ao Utilitarismo de Regras – o livro de Mulgan (2001) – o qual reproduz as críticas clássicas e levanta novas objeções – e o artigo de Hooker de 2005 e seu livro de 2000. Deixo claro quais fontes utilizo, pois há uma ampla bibliografia com várias reformulações das objeções clássicas. Portanto, irei seguir o que considero o melhor material para informar sobre as objeções contra o Utilitarismo de Regras. Sendo assim, comecemos pela objeção do colapso.

### 3.5.1 – Objeção do Colapso

Uma das objeções clássicas contra o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal (ou contra o Consequencialismo do Código Moral Ideal) é que a teoria utilitarista de regras é coextensiva à teoria do Utilitarismo de Ato. Dessa forma, o Utilitarismo de Regras daria as mesmas instruções que o Utilitarismo de Ato nos dá. Richard Arneron (2005, p.236) expressa tal objeção como se segue:

A objeção do colapso afirma que, para qualquer interpretação do consequencialismo de regra de acordo com o qual ele parece ditar condutas diferentes daquelas que o consequencialismo de ato ditaria, deve haver um código candidato alternativo consequencialista de regra que elimina o suposto conflito com o consequencialismo de ato e deve ser julgado superior do ponto de vista do consequencialista de regra. Ou se não, muito pior para o consequencialismo de regra<sup>139</sup>.

Será o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal desenvolvido aqui é coextensivo a qualquer forma de Utilitarismo de Ato? Seria o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal culpado de oferecer as mesmas diretrizes de ação do Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo? E seria o Utilitarismo de Regras superior ao Utilitarismo de Ato em algum sentido?

Suponho que a objeção do colapso refere ao colapso do Utilitarismo de Regras no Utilitarismo de Ato do Nível Múltiplo e não de Nível Simples. Se for o de nível simples, por óbvio que eles não são coextensivos mesmo levando em consideração a aceitação por parte do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal de uma regra de escape, pois o processo decisório do Utilitarismo de Ato do Nível Simples determina que sobrepelemos em cada caso os ganhos de utilidade dos

---

<sup>139</sup>“The collapse objection asserts that for any construal of rule consequentialism according to which it appears to dictate conduct different from what act consequentialism would dictate, there must be an alternative candidate rule consequentialist code that eliminates the putative conflict with act consequentialism and must be judged superior from the rule consequentialist standpoint. Or if not, so much the worse for rule consequentialism.”

atos, enquanto que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal determina que sigamos as regras determinadas pelo código o qual irá maximizar o bem-estar de todos os seres racionais aptos caso seja internalizado. Então, uma vez internalizado o código os indivíduos não avaliariam os resultados ato por ato e sim a conformidade entre o ato e as regras que já estão internalizadas. O Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal, ao contrário do Utilitarismo de Ato de Nível Simples e Múltiplo, leva em consideração as consequências advindas de um código internalizado o qual envolve os custos de internalização e aprendizagem do código. Dessa forma, o conjunto de regras que passaram por esse teste (o da internalização e aprendizagem do código) deve destoar das prescrições que o Utilitarismo de Nível Simples estabelece, uma vez que o último prescreve os deveres em cada ato isolado levando em consideração apenas os custos e benefícios de cada ato. Enquanto que o Utilitarismo de Regras do Código Moral leva em consideração os custos e benefícios da aplicação de uma regra ao longo do tempo.

Porém, dado a Regra de Escape, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal não poderia colapsar no Utilitarismo de Ato de nível Múltiplo, o qual aceita regras em seu processo decisório? Uma vez que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal aceita que uma regra pode não ser seguida, o que o diferenciaria do Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo que aceita as regras na tomada de decisão? Há duas diferenças que são relevantes: (a) para um utilitarista de nível múltiplo as regras são válidas apenas *prima facie*, enquanto que para um utilitarista de regras do código moral ideal elas são válidas *ceteribus paribus*. Isso quer dizer que um utilitarista de ato poderia quebrar uma regra se isso significasse qualquer aumento na soma de bem-estar (mesmo que mínimo). Já o utilitarista de regra do código moral não abandonaria uma regra mesmo se ela gerasse resultados sub-ótimos, ou seja, mesmo que ela não maximizasse o bem-estar naquela situação específica. A regra poderia apenas ser abandonada em situações de resultados esperados não-ótimos. Portanto, para um utilitarista de ato de nível múltiplo a regra pode ser abandonada por qualquer soma adicional de bem-estar, enquanto que para o utilitarista de regras do código ideal ela deve ser seguida mesmo que o resultado seja sub-ótimo em uma situação específica. (b) para um utilitarista de ato de nível múltiplo a adequação ou não as regras não determinam a “corretude” de um ato enquanto que para um utilitarista do código moral ideal a adequação ao código determina se um ato é moralmente correto ou não. Essa é uma

diferença que marca bem os dois tipos de Utilitarismo, uma vez que o código é a fonte de correção das ações para utilitaristas de regras do código moral ideal, enquanto que o próprio princípio utilitarista é o princípio de correção para as ações no Utilitarismo de Ato. Um código internalizado motiva as pessoas a se engajarem em um empreendimento cooperativo, no qual elas dividem responsabilidades e trançam regras que buscam a maximização do bem-estar em longo prazo. Enquanto o Utilitarismo de Ato (ambas as formas) não estabelecem responsabilidades compartilhadas. Portanto, as diretrizes seriam diferentes.

Assim sendo, utilitaristas de ato de nível múltiplo podem abandonar a regra se ela não cumpre com o princípio de maximização, ou seja, eles a abandonam por qualquer incremento no bem-estar e as regras não determinam a moralidade das ações, servindo apenas para facilitar a tomada de decisão. Enquanto que utilitaristas de regras do código moral ideal não podem abandonar uma regra sem uma forte justificação adequada. A justificação adequada na forma de Utilitarismo que apresento, é que não devemos seguir uma regra em uma circunstância particular se, e somente, sua aplicação gerar mais dano esperado do que bem-estar esperado ao longo do tempo. Os atos para um utilitarista de regras do código moral ideal devem a sua moralidade as regras pertencentes ao código, e o código a ser escolhido é aquele que maximiza o bem-estar. Portanto, o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal não é coextensivo a nenhum dos dois tipos de Utilitarismo de Ato, uma vez que prescreveria uma atitude diferente para uma mesma circunstância.

Ao criarmos a regra de escape dentro do Utilitarismo de Regras, tornamos o código moral aceito mais plausível e promissor do que qualquer forma de Utilitarismo de Ato. Evitamos o problema da agregação simples (a agregação é aplicada em cada ato particular, enquanto no Utilitarismo de Regras é aplicada ao conjunto de regras) que aflige as formas de Utilitarismo de Ato o que os torna implausíveis (em sustentar direitos, por exemplo) e, afastamos o resultado implausível de seguir as regras à risca mesmo quando sabemos que ela gerará mais danos esperados do que benefícios esperados. Porém, aceitar regras que geram resultados sub-ótimos não seria problemático para o utilitarista de regras do código moral ideal, já que poderíamos não seguir a regra, em uma circunstância particular, e gerar mais bem-

estar (assim como faz o utilitarista de ato nível múltiplo)? Essa é a base para a próxima objeção que vamos enfrentar.

### 3.5.2 – Objeção da adoração à regra

A “objeção da adoração à regra” defende em linhas gerais que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal nos faria adoradores das regras, pois determinaria que a seguíssemos mesmo sabendo que em uma circunstância particular ela não maximizaria o bem-estar, ou seja, que ela produziria atos sub-ótimos. E mais, tais casos seriam decisivos em moralidade, ou seja, haveria casos nos quais qualquer escolha moral plausível apontaria para não seguirmos a regra ditada pelo código. Lembremos que a linha demarcatória para a utilização da regra de escape é a de que não devemos seguir uma regra em uma situação particular se, ao segui-la, produziríamos mais danos esperados do que benefícios esperados, ao longo do tempo, ou seja, produziríamos resultados não-ótimos. Mas, não seria plausível defender que não deveríamos seguir uma regra que produz muito pouco bem-estar, quando há a possibilidade de agirmos abandonando a regra e produzindo mais bem-estar? Arneson (2005, p.236) resume a objeção como se segue:

A objeção da adoração à regra é que já que o consequencialismo de regras pretende ligar a moralidade à produção das melhores consequências, a doutrina em momentos cruciais defende a obediência às regras mesmo quando fazê-lo produz-se consequências sub-ótimas.

Arneson aponta para o fato que mesmo utilizando-se de uma regra de escape (ou regra de evitar desastre, como a de Hooker) o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal ainda nos mandaria seguir as regras que geram resultados próximos ao desastre ou que ainda geram más consequências. Diz Arneson:

Considere que poderia revelar-se um grande número de problemas de decisão encarados pelos agentes, seguir o código ideal de regras resultaria em quase desastre ou em más consequências na



vizinhança de um quase desastre. Esse problema se coloca, tanto quanto posso ver, bastante independentemente de como o consequencialista de regra entende a vaga ideia de um “desastre”. Onde quer que alguém trace a linha do desastre, a questão surgirá, o que deveria ser feito quando seguir o código ideal daria origem a más consequências abaixo da linha do desastre. O consequencialismo de regras sofisticado com a regra de evitar desastre estabelecida deve defender que o agente moral deve persistir e seguir o código ideal e trazer consequências previsivelmente ruins (2005, p.237-238).

O ponto de Arneson é que a regra de evitar desastre (ou a regra de escape que estou empregando aqui), mesmo aplicada, ainda deixaria espaço para que seguíssemos regras que geram resultados sub-ótimos. Um utilitarista de ato de nível múltiplo poderia acusar o defensor do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal de irracionalidade ou implausibilidade por defender que devemos seguir uma regra mesmo sabendo que ela não irá maximizar o bem-estar naquela circunstância particular. Então, por que deveríamos seguir o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal e não alguma outra forma de Utilitarismo (como o Utilitarismo de Ato de Nível Múltiplo)? Penso que a crítica de Anderson erra o alvo por dois motivos: (a) é relevante o lugar que se traça a linha que define o conteúdo da regra de escape (por esse motivo abandonei a ideia de desastre) e; (b) uma regra aplicada em uma situação particular que gere resultados sub-ótimos não necessariamente gera somente más consequências.

A clareza de onde a linha demarcatória é fixada para a aplicação da regra de escape é de extrema relevância na posição que estou a defender aqui. Qualquer regra que aplicada a uma circunstância particular gere mais danos esperados do que benefícios esperados, ao longo do tempo, pode ser contornada pela regra de escape. Isso evita que sigamos regras que geram mais más consequências do que boas, então não há o problema da vagueza do limite de aplicabilidade da regra (não há “near disaster”). Assim sendo, a regra de escape funciona assim que constatamos que iremos produzir mais danos que benefícios ao seguirmos uma regra em uma circunstância particular. Bem definida, a regra de escape não gera problemas de limite.

Sobre (b) seria implausível supor que toda regra aplicada em um ato específico que gere resultado sub-ótimo produz somente más consequências. Isso é negar a possibilidade de a regra não maximizar o bem-estar sem gerar danos. Uma regra pode ser aplicada sem gerar danos e também sem gerar o máximo possível de bem-estar como, por exemplo, ao escolhermos qual regra aplicar em uma situação particular. Isso pode ocorrer por alguns fatores como, por exemplo, falta de capacidade do agente ao aplicar uma regra, falha epistêmica do agente cognitivo tomador de decisão ou meramente, por azar. Imagine que um indivíduo *I* está em uma situação *X* na qual ele deve escolher entre aplicar a regra *A* ou a regra *B*, sendo que aplicar *A* gerará um resultado ótimo e *B* um sub-ótimo. Porém, por falha epistêmica *I* decide por aplicar *B*, porém ao aplicar *B* nenhum dano resulta, mas apenas um grupo *GI* não é beneficiado por *B* (ou seja, ele continua com o mesmo montante de bem-estar de antes da aplicação de *B*). Porém, se *I* aplicasse *A*, *GI*... *GN* teriam seu bem-estar incrementado, gerando um resultado ótimo. Nesse caso, a aplicação de uma regra gera resultado sub-ótimo, mas não gera más consequências.

Obviamente, ainda nos resta os resultados sub-ótimos, nos quais há algum dano, mas ainda há mais benefício do que dano. A crítica acerta em cheio o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal quando nós sabemos que seguir uma regra, ainda que gere mais benefícios do que danos poderia ser abandonada, pois não segui-la geraria mais benefícios e reduziria o dano. Mesmo que isso seja verdade, nenhuma forma de Utilitarismo de Ato sai ileso do mesmo problema, uma vez que na maior parte dos casos os utilitaristas de ato pensam apenas na parte positiva do princípio, ou seja, maximize o bem-estar. Isso quer dizer que eles não pensarão na tomada de decisão na redução do dano ao longo do tempo. O bem-estar pode atingir seu ápice em um ato particular e o dano pode aumentar também. Não havendo como evitar o dano ao aumentar o bem-estar. Porém, minha resposta seria a de que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal não resulta em irracionalidade, pois usa a regra de escape para evitar que os danos superem os benefícios e que mesmo que ocorra que algumas regras gerem resultados sub-ótimos, onde há dano, é racional continuar seguindo o código já que a internalização dele por todos os indivíduos racionalmente aptos maximizará o bem-estar de todos a longo prazo. Então, poderíamos aceitar uma parcela de dano agora para obter uma parcela maior de benefícios no futuro. Portanto, o URCMI que é aqui desenvolvido evita o desastre, o “quase-desastre” e, ainda, comporta a plausibilidade de

sofrermos algum dano no presente para colhermos um maior benefício no futuro.

### 3.5.3 – Objeção da Aceitação Parcial

Minha forma de Utilitarismo de Regras do Código Moral é ideal e nos diz que:

(URCMI(Pr)): Um ato *X* é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido por um código de regras cuja a aceitação e a internalização por todos indivíduos racionalmente aptos da geração atual e que pudesse ser ensinado à geração subsequente a atual, geraria a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos do que qualquer outro código, dando prioridade ao subconjunto de regras que versam sobre a satisfação das necessidades básicas.

Valor Esperado: O cálculo do valor esperado de um código inclui os custos da obtenção e internalização do código pela geração atual e os custos de ensino e internalização do código para geração subsequente a atual.

Então, ao contrário de Hooker que estabelece que o código deve ser aceito por 90% da população, eu defendo que o código deve ser aceito por *todos* os indivíduos racionalmente aptos em todo lugar da nossa geração e da próxima geração. Assim, eu defendo que a maximização do bem-estar de todos advém da aceitação do código moral por todos os indivíduos. Mas, e se uma parte dos indivíduos racionalmente aptos não cumprir de fato com o código? Há aqui dois problemas derivados do cumprimento e aceitação parcial do código: (a) sugerir que *todos* devem aceitar o código e *cumprir* com ele parece ser absurdo, pois não leva em conta a possibilidade de haver dissidentes – ou seja, pessoas que por alguma razão não cumprem algumas regras do código e; (b) que o código determina que devemos continuar a cumprir com nossas obrigações em situações particulares mesmo que os outros não aceitem uma regra particular do código moral que determina nossas obrigações naquela circunstância particular.

O ponto (a) sugere que a minha formulação não abre espaço para pessoas que não querem, ou não concordam, ou falham em cumprir o código. Reparem que não estamos a falar aqui da aceitação e internalização do código, mas sim do não cumprimento do mesmo. Por exemplo, em minha formulação, todos os seres racionais aptos deveriam internalizar e cumprir com o código para que os melhores resultados adviessem. Mas, como minha posição lidaria com pessoas amorais, por exemplo? Pessoas amorais não cumprem o código já que não acreditam em qualquer proposição moral. Como minha posição lidaria com pessoas que sofrem de fraqueza de vontade? Se esses casos existem, nunca o código geraria o maior bem-estar possível, pois estaríamos sempre em cumprimento parcial do código. Já o ponto (b) sugere que mesmo que continuemos a cumprir com o código, se uma parte dos indivíduos não cumprir o código, os melhores resultados não advirão, o que deixaria impreciso quais seriam nossos deveres<sup>140</sup>. E pior, pareceria absurdo que exigíssemos que as pessoas continuassem a cumprir o código quando uma parcela não a cumpre.

Uma tentativa de resposta a (a) seria que o código deve aceitar regras para lidar com as pessoas que não cumprem o código, ou as punindo (em casos de descumprimento danoso), ou as ensinando a cumprir o código (em caso de desinformação por parte do agente), ou as motivando (em caso de fraqueza de vontade). Regras deste tipo devem existir dentro do código para que em caso de cumprimento parcial do código possamos passar a cumprimento total do código<sup>141</sup>. O

---

<sup>140</sup>De (b) sai a crítica das exigências excessivas, qual seja, se uma parte dos indivíduos não cumpre com a suas obrigações, então a parte que cumpre deveria se sacrificar mais para gerar os melhores resultados. Irei abordar tal crítica no próximo capítulo, já que lá discutiremos quais deveres resultam do subgrupo de regras que protegem e promovem a satisfação das necessidades básicas que dão base aos direitos.

<sup>141</sup>Mesmo considerando tais regras como integrantes do código moral ideal, alguém poderia argumentar que é possível que um conjunto de agentes racionais pode não aceitar o código. Assim, mesmo que tais agentes fossem racionais, isso não significaria que, necessariamente, todos aceitarão o código. Essa objeção apenas funciona se considerarmos ser possível o desacordo racional entre as partes que tem as mesmas capacidades epistêmicas e o mesmo conjunto de informação para a tomada de decisão. Seria possível o desacordo racional se os agentes estão na mesma posição epistêmica, compartilhando as mesmas informações e o mesmo objetivo? Se tal desacordo for possível, então temos um problema. Todavia, o problema de se é possível o desacordo racional quando os

cumprimento total do código, não supõe que não haverá crimes ou que todos os indivíduos são moralmente perfeitos. O código deve aceitar regras de punição adequadas ou de incentivos adequados para seu cumprimento total. Parece plausível aceitar que o maior bem-estar ainda iria advir se todos internalizassem o código mesmo que, às vezes, eles falhem em segui-lo. Portanto, nós devemos aceitar dentro do código ideal, regras que nos auxiliem a lidar com o não cumprimento do código por parte das pessoas. O código moral ideal pressupõe apenas pessoas racionalmente aptas e melhor informadas para que ele seja escolhido, mas não pressupõe que as pessoas ao aplicar o código sempre terão sucesso, então se faz mister um subconjunto de regras que corrija os erros no cumprimento das regras. Como minha visão do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal definiria tais regras?

Na posição contrafactual que foi estabelecida, na qual os indivíduos escolhem o código ideal, os indivíduos não são moralmente perfeitos, mas são muito bem informados. Então, naquela posição a hipótese de haver pessoas que não cumprirão o código já é levantada, uma vez que se conhece a natureza humana e os estados de coisas moralmente relevantes. Sendo assim, o código ideal já teria em seu corpo regras para lidar com o cumprimento parcial do código. O que os indivíduos devem fazer aqui e agora acerca do descumprimento parcial do código já teria sido previsto na posição contrafactual. Porém, o princípio deveria ser mudado? Ou seja, ao invés de defender “por todos os indivíduos racionalmente aptos”, nós deveríamos defender “por *quase* todos os indivíduos racionalmente aptos”?

Há duas possíveis respostas, uma otimista e uma pessimista. A resposta otimista, baseada no otimismo de Mill (2000, p.5ss) acerca dos seres humanos e da moralidade, diz que não deveríamos mudar a formulação, pois os indivíduos são seres em constante progresso moral e que ao internalizarem – lembrando o que significa internalizar um

---

agentes possuem as mesmas capacidades epistêmicas e acesso as mesmas informações compartilhando de um mesmo objetivo é um problema filosófico em aberto. Por exemplo, sobre a impossibilidade da discordância racional, ver: LEHRER, K. When the rational disagreement is impossible. *Nôus*, vol. 10, nº3, pp.327-332, 1976. Para uma visão de que o desacordo racional é possível em questões éticas (pelo menos, do ponto de vista intuicionista), ver: AUDI, R. Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics. *In: Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 11, Issue 5, p. 475-492, 2008.

código de fato<sup>142</sup> - eles os seguiriam em todos os casos, só não o seguiriam por motivos externos que fogem de seu controle como, por exemplo, azar epistêmico. Porém, a resposta mais pessimista diria que do fato de que as pessoas internalizaram o código, não se segue que elas o cumprirão de fato. Deve haver uma lacuna, *ex hypothesi*, entre internalizar um código e cumpri-lo, então deveríamos reformular o Utilitarismo do Código Moral Ideal com o termo “quase” incluso. Todavia, nenhuma das respostas parece adequada.

A otimista parece ser pouco realista, uma vez que as pessoas podem descumprir o código de forma intencional aqui e agora (para prejudicar alguém, ou por não aceitarem alguma regra particular etc.). A resposta pessimista parece introduzir vagueza (por inserir o termo “quase”) na formulação do princípio, o que não parece desejável e, por levantar uma hipótese que, mesmo plausível, não pode ser decidida *a priori*. Minha sugestão é assumir uma condicional do tipo: *Se* todos os indivíduos internalizarem o código e o cumprirem na esmagadora maioria dos casos (não o cumprindo apenas por motivos alheios as suas vontades), então teremos a maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Se a primeira conjunta da condicional for verdadeira, então não precisamos reformular o princípio, mas se, ela for falsa, devemos introduzir vagueza na formulação. Assim, deixo em aberto esse problema para uma pesquisa futura.

E sobre (b), em caso de aceitação parcial do código nós que o aceitamos deveríamos seguir a cumpri-lo? Arneson (2005, p.236-237) apresenta um exemplo que nos faz pensar em qual seria o nosso dever em uma situação de aceitação parcial de uma regra:

Considere situações nas quais o código ideal de regras, ou pelo menos uma porção dele que está em questão nessa ocasião, não é de fato aceito pela maior parte das pessoas e não é seguido pela maior parte das pessoas. Considere uma regra que produzirá as consequências ideais se todos ou

---

<sup>142</sup>“O indivíduo está *motivado* a evitar (ou promover) ações que ele pensa que são erradas (ou corretas); O indivíduo *sente culpa* ou remorso ao fazer certa ação que o princípio estabelece como errada; O indivíduo está *apto a desaprovar* algumas ações e pessoas que desempenham ações erradas; O indivíduo pensa que essas suas atitudes são corretas ou bem justificadas em algum sentido.” (itálico acrescentado) (BRANDT, 1992, p.120-121)

quase todos ajustassem seus comportamentos a produzir tais consequências, mas, caso contrário, não se produziria boas consequências. Aqui está um exemplo simples: Em uma Guerra, soldados lutando por uma causa justa devem permanecer em seus postos quando atacados, a não ser quando em menor número, atacando inimigo de modo que mesmo uma defesa forte seria inútil. Mas a regra de fato não é internalizada pelas forças militares lutando por uma causa justa em uma Guerra particular. O inimigo tem atacado e a maior parte de nossos companheiros de tropa tem debandado. Você pode ficar e lutar, em conformidade com a regra ideal, ou você pode fugir e viver para lutar outro dia. As consequências da conformidade à regra não seriam desastrosas, mas seriam decididamente negativas. Você vai morrer e ganhar muito pouco ou nada para o seu lado... A moralidade de senso comum, a qual defende que a obrigação de obedecer a regras hipoteticamente úteis é sensível ao grau real a que os outros estão a cumprir aqui e agora, com certeza, diriam que se deve correr e viver para lutar outro dia. Acredita-se que o consequencialismo de ato diria o mesmo. O consequencialismo de regra, mesmo o consequencialismo de regra sofisticado com a condição de evitar desastre acrescentada, teria que defender que alguém deve permanecer para lutar e morrer. Muito pior para o consequencialismo de regras.

O problema aqui é que a aceitação por apenas parte do grupo gera más consequências, mas o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal diria que o soldado solitário deveria manter seu posto mesmo que o resto debande, por não aceitar a regra de manter seus postos. Supondo que a atitude de quebra da regra de que devemos se manter a postos não viole a regra de escape que defendi, eu defenderia que o soldado solitário deveria manter seu posto. Mas o ponto aqui não seria o de discutir se o soldado solitário deveria ou não manter a sua posição, eu penso que ele deveria, assim como todos os outros também deveriam. O problema não é o de definir o dever do soldado solitário e sim que aplicar a regra igualmente a todos. Os soldados que debandaram são imorais, se nós supusermos que a regra é moralmente correta. Se o

código moral nos diz, verdadeiramente, o que devemos fazer, então nós deveríamos cumprir com o que ele estabelece. O ponto aqui parece-me análogo a outras regras que dependem de ações coletivas para gerar o melhor resultado esperado. Pensemos nas mudanças climáticas, ou no combate à fome, ou na preservação da segurança que podem ser consideradas necessidades básicas e dão justificação para os direitos morais básicos. Se a maior parte das pessoas não fizer o que a regra determina para cada um dos casos citados isso quer dizer que não deveríamos aceitar a regra também? Se a maior parte das pessoas não aceita a regra de que devemos produzir menos carbono, isso quer dizer que nós não temos o dever de fazê-lo? Nós continuamos a ter o dever de fazê-lo, assim como todas as outras pessoas, e as pessoas que não o fazem são imorais segundo as próprias regras que compõem o código, uma vez que elas vão contra o código e, portanto, contra a maximização do bem-estar de todos. Então, no caso exposto por Anderson tanto a moralidade do senso comum, quanto o Utilitarismo de Ato estão errados ao dar a resposta que o soldado solitário deveria também abandonar o seu posto. O próprio Arneson (2005, p.238) concorda que:

a obrigação moral de falar a verdade, manter suas promessas, e, em geral, por estar em conformidade com as regras morais significativas e continuar a mantê-las deveria restringir a conduta do agente moralmente consciente, mesmo quando mentir ou quebrar uma promessa feita a alguém traria mais bem que se manter firme perante as regras morais.

Concordando com Arneson, o código moral que internalizamos nos permitiria corrigir, sancionar e avaliar como imorais a conduta dos indivíduos que abandonaram a regra nesse exemplo. Sendo assim, podemos concluir que o problema do cumprimento parcial do código nos deixa com um problema em aberto sobre a melhor formulação do princípio, mas que a aceitação parcial do código não nos autoriza a não seguir também uma regra (lembrando que a única coisa que nos autorizaria a não cumpri-la é a Regra de Escape). Agora podemos passar para a quarta e última objeção que abordarei neste capítulo, qual seja, a objeção da imparcialidade. Será que ao assumir o que chamei de prioritarismo normativo não implica em parcialidade já que escolhemos beneficiar primeiro alguns indivíduos do que outros?



### 3.5.4 – Objeção da Imparcialidade

Como defendi acima, aceito uma espécie de prioritarismo que nos obrigaria em uma situação de escolha entre a aplicação de duas regras distintas a dar prioridade à regra que protege ou promove a satisfação das necessidades básicas. Isso seria o mesmo que dar prioridade a uma parcela da sociedade e não a outra, ou seja, dar prioridade aos menos favorecidos ao invés dos mais favorecidos quando da aplicação de certos recursos e a proteção de certas exigências. Então a pergunta seria: minha formulação do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal é realmente imparcial já que dá preferência a um grupo de pessoas em detrimento de outro grupo? Bem, argumentei acima que a posição prioritarista que aceito é imparcial nos termos de Jeremy Bentham, ou seja, cada indivíduo conta como um e não por mais de um. Todos têm o bem-estar sobrepesado da mesma maneira no cômputo do bem-estar geral. Mas, a minha visão aqui seria imparcial no sentido de universalização, ou seja, de aplicação igual das regras a todos os indivíduos, ou seja, na tomada de decisão?

Penso que a minha posição continua imparcial mesmo no sentido de que as regras são aplicadas igualmente a todos. Não importa se um indivíduo *I* foi mais favorecido antes, mas agora é menos favorecido (por contingências da vida); a regra se aplicaria a ele igualmente se aplica aos outros. A regra não muda mesmo que mudem as pessoas que fazem parte do conjunto o qual as regras se aplicam. E como argumentei anteriormente dar prioridade a tais regras não contradiz a ideia básica utilitarista de auferir o máximo de bem-estar para todos ao aceitarmos um código moral. Então, as regras são aplicadas de modo imparcial, uma vez que não se analisa quem participa do grupo, mas se analisa quais as características relevantes dos estados de coisas ou das pessoas para determinar se as regras se aplicam a ela ou não. As regras seriam aplicadas parcialmente se levássemos em consideração, por exemplo, o papel político que a pessoa ocupava, ou a importância dela para o público etc. Porém, a única coisa que se leva em

consideração na aplicação da regra é se a pessoa se encaixa no grupo dos menos favorecidos ou não<sup>143</sup>.

Agora que abarcamos como poderíamos configurar uma posição normativa que emprega o modelo do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal podemos passar ao nosso próximo tópico. Nele nos focaremos em quais regras que a promoção e a proteção das necessidades básicas demandariam e quais os deveres que resultam delas. Espero estabelecer uma correlação entre os deveres e responsabilidades coletivas geradas pelas regras que protegem e promovem a satisfação das necessidades básicas e um conjunto de direitos individuais que muito se aproximaram do que podemos chamar de “direitos morais básicos”. Discutirei as características dessa classe de direitos e o que eles demandam de nós. Por fim, eu enfrento algumas críticas a minha posição.

---

<sup>143</sup>Seria como o princípio de Aristóteles de “tratar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes”.

#### **4 -DIREITOS MORAIS BÁSICOS E RESPONSABILIDADES COMPARTILHADAS**

Neste capítulo, pretendo discutir as três principais questões que estão em jogo quando falamos de direitos morais, razões para sobrepujar direitos e quais os deveres que resultam se aceitarmos direitos morais baseados em necessidades básicas, quais sejam: (a) Qual é o limite de proteção da esfera individual, ou seja, qual são os direitos morais básicos que protegerão os indivíduos?; (b) Quais as razões (se há alguma) que poderíamos ter para sobrepujar um direito moral, ou seja, quando a sociedade pode suspender um direito com justificação? e; (c) Se aceitarmos que há direitos morais baseados na satisfação das necessidades básicas (ou seja, básicos), quais as responsabilidades que deles resultam? Para tanto, se faz necessário, primeiramente, elencar o que já foi feito até agora e determinar os próximos passo que darei.

Depois de estabelecido a estrutura conceitual do Utilitarismo do Código Moral Ideal que encerra:

- (a) uma visão objetivista de bem-estar que demanda que os indivíduos tenham atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar (capítulo 1);
- (b) que a satisfação das necessidades básicas é condição pragmaticamente necessária para ter tais atitudes pró ao mesmo tempo em que protege os indivíduos de sofrerem sérios danos e (capítulo 2);
- (c) que nossas obrigações morais são estabelecidas por regras que compõem um código moral ideal reconhecido pelos agentes racionais, no qual há prioridade no cumprimento dos deveres relacionados à satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para os indivíduos terem atitudes pró em relação as instâncias do bem-estar e evitar sérios danos (capítulos 3 e 4);

temos, agora, os elementos teóricos para estabelecer quais são os nossos direitos morais básicos e as nossas responsabilidades em relação aos detentores de direitos. Seguindo com minha argumentação, neste capítulo, proponho-me a abarcar a relação entre a satisfação das

necessidades básicas como meio pragmaticamente necessários para realização de bem-estar e os deveres e direitos resultantes dos requerimentos baseado em tal satisfação. De certa forma, a satisfação das necessidades básicas é urgente já que sem ela os níveis de bem-estar estariam ameaçados. Sua satisfação cria as condições para o aumento do bem-estar e, deveria ser protegida por reivindicações morais moralmente fortes criando uma espécie de proteção para a ação individual. Sendo assim, algumas perguntas se colocam como, por exemplo: (I) Quais direitos nós temos quando pensamos em direitos baseados na satisfação das necessidades básicas para o bem-estar (quais são nossos direitos morais básicos)? (II) Que tipo de deveres ou responsabilidades os direitos baseados nas necessidades básicas implicam? (III) Como podemos entender tais obrigações como compartilhadas entre os indivíduos?

Minha hipótese central neste capítulo, para responder (I), é que reivindicações baseadas na satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para o bem-estar geram direitos morais básicos. Eles são básicos, pois seriam responsáveis (quando cumpridos e promovidos) de dar os meios para os indivíduos terem atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar e para evitar que os indivíduos sofram sérios danos aumentando assim o bem-estar geral. Já os indivíduos mais favorecidos possuem responsabilidades compartilhadas de cumprir com os deveres (tanto positivos, quanto negativos) advindos de tais direitos. Tais direitos serão considerados como regras morais que devem compor nosso código moral ideal que tem por finalidade a maximização do bem-estar de todos os indivíduos.

Irei estabelecer que os direitos morais básicos se caracterizam, em três principais aspectos (a respeito do que são, sua função e seu escopo):

- (i) são reivindicações morais (*moral claims*) baseadas no que é pragmaticamente necessário para que os indivíduos tenham atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar e, conseqüentemente, para a geração de bem-estar e para evitar sérios danos, portanto são básicos;
- (ii) tais reivindicações são expressas em regras que poderiam ser aceitas por todos os indivíduos e podem compor o código moral ideal e que possuem

- primazia em serem cumpridas em detrimento das outras regras do código, portanto, tais regras geram deveres e responsabilidades;
- (iii) todos os indivíduos possuem reivindicações legítimas ao cumprimento de tais regras por terceiros enquanto seres capazes de usufruir de bem-estar e dano<sup>144</sup>.

Para alcançar o objetivo deste trabalho, primeiramente, irei argumentar em favor de (i), (ii) e (iii). Depois, farei uma analogia entre os direitos morais básicos estabelecidos aqui e a forma do direito *claim-right* como defendido por Hohfeld (1923) argumentando que eles possuem forma lógica análogas. Considerarei tais direitos como morais, universais e básicos, por três razões: (a) serão morais, pois sua defesa e promoção trazem as melhores consequências para todos os indivíduos; (b) serão básicos, na medida em que a sua proteção e promoção devem ser asseguradas para que os indivíduos possam usufruir de bem-estar e, principalmente, evitar sérios danos; (c) serão universais, pois todos os indivíduos podem possuir reivindicações baseadas em necessidades básicas e, virtualmente, todos os seres humanos são capazes de usufruir de certo nível de bem-estar em algum ponto de suas vidas. Depois, irei discutir (II), ou seja, quais tipos de deveres surgem da existência de tais direitos. Tais deveres são perfeitos ou imperfeitos? Devo atacar a ideia de que a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos é necessária e defender que temos responsabilidades para com os menos favorecidos.

Em um quarto passo, eu defenderei acerca de (III) que os responsáveis por cumprir e promover o cumprimento de tais direitos – os responsáveis por auxiliar na satisfação das necessidades básicas dos indivíduos vulneráveis da população – devem ser aqueles em melhor posição financeira. Irei argumentar que essa classe de pessoas possui uma responsabilidade compartilhada de cumprir com tais deveres e que o cumprimento deles gera baixo dano nos detentores dos deveres e alto benefício aos detentores de direitos. Se todos os indivíduos em melhor

---

<sup>144</sup>Dada (iii), podemos imaginar que não apenas seres humanos poderiam ser incluídos como detentores de direitos morais básicos, mas também todos os seres que são capazes de usufruir de bem-estar em algum nível. Assim sendo, não é vedada a defesa de que animais não-humanos possuem direitos morais básicos. Todavia, a defesa de que animais não-humanos possuem tais direitos foge do escopo deste trabalho.

posição doassem ou seu tempo ou uma quantia módica de seus rendimentos, o esforço coletivo conseguiria satisfazer as necessidades básicas daqueles que não são capazes de a satisfazerem por si mesmos. Também irei argumentar que um modelo utilitarista, como eu estou oferecendo, consegue justificar, de maneira adequada, um conjunto de direitos morais, ao contrário do que pensam detratores como Nozick e Rawls, e que tais direitos possuem uma considerável força moral (apesar de não serem absolutos).

#### 4.1– BEM-ESTAR, NECESSIDADES BÁSICAS E REGRAS MORAIS: COMO RELACIONAM-SE PARA FORMAR “DIREITOS MORAIS BÁSICOS”?

Neste tópico, abordo como indivíduos autointeressados (ou seja, indivíduos interessados em promover seu bem-estar sem impedir ou prejudicar outros no processo) e em usufruir de suas visões de vida boa em um ambiente que lhe proporcione tal existência e evite sérios danos possuem reivindicações para que suas necessidades básicas sejam satisfeitas e como elas podem ser incorporadas em nosso código moral ideal. Então, é necessário discutir como as reivindicações podem ser legitimamente defendidas frente aos outros indivíduos e por que elas seriam reivindicações morais.

Utilitaristas estão preocupados em gerar a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos. Todavia, não se pode pressupor que todas as pessoas estão no mesmo patamar (ou seja, estão informados e em circunstâncias apropriadas) para terem atitudes pró em relação aos bens gerais que compõem o bem-estar. Em uma sociedade real muitos indivíduos não possuem os meios (tanto materiais quanto não-materiais) adequados para lhes garantir a busca por sua concepção de vida boa, falhando desse modo em terem atitudes pró em relação às várias instâncias do bem-estar. Dada a definição de bem-estar aqui apresentada (capítulo 1), nós necessitamos de duas condições satisfeitas para que os indivíduos tenham bem-estar:

*TLO*<sub>atitudinal</sub>: Um estado de coisas (ou estado relacional) *E* beneficia não instrumentalmente um agente *S* sse *E* instancia uma ou mais

propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais da lista  $e$   $S$  tem uma atitude-pró informada a respeito de  $E$  em circunstâncias apropriadas.

Assim a *TLO atitudinal* estabelece dessa forma que  $E$  beneficia diretamente um sujeito  $S$ , enquanto instância de um bem geral, se há circunstâncias apropriadas (ou seja, se  $S$  não está com seu aparato cognitivo comprometido, é capaz de acessar uma instância de um bem geral ou não é impedido de fazê-lo) e se  $S$  se engaja (ou está, em algum grau, disposto, ou compelido, ou atraído) na busca de  $E$  com as informações relevantes (ou seja, que  $S$  conheça os aspectos relevantes de  $E$ , não esteja sendo enganado por terceiros ou não esteja se enganando).

Sendo assim, os indivíduos não são apenas receptáculos de valor (ou seja, de estados mentais prazerosos, como parece pressupor o hedonista), mas são usufruidores dos bens gerais aos quais escolheram (de forma informada e em circunstâncias apropriadas) para suas vidas. Assim, a individualidade (a capacidade de ter uma atitude pró) dos agentes precisa ser protegida e garantida para que eles possam fazer suas escolhas e se engajar na busca dos bens gerais que compõem o bem-estar. Como diz Mill (2000, p. 87), “a espontaneidade individual possui valor intrínseco”, ou seja, as escolhas individuais dos agentes acerca dos bens gerais devem ser protegidas para que possam usufruir daquilo que julgam serem suas vidas boas. Com vistas à maximização do bem-estar de todos os indivíduos e evitar sérios danos, ou seja, a gerar as melhores consequências, faz-se necessário que os indivíduos sejam capazes de acessar e usufruir de tais bens gerais.

Todavia, para que os indivíduos possam acessar e usufruir dos bens gerais que compõem o bem-estar que eles escolheram e evitar serem prejudicados, eles necessitam pelo menos de alguns meios para tanto. Como discutimos no capítulo dois, os indivíduos necessitam, pelo menos de:

- Saúde mental e física;
- Liberdade para agir e pensar;
- Tratamento igualitário;
- Segurança;
- Nutrição;
- Educação.

Pessoas que não possuem tais necessidades satisfeitas estarão com seus níveis de bem-estar seriamente comprometidos, ou até mesmo não usufruindo de bem-estar algum vivendo em dano. A pergunta relevante agora seria: pessoas em tal posição, ou seja, que estão vivendo sem a satisfação de suas necessidades básicas e, portanto, tendo dificuldades em usufruir de bem-estar, podem reivindicar a satisfação de suas necessidades pela sociedade? E se sim, tal reivindicação tem peso moral? Em outras palavras, podemos defender a caracterização ((i)) de um direito moral?

Todos os indivíduos que são capazes de usufruir de bem-estar (ou potencialmente capazes de fazê-lo) têm reivindicações legítimas para que a sociedade satisfaça suas necessidades, pois ao não satisfazê-las estaríamos a impor sérios danos a pessoas. Impor sérios danos, ou seja, acabar com a capacidade dos indivíduos de terem suas atitudes pró sem uma justificativa, é arbitrário e perpetua o dano. Dessa forma, os indivíduos, enquanto usufruidores de bem-estar (e também de dano), parecem ter uma reivindicação de que suas vidas não sejam mais prejudicadas por terceiros. Como discutimos no capítulo dois, uma das formas de evitar que as pessoas sofram danos é beneficiando-as, ou seja, tornando a vida delas melhor. Nos casos nos quais as pessoas vivem em extrema necessidade, elas possuem uma reivindicação de não serem mais prejudicadas e o único jeito que não serem mais prejudicadas é tornando a vida delas melhor, ou seja, satisfazendo suas necessidades básicas, uma vez que elas já estão incapacitadas de usufruir de bem-estar e seguir com seus planos de vida boa. No caso de extrema necessidade, as pessoas não são capazes de acessar certos bens, tanto materiais, quanto não materiais, o que imputa a responsabilidade de providenciar a satisfação das necessidades listadas acima. Se tais reivindicações são legítimas, ou seja, as pessoas estão justificadas em sustenta-las contra a sociedade, elas seriam moralmente relevantes (caracterização (ii))?

Para responder a essa pergunta, primeiramente, preciso esclarecer o que seria “algo moralmente relevante” para um utilitarista. A resposta, mais simples e direta, é que algo somente é moralmente relevante para um utilitarista se gera bem-estar. Dessa forma, reivindicações sobre a satisfação das necessidades básicas são apenas moralmente relevantes se ao cumpri-las estaríamos promovendo o bem-estar dos indivíduos. Ainda no capítulo dois, estabelecemos um modelo



teórico para a definição das necessidades básicas apresentadas acima, qual seja:

$M(B)/(C)$  = a satisfação das necessidades básicas é requisito para que os indivíduos sejam capazes de ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais que compõem a lista e, com isso, obter bem-estar. Elas estabelecem um forte requerimento normativo, uma vez que são essenciais para garantir que os indivíduos sejam capazes de ter atitudes pró em relação às instâncias dos bens gerais que compõem o bem-estar.

Se for verdade que satisfazer as necessidades básicas é meio pragmaticamente necessário para que os indivíduos tenham atitudes pró e, portanto, consigam satisfazer a segunda condição da definição de bem-estar, então as reivindicações baseadas em sua satisfação são moralmente relevantes de um ponto de vista utilitarista. Como a sua não satisfação impede, necessariamente, que as pessoas usufruam do máximo de bem-estar possível e gera sérios danos, temos uma razão utilitarista para aceitá-las como reivindicações morais. A sua satisfação evita sérios danos (fato que, por si só, faria o compute geral de bem-estar aumentar, uma vez que estamos diminuindo o dano subtraído do montante de bem-estar existente na sociedade) e ainda permite que as pessoas possam buscar acessar as instâncias do bem-estar. Apesar de, como defendido anteriormente, a satisfação das necessidades básicas não gerar necessariamente bem-estar, pois os indivíduos ainda necessitam se engajar ou acessar os bens que compõem o bem-estar, penso que indivíduos autointeressados em viver boas vidas irão tomar, via de regra, atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar. Então, mesmo que a geração de bem-estar não seja garantida, metafisicamente falando, já que não há uma ligação necessária entre satisfação de necessidades básicas e geração de bem-estar, é plausível supor que as pessoas gostariam de usufruir da vida que elas escolheram viver de forma genuína (ou seja, usufruir daqueles bens gerais através de atitudes pró informadas em circunstâncias apropriadas). Dito isso, pode-se, agora, enfrentar a próxima pergunta, qual seja, essas reivindicações morais poderiam ser reconhecidas no código moral ideal como regras morais que devem ser seguidas e estabelecem direitos?

Como argumentei no capítulo três ao escolhermos um código moral ideal de um ponto de vista epistemicamente favorecido, nós

deveríamos escolher o código que, se aceito e internalizado por todos os indivíduos racionais, maximizaria o bem-estar individual. Dada a extrema relevância de satisfazer as necessidades básicas dos indivíduos para que eles possam acessar os bens que compõem o bem-estar através de suas atitudes pró, o código moral ideal tem que incorporar tais reivindicações morais como regras morais que estabelecem deveres e responsabilidades nos outros indivíduos. Como argumentado, ser negligente acerca da satisfação das necessidades básicas provocaria sérios danos aos indivíduos. Seguindo o raciocínio utilitarista, provocar sérios danos, sem qualquer justificativa, é moralmente proibido. Além disso, a satisfação das necessidades básicas é uma condição que permite maximizar o bem-estar esperado para todos os indivíduos. O bem-estar esperado pode aumentar se as pessoas não estiverem em posições tão prejudiciais. Mesmo que haja algum custo para satisfazer tais necessidades (como dispendar tempo e recursos para tal), o resultado ainda seria positivo na balança da utilidade, uma vez que colocamos todas as pessoas em uma situação, na qual elas podem perseguir e realizar seu bem-estar. Em condições normais, ou seja, condições nas quais há recursos materiais suficientes para a satisfação das necessidades, o decréscimo no bem-estar das pessoas muito favorecidas seria, ao abrir mão de uma parte ínfima de seus bens materiais, superado pelos benefícios causados aos menos favorecidos. Assim, conforme foi argumentado, tais regras deveriam ter primazia em relação às outras em casos conflituosos como, por exemplo, ao escolhermos cursos de ação nos quais há uma regra moral que protege e promover a satisfação das necessidades básicas e outra regra moral concorrente.

Dado o estatuto especial de tais regras, graças a sua relevância para o aumento esperado de bem-estar e pela urgência de evitar sérios danos, elas têm que ser consideradas como direitos morais básicos dos indivíduos. Assim, as atitudes pró dos indivíduos seriam protegidas e eles teriam uma reivindicação moral forte contra qualquer outra em casos particulares em virtude do usufruto de sua vida com bem-estar. Em suma, eles teriam a suas atitudes pró protegidas na esmagadora maioria dos casos<sup>145</sup>. Se o código moral ideal define nossos deveres através de suas regras, e direitos morais básicos são regras que

---

<sup>145</sup>Mais abaixo discutiremos, se operarmos a regra de escape em algumas circunstâncias nos daria justificativas para sobrepujar algum direito.

compõem o código, então temos deveres<sup>146</sup> para com os portadores de tais direitos. Mas, quem possui tais direitos? Como defendido no capítulo dois, “necessidades básicas” não são definidas como a “falta de algo”, mas como uma condição da nossa natureza: algo que não pode ser substituível (a não ser que mudemos nossa natureza humana) e é objetiva. Sua “insubstituíbilidade” é definida em termos de sérios danos, ou seja, não há como substituir uma necessidade básica sem sofrermos sérios danos. Enquanto que a sua objetividade é definida em termos do estado-fim moralmente relevante ao qual a sua satisfação se destina, qual seja, gerar bem-estar. Então, dado que compartilhamos a mesma natureza humana suscetível ao dano e que objetivamos ter bem-estar, todos que são seres suscetíveis a desfrutar de bem-estar e de sofrer danos são detentores de tais direitos.

As pessoas que usufruirão de tais direitos, geralmente, serão aquelas que estão sendo prejudicadas por não terem suas necessidades materiais ou não materiais não satisfeitas. Por exemplo, pessoas que vivem sob regimes ditatoriais, nos quais sua liberdade e igualdade de oportunidades são solapadas, mesmo que tenham as necessidades materiais satisfeitas, estarão sendo prejudicadas e tendo seus direitos tolhidos. Tais indivíduos estariam moralmente justificados a exigir de seus governantes e compatriotas a proteção necessária de suas liberdades e acesso igual às oportunidades. O mesmo vale para condições nas quais os indivíduos possuem todas as suas liberdades garantidas, mas não possuem suas necessidades materiais garantidas. Por exemplo, em um Estado mínimo libertarianista, as liberdades podem estar asseguradas, mas poderia faltar a satisfação das necessidades materiais. Portanto, do ponto de vista utilitarista, os indivíduos nessa situação estariam justificados em exigir da sociedade a satisfação de tais necessidades. Obviamente, há os casos mais graves nos quais a sociedade falha em garantir a satisfação de qualquer necessidade, o que também permitiria aos indivíduos requererem moralmente a sua satisfação. Assim, direitos morais básicos são regras morais baseadas em reivindicações moralmente legítimas de termos nossas necessidades básicas satisfeitas como meios pragmaticamente necessários para o aumento do bem-estar e, se seguida e promovida por todos os seres racionais aptos, maximizaria o bem-estar esperado de todos. Tais

---

<sup>146</sup>Discutiremos mais abaixo quais os tipos deveres e responsabilidades são gerados para com os detentores de direitos.

direitos morais servem para refrear ações que nos provoquem sérios danos e para requerer que nos proporcionem benefícios. Caso falhemos em cumprir com os deveres que tais direitos estabelecem parece haver uma razão para algum tipo de punição. Da mesma forma que o não cumprimento de outros deveres que não são, necessariamente, ligados a direitos, pode gerar uma justificativa de punição (seja interna ou externa), a não observância de um direito moral básico também geraria uma justificação para punição. Portanto, tais direitos morais básicos protegem nossa esfera pessoal, permitindo-nos e criando condições para termos atitudes pró em relação aos bens gerais que julgamos serem importantes para a nossa visão de vida boa, contra interferências arbitrárias de outros indivíduos.

Tal visão é muito parecida com a de Mill acerca dos direitos morais. Mill defendeu acerca dos direitos que:

Quando falamos do direito de uma pessoa sobre alguma coisa, queremos dizer que tal pessoa tem uma pretensão válida a que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja pela força da lei, seja pela força da educação e opinião. (...) Ter um direito é então, segundo penso, ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender. E se algum contraditor insiste em perguntar por que deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral. (MILL, 2000b, p.260)

Além disso, ele afirma que:

As regras morais que proíbem aos homens prejudicarem-se uns aos outros (e nas quais nunca devemos deixar de incluir a interferência injusta na liberdade de outro) são as mais vitais para o bem-estar humano (MILL, 2000b, p. 269).

Dessa forma, penso que a minha defesa do que seja um direito moral, não se distancia em muito daquela pensada por Mill. Uma diferença entre a minha posição e a de Mill é que a punição é uma das condições necessárias para se atribuir deveres e derivar direitos deles. Como pode-se notar, não defendo que a punição seja condição necessária para a definição de deveres e direitos, mas que a punição pode justificadamente

ser aplicada se ocorrer uma suspensão injustificada de um direito. Dessa forma, a punição não é condição necessária para definir tanto deveres como direitos<sup>147</sup>.

Isto posto, passo a discutir qual a forma lógica que tais direitos assumem tendo como base a análise dos direitos de Hohfeld (1923). Tendo em mente que a análise de Hohfeld é voltada aos direitos legais e não morais, o que farei é estabelecer uma analogia de sua análise lógica dos *claim-rights* para uma análise lógica dos direitos morais. Devo argumentar que todos os direitos morais como, foram definidos, podem assumir a forma lógica de *claim-rights*, incluso aqueles que estão relacionados às liberdades. Após fazer tal analogia e comparação, no próximo tópico definirei quais os direitos que possuímos, extraindo uma lista de direitos da lista de necessidades básicas que foram definidas, por sua vez, com base na concepção de bem-estar aqui defendida.

#### **4.1.1– Direitos Morais e *Claim – Rights*: formas lógicas análogas**

Wesley Newcomb Hohfeld (1923) empreendeu uma análise dos elementos básicos que compõem os direitos legais. Sua análise parece ter se tornado canônica nas discussões acerca de direitos legais. Como meu foco principal neste trabalho não é uma discussão em torno dos direitos legais, sugiro neste tópico apresentar, de modo sucinto, os chamados “os quatro significados” dos direitos segundo Hohfeld e estabelecer uma analogia entre a forma lógica do elemento básico “claim-right” e a forma lógica do conjunto de direitos morais como foram defendidos acima. Espero, em um segundo momento, estabelecer que os direitos morais ligados à liberdade podem ser entendidos também como parte dos *claim-rights* como direitos passivos<sup>148</sup>. Tais direitos ligados à liberdade regulam as ações dos indivíduos. É importante

---

<sup>147</sup> Para mais sobre a tese de Mill sobre os direitos morais ver: SANTOS (2013). p. 44-52).

<sup>148</sup> A diferenciação entre “direitos ativos” e “direitos passivos” foi feita por Lyons em seu artigo “The Correlativity of Rights and Duties”, *Noûs*, 4: 45–57, 1970 .

ressaltar que não é meu objetivo oferecer uma análise completa dos direitos, mas oferecer uma pequena análise do conjunto de direitos morais básicos como compreendidos dentro desta tese. Também, não pretendo defender a tese mais forte prescritiva de que todos os direitos são, ou podem assumir a forma, de *claim-rights*. A hipótese que discutirei é que os direitos baseados na satisfação das necessidades básicas como meios pragmaticamente necessários para o bem-estar, ou seja, os direitos morais básicos, podem assumir a forma lógica dos *claim-rights*.

Hohfeld (1923) defendeu que há, pelo menos, quatro significados “básicos” na noção de direitos e que cada um deles possui uma forma lógica diferente e que quando unidos de formas características podem formar “direitos moleculares”. Segundo ele, os quatro elementos básicos (também chamados de “incidentes hohfeldianos”) dos direitos são: (a) privilégios (também chamados de “Liberdades”); (b) reivindicações (*claim*); (c) poderes (*power*) e; (d) imunidades (*immunity*). Cada um desses elementos quando entendidos como direitos possuem uma forma lógica distinta. Irei expor a forma lógica de cada um deles de forma breve.

- (a) “Direitos de Liberdade” (*privilege/liberty-right*) podem ser expressos da seguinte forma: *A* possui um privilégio (ou liberdade) em relação a *X* se, e somente se, *A* não tem um dever em relação a *X*.
- (b) “Direitos de reivindicação” (*claim-rights*) podem ser expressos da seguinte forma: *A* possui uma reivindicação que *B* faça *X* se, e somente se, *B* tem um dever para com *A* de fazer *X*.
- (c) “Poderes” (*powers*) podem ser expressos da seguinte forma lógica: *A* possui um poder se, e somente se, *A* tem a habilidade de alterar algum elemento básico dos direitos pertencente a ele mesmo ou a outros.
- (d) “Imunidades” (*immunities*) podem ser expressas da seguinte forma: *B* possui uma imunidade se, e somente se, *A* não tem a habilidade de alterar qualquer elemento básico dos direitos pertencentes a *B*.

Hart (1961, p.21s) considera (a) e (b) como “regras primárias” que requerem que uma pessoa faça ou deixe de fazer certo ato. Para meus objetivos, aqui focarei na discussão de (a) e (b) deixando de lado a discussão de (c) e (d), pois penso que os direitos morais básicos que

venho defendendo podem ser incluídos nas duas principais formas e não é meu ponto aqui oferecer uma teoria completa de direitos legais e sim uma compreensão da forma lógica dos direitos morais. Mas, antes de prosseguir com nossa discussão acerca da analogia entre os direitos morais e os *claim-rights*, gostaria de esclarecer algumas distinções que parecem importantes quando estamos falando de direito. Então, primeiramente. Gostaria de distinguir entre “direitos passivos” e “direitos ativos”, em seguida distinguir entre “direitos positivos” e “direitos negativos” e por fim como se relacionam tais conceitos.

Segundo Lyons (1970, p.47s), “direitos passivos” são aqueles que regulam as ações dos outros indivíduos. *Claim-rights* são direitos passivos uma vez que regulam a conduta de um terceiro. Um direito passivo pode ser expresso na forma “A possui um direito que B faça X”. Enquanto que os “direitos ativos” são aqueles direitos que dizem sobre as ações dos próprios indivíduos. Um privilégio é um direito ativo e pode ser expresso na forma “A possui um direito a X”. Talvez alguns exemplos podem ser interessantes para esclarecer a distinção. Por exemplo, um indivíduo A tem um direito de privilégio ativo de andar em sua própria propriedade e o mesmo indivíduo A tem um direito de reivindicação passiva que sua propriedade não seja roubada por um terceiro.

Uma segunda distinção feita entre direitos é a distinção entre direitos negativos e positivos. Tal distinção desempenha papel relevante em teorias libertarianistas como a de Nozick. Os “direitos negativos” dizem respeito à não interferência de terceiros no usufruto do objeto do direito daqueles que detêm o direito. Por exemplo, A tem um direito negativo de não ser impedido de usufruir de sua propriedade, enquanto que um “direito positivo” diz respeito a uma reivindicação do detentor do direito para que outros lhe provenham algum bem ou serviço. Por exemplo, A tem o direito positivo de que B lhe provenha um serviço de atendimento à saúde. Um ponto interessante a se notar é que os direitos negativos e positivos são ambos passivos, pois os dois exigem a ação ou refrreamento de uma ação por parte de um terceiro.

De acordo com Hohfeld, ter um privilégio é não ter nenhum dever de fazer aquilo ao qual o privilégio é voltado. Por exemplo, podemos ter o privilégio de adentrar a um prédio público, mas não temos qualquer dever em fazê-lo, tanto um dever legal, quanto moral. Um privilégio não pode ser nem um direito negativo nem um direito positivo, pois ele não

está relacionado com as atitudes de terceiros. Enquanto que um direito de reivindicação pode ser tanto negativo como positivo, pois está relacionado às ações de terceiros. Mas, como isso se relaciona com a forma do direito moral definido acima? Como argumentei anteriormente, os direitos morais básicos são reivindicações legítimas acerca da satisfação das necessidades básicas para se ter bem-estar e que são expressas em regras morais aceitas por indivíduos racionais como parte de um código moral ideal que, por sua vez, estabelece nossos deveres. Então, qual a forma lógica de um direito moral, dada tal concepção?

A forma lógica de um direito moral é análoga a de um *claim-right*:

*Forma Lógica Geral do Direito Moral:* A possui um direito moral a ter suas necessidades básicas satisfeitas se, e somente se, B tem um dever em satisfazê-las<sup>149</sup>.

Se os direitos morais assumem a mesma forma lógica de um *claim-right*, então eles devem ter a mesma propriedade dos *claim-rights*. Direitos morais são passivos, negativos e positivos. Todavia, e quanto aos direitos morais básicos baseados na necessidade básica de liberdade de agir e pensar? Podem eles serem expressos na forma lógica de um *claim-right*? Penso que sim, se considerarmos que ter direito a pensar e agir implica no dever de que as pessoas não interfiram nessas atividades na maior parte dos casos (é possível que possamos legitimamente interferir na liberdade de terceiros quando elas causarem danos aos outros, assim como defendia Mill). Um direito moral à liberdade como *claim-right* passivo e negativo pode ser expresso como se segue: “A tem uma reivindicação moral de estar livre da interferência física para agir e da fiscalização do pensar por parte de terceiros.” Ou pode ser expresso como um *claim-right* passivo e positivo: “A tem uma reivindicação moral de estar livre de condições degradantes como a fome e insegurança”. Todavia, o direito moral à liberdade de agir e pensar não implica em um direito moral passivo e positivo, mas apenas em um direito moral passivo e negativo. Como conclusão, os direitos morais

---

<sup>149</sup>Como venho defendendo, quem usufruirá dos direitos morais básicos são aqueles indivíduos que estão em situação de vulnerabilidade, ou seja, os menos favorecidos. Eles são considerados menos favorecidos por não terem suas necessidades básicas não satisfeitas e, portanto, serem pouco capazes de usufruir de bem-estar.



básicos podem ser expressos na forma lógica análoga as dos *claim-rights*, mesmo o direito moral à liberdade de pensamento e de ação. Porém, ainda nos falta fazer uma ressalva, por que o direito à liberdade de pensamento e ação não pode ser expresso na forma lógica dos direitos de liberdade? Como defendi acima, quando falamos de um direito moral, estamos falando de reivindicações morais expressas em regras que geram deveres e como vimos um privilégio não gera dever algum em qualquer pessoa. Então, a forma lógica do privilégio não capta a definição dos direitos morais como foi expresso acima.

Após essa análise do que seja um direito moral, resta saber quais direitos e deveres possuímos quando o assunto é a satisfação das necessidades básicas como meios pragmaticamente necessários para o que os indivíduos tenham atitudes pró em relação ao bens que compõem o bem-estar. Sendo assim, no próximo tópico, abordarei dois pontos: primeiro, considerando as necessidades básicas elencadas no capítulo dois (que foram definidas a partir da nossa concepção de bem-estar), quais são os deveres que resultam de satisfazê-las e quais direitos podemos derivar de tais deveres (deveres impostos pela própria ideia de maximização de bem-estar, ou seja, é necessário satisfazer necessidades básicas para evitar sérios danos e promover o aumento do bem-estar). Em um segundo momento, irei discutir qual é a força moral de tais direitos, poderiam eles ser sobrepostos por outros direitos? Poderiam eles ser violados em casos particulares para evitar sérios danos? Se eles podem ser violados em casos particulares por razões utilitaristas, eles não perderiam sua força moral? Nesse segundo ponto, irei lidar com a acusação de que o Utilitarismo não respeita a separabilidade dos indivíduos (e se seria, de fato, necessário ter que respeitá-la em todos os casos.).

#### 4.2– UTILITARISMO DE REGRA DO CÓDIGO MORAL IDEAL E DIREITOS MORAIS BÁSICOS: QUAIS DIREITOS POSSUÍMOS E QUAL A SUA FORÇA MORAL?

Nesta seção irei estabelecer regras morais que dão origem aos direitos morais básicos que se protegidos e promovidos satisfarão as necessidades básicas como meio pragmaticamente necessários para o

incremento e a maximização do bem-estar. Tais regras seriam aceitas como parte integrante do código moral ideal. Estabelecerei as regras morais que definem nossos deveres e de tais deveres irei extrair um conjunto de direitos, ou seja, os direitos morais básicos. Porém, apenas no próximo tópico irei discutir em pormenores que *tipo* de deveres nós teríamos para com os portadores de direitos. Ainda nesta seção discuto a objeção da separabilidade dos indivíduos. Argumentarei que a separabilidade total entre os indivíduos nem sempre é desejável e que os direitos têm relevante força moral. Para tanto, apresento novamente a formulação do Utilitarismo de Regras do Código Moral que aceita o prioritarismo normativo (UCMI(Pr)), como discutido no capítulo 3. Ofereci a seguinte formulação:

(URCMI(Pr)): Um ato  $X$  é moralmente correto se, e somente se, é permitido/exigido/proibido por um código de regras cuja a aceitação e a internalização por todos indivíduos racionalmente aptos da geração atual e que pudesse ser ensinado à geração subsequente a atual, geraria a maior soma de bem-estar para todos os indivíduos do que qualquer outro código, dando prioridade ao subconjunto de regras que versam sobre a satisfação das necessidades básicas.

Valor Esperado: O cálculo do valor esperado de um código inclui os custos da obtenção e internalização do código pela geração atual e os custos de ensino e internalização do código para geração subsequente a atual.

Quais tipos de regras morais ligadas a satisfação das necessidades básicas elencada poderiam ser aceitas por todos os indivíduos racionais aptos e que teriam primazia sobre as outras?

- (1) Regra moral baseada na necessidade básica “saúde mental e física”: “Devemos garantir acesso ao auxílio à saúde mental e física dos indivíduos”.
- (2) Regra moral baseada na necessidade básica “liberdade de agir e pensar”: “Não devemos interferir nas liberdades de terceiros”.
- (3) Regra moral baseada na necessidade básica “tratamento igualitário”: “Devemos tratar a todos como moralmente iguais”.
- (4) Regra moral baseada na necessidade básica “segurança”: “Devemos garantir a segurança dos indivíduos”

- (5) Regra moral baseada na necessidade básica “nutrição”: “Devemos garantir acesso à nutrição para os indivíduos”.
- (6) Regra moral baseada na necessidade básica “educação”: “Devemos garantir acesso à educação básica dos indivíduos”.

Penso que indivíduos racionalmente aptos e que estão também autointeressados em promover o seu próprio bem-estar, assim como viver em uma sociedade na qual os índices de bem-estar de todos os indivíduos possam alcançar os melhores patamares possíveis, aceitariam tais regras como parte do código moral ideal. Ainda, penso que aceitariam a prioridade no cumprimento dos deveres que elas estipulam dado a urgência de evitar sérios danos e habilitar as pessoas a perseguirem seus planos de vida através das suas atitudes pró em relação ao bem-estar. As regras morais listadas acima geram deveres em nós de serem cumpridas, uma vez que, como parte do código moral, se elas forem internalizadas e seguidas por todos os indivíduos racionais aptos desta geração e ensinadas e internalizadas pelos indivíduos da próxima geração, irão gerar o máximo de bem-estar esperado. Esse pequeno subconjunto de deveres morais estipulados por regras morais baseadas nas reivindicações morais e legítimas dos indivíduos acerca da satisfação das necessidades básicas como meios pragmaticamente necessários para o bem-estar nos dá as ferramentas para responder à primeira questão posta na Introdução deste capítulo, qual seja: “(a) Qual é o limite da proteção da esfera individual, ou seja, quais os direitos morais que protegerão os indivíduos?”. Penso que esse subconjunto de regras pode gerar os seguintes direitos morais básicos:

- (1\*) Saúde mental e física: “Direito a auxílio médico básico e saneamento básico”;
- (2\*) Liberdade para agir e pensar: “Direito à liberdade de pensamento, de livre expressão e livre associação”;
- (3\*) Tratamento igualitário: “Direito a não ser discriminado por motivo irrelevante e de igualdade de oportunidades”;
- (4\*) Segurança: “Direito a proteção da vida e a proteção dos bens individuais”;

(5\*) Nutrição: “Direito a ter acesso à nutrição adequada e a ter acesso à água potável”;

(6\*) Educação: “Direito a ter acesso ao sistema educacional básico e de não ser impedido de usufruir de meios educacionais não formais”<sup>150</sup>.

A forma lógica geral dos direitos morais pode ser agora preenchida com cada um dos deveres e direitos morais básicos especificados acima. Por exemplo, “A possui o direito moral a proteção da sua vida se, e somente se, B possui o dever de protegê-la”. Assim, se a regra moral (4) compõe nosso código moral e, portanto, determina nossos deveres, então A possui uma reivindicação moral legítima, que é expressa nas regras morais, ou seja, possui um direito moral, para que B cumpra com o seu dever e respeite seu direito<sup>151</sup>, e assim por diante. Todos os direitos morais aqui expressos devem ser tomados como primários, ou seja, eles são diretamente extraídos da teoria utilitarista aqui desenvolvida, não dependendo da existência de qualquer direito anterior, ou valor moral anterior. Pois, se a argumentação até aqui teve sucesso, tais direitos são um produto da combinação entre a teoria do valor (não-instrumental e instrumental) e teoria do correto (Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal) desenvolvidas neste trabalho. Como defendi no capítulo

---

<sup>150</sup>Podemos encontrar outras defesas de direitos baseados em necessidades básicas, como é o caso de Shue (1996), Brock (2005) e Griffin (2008). A principal diferença entre a posição dos três filósofos e a minha posição é a de que eles discutem os direitos baseados em necessidades tendo como escopo os problemas de justiça global. Todavia, penso que se oferecermos uma definição de direitos humanos que seja compatível com o que venho defendendo, a teoria aqui desenvolvida poderia ser voltada a tais problemas também.

<sup>151</sup>Dada que a caracterização do que seja um direito moral básico e que expressa a sua função é deveras longa, não mais a repetirei. Usarei apenas o conceito de “direito moral” que tem como conteúdo: (i) são reivindicações morais (*moral claims*) baseadas no que é pragmaticamente necessário para que os indivíduos tenham atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar e, conseqüentemente, para a geração de bem-estar e para evitar sérios danos e, portanto, básicos; (ii) tais reivindicações são expressas em regras que poderiam ser aceitas por todos os indivíduos e podem compor o código moral ideal e que possuem primazia em serem cumpridas em detrimento das outras regras do código, portanto, tais regras geram deveres e responsabilidades; (iii) todos os indivíduos possuem reivindicações legítimas ao cumprimento de tais regras por terceiros enquanto seres capazes de usufruir de bem-estar e dano.

dois, há uma relação estreita entre satisfazer certas necessidades e o sucesso que as pessoas terão em acessar os bens gerais que compõem o bem-estar através de suas atitudes pró. Penso não ser necessário repetir os argumentos lá apresentados, mas é preciso ressaltar que tais direitos possuem urgência em serem respeitados e promovidos em razão da maximização do bem-estar esperado. Assim, respondi à primeira questão proposta no início deste capítulo, qual seja: (a) Qual é o limite de proteção da esfera individual, ou seja, quais os direitos morais que protegerão os indivíduos? Isso posto, passo agora à discussão da segunda questão elencada no início deste capítulo: (b) Quais as razões (se há alguma) que poderíamos ter para sobrepujar um direito moral básico, ou seja, quando a sociedade pode infringir um direito com justificação? E ainda, qual é a força moral dos direitos?

#### **4.2.1 – Da força moral dos direitos: “separabilidade entre indivíduos” e razões para violar um direito**

A noção de “separabilidade entre indivíduos” refere-se, grosso modo, à ideia de que cada agente possui uma vida única a ser vivida como um ser separado de um social, ou seja, as pessoas não são parte de um corpo social, como uma peça em um grande quebra-cabeça, mas antes, elas são seres que são protegidos por direitos da intervenção e violação arbitrária do seu espaço individual. Assim, os indivíduos não possuiriam deveres para com os próximos como, por exemplo, pagar taxas para manter um sistema público de saúde que atenda aos mais desfavorecidos. O indivíduo compreendido dessa forma é totalmente protegido por seus direitos e nada além de outro direito pode fazê-lo abrir mão do que quer que seja. Obviamente, essa parece ser a noção mais forte de “separabilidade entre os indivíduos” já defendida. Tal defesa forte da “separabilidade” é empreendida por Robert Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia* (2009, p.57s).

Minha hipótese sobre a “separabilidade entre os indivíduos” é que ela não é desejável se a levarmos a sério, como Nozick o faz. Se ela não é desejável (pelo menos, não em todos os casos), poderia haver justificação em alguns casos para violar os direitos individuais. Para discutir esse ponto mais a fundo, vou expor de maneira breve, mas

objetiva, a posição de Nozick e argumentar que se levarmos a ideia da “separabilidade” a termo, teríamos uma sociedade, na qual os indivíduos passariam por muitas dificuldades (podendo viver sem assistência médica, com fome, sem educação básica etc) e, portanto, pode ser implausível levar a cabo tal ideia. Todavia, do lado oposto ao dos acusadores de que o Utilitarismo não consegue justificar direitos, há a acusação de que os direitos dentro do Utilitarismo são moralmente opacos, ou seja, não servem como justificativa moral para exigir ou refrear uma ação em *qualquer* caso particular<sup>152</sup>. Meu objetivo aqui é evitar os extremos: evitar que os direitos sejam tão inflexíveis que tenhamos como resultado uma sociedade não desejável e, evitar que os direitos não tenham qualquer força moral podendo ser violados em *qualquer ocasião*. Penso que os direitos morais têm que assumir certa flexibilidade em diferentes ocasiões e que não apenas outro direito pode ser uma justificacão para impedirmos alguém de usufruir dos seus direitos, mais também que outras razões podem ser oferecidas como justificacão para a violacão de direitos individuais em *ocasiões particulares*. Sendo assim, passo a expor a tese de Nozick. Por fim, defendo quais as razões que temos para violar os direitos individuais em *ocasiões particulares*.

#### 4.2.1.1 – Levando a sério a ideia de “separabilidade entre indivíduos”: A perspectiva de Robert Nozick e a força moral de um direito

Robert Nozick foi um importante filósofo libertarianista contemporâneo. Em seu famoso livro *Anarquia, Estado e Utopia*, de 1974, ele defende uma das visões mais forte acerca da inviolabilidade individual, ou seja, a separabilidade total entre os indivíduos. Para Nozick<sup>153</sup>, um conjunto apropriado de direitos que é responsável por

---

<sup>152</sup>Para detalhes dessa objeção ver: LYONS, D. Utility as a Possible Ground of Rights. *Noûs*, 14, p. 17-28, 1980.

<sup>153</sup>A teoria de Nozick é essencialmente política, mas como estamos discutindo as teorias do ponto de vista moral, penso que podemos ter em mente que quando Nozick argumenta a favor de direitos, ele não está argumentando a favor de direitos estritamente legais, mas de um conjunto de direitos morais apropriados para a defesa da separabilidade entre os indivíduos. Assim, os direitos morais

defender a individualidade dos sujeitos constitui o fundamento da moralidade. Expressando desse modo a “inviolabilidade” das pessoas, revelando e garantindo, portanto que cada indivíduo possui uma existência separada dos outros indivíduos e uma reivindicação legítima que tal esfera individual não seja violada. Sobre isso, defende Nozick (2009):

Os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo lhes pode fazer (sem violar os seus direitos). (p.21)

Para sustentar tal ideia Nozick recorre a uma restrição dada pelo fato que vivemos vidas separadas e que não pode haver entre as pessoas qualquer ato compensador. Diz ele que:

As restrições secundárias morais<sup>154</sup> ao que podemos fazer, segundo afirmo, refletem o fato das **nossas existências distintas**. Refletem o fato de não poder haver entre nós qualquer ato moral compensador; não há qualquer superação moral de uma das nossas vidas por outras, de modo a levar a um bem *social* geral. Não há qualquer sacrifício justificado de alguns de nós por causa de outros. (itálico do autor, negrito acrescentado)(2009, p.64)

Seguindo a linha de raciocínio de Nozick, conseguimos identificar apenas um conjunto de ações que é moralmente errada, qual seja aquele conjunto de ações que violam os direitos dos indivíduos. Todavia, o que seria violar os direitos dos indivíduos?

Nozick pensa que violar um direito individual é violar um conjunto de liberdades do portador de direitos, sem o consentimento dele. Dessa forma, na visão nozickiana, temos deveres negativos de não interferência na vida dos indivíduos, ou seja, em um conjunto de liberdades que eles dispõem. Por exemplo, cobrar impostos para a

---

defendem aqui o que Nozick pensa ser o fundamento da moralidade, qual seja, a garantia da separabilidade e inviolabilidade dos indivíduos.

<sup>154</sup>Segundo Nozick (2009, p.62), “as restrições secundárias à ação refletem o princípio kantiano subjacente de que os indivíduos são fins e não meros meios; não podem ser sacrificados ou usados na obtenção de outros fins sem o seu consentimento. Os indivíduos são invioláveis”.

manutenção de um sistema público de saúde, violaria a separabilidade entre os indivíduos. Seria apenas justificável, segundo Nozick, que o Estado cobrasse impostos para manter a segurança e um sistema judicial que daria manutenção aos direitos, ou que tivéssemos um dever (perfeito) de beneficiar alguém que esteja em posição menos favorecida. Mas, qual a justificação de cobrar impostos para a segurança e não para o sistema público de saúde, por exemplo? A justificação seria que a manutenção de uma força de segurança e de um sistema judicial seriam necessários para que cada indivíduo possa usufruir de seus direitos, sem a interferência de terceiros. A segurança garantiria o usufruto integral de tais direitos, protegendo o indivíduo da violência externa e da violação arbitrária de seus direitos. Já o sistema judicial garantiria a solução pacífica quando os interesses individuais entrassem em conflito. Mas, qual o argumento de Nozick para aceitarmos uma moralidade que defende que as únicas ações erradas são aquelas que violam os direitos individuais básicos e que o papel do Estado deve ser mínimo?

De forma geral, o argumento nozickiano (NOZICK, 2009, p.63-65) é baseado na asserção de que, se não aceitarmos que a função dos governantes é a proteção dos direitos morais fortes (um conjunto de liberdades que envolve, dentre outros, o direito à vida e à propriedade), então cometeríamos o erro de não considerar que as pessoas possuem vidas separadas para serem vividas. Todavia, como Nozick sustenta a premissa desse argumento? O filósofo libertarianista usa da analogia da escravidão, que pretende mostrar que dispor dos bens de alguns indivíduos em favor de outros (como no nosso exemplo do imposto para o sistema público de saúde), seria o mesmo que tomá-los como escravos interferindo em sua liberdade de usufruto de sua propriedade, por exemplo<sup>155</sup>. Assim, estaríamos usufruindo do trabalho de um indivíduo para o benefício de um terceiro que não trabalha para benefício próprio. Como um escravo que trabalha para o seu senhor, estaríamos violando os direitos do indivíduo particular para ajudar os indivíduos em necessidade. A ideia nozickiana é que ao interferirmos na vida de um indivíduo para ajudar seja qual o for o número de pessoas dentro de uma sociedade, nós estaríamos violando seus direitos individuais e tomando-o como escravo de um grande corpo social. Por essa razão, deveríamos

---

<sup>155</sup> Para mais sobre o experimento mental de Nozick que envolve o que é chamado do “conto do escravo” e sua importância para o ponto argumentativo do filósofo libertarianista ver: NOZICK, R. Anarquia, Estado e Utopia. Lisboa: Edições 70, 2009, principalmente, p.335-350.



aceitar o Estado mínimo ao invés de aceitarmos um Estado de bem-estar social que é baseado no Utilitarismo<sup>156</sup>.

A crítica de Nozick ao Utilitarismo feita em seu mais famoso livro sobre Filosofia Política parece aceitar a formulação mais simples de Utilitarismo e endossar a seguinte formulação da crítica da separabilidade entre os indivíduos: o Utilitarismo (aquele que aceita a agregação simples calculado em cada ato) sem a utilização de um princípio distributivo externo à própria teoria cometeria o erro de sustentar uma falsa analogia, qual seja: que (a) a maneira que um indivíduo racional toma decisões de forma prudente para alcançar a vida boa é a mesma que (b) a maneira que é racional para uma comunidade ou sociedade como um todo tomar suas decisões prudentes sobre as suas vidas através de um governo (ou através de um processo decisório comum que não envolva governantes). O ponto, aqui, é simples: pensar que um indivíduo segue o mesmo processo decisório que uma sociedade adota na tomada de decisão sobre suas vidas. Isso reduziria a individualidade de um sujeito (ou seja, o fato que cada indivíduo tem uma vida a ser vivida separadamente de outros indivíduos), à apenas uma parte da vida de um corpo maior. O indivíduo é apenas parte de um corpo social complexo e sua vida seria apenas um meio para que o corpo social fique em melhor situação.

Penso que a ideia de Nozick pode ser rebatida no escopo desta tese em dois pontos: (a) até mesmo para um libertarianista, a satisfação das necessidades básicas deve ser alcançada para todos, a fim de que os indivíduos possam usufruir de seus direitos (aquele conjunto de liberdades) e; (b) Nozick parece pensar que o Utilitarismo é uma tese essencialmente não individualista, ou seja, que ela reduz os indivíduos (e suas vidas, portanto) a partes de um corpo maior, qual seja, a sociedade. Irei defender que dado (a) o libertarianista precisa aceitar que temos deveres positivos, quais sejam, de satisfazer necessidades básicas. Além disso, irei defender que, dado o Utilitarismo qualificado que

---

<sup>156</sup>Importante notar que Nozick não é contrário à ideia de que as pessoas possam abrir mão de uma parcela de seus bens em benefício de terceiros. Todavia, o indivíduo não é obrigado moralmente (ou seja, não possui um dever perfeito) de fazê-lo, seja qual for a situação na qual a sociedade se encontra. Nozick é contrário aos programas sociais de bem-estar que têm caráter coercitivo, nos quais os indivíduos são obrigados pelo Estado (ou moralmente obrigados) a abrir mão de parte dos seus bens para o benefício de uma parcela da sociedade.

desenvolvo aqui, (b) é falsa e o Utilitarismo pode prefigurar como teoria que aceita e defende direitos, então ele figura como uma teoria concorrente a de Nozick. Por fim, defenderei que se levada a termo a ideia nozickiana da separabilidade dos indivíduos resultaria em uma sociedade não desejável. Esse passo final é apelar para a intuição moral das pessoas, qual seja, a de que uma sociedade na qual existem poucos com excesso de riqueza e muitos com muito pouco é menos desejável do que uma sociedade na qual os indivíduos com excesso de riqueza são moralmente obrigados a abrir mão de uma parcela de seus bens em favor dos indivíduos em pior situação (ou seja, aqueles que não têm suas necessidades básicas satisfeitas).

Sobre (a), podemos formular duas questões em termos de liberdades (que são, em última instância, expressas nos direitos) como se segue: (1) é a liberdade dos mais ricos de usufruir de seus bens supérfluos<sup>157</sup>, uma liberdade inviolável?; (2) é a liberdade dos menos favorecidos de autopreservar suas vidas, uma liberdade inviolável? Se a resposta for positiva e, portanto, ambas são invioláveis, pode daí surgir um conflito. E, se para não seja violado (2), for necessário violar (1)? Em outros termos, e se a única forma de preservar a vida dos menos favorecidos for impedir que os mais favorecidos usufruam de seus bens supérfluos? Como deveríamos nós proceder, como libertarianistas, se considerarmos os dois direitos como invioláveis? A única resposta plausível, ao que parece, é defender que os mais favorecidos não são responsáveis pela miséria dos menos favorecidos e que, portanto, não haveria qualquer dever dos mais favorecidos em beneficiar os menos favorecidos. Mas, tal resposta leva-nos a uma pergunta crucial: ao isentarmos os mais favorecidos das obrigações de ajuda aos menos favorecidos, não estaríamos violando o direito de autopreservação da vida dos indivíduos em situação de miséria já que a única forma de se autopreservarem seria acessando os bens supérfluos dos mais favorecidos?

---

<sup>157</sup> Considera-se aqui com “bens supérfluos” aqueles bens materiais detidos por um indivíduo os quais a retirada não prejudica o indivíduo de acessar as instâncias dos bens que compõem o bem-estar que o indivíduo busca acessar através de suas atitudes pró. Assim, os mais favorecidos são aqueles que gozam das instâncias do bem-estar que escolheram usufruir, mas que possuem bens que, mesmo que retirados, não impactariam diretamente no acesso a tais instâncias ou impactaria muito pouco no acesso a tais instâncias (ou seja, não impediria que o indivíduo acessasse um bem geral, mas uma instância particular de tal bem).

Ilustremos a situação com um exemplo para melhor compreender o que está em causa. Imaginemos uma sociedade libertarianista. Em tal sociedade, o Estado tem apenas o dever de manter os direitos dos indivíduos, sendo vedado a ele a coerção para manter programas sociais e é vedado ao Estado comportar-se como agente econômico (ser dono de meios de produção e interferir no funcionamento do mercado). Além disso, nenhum indivíduo tem o dever perfeito de beneficiar quem é que seja. Porém, em tal sociedade, há uma grande disparidade entre os mais favorecidos e os menos favorecidos. Dentro de tal sociedade, há um indivíduo *I* que por contingências além de seu controle, não consegue o mínimo para sobreviver e, portanto, para se autopreservar. Então, *I* não consegue vender sua força de trabalho ou talentos ou produtos que venha a conseguir ter acesso e, por tal razão, não consegue manter uma nutrição adequada ou acessar o sistema privado de saúde, em suma, não consegue satisfazer necessidades básicas importantes para a manutenção de sua vida. Por outro lado, há um conjunto de indivíduos com muitos bens supérfluos que não estão dispostos a compartilhar de seus bens de modo voluntário em favor dos menos favorecidos. Como *I* não consegue manter, por conta própria, a sua sobrevivência graças às contingências além do seu controle e, sendo o único modo de manter a sua vida (ou seja, não correr risco de morte por causas facilmente evitáveis) usufruir dos bens supérfluos dos mais favorecidos, não estaríamos violando o direito à vida de *I* ao impedirmos que ele acesse tais bens supérfluos que são essenciais para que ele se mantenha vivo?

O caso ilustra um conflito entre o direito à propriedade e o direito à vida, porém mais do que isso, ele exemplifica um caso no qual para que o dano em *I* cesse e para que ele usufrua o direito à vida, que uma ação em favor de *I* seja tomada. Todavia, o libertarianista, agora, enfrenta uma posição difícil. Se o Estado não está moralmente autorizado a coagir os mais favorecidos a beneficiar os menos favorecidos e nem os primeiros estão dispostos a agirem de forma voluntária em favor dos menos favorecidos, como se pode dentro da sociedade libertarianista não violar o direito à vida de *I*? Não estariam os mais favorecidos condenando *I* à morte (e, portanto, violando seu direito à vida) ao não beneficiá-lo já que poderiam fazê-lo sem grandes sacrifícios? Então, não seriam os mais favorecidos moralmente responsáveis pela possível morte de *I*? Se for o caso que os mais favorecidos estão violando o direito à vida de *I* ao não beneficiá-lo a custos mínimos livrando-o da

morte, então, segundo a visão libertarianista, eles estão agindo moralmente errado. Como foi dito acima, há apenas uma classe de atos moralmente errados para um libertarianista nozickiano, qual seja, atos que violam direitos. *Se* há a violação do direito de *I*, então uma ação positiva é moralmente requerida, qual seja que os mais favorecidos abram mão de uma parcela dos seus bens supérfluos em benefício de *I*. Porém, tal ação positiva, *se* for moralmente requerida, transforma-se em um dever perfeito positivo, ou seja, os mais favorecidos não podem deixar de cumprir tal dever que requer uma ação em favor de *I*, pois não haveria outro curso de ação para respeitar o direito à autopreservação da vida. Portanto, dentro da própria estrutura dos direitos estabelecida pelo libertarianista, deve haver espaço para uma classe de ações moralmente requeridas que são positivas, ou seja, são baseadas em bem-estar (no tocante que tais ações beneficiam o indivíduo, lhe proporcionando os meios pragmaticamente necessários para o bem-estar), se os libertarianistas quiserem manter certa razoabilidade de sua tese.

Há ainda um contra-argumento libertarianista que tem de ser levado em consideração nessa discussão antes que se chegue à conclusão que tal teoria deva aceitar requerimentos morais positivos. Nozick (2009, p.274-5) defende que estados de coisas não são justos nem injustos, ou seja, as contingências da vida de *I* (o fato de não conseguir vender seus talentos ou força de trabalho etc.) não são moralmente errados ou corretos. Eles apenas são estados de coisas. Sendo assim, ninguém é moralmente responsável pelo estado em que *I* se encontra. Mesmo que aceitemos a posição que estado de coisas não são moralmente corretos ou errados, ainda temos o problema em aberto de que os mais favorecidos estão violando o direito de *I* à vida, uma vez que eles podem (sem grandes sacrifícios) beneficiar *I*. Assim, usando da estrutura da própria tese libertarianista, pode-se argumentar que há violações justificadas aos direitos e tais violações são justificadas pela manutenção de outros direitos que não envolvem somente a conservação da segurança.

Uma razão adicional que se pode apresentar a favor da ideia que a tese libertarianista deve aceitar que há mais do que deveres perfeitos negativos é pensarmos como se segue: os mais favorecidos não deveriam beneficiar *I* já que podem fazê-lo sem grandes sacrifícios? Apelemos para razoabilidade da proposta aqui feita. Parece razoável aceitar que os menos favorecidos têm um requerimento legítimo em usufruir dos bens supérfluos dos maiois favorecidos, uma vez que isso os

livraria da possível morte a um custo mínimo para os mais favorecidos. Por outro lado, parece muito menos razoável que os mais favorecidos tenham um requerimento legítimo a usufruir de seus bens supérfluos enquanto alguns indivíduos sofrem sérios danos. Em suma, ofereci três razões para pensarmos que a defesa dos direitos pode gerar obrigações positivas e perfeitas nos indivíduos e que tais obrigações (se elas existirem) violam os direitos e, portanto, a separabilidade dos indivíduos nos termos de Nozick. Ainda, tais razões podem nos levar a pensar que aceitar a ideia forte de separabilidade dos indivíduos não seja a melhor forma de pensarmos a moralidade (retornarei a esse ponto em breve).

Com o caso de *I* em mente, podemos avaliar se é plausível assumir a forma de Utilitarismo aqui desenvolvida para lidar com os direitos, com a finalidade de mostrar que não precisamos aceitar (b). Ao contrário de como Nozick parece entender o utilitarismo (descrito em (b)), desenvolvi uma tese que assegura a individualidade das pessoas através de direitos e criei um dispositivo teórico de tomada de decisão para evitarmos que indivíduos dentro de uma sociedade fiquem na mesma posição de *I*. Relembremos a Regra de Escape desenvolvida no capítulo anterior:

**REGRA DE ESCAPE:** Não siga uma regra *R* do código moral ideal em uma situação particular *X* se seguir *R* em *X* gera mais danos esperados do que benefícios esperados, (i) ou em um indivíduo particular, (ii) ou em um grupo específico, (iii) ou na geração atual, (iv) ou na geração futura. Em caso de conflito entre (i), (ii), (iii) e (iv), minimize o dano.

Assumindo que direitos morais são regras que compõem nosso código moral, não deveríamos seguir a regra “não interfira no usufruto dos bens supérfluos dos indivíduos” no caso em que *I* está em risco de morte. Ao violar o direito dos mais favorecidos no caso descrito, estaríamos a gerar mais benefícios esperados do que danos esperados. Ao passo que, se seguirmos a ideia nozickiana estaríamos a produzir mais dano do que benefícios. Dessa forma, o Utilitarismo aqui desenvolvido possui uma estrutura conceitual que impede que casos como os de *I* ocorram. Todavia, dizer que o Utilitarismo como aqui desenvolvido gera menos danos do que a teoria libertarianista geraria, é apenas dizer que libertarianistas não são utilitaristas uma vez que o conceito de “dano” aqui é definível em termos de perda de bem-estar. Mas, o que podemos

argumentar é que se obtivemos sucesso ao mostrar que os mais favorecidos têm um dever perfeito positivo em ajudar *I* mesmo assumindo uma tese libertarianista, conseguimos evidências de que a separabilidade dos indivíduos (ou a inviolabilidade de seus direitos) não pode ser tomada de modo tão forte. Um segundo ponto que conseguimos mostrar é que há razões para a violação de direitos em circunstâncias particulares e o problema que se mantém em aberto seria descobrir quais são as razões corretas para violar um direito. Enquanto libertarianistas podem argumentar, se aceitarem o que foi defendido acima – assim como outros liberais que desenvolvem teses deontológicas/contratualistas – que a única razão para violar um direito é a defesa de outro direito, um utilitarista que aceita minha posição pode argumentar que a única razão para violar um direito é evitar que sérios danos sejam infringidos aos indivíduos. Para decidirmos essa questão, temos que recorrer a critérios externos às duas teorias para avaliar qual nos parece mais plausível. Todavia, gostaria de aprofundar mais a discussão acerca da separabilidade entre os indivíduos e a plausibilidade de levar a sério tal ideia.

Ao aceitarmos a ideia de Nozick de mantermos os indivíduos fortemente protegidos uns dos outros em uma sociedade (como descrevi no começo de subcapítulo), não poderíamos gerar uma sociedade indesejável – tão indesejável quanto uma sociedade regida pela forma mais simples de Utilitarismo? Comparemos as duas formas. A moralidade, tal como foi entendida por Nozick, tem como fundamento a inviolabilidade da esfera individual, enquanto que a tese utilitarista de ato hedonista tem como fundamento da moralidade a maior agregação possível de prazer para o maior número em cada ato executado.

Como Nozick (2009, p.54-66) argumentou o Utilitarismo de Ato hedonista parece ser indesejável, pois leva à quebra sistemática de direitos, aniquilando a separabilidade entre os indivíduos, uma vez que para garantir o maior agregado de prazer não é necessário que se salvasse qualquer direito ou se leve em conta qualquer razão acerca das propriedades morais dos indivíduos fazendo deles apenas parte de um corpo maior. John Rawls segue a mesma linha argumentativa defendendo que poucos poderiam ser sacrificados (vivendo sem direitos e recursos) desde que essa organização social conseguisse gerar mais prazer no computo geral. Sobre a inviolabilidade entre os indivíduos defende Rawls que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na

justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (RAWLS, 2008, p.4) e continua:

Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça *não* estão sujeitos a negociações políticas nem a cálculos de interesses sociais. (RAWLS, 2008, p.4, *itálico acrescentado*).

Dessa forma, o Utilitarismo de Ato hedonista parece compreender a moralidade de modo errôneo, pois não dá a devida importância ao valor dos indivíduos. Como resultado, a sociedade baseada nessa forma de Utilitarismo não dá qualquer peso para os direitos (e, portanto, para a individualidade) gerando uma organização indesejável. Porém, ao levarmos a sério a ideia de separabilidade dos indivíduos podemos estar pensando a moralidade de modo igualmente implausível. Parece que não é plausível continuarmos a defender a inviolabilidade de um direito (em todos os casos), quando violá-lo evitaria sérios danos em muitos indivíduos. Não parece plausível deixarmos pessoas a miséria ou próximos da morte, em favor da tese de que ninguém é obrigado a abrir mão de seu direito a usufruir de suas posses supérfluas, por exemplo. Uma sociedade tão desigual quanto à distribuição dos recursos materiais e que leve a sério a separabilidade dos indivíduos pode, assim como o Utilitarismo de Ato hedonista, deixar uma parcela da sociedade em uma posição de grande dano. Dessa forma, nada garante que a sociedade libertarianista resultará em uma sociedade mais desejável que a sociedade resultante do Utilitarismo de Ato hedonista.

As duas teorias podem ter como resultado uma parcela da sociedade vivendo extremamente mal enquanto outra parcela vive bem. Levar a sério a separabilidade entre as pessoas parece nos conduzir a um absurdo moral, qual seja, que ninguém tem o dever perfeito de livrar as pessoas da morte certa ou da miséria. Isso seria aceitar que a moralidade tem pouco a ver com a preocupação com a vida de terceiros, uma vez que os indivíduos libertários podem não estar motivados a beneficiar seus compatriotas voluntariamente. Então, sob as bases da separabilidade dos indivíduos, podemos ter uma sociedade tão indesejável quanto a sociedade utilitarista de ato hedonista. A pergunta em pauta é: se as duas sociedades resultantes parecem igualmente indesejáveis, porque deveríamos aceitar a tese de Nozick (ou qualquer

outra que leva tão a sério a ideia de separabilidade dos indivíduos) ao invés da tese utilitarista de ato hedonista?

Ao que parece, não temos razões externas às duas teorias para aceitar uma em detrimento da outra. O mais plausível seria mover-se em direção a teorias que aceitam a intervenção nos direitos até certo nível e disputar a plausibilidade do nível de intervenção. Apesar de sua ideia de separabilidade entre os indivíduos, Rawls (2008, p.120ss) moveu a intervenção das liberdades dos indivíduos um nível acima de Nozick quando defendeu, grosso modo, que os indivíduos mais favorecidos deveriam “trabalhar” em prol dos menos favorecidos. Também assim fez Dworkin (2002, p.26-74) ao permitir que o estado interfira em contratos feitos por partes livres, por exemplo – ideia que seria rechaçada por libertarianista sob o argumento de violação da liberdade individual. Tanto as ideias de Rawls quanto as de Dworkin estão em desacordo com a ideal de separabilidade dos indivíduos defendida por Nozick. Vários outros filósofos liberais, incluso o próprio Mill (2000, p.276), não levam a ideia de separabilidade dos indivíduos tão a fundo quanto Nozick e, talvez, essa seja uma ideia adequada a ser perseguida acerca dos direitos morais individuais: a ideia de que os direitos individuais possuem força moral significativa, protegendo a individualidade dos agentes<sup>158</sup>, mas eles podem ser cerceados ou violados em certas circunstâncias dada alguma razão. Como venho defendendo, a razão utilitarista para a violação de um direito moral individual é evitar que mais danos esperados sejam causados nos indivíduos e que possamos dar os meios pragmaticamente necessários para que eles busquem realizar seu bem-estar, ao custo mínimo para àqueles que têm seu direito violado. Então, segundo a teoria desenvolvida aqui, teríamos justificação de retirar os bens supérfluos (interferindo em seu direito ao usufruto de seus bens materiais) dos mais

---

<sup>158</sup> Os ditos filósofos liberais pensam que a individualidade (ou a separabilidade dos indivíduos) deve ser protegida por um conjunto de direitos que, em geral protegem uma gama de liberdades que se autorregulam. Por exemplo, Mill argumenta em “Sobre a Liberdade” (2000, p. 17s) que a única justificativa para interferir na liberdade de um indivíduo é o potencial dano que o indivíduo irá causar em terceiros ao exercer sua liberdade. Todavia, mesmo com o aparente acordo entre os liberais que as liberdades devem ser protegidas (através de direitos, digamos) há ainda desacordo sobre quais liberdades devem ser protegidas e sob quais critérios de interferência que a sociedade pode influir nas liberdades individuais.



favorecidos para suprir as necessidades básicas de *I*, já que as necessidades dão direitos morais básicos a *I*. Tal tese não parece implausível. Essa seria a resposta à pergunta: (b) Quais as razões (se há alguma) que poderíamos ter para sobrepujar um direito moral, ou seja, quando a sociedade pode interferir um direito com justificação? Mas aceitar que a violação dos direitos é justificada em termos de evitar mais danos esperados, não seria abrir espaço novamente para a crítica de que os direitos não possuem qualquer força moral, uma vez que podemos quebrá-los para um aumento no bem-estar geral em cada ocasião particular?

Como venho argumentado, a justificação para a quebra de um direito é a de que ela apenas é justificada para impedirmos a geração de mais danos esperados do que benefícios esperados, ou seja, para evitarmos ações com resultados não-ótimos. Ora, nem todas as situações gerarão resultados não-ótimos, então os direitos não serão quebrados em todas as situações nas quais haja apenas um aumento irrisório de bem-estar. A força moral dos direitos permanece quando, por exemplo, um caso particular gerará resultado sub-ótimo, ou seja, aquele que produz mais benefícios do que danos, mas não maximiza o benefício. Nesses casos os portadores de direitos podem argumentar que eles possuem uma reivindicação moral legítima em serem protegidos do movimento de agregação simples (ou seja, a quebra de um direito para um aumento irrisório do bem-estar). Isso parece ir contra a concepção que as pessoas possuem do Utilitarismo, qual seja, que a teoria serve à maximização do bem-estar em qualquer ocasião particular. Todavia, como venho defendendo, esse tipo de pensamento reduz a teoria utilitarista à apenas uma forma: o Utilitarismo de Ato de Nível Simples. Se aceitarmos a estrutura teórica aqui exposta, conseguimos explicar como continuamos preocupados com a maximização do bem-estar (uma vez que o código moral ideal maximizará o bem-estar esperado) e como podemos defender a força moral dos direitos. Ao contrário do que pensa Nozick, os direitos morais não podem ser válidos absolutamente (como já apontamos acima). Por outro lado, eles ainda devem ser relevantes para as tomadas de decisões, ou seja, ter força moral. Penso, portanto, que os direitos possuem força moral em todos os cenários nos quais seguir as regras e respeitar os direitos geram resultados ótimos e sub-ótimos e podem justificadamente ser sobrepujados quando seguir a regra que os estipula gera mais dano esperado do que benefício esperado como estipulado pela Regra de Escape.

Um ponto ainda deve ser acrescentado sobre o estatuto dos direitos morais e a sua violação no escopo da posição aqui desenvolvida, qual seja, como devemos proceder quando for necessária a violação de um direito para evitar que mais danos sejam gerados do que benefícios. Argumentei, no capítulo anterior que os direitos morais básicos são responsáveis por nos protegerem de sofrer sérios danos (definido no capítulo dois) e de nos oferecer os meios pragmaticamente necessários para que tenhamos atitudes pró em relação os bens gerais que compõem o bem-estar. Se isso for verdade, a violação, quebra ou supressão de um direito deve causar dano em alguém em um ponto específico do tempo. Como os direitos nos protegem de sofrer sérios danos, qualquer violação deve contar como gerando mais danos que ações que não quebram direitos, mas que ainda assim são danosas. Então, ao aplicarmos a Regra de Escape devemos ter em mente que danos sérios podem ser causados *se* suprimirmos totalmente algum dos direitos morais básicos acima mencionados. Ao contrabalancear os danos e benefícios em uma situação particular, na qual resultados não-ótimos serão gerados, como no caso de *I*, devemos levar em consideração o dano causado nos mais favorecidos. Como poderíamos, então, violar um direito sem gerar mais dano do que queremos evitar?

A resposta parece ser aceitarmos que temos responsabilidades compartilhadas em satisfazer as necessidades básicas e, portanto, respeitarmos e promovermos os direitos morais básicos, como parece determinar a própria estrutura da tese normativa que desenvolvi. Sendo assim, no próximo tópico irei explorar quais são nossas responsabilidades para com os detentores de direitos e qual o tipo de dever que surge em relação aos direitos morais elencados. Serão tais deveres, perfeitos ou imperfeitos (ou alguns perfeitos e outros imperfeitos)? Serão deveres gerais (detidos por todos em relação a todos os portadores de direitos) ou serão deveres especiais (detidos por uma parcela da sociedade em relação aos detentores de direitos)? Tais deveres demandarão atitudes positivas e negativas? Estabelecido o problema, passo agora a discussão de como podemos entender responsabilidades como compartilhadas e quais tipos de deveres temos em relação aos detentores de direitos morais básicos.

### 4.3– DIREITOS MORAIS BÁSICOS E RESPONSABILIDADES COMPARTILHADAS: QUAIS SÃO NOSSOS DEVERES PARA COM DETENTORES DE DIREITOS?

Uma vez estabelecidos os direitos morais básicos baseados na satisfação das necessidades básicas e argumentado que mesmo teorias como a de Nozick devem reconhecer tais direitos, ainda temos a questão de saber quais os tipos de deveres tais direitos geram e quem são os portadores de tais deveres. Argumentarei, nesta seção, que os direitos morais básicos geram tanto deveres positivos como negativos e que os responsáveis por cumprir com tais deveres são aqueles que estão na melhor posição financeira. Dessa forma, os mais favorecidos financeiramente compartilham uma responsabilidade direta em cumprir com os requerimentos legítimos dos detentores de direitos morais básicos.

Há pouca controvérsia sobre o fato que direitos morais geram deveres negativos (grande parte dos defensores de teorias dos direitos aceitam deveres negativos). Todavia, parece haver grande discordância a respeito de se direitos morais geram deveres positivos (como no caso da teoria de Nozick que não reconhece deveres positivos) e quem são as pessoas primariamente responsáveis por cumprir tais deveres positivos (se eles existirem, de fato). Minha principal linha argumentativa para a defesa de que há deveres positivos em relação aos detentores dos direitos morais básicos é apelar para o fato que se não satisfazermos necessidades básicas (ou seja, promover sua satisfação), teremos mais danos que benefícios em uma sociedade. A defesa da responsabilidade compartilhada entre os que estão em melhor situação segue duas linhas argumentativas: 1º) o fato de que os resultados dos benefícios esperados da satisfação das necessidades básicas apenas são realizados se houver o empenho de um grande grupo de indivíduos em tal empreitada – ou seja, dado o objetivo de satisfazer as necessidades dos menos favorecidos, ninguém sozinho conseguiria cumpri-lo sendo necessária a ação de vários indivíduos – apenas assim, as necessidades serão satisfeitas e o bem-estar será maximizado; 2º) como os mais favorecidos financeiramente sofreram algum dano ao satisfazer necessidades, o compartilhamento da responsabilidade tente a mitigar o dano em cada indivíduo particular e, portanto, mitigar o dano quando somado – ou seja, se um grande grupo de pessoas se empenha na satisfação das

necessidades básicas, então cada um deverá abrir mão de menos recursos materiais para atingir o fim proposto<sup>159</sup>.

Como foi argumentado, a não satisfação das necessidades básicas tem o potencial de gerar sérios danos em um grande número de indivíduos. Como defendi também no capítulo anterior, as regras morais aceitas em nosso código deveriam proteger os indivíduos de sofrer tais danos com a finalidade de promovermos o máximo de bem-estar. Todavia, como aludido no tópico anterior, cumprir com tais regras morais acerca da satisfação das necessidades básicas também traria certo nível de dano aos indivíduos responsáveis por cumpri-las. Então, novamente, temos o problema de equilibrar os requerimentos morais: não tornar os direitos morais tão fortes que sejam invioláveis e não tornar os deveres ligados a eles tão exigentes que importaria grandes danos aos seus portadores. Como foi dito na Introdução deste trabalho, não entro na questão acerca do papel das instituições na defesa e promoção do cumprimento dos direitos morais, afinal como tais direitos são baseados em reivindicações morais legítimas fundamentadas no princípio moral utilitarista, eles são independentes dos padrões institucionais, ou seja, tanto os direitos quanto os deveres existiriam mesmo que padrões institucionais deste ou daquele tipo não existissem<sup>160</sup>. Sendo assim, gostaria de iniciar a discussão pela ideia de responsabilidades compartilhadas para, em seguida, discutir os tipos de deveres que surgem dos direitos morais básicos.

---

<sup>159</sup> Discutimos esse raciocínio quando abordamos a aceitação e internalização do código moral ideal no capítulo anterior. Quanto mais pessoas seguem as regras morais que dão base aos direitos, menos cada indivíduo sacrificaria para se alcançar o mesmo resultado.

<sup>160</sup> Penso que dada a estrutura conceitual oferecida neste trabalho, seria possível dar mais um passo e imaginar como as instituições deveriam se organizar para garantir o respeito e a promoção dos direitos morais básicos. Além disso, como dito, seria possível estabelecer políticas públicas para a satisfação das necessidades básicas. Porém, deixo tais problemas em aberto. Considero que as instituições de fundo, quando existem, têm uma especial relevância prática na manutenção dos direitos morais básicos, mas não que os indivíduos apenas possuem deveres quando participam das mesmas instituições de fundo. Minha tese é a de que os indivíduos possuem deveres dado o código moral ideal que prescreve as regras morais a serem seguidas com a finalidade de maximizar o bem-estar (sendo que algumas dessas regras dão origem aos direitos morais básicos) e tais deveres independem das instituições de fundo.

### **4.3.1 – Responsabilidades compartilhadas em seguir o código moral e o dos tipos de deveres que advém dos direitos morais básicos**

Primeiramente, gostaria de oferecer um apanhado de como os utilitaristas entendem, geralmente, as responsabilidades morais. Em seguida, irei expor brevemente se tal visão geral dos utilitaristas acerca das responsabilidades morais se adequa à tese normativa que foi desenvolvida. Em um terceiro momento, exploro a noção de que as responsabilidades advindas dos direitos morais básicos podem ser entendidas como compartilhadas.

De forma geral, utilitaristas entendem que os indivíduos são responsáveis moralmente tanto por um dano que eles permitem que ocorra quanto por um dano causado por eles na vida de terceiro. Essa noção mais “ampla” de responsabilidade é justificada em termos utilitaristas da seguinte maneira: não é relevante moralmente se um indivíduo particular causou ou permitiu que se causasse o dano, pois o impacto no bem-estar de um terceiro é o mesmo. Por outro lado, com a finalidade de promover o bem-estar, os indivíduos são responsáveis por fazê-lo quando está ao seu alcance fazê-lo e, muitas vezes, promover o bem-estar é o mesmo que retirar o indivíduo de uma situação danosa. Por exemplo, promover o bem-estar de indivíduos que estão em extrema miséria é o mesmo que retirar os sujeitos dessa situação degradante. Então, tanto a omissão como a ação intencional danosa são vistas como moralmente equivalentes para utilitaristas, de forma geral. Se isso for verdade, como tal noção de responsabilidade se encaixa com a visão acerca das nossas responsabilidades para com os detentores dos direitos?

Dado o potencial devastador na vida dos indivíduos que não possuem seus direitos morais básicos respeitados e promovidos, ou seja, dado o potencial danoso da não observância de tais direitos, os indivíduos são (do ponto de vista utilitarista) responsáveis tanto pela promoção de tais direitos, através da sua satisfação material, quanto são responsáveis pela sua proteção, através da sua satisfação não material. Quando os indivíduos *podem* ajudar a promover e a proteger um direito moral e não o fazem, eles estão a permitir que ocorram sérios danos aos portadores dos direitos. Quando os indivíduos desrespeitam os direitos, sem qualquer justificativa plausível, eles estão a infringir sérios danos aos seus portadores. Dessa forma, os indivíduos são responsáveis não

apenas pelo aquilo que causam, mas também pelo que aquilo que eles permitem que ocorra. A segunda ideia de responsabilidade, qual seja, que os indivíduos são responsáveis por aquilo que eles permitem que ocorram (ou seja, não são causadores de um estado de coisas ruim, mas não fazem nada para impedi-lo), é altamente controversa. Obviamente, tal conclusão acerca das responsabilidades está baseada no pressuposto utilitarista de que o que é moralmente relevante são as consequências. Mas, seremos nós moralmente responsáveis pelo dano trazido pela violação de um direito moral que não impedimos que ocorresse? Esta ideia tem alguma plausibilidade?

Para responder tal questão, usualmente, filósofos utilitaristas utilizam casos, nos quais parece plausível afirmar que temos uma obrigação em relação a algo que não causamos diretamente e depois se estende tal exemplo através de analogia para casos semelhantes. Parece ser a situação do exemplo de Singer (2012, p.240s). O exemplo, grosso modo, vai como se segue: imaginemos que estamos à beira de um lago, usando roupas recém-compradas. Ao passarmos por certo ponto do lago, percebemos que há uma criança se afogando. Supondo que sabemos nadar e teríamos a capacidade de ajudar a criança em perigo, a pergunta que se segue é: nós teríamos a obrigação moral de entrar no lago e salvar a criança ao custo de nosso tempo e roupas novas? Bem, se levarmos em consideração que apenas temos obrigações morais quando causamos um estado de coisas, então não deveríamos (não teríamos um dever perfeito) salvar a criança. Se aceitarmos que nós temos responsabilidades tanto por situações que causamos como por aquela que poderíamos evitar, então deveríamos salvar a criança.

Geralmente, esse exemplo é usado de forma retórica para mostrar que deontologistas não conseguem estabelecer obrigações (ou melhor, deveres perfeitos) em situações nas quais parece haver um forte requerimento moral para que desempenhemos uma ação. No caso da criança no lago, deontologistas podem argumentar que teríamos apenas um dever imperfeito de ajudar a criança. Todavia, esse dever imperfeito não parece o mesmo do dever imperfeito de, por exemplo, doar suas roupas antigas a um abrigo. A responsabilidade no primeiro caso advém de um requerimento moral muito forte, o qual um indivíduo não está livre para deixar de cumprir, contra um muito fraco, o qual ele poderia estar livre para cumprir ou não. O requerimento forte é sobre a vida de uma criança, ou seja, que devemos salvar (ou proteger) as crianças do perigo (ou por serem incapazes de fazê-lo, ou por estarem se

comportando de maneira a se colocarem em risco), contra o requerimento de não prejudicarmos nossa propriedade (nossas roupas, por exemplo). Singer estende o caso para aqueles que ele considera análogos. Ele argumenta que *se* parece racional que temos um dever (perfeito) de salvar a criança no lago ao custo de uma parcela ínfima de nossa propriedade, então seria racional também doar uma parcela de nosso dinheiro para instituições de caridade para que elas salvem crianças que estão a viver em extrema miséria. Todavia, a linha argumentativa que quero seguir aqui é ligeiramente diferente e apela para a teoria normativa que foi assumida, ou seja, para o código moral ideal para mostrar como nossos deveres podem ser entendidos como compartilhados.

Conforme foi argumentado, o código moral ideal estabelece as regras que devemos seguir com a finalidade que o código maximize o bem-estar esperado de todos. Também como dito, os indivíduos racionalmente aptos concordam com as regras que compõem o código e as internalizam. Ora, ao concordamos com as regras que maximizarão o bem-estar (inclusive as regras que geram os direitos morais básicos), parece agora implausível que os indivíduos em tal posição discordem dos deveres que elas geram – como os deveres que possuímos não em razão de nossas ações, mas em razão de não agirmos para evitar danos a terceiros. Ao compartilharmos o código moral ideal que maximizará o bem-estar, em alguma medida compartilhamos certas responsabilidades. Mas como as compartilhamos? A primeira razão é a de alcançarmos o bem-estar esperado que o código irá gerar. Conforme discutido no problema da aceitação parcial, se os indivíduos se recusarem a agir conforme o código, então o montante de bem-estar esperado não será alcançado (então, teríamos um código sub-ótimo). Todavia como isso está relacionado com o compartilhamento dos deveres? O ponto é simples: não conseguiríamos satisfazer as necessidades básicas dos indivíduos em pior situação (ou seja, estaríamos a violar ou suprimir um direito) se não agirmos em conjunto, mesmo que não tenhamos causado o estado de coisas no qual os menos favorecidos se encontram. Assim, como apenas o esforço comum e coordenado conseguiria satisfazer tais necessidades, nós teríamos a responsabilidade compartilhada de cumprir com tais regras.

E o que quer dizer que temos responsabilidades compartilhadas? Isso quer dizer que podemos sancionar uns aos outros

se cada um não fizer a sua parte para a proteção e promoção dos direitos morais básicos. Também acarreta que cada portador do dever de proteger e promover os direitos sofrerá menos dano se todos os indivíduos cooperarem corretamente com a sua parte na proteção e promoção dos direitos morais básicos. Ao compartilharmos os deveres relacionados à proteção e promoção dos direitos morais básicos, conseguiríamos gerar o maior bem-estar esperado pelo código moral. A dissidência ao cumprimento das regras do código irá acarretar a não maximização do bem-estar. Então, se todos se sentirem confortáveis em *não* cumprir com as regras que estabelecem os direitos morais básicos e os deveres advindos delas, falharemos na maximização do bem-estar, pois uma parcela significativa dos indivíduos sofrerá sérios danos e será impedida de acessar os bens que compõem o bem-estar. Ao passo que, ao seguirmos as regras, cada indivíduo portador do dever dará uma contribuição ínfima de seus bens (sejam materiais, como dinheiro, ou imateriais, como tempo) para beneficiar os outros indivíduos. Assim, parece plausível pensar que somos responsáveis pelos estados de coisas que nós mesmos não causamos. O resultado da minha linha argumentativa parece ser a mesma de Singer, qual seja, parece plausível pensar que temos deveres de ajudar as pessoas em situação de miséria a um custo baixo. Todavia, meus pressupostos são diferentes, uma vez que meu argumento está baseado no fato que as pessoas selecionaram e internalizaram um código moral de forma racional perguntando-se quais resultados adviriam se tal código fosse seguido por todos os indivíduos racionalmente aptos. Em tal código, os direitos estariam inseridos como regras morais que devem ser seguidas para a maximização do bem-estar. Os danos de seguir as regras são mitigados ao passo que os indivíduos compartilham a responsabilidade de cumprir com tais direitos.

Mas, de qual tipo seriam esses deveres? Em sentido estrito, a diferenciação dos deveres não é de suma relevância para os utilitaristas. De forma geral, o que conta são as consequências das regras, ações ou instituições. Assim, não parece relevante que falemos em deveres perfeitos ou imperfeitos, positivos ou negativos, gerais ou especiais etc., pois, em última instância, nossas responsabilidades seriam definidas pelas consequências. Não precisamos aceitar tal sentido estrito – assim como fez Mill – e podemos discutir quais os tipos de deveres temos para com os portadores de tais direitos morais adequando-nos a um linguajar mais próximo daquele usado pelos teóricos de linha deontológica/contratualista. Mas, tal distinção esclarece algo sobre a moralidade? Aqui, gostaria de defender uma tese altamente controversa,



qual seja, que a distinção entre “deveres perfeitos” e “imperfeitos” não nos é útil: em nível prático (ou seja, tanto como uma justificação para agir) e teórico (ou seja, tanto como justificação para avaliação moral da conduta de um agente).

Como argumentado no início deste capítulo, a forma lógica do direito moral é: “*A* tem um direito a *X* se, e somente se, *B* tem o dever de fazer *X* para com *A*”. A pergunta relevante seria: qual tipo de dever estamos aqui discutindo? Pela forma lógica do próprio direito, pode-se assumir que o dever aqui é perfeito, pois *B* não possui escolha de satisfazer *X* ou não. Como definimos direitos morais básicos como sendo reivindicações morais legítimas, elas devem gerar um dever perfeito nos indivíduos. A caracterização clássica de um “dever perfeito” sugere que, temos um dever perfeito quando alguém possui um direito em vê-lo cumprido. Geralmente, se defende que o portador do dever perfeito deve algo a um indivíduo particular (ou grupo particular) o qual possui o direito (a reivindicação) contra o portador do direito. Sendo que o portador do direito não pode escolher deixar de cumpri-lo sem que haja alguma forma de reprovação moral. Todavia, como venho argumentando, temos deveres compartilhados, ou seja, temos um dever que só é cumprido se, e somente se, todos em posições aptas de cumpri-lo assim o fizessem. Portanto, a concepção de “deveres” defendida aqui é diferente daquela que pressupõe a caracterização clássica de “deveres perfeitos”, uma vez que estamos lidando com situações nas quais apenas uma ação conjunta pode cumprir com o requerimento de um indivíduo (ou grupo de indivíduos). Para testar minha hipótese de que a diferenciação dos deveres entre perfeitos e imperfeitos não é útil (ou pelo menos não precisa), ofereço agora uma caracterização mais clara dos ditos deveres perfeitos e imperfeitos. Em seguida ilustro com dois contraexemplos como tais classificações não captam nossas intuições morais acerca do dever. Olhemos mais de perto a diferenciação:

- Os deveres perfeitos: (a) criam um direito correspondente ao dever; (b) são compulsórios, no sentido que o portador do dever não pode retrair a agir em conformidade ao requerimento moral; (c) o detentor do direito correspondente pode (está autorizado a) sancionar moralmente o portador do dever e requer que ele o cumpra; (d) o dever é voltado

- a um indivíduo particular (ou grupo de indivíduos); (e) é gerado a partir de uma ação voluntária do indivíduo.
- Os deveres imperfeitos: (a) não criam um direito correspondente ao dever; (b) não são compulsórios, no sentido que o portador do dever *pode* retrair a agir em conformidade ao requerimento moral em uma circunstância particular; (c) não há qualquer detentor de direito que pode (está autorizado a) sancionar moralmente o detentor do dever e requer que ele o cumpra; (d) o dever não é voltado a um indivíduo particular (ou grupo de indivíduos); (e) não é gerado a partir de uma ação voluntária do indivíduo.

Geralmente, associamos os deveres perfeitos aos direitos de liberdade, aqueles gerados por contratos, etc., enquanto os imperfeitos são associados àqueles atos ligados a beneficência e caridade. Mas, será que todos os deveres imperfeitos não geram nem uma das coisas classificadas de (a) a (e) e, será que algum dever perfeito falha em cumprir as cláusulas listadas acima?<sup>161</sup>

Tomemos dois exemplos que visam mostrar que essa classificação é imprecisa. Depois oferecerei argumentos adicionais para não levarmos a sério a diferenciação dada a sua implausibilidade, suas consequências contraintuitivas e sua inocuidade para estabelecer padrões avaliativos da conduta dos agentes.

1º)Exemplo: Imagine que haja um conjunto de indivíduos mais favorecidos (ou seja, que gozam de muitos bens materiais) e que haja um conjunto de indivíduos que estão em uma posição de extrema necessidade (ou seja, são os menos favorecidos). Agora suponha que os mais favorecidos têm o dever compartilhado de dispender de uma quantia módica de seus bens em favor dos menos favorecidos com a finalidade de lhes prover a satisfação das necessidades básicas. Se apenas alguns dos indivíduos aptos falharem em satisfazer a demanda

---

<sup>161</sup> Para mais sobre a necessidade de manter a diferenciação entre deveres perfeitos e imperfeitos ver: STATMAN, D. Who needs imperfect duties?. *American Philosophical Quarterly*, p. 211-224, vol. 3, 1996. Nesse artigo Statman defende que o estatuto moral dos atos que, usualmente, caem sob o conceito de “direitos imperfeitos” podem ser melhor explicados sem recorrer a tal conceituação, pois “direitos imperfeitos” pressuporiam que nós teríamos o dever de agir em conformidade a todos os atos tipos que caem sob tal conceito.

que lhes é imposta o dever não é cumprido, ou seja, as necessidades de um indivíduo não são satisfeitas.

Dada a urgência da satisfação das necessidades básicas, ou seja, sua não satisfação pode levar a sério danos, todos os portadores dos deveres deveriam ajudar os menos favorecidos. Todavia, esse tipo de dever é visto como imperfeito, uma vez que ele é um dever de beneficência. O requerimento moral para satisfazer as necessidades básicas é um requerimento baseado na razão de que alguém deve beneficiar os menos favorecidos. Porém, não parece que algum portador desse dever possa deixar de cumprir a beneficência nesse caso, uma vez que, se o fizer, estará colocando a vida de um grupo de pessoas em risco. Intuitivamente, parece que os detentores de deveres não possuem o direito de retrair na tomada de decisão nesse caso, já que pessoas estão correndo risco de vida. Aqui parece haver um erro no pensamento moral daqueles que defendem que, nesse caso, apenas temos um dever imperfeito. O erro é pensar que as pessoas podem não estar obrigadas a contribuir para salvar uma vida (ou várias) quando elas podem fazê-lo. A forma de ver o dever, nesse caso, dentre outros análogos, parece distorcer o pensamento moral.

Conforme argumentei contra a posição de Nozick, parece que neste caso a única maneira de um indivíduo lutar por sua vida é acessar os bens materiais supérfluos dos mais favorecidos, então pareceria legítimo que os menos favorecidos requeressem uma parcela (mínima) de cada possuidor de tais bens. Se pensarmos desse modo, agora parece que temos em nossa frente um dever perfeito, pois a um requerimento legítimo dos menos favorecidos contra os mais favorecidos. Portanto, a figura final é essa: (i) intuitivamente parece haver um erro no raciocínio moral dos indivíduos que consideram que os mais favorecidos têm apenas um dever imperfeito no caso do exemplo acima, pois dada a urgência que a satisfação das necessidades básicas acarreta, não poderíamos nos retrair a agir em favor dos menos favorecidos; (ii) por outro lado, se argumentarmos que a única maneira dos menos favorecidos se protegerem de sérios danos é acessar uma parte ínfima dos bens dos mais favorecidos, pensamos que eles têm uma reivindicação legítima para tanto e, pelo menos aparentemente, os mais favorecidos tem um dever perfeito para com os menos favorecidos. Então nos resta perguntar, do que serve tal diferenciação? Ela não ilumina qual o curso de ação a ser tomado em uma situação com a

descrita acima, ou seja, ela não serve para desambiguação acerca de qual dever possuímos nessa situação.

2º)Exemplo: Em geral, médicos estão sob o juramento hipocrático que estabelece, grosso modo, que o médico deve beneficiar o paciente e evitar os malefícios ao paciente. Imagine um médico que está sob o juramento hipocrático tratando de um paciente com câncer em fase terminal. O médico já fez todos os procedimentos curativos que a medicina pode oferecer em benefício do paciente. Todavia, seus esforços são em vão e o paciente continua a ter a doença que lhe provoca muita dor, desconforto, e uma sensação de ter uma vida sem sentido. Em nome do benefício do paciente e sendo o único curso de ação restante, o médico usa grandes doses de morfina para livrá-lo da dor como tratamento paliativo. Como se sabe, o uso de morfina acaba por ajudar a matar o paciente, mas livrá-lo da dor parece ser benéfico para o mesmo.

Qual o tipo de dever que o médico possui nesse caso? Geralmente, o dever de beneficência/não-maleficência atribuído ao médico é um dever perfeito, pois ele está sob o juramento hipocrático, ou seja, grosso modo, ele possui uma espécie de contrato com a sociedade. Todavia, teria o médico um dever perfeito de beneficência nesse caso? Bem, o médico, sabendo que as doses de morfina acabam por ajudar a matar o indivíduo, pode justificadamente rejeitar em cumprir o dever de livrar o paciente da dor excruciante. Ele pode legitimamente dizer que não quer ajudar a matar uma pessoa. Mas, se ele tinha um dever perfeito, ele não pode retrair a cumprir com o dever de beneficência que ele possuía dado seu juramento. Então, temos que aceitar que o médico tem um dever perfeito e, por alguma razão, ele está autorizado a retrair do cumprimento do dever (e não imoral ao fazê-lo), ou que ele possui um dever moral perfeito e ao retrair do cumprimento do mesmo ele está sendo imoral, ou que ele tenha apenas um dever imperfeito de beneficiar o paciente. As duas últimas hipóteses parecem ser difíceis de concordar, uma vez que aceitamos que o médico pode alegar não querer ajudar a matar alguém e que ele está sob a espécie de um contrato, então tem um dever mais forte do que o dever de, digamos, doar suas roupas à caridade. Mas, se anuímos à primeira hipótese, teremos que modificar a caracterização básica do dever perfeito, introduzindo algum processo decisório separado para determinar quando podemos nos retrair a seguir um dever perfeito. Mas, se assim fosse, qual seria a serventia de dizer que alguém tem um dever perfeito? Uma

das principais características do dever perfeito é que *não* podemos nos retrair no cumprimento do mesmo, então se mudamos uma das características que parecem essenciais do que seja o dever perfeito, como tal diferenciação nos ajuda a avaliar condutas morais ou mesmo estabelecê-las? Aqui, parece haver um dever perfeito (pelo menos, intuitivamente) que não se encaixa com a caracterização feita acima.

A distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos parece não auxiliar no estabelecimento do que devemos fazer, ou seja, quais são aqueles requerimentos morais dos quais não podemos retrair em cumprir. Outro ponto relevante é que se levarmos a sério a ideia de que temos deveres perfeitos em razão de nossas ações autônomas, por exemplo, estaríamos deixando muito do que parece moralmente errado acontecer. Por exemplo, parece ser moralmente errado deixar que as pessoas sofram em miséria, quando nós podemos fazer algo para retirá-las de tal posição. Os indivíduos que não possuem seus direitos morais básicos resguardados estão a sofrer danos que poderiam ser evitados. Todavia, como não fomos nós os que causamos esse estado de coisas, nós não teríamos qualquer dever perfeito em auxiliá-los. Se defendermos os deveres perfeitos nesses termos, estaríamos deixando a quantidade de dano aumentar no mundo. Alguém poderia argumentar que, nesse caso, temos um dever imperfeito em ajudar as pessoas em situação de miséria, mas como podemos retrair do cumprimento desse dever, o dano ainda poderia continuar a ser perpetrado caso os portadores dos deveres imperfeitos escolhessem retrair em ajudar as pessoas em miséria. Além disso, dada a natureza do problema da satisfação das necessidades básicas, qual seja, que nenhum indivíduo sozinho conseguiria satisfazê-las, seria necessário o esforço conjunto em ações coordenadas para cumprir com tal dever. Dado que as ações precisam ser conjuntas, necessariamente, a retração ao cumprimento do requerimento moral não parece ser moralmente aceitável. Ao compartilharmos o dever de satisfação das necessidades básicas, ou seja, a defesa e promoção dos direitos morais básicos, não estaríamos moralmente autorizados a retrair desse dever. A avaliação das ações dos agentes morais também fica prejudicada se levarmos em consideração a diferenciação dos deveres entre perfeitos e imperfeitos, afinal não poderíamos sancionar ninguém quando da retração ao cumprimento de um dever imperfeito, mesmo quando a ação daquele agente parece ser requerida para evitar o aumento dos danos aos menos favorecidos. Padrões avaliativos da conduta moral parecem ficar prejudicados, pois

não conseguiríamos dizer que alguém está agindo corretamente ou não se o agente retrai-se do cumprimento do requerimento moral do dever imperfeito. Se o agente retrai da ação estabelecida por um dever imperfeito em uma situação particular não conseguiríamos dizer se a retração é moralmente correta ou não, uma vez que o agente está autorizado a retrair-se de agir. O que aponta para a implausibilidade desse raciocínio é que parece ser moralmente errado um indivíduo retrair de uma ação quando a ação dele é decisiva para a mitigação dos danos, ou seja, o indivíduo está agindo moralmente errado e que poderíamos sancioná-lo, imputando-lhe culpa, por não cumprir com o requerimento. Portanto, basear nossas avaliações morais e requerimentos morais na distinção dos deveres pode nos levar a resultados implausíveis e em sistemas de avaliação de condutas inócuos.

Alguém poderia argumentar que se considerarmos o dever dos mais favorecidos, descrito no primeiro exemplo, como perfeitos, nós estaríamos gerando atos supererrogatórios, ou seja, atos que estão além dos nossos deveres. Parece que ao exigirmos que os mais favorecidos deem parte do excedente dos bens materiais, estaríamos a exigir demais deles. A exigência seria tanta que os deveres dos mais favorecidos apenas seriam completamente cumpridos quando eles doassem tudo que lhes é possível doar. Penso que esse raciocínio não se aplica à teoria aqui exposta, pois o montante de bens para a satisfação das necessidades básicas dos indivíduos menos favorecidos e apenas uma fração dos bens materiais detidos pelos mais favorecidos<sup>162</sup>. Ao compartilharmos os

---

<sup>162</sup>Um relatório da OXFAM apresentado no Fórum Econômico Mundial de Davos em 2016, intitulado “Uma Economia para 1%” chegou às seguintes conclusões sobre a distribuição de renda no mundo “• Em 2015, apenas 62 indivíduos detinham a mesma riqueza que 3,6 bilhões de pessoas – a metade mais afetada pela pobreza da humanidade. Esse número representa uma queda em relação aos 388 indivíduos que se enquadravam nessa categoria há bem pouco tempo, em 2010. • A riqueza das 62 pessoas mais ricas do mundo aumentou em 45% nos cinco anos decorridos desde 2010 – o que representa um aumento de mais de meio trilhão de dólares (US\$ 542 bilhões) nessa riqueza, que saltou para US \$ 1,76 trilhão. • Ao mesmo tempo, a riqueza da metade mais pobre caiu em pouco mais de um trilhão de dólares no mesmo período – uma queda de 38%. • Desde a virada do século, a metade da população mundial mais afetada pela pobreza ficou com apenas 1% do aumento total da riqueza global, enquanto metade desse aumento beneficiou a camada mais rica de 1% da população. • O rendimento médio anual dos 10% da população mundial mais pobres no mundo aumentou menos de US\$ 3 em quase um quarto de século.

deveres correspondentes aos direitos morais básicos, não seria necessário um grande sacrifício de nenhum indivíduo particular pertencente ao grupo dos mais favorecidos. Assim, esse dever não parece implicar em supererrogação.

Se há alguma plausibilidade no que foi argumentado acima, pode-se concluir que os mais favorecidos em uma sociedade têm o dever de promover a satisfação das necessidades básicas dos menos favorecidos. Caso não o fizerem, quando a única alternativa para beneficiar os menos favorecidos seria abrir mão de alguma quantia módica de suas posses, nós poderíamos aplicar sanções a eles – ou seja, desaprová-los moralmente. Por outro lado, os portadores de direitos morais básicos possuem uma reivindicação moral legítima de terem seus direitos protegidos e promovidos. A proteção e a promoção de tais direitos garantiriam um espaço individual para que cada um dos menos favorecidos conseguisse ter atitudes pró em relação aos bens que compõem o bem-estar. E não respeitarmos e promovermos tais direitos traria sérios danos aos menos favorecidos, o que diminuiria o montante de bem-estar na sociedade. Com as responsabilidades geradas por tais direitos sendo compartilhadas, cada indivíduo da parte mais favorecida da sociedade teria, quando em cooperação para satisfazer as necessidades básicas, de sacrificar apenas uma quantia módica de seus bens em benefício dos menos favorecidos. Os direitos morais básicos prefiguram, portanto, como requerimentos moralmente legítimos que protegem os indivíduos de sofrerem sérios danos, resguardando a esfera individual para que os agentes possam buscar seu próprio bem-estar, promovendo os meios pragmaticamente necessários para o alcance do bem-estar. Eles podem ser usados para impedir ou requerer uma ação de terceiros em benefício do detentor do mesmo, não podendo ser quebrados, suprimidos ou violados, a não ser que o resultado da não violação, supressão ou quebra seja um resultado não-ótimo em uma situação particular.

Essa parece ser uma visão plausível acerca de um conjunto de direitos morais dentro de uma teoria utilitarista por pelo menos duas razões: 1) ela mantém o que as características que um direitos parece

---

Sua renda diária aumentou menos de um centavo a cada ano.” Assim, o relatório mostra que *é possível* que uma distribuição de riqueza seja feita sem causar sérios danos aos mais favorecidos. O relatório pode ser encontrado aqui: [https://www.oxfam.org.br/noticias/relatorio\\_davos\\_2016](https://www.oxfam.org.br/noticias/relatorio_davos_2016).

requer, qual seja, que eles funcionam como requerimentos moralmente fortes para impedir ou exigir uma ação de um conjunto de indivíduos, além de proteger a esfera individual, ou seja, garantir que os indivíduos possam buscar seu bem-estar sem a interferência arbitrária de terceiros, e, 2) nos oferece uma explicação de como defender direitos resguarda e promove (ou aumenta a probabilidade de maximizarmos o bem-estar de todos os indivíduos, além de nos oferecer uma ferramenta não *ah doc* de como lidar com possíveis conflitos entre direitos que geram resultados não-ótimos. Sendo assim, passo à minha conclusão.



## CONCLUSÃO

Como vimos, este trabalho teve como objetivo geral responder se era possível compatibilizar uma visão utilitarista como uma visão acerca dos direitos. Mas, que para tanto, deveria ser desenvolvida uma teoria do valor e do correto mais robustas. Seguindo com o objetivo de oferecer uma teoria utilitarista mais robusta, no capítulo um, desenvolvi uma concepção de bem-estar que envolvia uma lista objetiva de bens que eram valiosos por si mesmo, mas que apenas nos beneficiava se nós tivéssemos uma atitude pró em relação a eles. Já no segundo capítulo defendi uma teoria daquilo que é valioso instrumentalmente para conseguirmos buscar nosso bem-estar. Nesse capítulo argumentei que há um conjunto de necessidades, chamadas básicas. Também argumentei que se não tivéssemos tais necessidades básicas satisfeitas nós sofreríamos sérios danos. Portanto, as reivindicações baseadas na satisfação de tais necessidades eram urgentes e geravam um forte requerimento moral. Com a finalidade de extrair uma normatividade da visão de bem-estar e de necessidades básicas defendidas nos dois capítulos iniciais, nos capítulos três me foquei nas teorias normativas aceitas pelo Utilitarismo. Objetivando avaliar as teorias normativas aceitas por diferentes formulações do utilitarismo em termos de seu poder para a justificação de um conjunto de direitos morais (que chamei de “básicos”) e deveres, discuti no capítulo três, dois tipos de Utilitarismo de Regras argumentando que o Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal parecia ser mais plausível para tratar de direitos. Baseado nas formulações de Hooker e Brandt, desenvolvi uma visão acerca do Utilitarismo de Regras do Código Moral Ideal que aceita regras que protegem e promover a satisfação das necessidades básicas e que tais regras têm prioridade sobre as obras. Chamei tal tese de “prioritarismo normativo”. Também no capítulo três desenvolvi uma regra para tratar de casos particulares nos quais seguir uma determinada regra gera resultados não-ótimos. Essa regra teria, no capítulo quatro, um papel vital, qual seja nos informar quando é legítimo quebrar um direito moral. No capítulo quatro, defendi que os direitos morais possuem a mesma forma lógica dos *claim-rights*. Posteriormente, defini quais os direitos morais básicos que teríamos baseados nos deveres advindos das regras responsáveis por protegerem e promoverem necessidades básicas. Regras essas que compõem nosso código moral ideal e que tem primazia sobre as outras regras (prioritarismo normativo). Após fixar os direitos morais básicos, discuti a tese

nozickiana de que os direitos são responsáveis por defender a separabilidade entre os indivíduos. Meu objetivo nesse ponto foi apresentar razões para não aceitarmos a ideia forte de Nozick acerca da separabilidade entre os indivíduos e justificar a ideia de que os direitos morais não são absolutos (nos termos que podem ser quebrados apenas por outro direito). Por fim, expliquei como as responsabilidades advindas dos direitos morais básicos podem ser compartilhadas e quem são os detentores primários de tais responsabilidades. Também argumentei contra a distinção clássica entre deveres perfeitos e imperfeitos querendo evidenciar que ao mantê-la nós poderíamos perpetuar ações moralmente erradas.

A conclusão que podemos retirar deste trabalho é a que se segue: a forma de Utilitarismo aqui desenvolvida, qual seja aquela que aceita uma visão objetivista de bem-estar que demanda que os indivíduos tenham atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar. Que aceita que a satisfação das necessidades básicas é condição pragmaticamente necessária para ter tais atitudes pró ao mesmo tempo em que protege os indivíduos de sofrerem sérios danos. E que nossas obrigações morais são estabelecidas por regras que compõem um código moral ideal reconhecido pelos agentes racionais, no qual há prioridade no cumprimento dos deveres relacionados à satisfação das necessidades básicas como meio pragmaticamente necessário para os indivíduos terem atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar e evitar sérios danos consegue justificar um conjunto de direitos morais, chamados aqui de “direitos morais básicos”. Tal teoria estabelece que direitos morais básicos são: (i) são reivindicações morais (*moral claims*) baseadas no que é pragmaticamente necessário para que os indivíduos tenham atitudes pró em relação às instâncias do bem-estar e, conseqüentemente, par a geração de bem-estar e para evitar sérios danos, portanto são básicos; (ii) tais reivindicações são expressas em regras que poderiam ser aceitas por todos os indivíduos e podem compor o código moral ideal e que possuem primazia em serem cumpridas em detrimento das outras regras do código, portanto, tais regras geram deveres e responsabilidades; (iii) todos os indivíduos possuem reivindicações legítimas ao cumprimento de tais regras por terceiros enquanto seres capazes de usufruir de bem-estar e dano. Dado o problema central deste trabalho, qual seja, responder a objeção de que o Utilitarismo não consegue oferecer uma justificação de, pelo menos um conjunto de direitos satisfatória, conclui-se que o modelo teórico aqui proposto pode dar uma justificação adequada a, pelo menos, um

conjunto de direitos morais, chamado de “direitos morais básicos”, uma vez que parece preservar suas características principais, ou seja: os direitos continuam sendo requerimentos morais que possuem força moral e pode ser usados para requer algo de alguém (ou que o agente haja de acordo com o direito ou se retraia a quebra-lo); eles continuam a defender a esfera individual de ações arbitrárias de terceiros (pois sua quebra, supressão ou violação demanda justificacão moral); e a defesa e a promocão dos mesmos nos auxiliam na maximizacão da felicidade de todos os indivíduos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press, 1999.

ALKIRE, S. Needs and capabilities. In: READER, S. (edt), *The philosophy of need*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.229-51.

ARNESON, R. Sophisticated rule consequentialism: some simple objections. *Philosophical Issues*, 15, *Normativity*, p.235-251, 2005.

\_\_\_\_\_. Human Flourishing Versus Desire Satisfaction. *Social Philosophy & Policy Foundation*. p.113- 142, 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012.

AUDI, R. Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 11, Issue 5, p.475-492, 2008.

BENTHAM, J. *Princípios da moral e da legislação*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

BENTHAM, J. *Anarchical Fallacies: A Critical Examination of the Declaration of Rights*. In: HAYDEN, P. *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul (MN/EUA): Paragon House, 2001.

BERGER, F.R. *Happiness, Justice and Freedom. The moral and political philosophy of John Stuart Mill*. Los Angeles: University of Califórnia Press, 1984.

BRADLEY, F.H. *Ethical Studies*, 2<sup>nd</sup>. London: Oxford University Press, 1962.

BRANDT, R. *Morality, Utilitarianism and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

\_\_\_\_\_ Utilitarianism and Moral Rights. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 1984, p. 1-19.

\_\_\_\_\_ Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism. *In: University of Colorado, Series in Philosophy n°3: The Concept of Morality*. Boulder: University of Colorado Press, 1967.

BRAYBROOKE, D. *Meeting Needs*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

BRINK, D. 'Mill's Deliberative Utilitarianism', *Philosophy and Public Affairs*, 21, 1992, p.67–103.

\_\_\_\_\_ *Moral Realism and the foundations of Ethics*. Nova York: Cambridge University Press, 1989.

BROCK, G. Needs and Global Justice. *In: Reader, S. (ed) The Philosophy of Need*. Cambridge: Cambridge University Press, 57, p.51-72, 2005.

\_\_\_\_\_ Is Redistribution to Help the Needy Unjust? *In: Brock, G. (ed). Necessary Goods: Our responsibilities to meet other's needs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p.173-184.

CHANDLER, J. Act-Utilitarianism and Collective Action. *In: Ethics*, Vol. 84, No. 1, p.78-85, 1973.

CRISP, R. Well-Being, *In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/well-being/>>.

\_\_\_\_\_ *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2006a.

\_\_\_\_\_ *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. Londres: Routledge, 2006b.

DANCY, J. *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press 2004.

DONNER, W. & FURMERTON, R. *John Stuart Mill*. Lisboa: Edições 70, 2011.

DONNER, W. Mill's Theory of Value. In: WEST, H. (org) *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

DOYAL, L. A Theory of Human Need. In: BROCK, G. (ed) *Necessary Goods. Our Responsibilities to Meet Others' Needs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

DOYAL, L. & GOUGH, I. *A Theory of Human Need*. Basingstoke: McMillian Education Ltd, 1991.

DWORKIN, R. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENGSTER, D. *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University, 2007.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

FELDMAN, F. *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

FERKANY, M. The Objectivity of WellBeing. *Pacific Philosophical Quarterly* 93, p.472-492, 2012.

FINNS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

FLETCHER, G. *The Philosophy of Well-being. An Introduction*. New York: Routledge, 2016.

\_\_\_\_\_ A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being. *Utilitas*, Vol.25, p.206-220, 2013.

FOOT, P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices. *Oxford Review*, Number 5, 1967.

FRANKFURT, H.G. Necessity and Desire. In: Brock, G. (ed) *Necessary Goods. Our Responsibilities to Meet Others' Needs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

FREY, R. G. Act-Utilitarianism: Sidgwick or Bentham and Smart? *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 341, p.95-100, 1977.

GALVÃO, P. Rule-Consequentialism and the Significance of Species. In: *Utilitas*, April, p.1 – 19, 2016.

GANASCIA, J.G. Modelling ethical rules of lying with Answer Set Programming. *Ethics and Information Technology*, 9, p.39–47, 2007.

GARNER, R. T. Some Remarks on Act Utilitarianism. *Mind*, New Series, Vol. 78, No. 309, 1969, p.124-128.

GASPER, D. Needs and Well-Being. In: PEIL, J. & STAVEREN, I. *Handbook of Economics and Ethics*. Cheltenham: Edward Elgar, 2009.

\_\_\_\_\_ Conceptualising human needs and wellbeing. In: GOUGH, I. & MCGREGOR, J. (eds). *WellBeing in Developing Countries. From Theory to Reaserch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_ *The Ethics of Development: From Economism to Human Development*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

\_\_\_\_\_ Needs and Basic Needs. A Clarification of Foundational Concepts for Development Ethics and Policy. In: KOEHLER, G., GORE, et. al. (eds.) *Questioning Development*. Marbug: Metropolis, 1996.

GOODIN, R.E. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_ Relative Needs. In: WARE. A. & GOODIN, R.E. (eds) *Needs and Welfare*. London: SAGE Publications, 1990.

GRAY, J. *Mill On Liberty: A defense*. London: Routledge, 1996.

GRIFFIN, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford, 2008.

\_\_\_\_\_ The distinction between Criterion and Decision Procedure. *Utilitas*, Volume 6, Issue 02, p.177 – 182, 1994.

\_\_\_\_\_ *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.



HART, H. L. A. Between Utility and Rights". In: *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_ *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

HARRISON, J. Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just. In: *Proceeding of the Aristotelian Society*, n°53, 1952.

HODGSON, D.H. *Consequences of Utilitarianism*. New York: Oxford University Press, 1967.

HOOKER, B.& FLETCHER, G. 'Variable versus Fixed Rate Rule Utilitarianism', *The Philosophical Quarterly* 58, p.344-52, 2008.

HOOKER, B. The Elements of Well-Being. *Journal of Practical Ethics*, Volume 3, Number 1, 2015.

\_\_\_\_\_ Reply to Anderson and McIntyre. *Philosophical Issues*, 15, *Normativity*, 2005.

\_\_\_\_\_ *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HURKA, T. *Perfectionism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

JACKSON, F. Decision-theoretic consequentialism and the nearest and dearest objection. *Ethics*, vol. 101, n°3, p.461-92, 1991.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.

LAUINGER, W. A. The Strong-Tie Requirement and Objective-List Theories of Well-Being. *Ethical Theory and Moral Practice*, p.953-968, 2013.

LEHRER, K. When the rational disagreement is impossible. *Nôus*, vol. 10, n°3, p.327-332, 1976.

LYONS, D. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

\_\_\_\_\_ Utility and Rights. *Nomos*, vol. 24, p.107-138, 1980.

\_\_\_\_\_ Utility as a possible ground of rights. *In: Noûs*, Vol.14, n°1, p.17-28, 1980a.

\_\_\_\_\_ Human Rights and General Welfare. *Philosophy & Public Affairs*, 6, p. 113- 129, 1977.

\_\_\_\_\_ The Correlativity of Rights and Duties”, *Noûs*, 4: 45–57, 1970 .

\_\_\_\_\_ *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

MASLOW, A. H. *A Theory of Human Motivation*. USA: Start Publishing LLC, 2012.

MENGER, C. *Princípios de Economia Política*. *In: Os Economistas: Jevons e Menger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MILL, J.S. *Utilitarismo/Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MILLER, R.B. Actual Rule Utilitarianism. *The Journal of Philosophy*, vol.106, n°1, p.5-28, 2009.

MILLER, D. T. Solving Rule-Consequentialism’s Acceptance Rate Problem. *Utilitas* Vol. 28, No. 1, p.41- 53, 2016.

MOORE, A. Objective Goods. *In: CRISP, R. & HOOKER, B. (orgs) Well-Being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

MULGAN, T. How should utilitarians think about the future? manuscrito apresentado na Conferência: *Corporative Agency and Shared Responsibilities* na University of St. Andrews (Escócia), 2015.

\_\_\_\_\_ *Ethics for a Broken World: Imagining Philosophy after Catastrophe*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2011.

\_\_\_\_\_ *Future People: A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_ *Utilitarismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_ *The Demands of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MURPHY, M. *Natural Law and Practical Rationality*. Nova York: Cambridge University Press, 2001.

NAGEL, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopian*. New York: Basic Books, 1974.

\_\_\_\_\_ *Anarquia, Estado e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 2009.

NUSSBAUM, M. Mill entre Bentham e Aristóteles. DALAQUA, H. G (trad.). *FUNDAMENTO – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 4, jan-jun – 2012.

\_\_\_\_\_ *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_ *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. In: *Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

\_\_\_\_\_ *Nature, function and capability: Aristotle on political distribution*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (supp. Vol), p.145-84, 1988.

OIT. *Employment, Growth and Basic Needs: A One-World Problem*”, publicado em 1976.

O’NEILL, J. *Need, Humiliation and Independence*. In: READER, S. (edt) *The Philosophy of Need*, 57, 2005, p.73-97.

ONU -United Nations Administrative Committee on Coordination – Sub Committee on Nutrition (ACC/SCN) Ending Malnutrition by 2020: an agenda for the Change in the Millenium. Geneva, ACC/ SCN, 2000.

ONU - United Nations Administrative Committee on Coordination – Sub Committee on Nutrition (UNACC/ ACC/SCN) (in collaboration with IFPRI) 4th. Report on the World Food Situation – Nutrition throughout the life Cycle. Geneva, ACC/SCN (in collaboration with IFPRI), 2000.

OXFAM. *Uma Ecomonia para 1%*. Relatório, 2016, disponível em: [https://www.oxfam.org.br/noticias/relatorio\\_davos\\_2016](https://www.oxfam.org.br/noticias/relatorio_davos_2016)

POGGE, T. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press, 2002.

POSTOW, B.C. Generalized Act Utilitarianism. *In: Analysis*, Vol. 37, No. 2 (Jan.), p.49-52, 1977.

RAILTON, P. Alienação, Consequencialismo, e as Exigências da Moralidade. *In: Metaética: Algumas Tendências*. Florianópolis: EDUFSC, 2013.

\_\_\_\_\_ Realismo Moral. *In: Metaética: Algumas Tendências*. Florianópolis: EDUFSC, 2013.

PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

RAWLS, J. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_ *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

\_\_\_\_\_ *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

READER, S. Does a Basic Needs Approach Need Capabilities? *The Journal of Political Philosophy*: Volume 14, Number 3, p.337–350, 2006.

RICE, C. Defending the Objective List of Well-Being. *Ratio*, XXVI, p.196-211, 2013.

RILEY, J. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Liberty*. Londres: Routledge, 2010.

SANTOS, B.A.G. Utilitarismo e Justiça Distributiva. Uma defesa da tese de J.S.Mill. (Dissertação de Mestrado), defendida em Março de 2013, no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Milene Consenso Tonetto.

SANTOS, B.A.G. & MERLUSSI, P. Resenha: Metaética: Algumas Tendências. *Ethic@*, v.12, n.2, p.346–354, Dez. 2013.

SARCH. A. Multi-Component Theories of Well-Being and Their Structure. *Pacific Philosophical Quarterly* 93, p.439-471, 2012.

\_\_\_\_\_ Internalism about a person's good: don't believe it. *Philos Stud*, p.161-184, 2011.

SCHRÖDINGER, E. *Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

SEN, A. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

\_\_\_\_\_ Capability and Well-Being. In: *Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

\_\_\_\_\_ *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_ *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_ *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier, 1985.

\_\_\_\_\_ *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell, 1984.

\_\_\_\_\_ Equality of what? *Tanner Lectures on Human Values*, 1, p.195–220, 1980.

SHUE, H. *Basic Rights*. Second edition. Princeton: Princeton University Press, 1996.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_ *Animal Liberation*. New York: Ecco Press, 2001.

\_\_\_\_\_ *Living High and Letting Die*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_ Is act-utilitarianism self-defeating? *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 1, p.94-104, 1972.

SKORUPSKI, J. The Place of Utilitarianism in Mill's Philosophy. In: WEST, H. (org) *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

\_\_\_\_\_ *Why read Mill today?* New York: Routledge, 2006.

SMART, J. J. C. & WILLIAMS, B. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

SMART, J.J.C. *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*. Victoria: Melbourne University Press, 1961.

\_\_\_\_\_ Extreme and Restricted Utilitarianism. In: *Philosophy Quarterly*, n°4, 1956.

SPENCER, H. *Social Statics: or, The conditions essential to human happiness specified, and the first of them development*. London: John Chapman, 1851. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/titles/273>.

STATMAN, D. Who needs imperfect duties?. *American Philosophical Quarterly*, p. 211-224, vol. 3, 1996.

STREETEN, P. et. al. *First Things First: Meeting Basic Needs in Developing Countries*. Washington: The World Bank & Oxford University Press, 1981.

STRAWSON, P.F. Social Morality and Individual Ideal. *Philosophy* 36, p.1-17, 1961.

THOMSON, G. Fundamental Needs. In: READER, S. (edt), *The Philosophy of Need*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_ *Needs*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

THOMSON, J. J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59, p.204-17, 1976.

\_\_\_\_\_ The Trolley Problem. *Yale Law Journal*, 94, p.1395-1415, 1985.

UL HAQ, M. *Reflections on Human Development*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

URSOM, J.O. Interpretation of the Moral Philosophy of J.S.Mill. In: *The Philosophical Quaterly*, Vol. 3. N°1, p.33-39, 1953.

WEST, H. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WIGGINS, D. What is the force of the claim that one needs something? In: Brock, G. (edt) *Necessary Goods. Our Responsibilities to Meet Others' Needs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

\_\_\_\_\_ *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwell, 1991.

WILLIANS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

VALERIUS, J. Autonomy, Subject-relativity, and Subjective and Objective Theories of Well-being in Bioethics. *Theoretical Medicine* 24: p.363–379, 2003.