

CONTRATUALISMO MORAL E OS LIMITES DO DEVER DE BENEFICÊNCIA

Tiaraju Molina Andreazza

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Rio-Grandense

Resumo: Até que ponto temos a obrigação moral de sacrificar nossos interesses pessoais e o nosso bem viver para beneficiar outros? Um desafio para qualquer teoria moral é responder a essa pergunta de uma maneira moderada. Uma resposta moderada reconheceria que o agente tem uma obrigação moral de atender às legítimas necessidades alheias, porém não de uma maneira que o impediria de se dedicar a projetos e objetivos pessoais que orientam e dão significado à sua vida. O contratualismo moral de Thomas Scanlon é defendido por seus proponentes como uma teoria moderada nesse sentido. O objetivo deste artigo é avaliar a plausibilidade dessa pretensão. Defenderei que as demandas da beneficência, sob o contratualismo, parecem impor custos ao agente moral que são mais que moderados. Concluo sugerindo que isso não deveria ser visto como devastador para o contratualismo moral.

Palavras-chave: Contratualismo moral, Thomas Scanlon, dever de beneficência, limites da moralidade.

Abstract: To what extent do we have a moral obligation to sacrifice our personal interests and way of living to help other people and further their interests? It can be argued that any moral theory addressing this problem should be moderate. A moderate view would recognize that the agent has a moral obligation to meet the legitimate needs of others, but not in a way that would prevent him from pursuing meaningful personal projects and goals. Thomas Scanlon's contractualism is defended by its proponents as a moderate moral theory in this sense. The purpose of this article is to discuss the plausibility of this claim. I will argue that the demands of beneficence, under contractualism, seem to impose more than moderate costs on the moral agent. I will suggest, however, that contractualists should not be too worried about this.

Keywords: Moral contractualism, Thomas Scanlon, duty of beneficence, limits of morality.

1. Considerações iniciais

As principais teorias morais normativas concordam que temos deveres morais de beneficência, isto é, a obrigação moral de ajudar pessoas a

satisfazer suas necessidades e enfrentar suas dificuldades, e que esses deveres podem incorrer em grandes custos ao agente moral¹. Mas até que ponto temos a obrigação moral de sacrificar nossos interesses pessoais e o nosso bem viver para beneficiar outras pessoas é uma questão de controvérsia. Considere o caso de Zell Kravinsky, um cidadão americano com uma história de dedicação à filantropia, que decidiu doar um de seus rins a um desconhecido após descobrir quantas pessoas, principalmente negras, morrem na fila de espera por esse órgão. Kravinsky raciocinou que como ele poderia levar uma vida normal com apenas um rim, o seu sacrifício não seria de comparável significância à vida que ele prolongaria ou salvaria através da sua doação². O sacrifício de Kravinsky foi sem dúvida moralmente elogiável, mas ele tinha uma obrigação moral de fazer o que fez³.

Kravinsky agiu, como ele mesmo reconhece, com base na visão extrema dos nossos deveres de beneficência defendida por Peter Singer em *Famine, Affluence and Morality* e outros escritos. Para Singer, seria errado não ajudar sempre que pudéssemos “impedir algo ruim de acontecer, sem precisar sacrificar algo de comparável significância” (1972, p. 231). Isso implica, de

¹ Segundo Cullity, “The core of beneficence is this: it involves helping other people, and doing so because you regard the fact that it will be good for them as a good reason for helping them (2004, p. 16). Como essa definição de Cullity mostra, beneficência envolve a obrigação para ajudar pessoas com as quais não temos nenhuma relação especial e apenas porque elas precisam. Em contraste, o dever do pai de ajudar um filho, ou do médico de cuidar do seu paciente, seriam obrigações morais especiais, caracterizadas pelas distintas responsabilidades dessas funções sociais. Beneficência deve ser diferenciada também de outros deveres de ajudar que podemos ter não meramente porque alguém precisa, mas como uma questão de justiça compensatória (para reparar alguma injustiça histórica) e distributiva (para reparar alguma distribuição injusta de recursos e oportunidades).

² Singer cita Kravinsky como um exemplo do que significa levar a sério nossos deveres morais de beneficência em *Practical Ethics* (2011, p. 212). A doação de Kravinsky é retratada na matéria “The Gift”, de Ian Parker. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2004/08/02/the-gift-ian-parker>. Acessado em: 28 jun. 2022.

³ Segundo Darwall, “What underlies the ‘demandingness’ objection, therefore, is the worry that act-consequentialism’s standard of right goes beyond what we can reasonably demand of one another (second-personally)” (2006, p. 97). De acordo com a sua terminologia, dizer que nós temos a obrigação moral de fazer X é dizer que não fazer X justificaria alguma atitude reativa nossa (culpa ou vergonha) ou de outra pessoa (censura, indignação e ressentimento). Obrigação moral é então um conceito em segunda pessoa, no sentido de que obrigações morais são demandas que legitimamente endereçamos uns aos outros (DARWALL, 2013, p. 10-13). O problema então é: os possíveis beneficiários de um rim estariam justificados em reagir com ressentimento e indignação à indiferença daqueles que se recusam a doar o seu rim? Sob essa perspectiva, obrigações morais de beneficência devem ser diferenciadas de caridade e benevolência, que seriam talvez ideais para um agente virtuoso, mas opcionais e não obrigatórios.

acordo com o seu utilitarismo de preferências, que devemos fazer qualquer sacrifício que não ameaça nossas “necessidades básicas de viver” (2011, p. 202). Para críticos como Bernard Williams, uma posição como a de Singer resulta numa visão “absurda” dos sacrifícios que seria razoável exigir de um agente moral. É irrazoável, Williams critica, exigir que um agente moral abra mão, em nome de um mundo (moralmente) melhor, daquilo que é condição para ele querer estar nesse mundo (1981, p. 14). Seria uma teoria para santos, não para pessoas como nós⁴.

À luz dessas dificuldades, que parecem inerentes a modelos consequencialistas, alguns autores defendem que uma teoria moral contratualista ofereceria uma visão mais atrativa para os limites dos nossos deveres de beneficência. Segundo contratualistas, o objetivo do agente moral não é realizar o maior bem que puder, e sim agir de um modo que seja justificável para cada um afetado pela sua conduta. Para julgar se a sua ação é justificável nesse sentido, o agente deve considerar não apenas as razões que outras pessoas têm para exigir ajuda, mas também as suas próprias razões para querer cultivar seus talentos, seguir seus passatempos, desenvolver seus projetos e dedicar-se a familiares e amigos⁵. Contratualistas defendem que uma teoria moral que reconhece a força dessas razões pessoais resultaria numa visão mais atrativa das nossas obrigações morais de beneficência, pois a moralidade não consumiria projetos e objetivos que orientam a vida de agente morais⁶.

O objetivo deste artigo é avaliar se o contratualismo moral realmente se sustenta como uma teoria moderada nesse sentido. Para tanto, discutirei o contratualismo moral desenvolvido por Scanlon em *What We Owe to Each Other* (1998), já que esta é a versão mais robusta de uma teoria desse tipo disponível na literatura. Argumentarei que a teoria de Scanlon implica em deveres de beneficência que, embora menos exigentes que os deveres de beneficência consequencialistas de Singer, ainda assim imporiam custos que são mais que

⁴ Essa é uma crítica de Susan Wolf a teorias morais como o utilitarismo e o kantismo (1982).

⁵ Essa vantagem do contratualismo sobre teorias consequencialistas é enfatizada por Wallace (2006, p. 298-299).

⁶ Scheffler acredita que uma visão moderada é a visão de nosso “senso comum moral”, segundo o qual “embora não possamos agir da maneira como quisermos, podemos, dentro de certos limites, devotar uma atenção desproporcional àquelas coisas que importam mais para nós” (1994, p.122). A aspiração de uma teoria moral moderada é que ser guiado pela moralidade não seja, em princípio, incompatível com a oportunidade de se dedicar a projetos que constituam para o agente uma vida rica e significativa. Para uma defesa do caráter “moderado” do contratualismo nesse sentido, ver, além do próprio Scanlon, Kumar (1999) e Hieronymi (2011).

moderados. Por exemplo, o contratualismo tem enorme dificuldade em explicar por que Kravinsky não tinha uma obrigação moral de doar o seu rim. Por entender que a obrigação moral de doar um órgão seria “irrazoável”, Scanlon (2021) recentemente delineou uma modificação para a sua proposta original de 1998. Analiso esta proposta para defender que ela torna o contratualismo vulnerável à objeção de que o contratualismo não ofereceria um distanciamento suficientemente crítico de nossas intuições morais. Concluo sugerindo por que contratualistas não precisam se alamar pela constatação de que a sua teoria moral é muito exigente.

2. O contratualismo moral de Scanlon

A motivação de Kravinsky para doar o seu rim não é aliviar o sofrimento desta ou daquela pessoa, mas reduzir o agregado de sofrimento no mundo. Scanlon sustenta que esse não parece o melhor retrato da motivação moral de um agente beneficente. O agente beneficente se perguntaria não o que é necessário para tornar o lugar melhor, mas “o que poderia ser justificado para outros?” (1998, p. 5). O seu ideal moral seria o de conviver com outros em uma relação marcada pelo “reconhecimento mútuo” do valor de ambos como pessoas (1998, p. 165) capazes de “avaliar razões e justificações” (1998, p. 169) e orientar as suas vidas dessa maneira. O seu remorso moral de não ajudar seria o remorso de ter agido de um modo que não pode ser justificado para aquelas pessoas que precisavam de sua ajuda, ou de ter falhado em reconhecer a importância de agir de um modo que aquelas pessoas teriam razões para ver como aceitável. Não é o remorso de ter permitido a existência de um sofrimento evitável, mas de ter se “alienado” ou “distanciado” daquelas pessoas, destruído uma desejável e valiosa forma de relação humana (1998, p. 162).

A tese de Scanlon é que para satisfazer esse ideal de justificabilidade para o outro devemos agir apenas de acordo com princípios que nenhuma pessoa afetada pelas nossas ações (ou omissões) teria razões suficientes para rejeitar: seriam princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar (1998, p.191). Em sua proposta original em *What We Owe to Each Other* (1998), essa ideia tem duas alegações centrais. Primeiro, para avaliar princípios morais devemos nos restringir à aceitabilidade desses princípios do ponto de vista de

cada pessoa afetada por ele. Segundo, para avaliar princípios morais devemos comparar os seus custos e benefícios para cada pessoa afetada, optando pelo princípio que seria o menos custoso para a pessoa que estivesse em pior situação. No que se segue abordo, em ordem, essas duas alegações⁷.

2.1 Razões pessoais

A primeira característica é um raciocínio moral que convida o agente a avaliar cada princípio moral considerando os seus custos e benefícios do ponto de vista individual de quem seria afetado por ele. Isso implica que o agente deve considerar as razões pessoais que cada pessoa afetada por ele teria para aceitar ou se opor à sua observância. Razões pessoais “têm a ver com o modo como um indivíduo seria afetado por ter que se conformar a um certo princípio e pelas ações alheias autorizadas por ele” (2017, p. 14). Essas razões abrangem “reivindicações morais” (*moral claims*) e “interesses” comuns (não sentir dor) que pessoas têm enquanto tais ou por ocupar certas funções sociais (como o interesse especial que um pai tem pelo bem-estar do seu filho) (1998, p. 219). Assim, se um princípio moral exige de um indivíduo que ele sacrifique a educação do seu filho para ajudar várias crianças que de outro modo não poderiam ir à escola, esse indivíduo pode citar a sua posição enquanto pai de seu filho para rejeitar tal princípio como excessivamente exigente. Scanlon defende que essa restrição a razões pessoais é o que se segue do objetivo de realizar ações que sejam justificáveis para cada pessoa. Se esse é o objetivo, temos de considerar como cada agente será pessoalmente afetado pelo princípio, e qual a força das razões que cada pessoa teria nessa perspectiva individual (2017, p. 22).

O contratualismo não nega que existam certas críticas morais que podemos direcionar uns aos outros que não fazem referência a razões pessoais. Por exemplo, se uma pessoa tem uma bela árvore centenária no seu pátio, mas decide derrubá-la para não precisar limpar as folhas que caem, podemos

⁷ Essas duas ideias que resumem a teoria moral de Scanlon são costumeiramente discutidas mediante nomenclatura popularizada por Parfit. Parfit se refere à segunda característica como Greater Burden Claim: “it would be unreasonable ... to reject a principle because it imposed a burden on you when every alternative principle would impose much greater burdens on others” (2011, p. 192); e à primeira como “Individualist Restriction”: “In rejecting some moral principle, we must appeal to this principle’s implications only for ourselves and for other single people” (2011, p. 193). Scanlon (2021) endossa essas caracterizações.

argumentar que a beleza dessa árvore era uma razão para não derrubá-la, e que essa pessoa merece ser moralmente criticada pela sua insensibilidade a esse valor⁸. O que o contratualismo nega é que possamos basear o que devemos uns aos outros nessas razões impessoais sobre o valor intrínseco de certos objetos ou estados de coisas. Não derrubar a árvore, embora moralmente elogiável, não era algo que a pessoa *nos* devia. Scanlon apresenta o seu contratualismo apenas como uma teoria sobre essa parte da moralidade que envolve o que devemos uns aos outros. Ele não acredita que ela extenuie todos os juízos morais que fazemos. Eu retornarei a esse ponto na seção conclusiva deste ensaio.

A restrição a razões pessoais tem implicações importantes. Por exemplo, ela bloqueia o apelo ao suposto valor intrínseco da vida humana quando esse valor não está conectado com as razões que as pessoas têm. Se uma pessoa que deseja a eutanásia voluntária não tem razões para querer viver, dizer que a vida humana tem um valor intrínseco não é justificar *para ela* um princípio a proibindo de optar pela eutanásia. Outro exemplo seria argumentar que devemos ajudar uma pessoa porque devemos minimizar a existência de sofrimento sempre que possível. Esse argumento apenas satisfaz a restrição a razões pessoais se alguém afetado tem uma razão pessoal para querer evitar esse sofrimento. Imagine haver um grupo de mineiros presos numa mina que poderíamos salvar de uma morte certa, mas que não querem ser salvos. Eles acreditam que o acidente que lhes deixou presos é causado pela negligência do governo local que aceita propina para fazer vistas grossas a mineradoras que não cumprem os requisitos de segurança. Eles acreditam que as suas mortes trariam visibilidade para essa questão e salvariam mais vidas no futuro. Nós discordamos. Argumentamos com eles que não é a primeira vez que um acidente como esse acontece e que o governo sempre arrumou um jeito de se safar, e que agora não seria diferente. Agora, em prol do exemplo, imagine que os mineiros continuem firmes na sua decisão inicial. Para o utilitarismo clássico, isso não faz diferença alguma para o que devemos fazer. Se deixá-los morrer realmente seria supérfluo, então o utilitarista os salvaria independentemente das razões pessoais que os mineiros têm para preferir morrer. O contratualismo, em contraste, reconhece que temos razões morais para querer que as pessoas não sofram, mas afirma que “nossas relações

⁸ Scanlon aborda esse assunto em *Being Realistic About Reasons* (2014).

morais com outros humanos envolvem direitos e deveres que vão além disso” (1998, p. 181). Respeitar o valor de um ser humano envolve não apenas responder à sua dor, mas tratá-lo de um modo que ele não poderia razoavelmente rejeitar, dada as suas razões pessoais (1998, p. 181). Entre as razões pessoais dos mineiros certamente estaria a reivindicação de poder viver e morrer com base em suas próprias convicções morais. Um modelo contratualista não seria insensível a esse tipo de razão⁹.

2.2 Razões genéricas

Scanlon afirma então que para avaliar um princípio devemos considerar quais razões pessoais uma pessoa afetada por ele invocaria. Um problema com isso é que não temos como saber de antemão quem será impactado por um certo princípio nem avaliar as razões pessoais de cada uma das inúmeras pessoas que seriam direta e indiretamente afetadas pelas nossas ações. O processo seria irrealizável na prática. Outro problema é que não aceitamos que *cada* razão pessoal de uma pessoa gera alguma obrigação de ajudá-la: talvez tenhamos o dever de nos sacrificarmos para ajudar uma pessoa a salvar a sua vida, mas não parece que temos uma obrigação moral de auxiliar alguém a escalar o Monte Everest, por mais que as suas razões pessoais para se importar com esse projeto sejam significativas. Não obstante, seria moralmente arbitrário aceitar que somos livres para escolher quais razões responder e de quem (1998, p. 105), então precisamos de um critério.

Scanlon lida com essas duas questões introduzindo o conceito de razões pessoais “genéricas”. Razões genéricas são razões pessoais que todos invocariamos se afetados por um princípio, como a razão para querer evitar sofrimento, não sofrer uma injustiça, exercer liberdade de expressão, ter oportunidade de cultivar os próprios talentos, não sofrer discriminação de

⁹ O que tenho em mente aqui é a crítica que Korsgaard endereça ao utilitarismo como uma teoria moral paternalista. Para o utilitarismo clássico, o agente moral é simplesmente alguém que seleciona entre universos possíveis diferentes para escolher aquele com menos sofrimento. Esse ponto de vista não leva em conta elementos subjetivos dos agentes morais – por exemplo, se os agentes morais envolvidos consentem em viver no mundo que teria, objetivamente, menos sofrimento (KORSGAARD, 1993, p. 46). Penso que Scanlon reconhece a força dessa objeção de Korsgaard quando afirma que “human beings are capable of assessing reasons and justifications, and proper respect for their distinctive value involves treating them only in ways that they could, by proper exercise of this capacity, recognize as justifiable” (1998, p. 169). Agradeço ao parecerista anônimo por chamar a minha atenção para a necessidade de esclarecer o contraste entre os pontos de vista utilitarista e contratualista neste caso.

qualquer tipo e receber ajuda em emergências. São razões que as pessoas têm quando caracterizamos a sua situação “em termos gerais”, sem considerar os desejos, projetos e preferências que são particulares a cada uma (SCANLON, 1998, p. 204-205). Na prática, então, devemos avaliar um princípio não perguntando como cada pessoa reagiria, mas analisando se as razões genéricas envolvidas recomendam o seu endosso ou rejeição. Por exemplo, podemos razoavelmente rejeitar um princípio que confere a uma pessoa a oportunidade irrestrita de cultivar os seus próprios talentos (imagine um princípio que autorize um comediante a realizar piadas racistas) notando que tal princípio permitiria em certos casos atos discriminatórios e que as pessoas discriminadas por ele teriam então essa razão para rejeitá-lo. Outro exemplo é que um agente não poderia objetar um princípio citando que ele o impediria de ir à igreja nos finais de semana. Embora essa seja uma razão pessoal, ela não é compartilhada por outras pessoas. Razões pessoais que refletem nossas idiossincrasias e particularidades, e que não são compartilhadas por outras pessoas, seriam ilegítimas como parte desse processo de justificação. Para legitimá-las como uma razão pessoal válida para o raciocínio moral, o agente teria que mostrar que elas representam algum interesse que as pessoas em geral têm, como, nesse caso, o interesse de desfrutar de liberdade religiosa.

Há uma significância moral envolvida no reconhecimento de que certas razões pessoais não refletem apenas as idiossincrasias de uma pessoa em particular, mas são razões que correspondem a interesses que todos temos e são, nesse sentido, razões compartilhadas. Como essas razões são considerações que aceitamos intersubjetivamente como sendo relevantes para a deliberação moral, elas orientam o objetivo coletivo de encontrar “princípios de governância mútua” (1998, p. 106) que todos podemos ver como justificáveis. É nesse conceito de razão genérica que o elemento “contratualista” de Scanlon se faz mais presente.

2.3 Rejeição Razoável

Para cada princípio moral que considerarmos, sempre haverá pessoas com razões pessoais para aceitá-lo, porque seriam beneficiadas por ele, e pessoas prejudicadas que teriam razões pessoais para rejeitá-lo. Isso significa que não existem princípios morais que não poderiam ser rejeitados por alguém. Para lidar com situações de conflito de interesses, a outra tese fundamental do contratualismo diz respeito então a como devemos resolver esses conflitos e encontrar um princípio que ninguém poderia rejeitar *razoavelmente*. O modelo que Scanlon fornece para lidar com conflito de interesses é baseado em alguns

comentários de Thomas Nagel em *Mortal Questions* (1979). Nagel observa que como a moralidade sempre gerará custos para alguém, uma possibilidade seria avaliar a situação “do ponto de vista de cada um” para tentar encontrar um resultado que seja o “menos inaceitável para a pessoa para a qual ele seria mais inaceitável” (1979, p. 123). Com base nisso Scanlon propôs a ideia de rejeição razoável como uma noção comparativa: para um agente rejeitar um princípio não basta que ele aponte para os custos de se viver de acordo com esse princípio, pois, por mais significativo que seja o custo, é possível que a sua rejeição fosse impor um ônus *ainda* maior para outra pessoa (1998, p. 196; 2021, p. 17). Assim, se um princípio é razoavelmente rejeitável depende não apenas das razões que um indivíduo tem para rejeitar o princípio, mas também das razões que outras pessoas teriam para aceitá-lo. Se um princípio impõe um certo custo ao agente, mas qualquer princípio alternativo fosse impor um custo maior para pelo menos outro indivíduo, então ele não pode ser razoavelmente rejeitado¹⁰.

Para ilustrar, podemos explorar a seguinte alegação: se uma pessoa está infectada com coronavírus, seria errado frequentar o mesmo espaço de outras sem usar máscara, pois, segundo um Princípio de Não-Maleficência: é errado colocar em risco a vida de outras pessoas, se podemos facilmente evitar isso. Uma pessoa que não quer usar máscara poderia rejeitar esse princípio? Ela poderia alegar que tem uma razão pessoal para não querer ter espinhas no rosto, e o uso da máscara, que seria obrigatório segundo esse princípio, pioraria as suas espinhas. Seria essa razão pessoal suficiente para justificar, *para as pessoas impactadas pela sua ação*, a sua recusa em usar máscara? Segundo o contratualismo, o que faz essa razão insuficiente é a importância dos benefícios que esse princípio conferiria para outras pessoas (1998, p. 208), nesse caso, preservar a sua saúde evitando uma infecção pelo vírus. As razões pessoais para aceitá-lo são *mais fortes* do que as razões para rejeitá-lo. Por isso, não usar máscara não satisfaz o ideal de justificabilidade: como eu justificaria para outra pessoa colocar a saúde dela em risco só para evitar a inconveniência de uma espinha?

Scanlon acredita que quando estamos avaliando se um princípio é razoável ou não temos de considerar os seus custos e benefícios “como um princípio geral para a regulação do comportamento” (1998, p. 153). Essa ideia

¹⁰ Segundo Scanlon, “It would be unreasonable reject a principle because it imposed a burden on you when every alternative principle would impose much greater burdens on others.” (1982, p. 111).

será importante mais adiante para analisarmos os limites dos nossos deveres de beneficência segundo o contratualismo. Conforme Ashford, a ideia é nos perguntarmos “quais objeções poderiam ser realizadas no mundo social onde o princípio é adotado” (2003, p. 284), como se estivéssemos assumindo o papel de um legislador decidindo quais seriam as implicações de se incorporar esse princípio como uma norma regulando relações interpessoais. Como visto, a ideia é que a reflexão moral é um processo conjunto de tentar encontrar princípios morais que gerariam a objeção mais fraca, ou que frustraria a razão genérica menos importante.

3. O Problema da Beneficência

Scanlon aborda pelo menos dois princípios morais de beneficência que seriam justificados pelo contratualismo (ele deixa em aberto a possibilidade do contratualismo justificar outros princípios ainda mais exigentes). O Princípio de Solicitudade defenderia que “seria errado se recusar a ajudar outros se ajudar não envolveria nenhum custo significativo” (SCANLON, 1998, p. 224). Esse princípio implica que se uma pessoa está perdida e solicita orientações, seria errado, por pura indiferença, se recusar ajudá-la. Esse princípio não é exigente e não coloca em debate os limites da moralidade. Mas o outro princípio, denominado *Princípio do Resgate*, é muito mais exigente:

(...) if you are presented with a situation in which you can prevent something very bad from happening, or alleviate someone's dire plight, by making only a slight (or even moderate) sacrifice, then it would be wrong not to do so. (SCANLON, 1998, p. 224)

Esse princípio determinaria o que devemos às pessoas cujas vidas estão “imediatamente ameaçadas, por exemplo, ou morrendo de fome, em grande sofrimento, ou vivendo em condições de mera subsistência” (1998, p. 224). Como habitamos um mundo em que existem milhares de pessoas nessas circunstâncias, esse princípio é tão exigente que “provavelmente nenhum de nós vive de acordo com ele”. Apesar da sua elevada exigência, “seria difícil ver como ele poderia ser razoavelmente rejeitado” (1998, p. 225). Mas *quão* exigente? Scanlon comenta que esse princípio não exigiria que uma pessoa cortasse o seu braço para salvar uma vida (1998, p. 225), mas ele não esclarece o nível de sacrifício exigido em outros casos.

Uma possibilidade é pensar as suas implicações com base numa comparação com o princípio de beneficência de Peter Singer, que Scanlon trata

como equivalente ao seu (1998, p. 152; p. 396). De acordo com Singer, seria errado não ajudar sempre que pudéssemos “impedir algo ruim de acontecer, sem precisar sacrificar algo de comparável significância” (SINGER, 1972, p. 231). Singer nota que esse princípio requer vários sacrifícios de um agente moral. Por exemplo, comprar roupas novas e caras para “parecer bem-vestido” não seria uma necessidade importante, de modo que “não sacrificaríamos nada significativo” se continuássemos usando nossas roupas velhas para doar o valor poupado (1972, p.235). O mesmo se aplicaria para jantares caros, férias em locais exóticos, carros luxuosos, uma casa maior e um aparelho de som sofisticado (2011, p. 202). É plausível supor que esses sejam sacrifícios moderados que o Princípio de Resgate também exigiria de um agente moral. Mas Singer destaca outras implicações do seu princípio que parecem mais do que moderadas. Por exemplo, Kravinsky teria uma obrigação moral de doar o seu rim (2011, p. 212) e seria errado para um pai gastar dinheiro com uma escola particular para o seu filho, se ele poderia ao invés colocá-lo numa escola pública e usar esse dinheiro para ajudar outras pessoas (2011, p. 202). Singer argumenta que se Kravinsky se negasse a doar o seu rim para salvar a vida de um estranho, isso seria julgar que os seus interesses são mais importantes do que os interesses do estranho (2011, p. 202). Da mesma forma, um pai que coloca o seu filho numa escola privada para garantir que ele tenha uma educação de excelência está agindo como se os interesses do seu filho fossem mais importantes que os interesses de uma criança cuja vida ele poderia salvar por esse valor. Se essas exigências parecem mais que moderadas, então de acordo com o contratualismo um agente poderia, razoavelmente, rejeitar um princípio que o obrigasse a fazer isso. Como um contratualista defenderia essa afirmação sobre os limites da beneficência? Por que o contratualismo não levaria às mesmas exigências supostamente excessivas do utilitarismo de Singer? No que se segue analiso três razões que um contratualista poderia oferecer em resposta a essa pergunta.

3.1 Custos não devem paralisar a vida do agente moral

A primeira consideração contratualista para definir limites para a beneficência é a tese de que devemos avaliar os custos cumulativos de um princípio para os diversos indivíduos que teriam de viver de acordo com esse princípio. Considere, por exemplo, o Princípio de Igual Consideração de Interesses de Singer. Segundo esse princípio, o agente deve dar aos interesses de outra pessoa o mesmo peso que dá aos seus próprios interesses (SINGER, 2011, p. 20). Scanlon considera que um princípio que requer que o agente

valorize o interesse de outro tanto quanto o seu em cada decisão possível seria “intoleravelmente intrusivo” (1998, p. 224) e “paralisaria nossas vidas” (2021, p. 38). Essa seria uma razão pessoal muito forte para rejeitá-lo. Seria uma razão para querer levar uma vida com a liberdade de perseguir projetos, objetivos e valores que não são puramente direcionados ao outro, valores e objetivos que, para o agente, seriam indispensáveis para viver bem. A teoria moral de Singer, se fosse seguida por um agente, seria incompatível com uma vida com essas características¹¹. A estratégia contratualista, portanto, consiste em rejeitar esse raciocínio de Singer notando que a moralidade deve proteger um interesse que todos temos de levar uma vida rica e significativa.

Singer considera uma objeção desse tipo à sua teoria e responde como se segue:

A doctor faced with hundreds of injured victims of a train crash can scarcely think it defensible to treat fifty of them and then go to the opera, on the grounds that going to the opera is part of a well-rounded human life. The life-or-death needs of others must take priority. Looking at the world as a whole, and our ability to make a difference, we are like the doctor in that we live in a time when we all have an opportunity to help to mitigate a disaster (2011, p. 213).

Em resposta, o contratualista argumentaria que seria um equívoco defender um princípio moral geral de beneficência apenas com base nas suas implicações em casos de resgate e emergência. Por mais plausíveis que sejam as suas implicações nesses casos, devemos avaliar o que aconteceria se esse princípio regulasse o nosso comportamento de modo geral. O princípio de Singer leva aos resultados corretos em situações de emergência, como a situação em que um médico tem de prestar socorro em um acidente, mas seria excessivo quando aplicado como uma regra geral de comportamento. Como uma regra geral, os seus custos cumulativos ao longo da vida de uma pessoa seriam excessivos. Como uma regra especificamente para emergências e resgates, que são ocorrências esporádicas e raras em nossas vidas, o seu custo cumulativo seria bem menor e, portanto, mais razoável. Dessa forma, um médico, embora tenha a obrigação moral de atender um acidente em vez de ir

¹¹ Ver Wolf (1982).

à ópera, não precisaria seguir esse mesmo princípio em cada decisão possível na sua vida. Se ele fosse fazer isso, teria que abandonar sua cidade, sua especialidade e amigos, e se mudar para algum lugar do terceiro mundo onde ele teria a oportunidade de salvar mais vidas abrindo uma clínica em uma localidade remota desprovida de médicos. Isso seria equivalente a viver para os outros. O contratualismo de Scanlon implicaria que ninguém tem a obrigação moral de viver assim.

Singer poderia insistir que, para ser imparcial, um agente moral deve agir conforme o Princípio de Igual Consideração de Interesses. Um médico que se recusa a dedicar a sua carreira para salvar o maior número possível de vidas, porque essa vida não lhe traria satisfação e felicidade, não estaria julgando que a sua vida é mais importante? É preciso sublinhar que o contratualismo interpreta as demandas da imparcialidade diferentemente do utilitarismo de Singer. Para um contratualista, respeitá-íamos que nenhuma pessoa importa mais do que outra respeitando que todos estamos em uma posição simétrica ou de igualdade para definir as regras da convivência social (1998, p. 204)¹². Esse respeito implica que cada pessoa afetada por nossas ações, independente de quem seja, é alguém para a qual devemos uma justificação da nossa conduta (1998, p. 171)¹³. A alegação central aqui, então, é que todos teríamos o interesse de não levar uma vida consumida pela moralidade. Seria um interesse *geral* e não apenas *particular*, portanto uma razão genérica que justificaria um agente em recusar certos sacrifícios para beneficiar outras pessoas.

Essa linha de raciocínio permite ao contratualista concluir que Kravinsky não tinha uma obrigação de doar o seu rim? Parece que não. Em contraste com o sacrifício de tempo e dinheiro, doar um rim não impediria a maior parte das pessoas de viver a sua vida normalmente. Doar um rim é uma ação que uma pessoa pode fazer apenas uma vez, portanto a questão do custo cumulativo de seguir doando também não aparece. Parfit sugere, em uma discussão crítica das implicações do contratualismo para casos que envolvem

¹² Segundo Scanlon, "Human beings are capable of assessing reasons and justifications, and proper respect for their distinctive value involves treating them only in ways that they could, by proper exercise of this capacity, recognize as justifiable" (SCANLON, 1998, p. 169)

¹³ Conforme Scanlon, "At this point the idea of justifiability to others and the idea of respecting their value cease to be distinct" (1998, p. 171). De acordo com Hieronymi, para o contratualismo "the significance of moral failing is that, in doing wrong, you have violated the terms that would recognize the symmetric standing of each to determine the terms of our self-governance" (2011, p. 108).

sacrifícios de órgãos, que não queremos viver numa sociedade onde as pessoas que se recusam a doar os seus órgãos poderiam ser caçadas pela polícia e tê-los removidos à força com a sanção da moralidade. A vida nessa sociedade seria cheia de “ansiedade, conflito e desconfiança” (2011, p. 211). Parfit acredita que se uma teoria implica que uma pessoa tem a obrigação de doar um órgão para prolongar ou salvar uma vida, essa teoria precisa ser revisada, pois essa implicação seria extremamente implausível. Adaptando para o contexto do contratualismo, poderia se alegar então que todos temos uma razão (pessoal) para não querer viver dessa maneira, e que essa razão seria suficiente para justificar qualquer princípio que nos obrigasse a doar um rim.

Contudo, como o próprio Parfit também observa, é difícil ver como, sob o contratualismo, essa razão poderia justificar a rejeição razoável de um princípio obrigando o agente a doar um órgão seu para prolongar ou salvar uma vida. Parfit entende que essa razão pessoal é *mais fraca* que a razão que uma pessoa, que morreria sem o órgão, teria para exigir o órgão. Essa pessoa pode argumentar que por mais custoso que seja viver numa sociedade em que recheada de ansiedade, conflito e desconfiança, mais custoso ainda é para ela viver numa sociedade em que pessoas como ela morrem sem órgãos numa fila para transplante. Similarmente, não poderia um pai de uma criança em situação de pobreza extrema argumentar que embora seja custoso para um pai não colocar o seu filho na melhor escola possível, e é ainda mais custoso para ele não conseguir alimentar o seu?

Temos aqui uma dificuldade para a estratégia de limitar a exigência do contratualismo. Se o raciocínio moral é comparativo, no sentido que os agentes devem encontrar um conjunto de princípios que geraria a objeção mais fraca, ou que frustraria a razão genérica menos importante, a implicação é que não podemos rejeitar um princípio devido ao seu ônus se todos os princípios alternativos fossem impor um ônus muito maior para outra pessoa. Dado esse pressuposto, parece plausível argumentar que o ônus de viver de acordo com regras que proíbem um indivíduo de levar uma vida rica e significativa não é maior que o ônus de viver de acordo com um princípio que permitiria mortes evitáveis ou que pessoas passem fome. Assim, parece que mesmo considerando a necessidade de avaliar os benefícios e custos de um princípio em geral, e não apenas em casos particulares, os nossos deveres de

beneficência sob o contratualismo têm de exigir sacrifícios que são mais que moderados¹⁴.

Em resposta, contratualistas poderiam argumentar que o custo de deixar de perseguir projetos pessoais que para uma pessoa dão significado à sua vida é muito alto, e talvez maior que o custo de morrer. Se uma pessoa não tem razões para viver, ou tem razões para querer morrer, então para ela viver seria mais custoso do que morrer¹⁵. Talvez uma vida em que a pessoa é obrigada a se dedicar ao outro sem poder cultivar aquilo que lhe traz satisfação e significado seria também uma vida que não valeria a pena. Uma sociedade que obrigasse alguém a ajudar outras pessoas ao custo de seus projetos pessoais, seria uma sociedade em que as pessoas viveriam mais, mas vidas mais longas não necessariamente seriam vidas melhores¹⁶.

Embora essa linha argumentativa tenha seus proponentes na história da filosofia moral (podemos lembrar da afirmação de Sócrates, na *Apologia*, de que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida), ela parece discutível demais para servir como o fundamento contratualista para os limites da moralidade. Isso aponta para a necessidade de buscar outras bases de fundamentação para esses limites.

3.2 Custos devem ser impostos equitativamente

De que outro modo um contratualista poderia defender um limite para as exigências da moralidade? Uma possibilidade é explorar a ideia de que as razões pessoais de um indivíduo incluem, além de considerações sobre os custos e benefícios, considerações sobre *como* esses custos e benefícios são impostos. Se eles não são impostos de uma maneira equitativa (*fair*), então isso pode ser uma razão forte o bastante para se rejeitar um princípio (SCANLON, 1998, p. 243; p. 219-214). O exemplo que Scanlon dá é o de duas pessoas à deriva tentando sobreviver de um naufrágio. Se uma encontrou o único colete salva-vidas primeiro, a outra tem o direito de lhe tirar o colete à força? Há aqui uma simetria nos custos: para as duas pessoas, o custo de ficar sem o colete é a morte. Mas a primeira pessoa pode argumentar, além disso, que foi ela quem

¹⁴ Ver também Ashford (2003) para essa mesma conclusão.

¹⁵ Scanlon afirma, por exemplo, que reconhecer o valor da vida humana envolve respeitar cada ser humano como um locus de razões e a força das suas razões para querer viver bem (1998, p. 105).

¹⁶ Um argumento nesses termos é desenvolvido por Kumar (1999, p. 299).

encontrou o colete e que por isso seria injusto ter agora que cedê-lo (1998, p. 196). Por um raciocínio similar, seria plausível supor que se devemos ou não ajudar uma pessoa depende não apenas do custo de ajudar e do benefício da ajuda, mas também do motivo pelo qual a pessoa precisa de ajuda. Se uma pessoa precisa de um rim não porque sofre de insuficiência renal crônica, mas porque ignorou irresponsavelmente recomendações médicas de consumir menos sal, isso deve fazer uma diferença para o que devemos a ela. Parece injusto que uma pessoa tenha que arcar com um certo custo significativo para atender uma necessidade que outra pessoa desenvolveu em virtude da sua negligência e irresponsabilidade, por mais urgente que seja a sua necessidade.

A reflexão sobre as causas que levam alguém a precisar de ajuda suscita a consideração de que a moralidade é muito exigente porque existe muito sofrimento e poucas pessoas dispostas a ajudar. Kravinsky só precisou doar o seu rim porque em seu país (assim como no Brasil) as filas para transplante são muito longas. A maioria se recusa a autorizar a doação de órgãos de seus familiares falecidos por razões pessoais que são, comparativamente às razões pessoais de quem precisa da doação, muito fracas (uma das razões mais citadas é a demora do procedimento de remoção dos órgãos). Se mais pessoas doassem, Kravinsky não precisaria doar o seu rim. Considerando isso, Kravinsky não poderia alegar ser injusto que ele tenha que arcar com tamanho custo só porque os outros, sem nenhuma boa razão, agem com completa indiferença à necessidade das pessoas aguardando numa fila?

Esse raciocínio apoia um princípio moral de beneficência proposto por Murphy (2000). O objetivo de Murphy é traçar um limite para nossas obrigações de beneficência com base em considerações de equidade (*fairness*). Murphy parte da ideia de que princípios de beneficência são neutros entre agentes (*agent-neutral*), no sentido de que dão a todos nós um objetivo comum (no caso, livrar o mundo da pobreza ou eliminar as mortes de pessoas na fila para um transplante) para lidar com problemas sociais que nos endereçam como um grupo (MURPHY, 2000, p. 74). Murphy então defende que seria injusto para um agente ter que se sacrificar tanto só porque os outros não estão dispostos a fazer a sua parte nesse empreendimento coletivo. Quando o objetivo é coletivo não seria justo que uma pessoa tenha que arcar com as suas responsabilidades e as dos outros (2000, p. 8). A distribuição de custos e responsabilidades deve ser igual entre os membros do coletivo (2000, p. 107). Murphy então propõe o Princípio Coletivo de Beneficência, segundo o qual os custos das nossas obrigações morais de beneficência, no mundo real, não devem exceder os custos que teríamos em um mundo ideal em que todos contribuem a sua parte para resolver o problema.

Imaginemos que a pobreza extrema no mundo poderia ser eliminada se cada pessoa bem-afortunada doasse 5% da sua renda (ou que a fila de transplante seria mínima se todos consentissem em doar os seus órgãos após a morte ou de seus familiares falecidos). Com base nisso, uma pessoa poderia então justificar sua recusa em doar mais do que 5% porque, em mundo ideal em que todos fizessem a sua parte, 5% forneceria a ajuda necessária, assim contemplando as razões pessoais de quem precisa de ajuda, sem, contudo, exigir um sacrifício tão significativo. O princípio de Murphy, então, seria um princípio que ninguém poderia razoavelmente rejeitar.

A dificuldade com essa linha argumentativa é que considerações de equidade sobre a distribuição de custos e responsabilidades não parecem gozar de prioridade sobre outras razões pessoais. No caso do colete salva-vidas, considerações de equidade resolvem o problema porque elas servem como razões adicionais para desempatar, já que as outras razões pessoais envolvidas (não querer morrer afogado) eram idênticas entre as partes afetadas. Mas quando o custo não é simétrico, parece implausível argumentar que a equidade permaneça decisiva. Por mais que seja injusto que certas pessoas precisem realizar grandes sacrifícios só porque outras não ajudam nem 5%, não é mais injusto que certas pessoas morram devido a essa indiferença? No mundo real, onde as pessoas afortunadas não doam 5% da sua renda e poucos consentem com a doação de órgãos, o princípio de Murphy, se fosse seguido, levaria a mais mortes do que o Princípio do Resgate. Isso indica que a razão pessoal que uma pessoa que precisa de ajuda tem para rejeitar o princípio de Murphy é muito mais forte que a razão pessoal que outras pessoas, em posição de ajudar, teriam para aceitá-lo. A proposta de Murphy transfere os custos da não observância de deveres de beneficência justamente para quem já está mais sofrendo pela indiferença. Isso indica que seria razoável para essas pessoas rejeitá-lo e insistir em um princípio mais exigente.

Assim, considerações de equidade, embora possam ser incluídas como razões morais relevantes no contratualismo, também não resultam numa defesa satisfatória dos limites para os deveres morais de beneficência segundo o contratualismo. Essas exigências elevadas são implicações da teoria moral que Scanlon defendeu em *What We Owe to Each Other*, e em diversos artigos e capítulos de livro escritos nos anos que se seguiram à publicação dessa obra. O diagnóstico é que o contratualismo é uma teoria exigente por compreender que a razoabilidade de se rejeitar um princípio é determinada exclusivamente pela força comparativa das diferentes razões pessoais dos agentes envolvidos, e por entender que esses agentes estão simetricamente situados para definir os princípios morais que regularão sua conduta. Em um texto mais recente,

Scanlon (2021) parece ter mudado de opinião a respeito dessa ideia, o que, como será constatado na seção seguinte, torna o contratualismo menos exigente, porém a um certo custo.

3.3 Custos e direitos morais razoáveis

Em seu último escrito sobre o contratualismo, Scanlon revela que está ciente de problemas na sua formulação original e de “sérias dificuldades” que ela ainda precisa enfrentar (2021, p. 14). Um dos problemas é a implicação de que uma pessoa teria a obrigação de doar um de seus rins para prolongar a vida de outra. Scanlon considera problemático que o contratualismo seja aparentemente incapaz de explicar a significância moral do fato de que os órgãos de uma pessoa são *seus*. O contratualismo teria de explicar o peso da reivindicação que uma pessoa tem sobre o seu próprio corpo. A ideia é que parece que seria razoável para Kravinsky rejeitar algum princípio que lhe obrigasse a doar o seu rim, mesmo que a rejeição desse princípio fosse impor um ônus muito maior para a pessoa que se beneficiaria da sua doação, pois se trata do *seu* rim, e não de um rim qualquer. Parece que essa razão é *suficiente*, embora, sob uma comparação dos custos e benefícios para as partes envolvidas, não seja a mais forte, já que, ao negar a outra pessoa o seu rim, Kravinsky faria algo que resultaria na sua morte ou reduziria sua expectativa de vida. Como Parfit critica, parece que o contratualismo não acomoda a ideia de que um indivíduo tem um “direito moral a decidir o que acontece com o próprio corpo” (2011, p. 212). É como se para o contratualista os órgãos de uma pessoa fossem meros recursos que podemos utilizar e distribuir.

A intuição básica por trás do contratualismo em *What We Owe to Each Other* era esta: se um princípio impõe um custo para mim, mas um custo muito mais alto para outra pessoa, como eu poderia justificar *para ela* uma recusa em agir de acordo com esse princípio? (1998, p. 196) Essa intuição dificulta ver como Kravinsky poderia justificar, para quem precisa do seu rim para sobreviver, a sua recusa em doá-lo. Um agente não poderia rejeitar razoavelmente um princípio em razão do custo que esse princípio lhe traria se todas as alternativas implicariam um custo maior para outra pessoa (1998, p. 196). Scanlon agora questiona se essa noção comparativa é necessária:

But I erred in concluding, from the fact that actions are wrong in this way only if individuals have sufficient personal reasons for objecting to principles that would permit them, that the reasonableness of rejecting a principle depends only on the comparison of individual personal reasons. (2021, p. 41-42)

Scanlon agora considera que as razões pessoais de um agente poderiam ser suficientes para justificar a rejeição de um princípio mesmo sendo mais fracas que as razões que alguém teria para aceitar esse princípio. Para justificar para a pessoa que precisa do seu rim a recusa em doá-lo, seria suficiente para Kravinsky argumentar que o rim *é seu*. Por mais que essa razão seja mais fraca que a razão que a pessoa teria para querer o seu rim (saber, viver ou prolongar a sua vida) ela poderia ser moralmente suficiente para considerarmos que Kravinsky apresentou uma justificação razoável da sua ação para a pessoa afetada por ela. Ao agir dessa maneira, Kravinsky não teria desrespeitado ninguém, pois não ignorou estar em posição simétrica em relação aos outros para definir as regras de convivência social, tampouco ignorou que o possível beneficiário do seu rim é alguém para a qual ele deve uma justificação da sua conduta. Portanto, ele não teria cometido um erro moral, que seria agir de uma maneira que não é justificável para cada um afetado pelo seu comportamento.

Essa nova proposta de Scanlon abre espaço para a maneira como outros contratualistas, como Kumar, defendem limites para deveres de beneficência. Kumar considera a seguinte questão: seria permissível para uma pessoa causar algum dano a outra, numa situação emergencial, para salvar a própria vida? (KUMAR, 1999, p. 304). Um exemplo que Kumar discute é remover um órgão de uma pessoa contra a sua vontade para salvar a vida de alguém. Kumar defende que a vítima desse ato poderia razoavelmente rejeitá-lo citando como razão pessoal o seu “senso como um ser independente cujo corpo é seu”, que tem “autoridade para decidir como ele será usado”, e como esse senso seria violado se terceiros tivessem autoridade para decidir o que acontece com o seu corpo dessa forma (KUMAR, 1998, p. 305-306).

É importante notar que direitos morais, como o direito que uma pessoa tem sobre o seu corpo, não encerram uma discussão moral segundo o contratualismo. Scanlon sempre defendeu, e continua a defender, que direitos morais não são uma noção moralmente básica: direitos devem ser razoáveis¹⁷.

¹⁷ Segundo Scanlon, “the costs of these rights, in terms of other interests, should not be too great (that is to say, it required that insisting on these rights should be reasonable.)” (2021, p. 20). Em *Difficulty of Tolerance*, Scanlon defende que: “In order to decide what rights people have, we need to consider both the costs of being constrained in certain ways and what things would be like in the absence of such constraints, and we need to ask what objections people could reasonably raise on either of these

Isso significa que para decidir quais direitos as pessoas têm, temos que considerar tanto os custos de se conferir esses direitos quanto os benefícios da sua ausência para uma sociedade. Nenhum interesse protegido por um direito, como o interesse de ter controle total sobre o próprio corpo, será justificado independentemente das razões que outras pessoas podem ter para limitar esse direito.

Nesse sentido, o problema com a proposta de Kumar é que ela não considera os custos do princípio moral determinando que ninguém pode ser usado como um meio e, conseqüentemente, as razões pessoais que alguém pode ter para rejeitá-lo. Para Scanlon, razões pessoais “têm a ver com o modo como um indivíduo seria afetado por ter que se conformar a um certo princípio e *pelas ações autorizadas por ele*” (ênfase minha) (2021, p. 24). Assumindo que o custo de ter violado o “senso como ser independente” é menor que o custo de morrer, é difícil ver, no modelo de *What We Owe to Each Other*, como esse direito poderia fundamentar uma rejeição razoável no exemplo de Kumar. Porém, se agora Scanlon entende que certas considerações seriam “suficientes” independentemente da força dos custos envolvidos, então a proposta de Kumar parece se tornar agora teoricamente viável como uma solução contratualista.

A dificuldade, que Scanlon menciona, mas não resolve, é que essa modificação resulta numa versão do contratualismo que oferece “uma orientação menos clara” sobre o que pensar, pois ela não oferece um “claro padrão para avaliar” o que conta como uma razão suficiente e coloca “muito peso” em nossas crenças morais intuitivas sobre o que conta como uma razão suficiente (2021, p. 35). O contratualismo de Scanlon sempre foi criticado por ser dependente de intuições morais e não dar respostas claras para certos problemas morais. Essa dependência, segundo alguns críticos, tornaria o contratualismo circular ou redundante, pois o conceito de razoável seria ele mesmo um conceito com pressuposições morais a serem esclarecidas, e não poderia figurar na estipulação do que é uma ação errada. A suspeita é que se fôssemos aplicar o teste contratualista, os resultados que obteríamos refletiriam nossas pressuposições morais de razoabilidade¹⁸. Essa objeção, contudo, nunca pareceu suficientemente grave porque, primeiro, não é claro se alguma

grounds.” (2003, p. 4). Para uma discussão de como o conceito de direitos figura no contratualismo, ver Wenar (2013, p. 391).

¹⁸ Essa objeção é apresentada por Raz (2003, p. 358).

teoria moral pode evitar o apelo a intuições morais e, segundo, porque se o nosso raciocínio moral é orientado pela ideia de comparar a força de diferentes razões pessoais, então o contratualismo de Scanlon nos leva a diversas conclusões sobre o que devemos uns aos outros que parecem contrariar nossas intuições morais (Se os princípios justificados pelo contratualismo refletissem nossas intuições morais, como ele poderiam levar a resultados tão contraintuitivos quanto a conclusão de que seria errado viver com dois rins?).

No entanto, a presente modificação na proposta original parece tornar o contratualismo mais vulnerável a essa objeção¹⁹. Em vez de contar com intuições sobre a força comparativa de razões (por exemplo, é melhor viver com um rim do que morrer na fila por um transplante), o contratualismo introduz agora intuições sobre quais considerações são “moralmente suficientes”. Kravinsky pode negar-se a doar um órgão porque o órgão seria seu e essa consideração é moralmente suficiente independentemente das razões mais fortes que outras pessoas têm para reivindicar o seu rim. Penso que essa proposta suscita a questão: se podemos justificar para alguém aceitar um princípio que impõe custos mais elevados para ele do que para nós, será que estamos justificando realmente para *ele*, e não para nós mesmos? O maior apelo a intuições coloca em dúvida se o teste não poderia agora ser usado para racionalizar nossas intuições morais, em vez de servir para julgá-las com o distanciamento crítico que esperamos de uma teoria moral.

Além disso, como definir agora se uma razão é suficiente para rejeitar um princípio? Um proponente da proposta de Murphy não poderia alegar que a injustiça na distribuição de custos é uma razão suficiente para uma pessoa se negar a doar mais do que 5% da sua renda? Um libertário como Robert Nozick não poderia argumentar que direitos sobre o próprio corpo se estendem também para aquilo que uma pessoa produz com o seu corpo, como o seu dinheiro, e que essa é uma consideração moralmente suficiente para se negar qualquer coisa? Como o contratualismo nos ajudaria a resolver esses desacordos, considerando que não poderíamos mais apelar para a força comparativa das diferentes razões pessoais envolvidas como um critério decisivo? Essas são questões em abertas para o contratualismo.

¹⁹ Em defesa de Scanlon, a sua modificação tem o objetivo de lidar não apenas com o problema da exigência excessiva, mas com outras críticas direcionadas ao contratualismo desde 1998, como as críticas de que o contratualismo seria insuficiente para lidar com questões morais envolvendo risco e agregação (2021, p. 26- 27). Para essas críticas, ver Frick (2015) e Fried (2020).

4. Considerações finais

Se as exigências do contratualismo são mais do que moderadas, e se a modificação recentemente proposta por Scanlon parece introduzir outras dificuldades, o que segue? Afirmar que o contratualismo é implausível porque ele seria excessivamente exigente em casos como o de Kravinsky, seria afirmar que, ao contrário do que implica a teoria, não devemos parar o que estamos fazendo agora e nos direcionar ao hospital mais próximo para doar um rim ou realizar outros sacrifícios pessoais significativos como esse. No que se segue eu gostaria de sugerir que essa crítica, apesar de problemática, não é devastadora para o contratualista. O contratualista, se abandonar alguns pressupostos sobre a natureza do certo e errado e sobre o papel da moralidade em nossas vidas, pode, sem precisar abrir mão da sua teoria moral, conceder que não devemos parar o que estamos fazendo agora e nos direcionar ao hospital mais próximo para doar um rim.

Scanlon reconhece que o contratualismo não extenua o que há para ser dito sobre que é moralmente aprovável e reprovável. Um ato “errado” é um ato aberto a sérias críticas morais, ou um ato que faria do agente um objeto justificado de uma atitude reativa negativa, ou um ato cuja contemplação nos causaria um sentimento de desaprovação ou condenação. O contratualismo apenas explica a significância ou importância de várias considerações relevantes para tornar um ato “errado” num desses sentidos, admitindo que algumas ações são moralmente aprováveis ou reprováveis por razões que não têm a ver com o contratualismo. Scanlon não acredita que a moralidade como um todo poderia ser unificada por um único critério normativo e por apenas um modelo de raciocínio moral (1998, p. 6-7).

O que Scanlon não considera é a possibilidade de que mesmo o domínio do que devemos uns aos outros resistiria a uma unificação²⁰. Por

²⁰ Há várias propostas de pluralismo moral que propõem integrar o contratualismo de Scanlon com outras teorias morais. Coitinho sugere que “uma teoria moral que toma como complementares as virtudes e os princípios como critérios normativos está mais conectada com a forma como as pessoas julgam moralmente as ações em sua vida cotidiana” (2016, p. 15). Segundo Coitinho, a integração de contratualismo de Rawls e Scanlon com uma ética das virtudes aristotélica permitiria resolver problemas centrais de ética, como o problema da punição e responsabilidade moral (2016, p. 171). Frick sugere que o contratualista seria obrigado a adotar alguma forma de “pluralismo moral” para conseguir lidar com o problema do risco (2005, p. 220-221). Para Frick o contratualismo despreveria não o que devemos uns

exemplo, o ato de Kravinsky, embora justificado por princípios morais que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, talvez seja moralmente criticável por não ser virtuoso. Uma amiga de Kravinsky, após ficar sabendo da sua intenção, reagiu alegando que “se você é um pai, não pode colocar a sua vida em risco assim”. A esposa de Kravinsky também reagiu alegando que Kravinsky estaria colocando em segundo plano as suas responsabilidades enquanto pai e marido e que, *por isso*, seria errado doar²¹. Outra possibilidade é julgarmos que as ações de Kravinsky não expressam virtude. Talvez elas sejam motivadas não pelo desejo de viver com os outros de modos que eles não poderiam razoavelmente rejeitar, ou pelo desejo de aliviar o sofrimento no mundo, mas por uma presunçosa ambição heróica ou por um auto-destrutivo desprezo de si mesmo. Seja como for, se o contratualista aceitar o pluralismo no domínio do que devemos uns aos outros, então ele pode afirmar que seria errado para Kravinsky doar porque não seria virtuoso, muito embora doar seria moralmente razoável no sentido contratualista do termo.

Um pluralismo de critérios morais viria ao custo da elegância e simplicidade teórica de qualquer projeto unificador e sistematizador como o de Scanlon. Também requereria do contratualista outra fundamentação (ou uma complementação dela) para a moralidade que aquela oferecida por Scanlon em termos de um desejo de viver com outros com base em termos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Não é claro também como um contratualista pluralista poderia lidar com o conflitos entre diferentes demandas morais.

Uma segunda possibilidade para o contratualista é conceder que Kravinsky não deveria doar o seu rim, embora essa seja uma ação que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, porque embora tenhamos razões morais para realizar sacrifícios mais do que moderados pelo bem de um estranho, essas razões não são *preponderantes*. Defender que razões morais não são *preponderantes* seria reconhecer que, além de razões morais, também temos razões não morais para agir, razões oriundas da importância que certas atividades, objetivos e

aos outros em geral, mas o que devemos aos outros por uma questão de “equidade”. Na mesma linha, Pettit sugere que o contratualismo articularia apenas “demandas de civilidade” que constituíram um ideal de relação social cívica (Pettit, 2008, p. 230). Pettit critica que se o contratualismo fosse lido como uma teoria sobre o que devemos uns aos outros de modo geral, ele seria incapaz de acomodar raciocínios morais agregativos, que seriam inevitáveis em certos casos (2008, p. 233). Por fim, Parfit defende a complementaridade triplíce entre contratualismo de Scanlon, ética kantiana e o consequencialismo (2011, p. 411).

²¹ Ver Parker, “The Gift”.

pessoas têm em nossas vidas, e que essas razões também podem ser *razões suficientes* para agir. A interpretação aqui é que o problema da exigência excessiva não seria um problema sobre o que devemos uns aos outros, ou sobre o conteúdo da moralidade, mas sobre o papel da moralidade em nossas vidas. O contratualista poderia alegar que o exemplo de Kravinsky ilustra que a questão “o que devo moralmente fazer?” não encerra a questão “o que devo fazer?”²².

Um desafio para essa segunda possibilidade é que ela está em tensão com o retrato da moralidade como um sistema de imperativos inescapáveis que gozariam de prioridade sobre considerações prudenciais. Essa é uma tese cara para Scanlon²³. É importante reconhecer, no entanto, que mesmo que razões morais não sejam preponderantes, isso não significa que elas sejam menos importantes que outras razões. Quando doações de rins se tornaram viáveis na década de 1960 na Suécia, doações “altruístas” para desconhecidos eram vistas com desconfiança ou mesmo como sinal de algo bizarro, repelente e patológico²⁴. O próprio Kravinsky foi questionado como louco por pessoas próximas quando revelou a sua decisão de ser um doador. Se teorias morais como a de Scanlon são bem sucedidas, talvez o que elas nos ofereçam é a interpretação de que Kravinsky fez algo que ele tinha razões (morais) suficientes para fazer, e que, portanto, a sua conduta é uma maneira racional de responder “o que devo fazer?”, mas não a única²⁵.

²² Essa é, a meu ver, a conclusão a que chega Sidgwick no último capítulo de *The Methods of Ethics* (1907, p. 496-509). Para Sidgwick, temos razões para agir que são dadas pelo dever (ou “Rational Benevolence”) e razões não morais que são dadas pelo autointeresse (ou “Rational Egoism”), e, algumas vezes, o conflito entre essas razões é incomensurável, no sentido de que não haveria uma maneira de resolver, conclusivamente, o que um agente tem mais razão para fazer. Sidgwick considerava essa questão, de até que ponto um indivíduo deve (racionalmente) sacrificar-se pela moralidade, como o “mais profundo problema da ética” (1907, p. 110).

²³ Um dos exemplos que Scanlon discute é de um cientista que está disposto a violar qualquer regra moral pelo avanço da ciência. Se o cientista acredita que o avanço da ciência é uma razão para ele passar os seus colegas para trás para conseguir mais dinheiro para o seu projeto, ele estaria fazendo justiça à importância da própria ciência? Scanlon sugere que sendo um empreendimento coletivo, a ciência depende da honestidade e veracidade daqueles que formam a sua comunidade (SCANLON, 1998, p.167). Um cientista que ignora esses valores morais falharia em entender o que a ciência exige dele. Exemplos como esse apresentam um desafio para a segunda sugestão que proponho, pois eles mostram que a moralidade não é simplesmente um projeto entre outros, ou uma fonte de razões entre outras, mas parece permear a significância de outros projetos e valores.

²⁴ Ver Henderson et. al. (2003).

²⁵ Neste sentido, a presente sugestão difere da tradicional visão cética sobre a moralidade que encontramos em Bernard Williams. Na terminologia de Williams, existem apenas razões internas para

Referências

- ASHFORD, E. “The Demandingness of Scanlon’s Contractualism”. *Ethics*, 113, 2, 2003, p. 273–302.
- COITINHO, D. *Contrato e Virtudes: por uma teoria moral mista*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- CULLITY, G. *The Moral Demands of Affluence*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DARWALL, S. *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FRIED, B. *Facing Up to Scarcity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- FRICK, J. “Contractualism and Social Risk”. In: *Philosophy & Public Affairs*, 43, 3, 2015, p. 175-223.
- HIERONYMI, P. “Of Metaethics and Motivation: The Appeal of Contractualism.” In: *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 101-128.
- RAZ, J. “Numbers, With and Without Contractualism”. In: *Ratio*, 16, 4, 2003, p. 346-367.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 1907.
- SINGER, P. *Famine, Affluence, and Morality*. *Philosophy & Public Affairs*, 1, 3, 1972, p. 229-43.
- _____. *Practical Ethics*. 3rd Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
-

agir, isto é, razões dadas por nossos desejos, compromettimentos e disposições, e, quando a moralidade conflita com esses elementos, ou não encontra amparo neles, ela precisa recorrer a uma ideia de razão para agir que seria “externa”. Williams defende que essas razões externas seriam confusas e indefensáveis (1981, p. 101), de modo que uma teoria moral que exige do indivíduo que ele sacrifique elementos subjetivos que são sua “condição para a existência” e lhe conferem razões para agir (1981, p. 12) seria ininteligível do seu ponto de vista. A minha sugestão não negaria que razões morais “externas” façam sentido e que a moralidade seria uma fonte de razões externas e independentes, não condicionadas ao ponto de vista do agente. No seu exemplo de Gauguin, Williams interpreta que a moralidade não daria a Gauguin nenhuma razão para arcar com os custos da responsabilidade de cuidar da sua família em vez de seguir o seu sonho de ser um pintor em Paris. De acordo com a minha sugestão, ela daria razões que seriam suficientes para Gauguin agir, no sentido de que se ele permanecesse com a sua família essa seria uma ação racional. O que a moralidade não teria a autoridade de fornecer seriam razões preponderantes, isto é, razões que teriam mais força ou prioridade para definir o que Gauguin tem, conclusivamente, razões para fazer.

- _____. *The Most Good You Can Do*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- KORSGAARD, C. M. “The Reasons we can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values”. In: *Social Philosophy and Policy*, v. 10, n. 1, 1993, p. 24-51.
- KUMAR, R. “Defending the Moral Moderate: Contractualism and Common Sense”. In: *Philosophy and Public Affairs*, 28, 4, 1999, p. 275-309.
- MURPHY, L. B. *Moral Demands in Nonideal Theory*. New York: Oxford University Press, 2000.
- NAGEL, T. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.
- PARFIT, D. *On What Matters*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PETIT, P. “Contractualism and Consequentialism: A Consequentialist Perspective on Contractualism”. In: *Theoria*, 66, 3, 2008, p. 228-236.
- SCANLON, T. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- _____. “Contractualism and Justification”. In: STEPANIANS, M.; FRAUCHIGER, M. (eds.). *Reason, Justification, and Contractualism*. Themes from Scanlon. Boston: De Gruyter, 2021, p. 17-43.
- _____. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SCHEFFLER, S. *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- STEPANIANS, M.; FRAUCHIGER, M. (Eds.). *Reason, Justification, and Contractualism*. Themes from Scanlon. Boston: De Gruyter, 2021.
- WALLACE, J. *Normativity and the Will: Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- WENAR, L. “Rights and What We Owe to Each Other”. In: *Journal of Moral Philosophy*, 10, 4, 2013: 375-399.
- WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WOLF, S. “Moral Saints”. In: *The Journal of Philosophy*, 79, 8, 1982, p. 419-439.

Email: tiaraju.andreatza@gmail.com

Recebido: 06/2022

Aprovado: 12/2022