

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O PROBLEMA DA SORTE MORAL

Eduardo Augusto Pohlmann

Porto Alegre

2012

O PROBLEMA DA SORTE MORAL

Eduardo Augusto Pohlmann

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Nelson Fernando Boeira

Porto Alegre

2012

FOLHA DE APROVAÇÃO

Eduardo Augusto Pohlmann

“O PROBLEMA DA SORTE MORAL”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Nelson Fernando Boeira

Aprovada em 30 de julho de 2012, com conceito ___

BANCA EXAMINADORA

Prof. André Nilo Klaudat

Prof. Denis Coitinho Silveira

Prof. Marco Antonio Azevedo

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha família, que nunca hesitou em me apoiar nos meus projetos pessoais e profissionais, e que durante os meus estudos sempre me propiciou apoio emocional e conforto material.

À minha namorada, amiga e companheira, Mariana Missel Cesar, pelo amor, apoio e carinho nos momentos difíceis, sem os quais eu não teria conseguido superar esta etapa, e por cotidianamente trazer felicidade e sentido à minha vida.

Ao corpo docente do Departamento de Filosofia da UFRGS, pelo exemplo de compromisso intelectual e amor ao conhecimento, que tornaram irretratável minha decisão de dedicar-me à filosofia. Agradeço especialmente ao Prof. Paulo Faria, de quem tive o privilégio de ser aluno em várias cadeiras, e em quem vislumbro um modelo de como deve se dar o estudo e o ensino da filosofia.

Ao amigo Eduardo Wolf, pela convivência intelectualmente estimulante e pelas oportunidades profissionais que abriu para mim. Aos amigos dos almoços e cafés de sexta-feira, que deixaram claro que se um homem tem bons amigos, ele já tem quase tudo que precisa. Às amigas Mitieli Seixas e Marília Espírito Santo, pelo esclarecimento e discussão de questões kantianas. Ao amigo Nikolay Steffens, pela inestimável ajuda na revisão do original.

Acima de tudo, ao meu orientador, Nelson Boeira, de quem tive a honra de desfrutar a companhia, os ensinamentos e a amizade nesses últimos cinco anos. Desconheço outra pessoa que reúna de maneira tão exemplar competência e honestidade intelectuais e integridade de caráter como o prof. Boeira. Meus caminhos não apenas na filosofia, mas também na minha vida, teriam sido diferentes caso não tivesse tido a oportunidade de desfrutar da sua convivência.

Por tudo isso, não tenho dúvidas de que sou um sujeito de sorte.

E se, nascido apenas para desventuras – como nasci – vi-me diante de meu pai, fui obrigado a enfrentá-lo e o matei sem ter a mínima noção do que fazia e sem saber também quem era a minha vítima, como poderia agora condenar-me por um ato sabidamente involuntário?
Sófocles, “Édipo em Colono”.

Vous ne vous trouvez au monde que par une infinité de hazards.
Blaise Pascal, “Trois discours sur la condition des grands”.

“Sometimes you’re lucky and sometimes you’re not. Any biography is chance, and, beginning at conception, chance – the tyranny of contingency – is everything.”
Philip Roth, “Nemesis”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O DEBATE SOBRE A SORTE MORAL	13
1.1 Tipos de sorte moral.....	16
1.1.1 Resultante.....	16
1.1.2 Constitutiva.....	20
1.1.3 Circunstancial.....	24
1.1.4 Causal.....	27
1.2 A resposta de Nagel ao problema da sorte moral.....	29
1.3 Sorte epistêmica.....	31
2 O PROBLEMA DE GAUGUIN E A FILOSOFIA MORAL DE BERNARD WILLIAMS	35
2.1 Alguns elementos centrais da filosofia de Williams e sua relação com o problema da sorte moral.....	35
2.2 O problema de Gauguin.....	44
2.3 <i>Agent-regret</i>	50
2.4 Justificação retrospectiva e racionalidade prática.....	68
2.5 A supremacia da moralidade.....	75
2.6 Além da moralidade.....	82
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

A sorte é inescapável. O reconhecimento desse fato óbvio tem angustiado o ser humano desde sempre, e gerado inúmeras tentativas para, se não contorná-la, ao menos mitigar seus efeitos, controlá-la ao ponto deles se tornarem menos danosos. Desde a literatura grega, passando por sua filosofia e religião, a nossa vulnerabilidade frente aos aspectos incontroláveis da vida foram tematizados.¹ O motivo recorrente por trás desse interesse parece ser a relação conturbada do homem com o mundo, de como este afeta aquele. A sorte introduz um elemento de incerteza, insegurança e instabilidade nas nossas vidas, e o oposto deles (como os ideais de autossuficiência e invulnerabilidade) sempre foi considerado algo essencial para uma vida boa.

Não é surpreendente, portanto, que para escapar desses efeitos indesejáveis da sorte, o homem tenha tentado imunizar-se contra ela, minimizando ou eliminando da sua vida aqueles elementos responsáveis por permitir que a sorte pudesse adentrar. A filosofia e a literatura antigas identificavam nas emoções e nas relações sociais elementos potencialmente destrutivos da estabilidade e da felicidade humanas exatamente por serem instáveis e contingentes. Ao eliminar tais elementos, podia-se viver uma vida serena e tranquila, onde nada pudesse afetar a felicidade humana. Esse, para usar a expressão de Isaiah Berlin, "retiro para a cidadela interior",² foi um traço marcante do estoicismo, que influenciou boa parte da reflexão humana posterior.

A necessidade de controlar os efeitos da sorte, agora sob a denominação de fortuna, estava também entre as preocupações centrais do pensamento renascentista,³ como em Maquiavel. No seu clássico "O Príncipe" são famosos seus conselhos sobre como o governante deveria construir barreiras para contê-la.⁴ A partir da modernidade e do surgimento de formas sociais e políticas cada vez mais complexas, a necessidade de previsibilidade, segurança e certeza gerou uma necessidade cada vez maior de maneiras de controlar a sorte, e hoje praticamente

¹ Um dos melhores tratamentos das tentativas de lidar com a sorte na tragédia e na filosofia gregas é o já clássico livro de Martha Nussbaum, "*The Fragility of Goodness*" (2001).

² Berlin (2002).

³ Veja-se Hankins (2007).

⁴ Maquiavel (2004), capítulo 25.

toda a administração pública e instituições sociais e econômicas estão erigidas sob essa orientação.

Mas o objeto dessa dissertação é mais específico: ele trata da influência da sorte sobre um daqueles aspectos da condição humana que, por definição, sempre manteve um status de imunidade a ela - a moralidade.

Desde logo cumpre esclarecer em que sentido o termo "moralidade" será usado. Pois a primeira crítica que poderia ser dirigida (como de fato foi) é a de que nem todo sistema moral tem como pretensão a imunidade total à sorte, como a ética aristotélica, onde a sorte e a contingência exercem um papel crucial na felicidade humana.⁵ A expressão "moralidade" deve ser entendida nos termos que Bernard Williams, o filósofo que cunhou a expressão "sorte moral", conferiu a ela. Williams estabelece no seu livro *"Ethics and the limits of philosophy"* (a partir de agora, ELP) uma distinção entre "ética" e "moral" da seguinte forma:

(...) I am going to suggest that morality should be understood as a particular development of the ethical, one that has a special significance in modern Western culture. It peculiarly emphasizes certain ethical notions rather than others, developing in particular a special notion of obligation, and it has some peculiar presuppositions. (...) I shall for the most part use "ethical" as the broad term to stand for what this subject is certainly about, and 'moral' and 'morality' for the narrower system (...).⁶

Usá-los-ei da mesma forma aqui quando estiver tratando especificamente da sorte moral. A não ser quando fizer referência explícita ao uso em sentido diverso, "moralidade" e "moral" devem ser entendidos nos termos expostos por Williams, ou seja, com caracteres nitidamente kantianos⁷ (embora Williams se refira também, quando usa o termo "moral", as teorias de inspiração kantiana, que

⁵ Como se observa da leitura da *"Ética Nicomaquéia"* (2008), em especial os livros I e II, onde em diversos momentos Aristóteles menciona a importância que fatores contingentes têm sobre a constituição moral do agente.

⁶ Williams (1993a), p. 6.

⁷ Williams reconhece que a moralidade não é uma invenção dos filósofos, mas sim a perspectiva, ou parte dela, de quase todos nós. No entanto, ressalta o fato de que ninguém deu uma formulação mais pura e cogente dela do que Kant, e essa formulação e suas características os alvos principais de Williams. Ele está preocupado em fazer uma análise conceitual do termo, mas caso o leitor tenha interesse numa ótima análise da sua história, origem e desenvolvimento, o artigo de Taylor, *"A most peculiar institution"* (in Altham & Harrison, 1995) é bastante instrutivo, e está em sintonia com o pensamento de Williams (veja-se seus comentários em *"Replies"*, in Altham & Harrison, 1995)

apresentam algumas características comuns⁸ que as vinculam a uma moral kantiana, entre elas uma tentativa de imunizar a avaliação moral da sorte). No entanto, quando fizer referência a expressões como "reflexão moral" e "experiência moral", o termo deve ser entendido num sentido mais amplo e intuitivo, não limitado aos contornos estreitos dados por Williams.

O trabalho será dividido em dois capítulos. No primeiro irei expor o problema da sorte moral tal como está formulado em Thomas Nagel.⁹ Nesse capítulo farei uma exposição sistemática dos tipos de sorte moral, dos refinamentos que o tema ganhou ao longo do tempo, dos debates que gerou,¹⁰ etc. A discussão nesse capítulo girará, em grande parte, em torno do relacionamento da sorte moral com a responsabilidade moral,¹¹ mas esse tema não terá aqui relevância que ele tem na discussão contemporânea sobre sorte moral. Justifico-me: em primeiro lugar, porque a importância e a extensão do problema demandariam tratamento exclusivo; em segundo lugar, porque mesmo em Williams essa não é a preocupação central, como procurarei mostrar no trabalho. Embora suas reflexões certamente tenham reflexos no tema da responsabilidade moral, suas pretensões são mais ambiciosas e, em certa medida, distintas.

⁸ Para uma ótima caracterização dos elementos kantianos presente nas teorias morais por ele influenciadas veja-se Williams (1981a) p. 2.

⁹ O artigo de Nagel foi uma resposta dada ao artigo de mesmo título de Williams. Ambos foram inicialmente apresentados como conferências na Aristotelian Society, publicados na *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 50 (1976), e depois passaram a integrar seus livros "*Moral luck*", de Bernard Williams, e "*Mortal questions*", de Thomas Nagel. Não há diferenças significativas entre a versão da revista e a dos livros, por isso usarei esta última. Na versão do livro, Williams aproveita para responder algumas das críticas que Nagel dirigiu ao seu artigo original. Essas, por sua vez, são enfrentadas por Nagel no *review* de "*Moral Luck*", que também integra a coletânea "*Other Minds*". Pelo fato de os artigos versarem sobre o mesmo tema, terem inclusive o mesmo título, e terem sido publicados conjuntamente, não se deu a devida atenção à diferença de tratamento do tema entre ambos e à diferença de objetivos que cada um pretendia atingir. Frequentemente discute-se um nos termos do outro. É importante ter claro que os termos e o propósito da discussão são diferentes em cada um, o que espero que fique claro ao final da dissertação.

¹⁰ Eu não lidarei com todos os problemas que a sorte moral deu origem. Após o artigo de Williams e Nagel, a discussão sobre o tema ganhou vida própria e gerou uma infinidade de artigos cujos debates nem sempre se dão nos termos originalmente discutidos pelos dois. Algumas dessas discussões, por mais interessantes que sejam, não serão consideradas aqui.

¹¹ Creio que esse debate tem muito a ganhar caso se valha das importantes contribuições que George Sher tem dado ao tema. Embora ele não lide especificamente com o tema da sorte moral, sua análise das relações entre controle e responsabilidade são muito importantes para o tema. Sher oferece uma noção de controle que envolve estados inconscientes ao próprio agente, que pode ser vista como uma excelente articulação das nossas práticas de atribuições de responsabilidade e justificativa de institutos jurídicos em que ela é central. Não irei trabalhar com suas contribuições aqui, mas recomendo entusiasticamente ao leitor seu livro "*Who knew? Responsibility without awareness*" (2009) bem como o artigo "*Out of control*" (2006).

A visão de Williams sobre o tema será objeto do segundo capítulo. As suas preocupações são muito mais amplas, como ele mesmo sintetizou no posfácio da coletânea de artigos escritos sobre o tema, organizada por Daniel Statman,¹² 17 anos depois do artigo de Williams, onde reconhece que parte da incompreensão que seu artigo gerou foi devido a forma confusa com que ele apresentou o que considera os seus três pontos fundamentais: 1) qual o lugar da moralidade frente à ética?; 2) qual o lugar da ética frente a outras atividades humanas?; 3) é plausível a ideia de uma justificação retrospectiva?

O tema da sorte moral não é um tema isolado da filosofia de Williams. Muito pelo contrário, ele guarda estreita intimidade com o seu projeto geral de crítica não apenas da teoria kantiana, mas de toda e qualquer teoria moral. Já no prefácio do livro "*Moral luck*" essa ideia da íntima conexão do problema da sorte moral com diversos outros temas trabalhados por Williams, especialmente naquele livro, fica muito clara. Utilizarei o prefácio como chave interpretativa para compreender o problema da sorte moral, tanto no sentido de como outras teses fundamentais de Williams se relacionam com ele, como de que forma o problema da sorte moral lança luzes sobre as suas outras teses. O prefácio também é um dos lugares onde ele deixa explícito seu projeto filosófico de ceticismo quanto às teorias morais no que concerne a sua capacidade de fornecer um procedimento decisório para o raciocínio moral:

Moral philosophy certainly needs the benefits of theory, but of theory in other parts of philosophy. I am more than ever convinced that what it does not need is a theory of its own. There cannot be any very interesting, tidy or self-contained theory of what morality is, nor, despite the vigorous activities of some present practitioners, can there be an ethical theory, in the sense of a philosophical structure which, together with some degree of empirical fact, will yield a decision procedure for moral reasoning. This latter undertaking has never succeeded, and could not succeed, in answering the question, *by what right* does it legislate to the moral sentiments?¹³

O fato é que tanto nessa coletânea como em quase toda a obra de Williams algumas preocupações básicas motivam sua reflexão, preocupações essas que podem ser traçadas aos seus primeiros escritos e que não desapareceram até

¹² Statman (1993).

¹³ Williams (1981b) pp. ix-x.

os últimos, e que animam boa parte dos artigos dessa coletânea, principalmente o "*Moral luck*". Entre algumas dessas motivações básicas estão: uma crítica às teorias morais como capazes de oferecer um procedimento decisório para o raciocínio moral; um ceticismo quanto à capacidade da razão prática operar autonomamente e quanto a uma espécie de fundamento último para a moralidade; uma crítica a pretensão da filosofia moral em erigir a moralidade como suprema, desconsiderando a importância das outras atividades humanas; uma crítica à filosofia moral em sua pretensão de operar sem contribuições de outras ciências e sem levar em consideração sua historicidade e a contingência dos seus conceitos; a ênfase na ideia trágica de que os valores do mundo nem sempre podem ser harmonizados num todo coerente (não à toa o livro é dedicado a seu amigo Isaiah Berlin, com quem ele coaduna com a ideia de ilusão de um mundo onde todos valores convergem harmoniosamente), etc.

Vários desses temas aparecem no artigo "*Moral luck*". Talvez todos eles pudessem ser resumidos a uma grande motivação de Williams, que inclusive dá título a um de seus trabalhos principais: a filosofia, especialmente a filosofia moral, deve se dar conta dos seus limites. O que Williams pretende é uma espécie de desvalorização desse ramo da filosofia na sua tarefa de fornecer respostas sobre como devemos viver e critérios para julgar a correção das ações. Seu propósito é mostrar os limites da filosofia, analisando de que forma as teorias filosóficas tradicionais são incompletas e falhas, e se ressentem de dados e análises que não podem ser dados nos seus próprios termos. Isso é crucial não apenas no ELP, onde, além de criticar as principais teorias morais, Williams procura refutar a ambição socrática de que a filosofia pode nos ensinar como devemos viver, mas também em diversos outros artigos,¹⁴ nos quais ele procura mostrar como um adequado entendimento do mundo e da nossa relação com ele necessita das contribuições das ciências sociais, história, antropologia e, principalmente, literatura e psicologia.

Este trabalho não pretende, como já adiantei, tratar de todos as questões que surgiram no debate sobre o problema da sorte moral. Ele procurará compreender sua origem e motivações básicas e demonstrar de que forma ele pode ajudar a nos compreendermos melhor. Ele é também um esforço de articular algumas ideias que gravitam em torno da sorte moral, para com isso fornecer uma

¹⁴ Veja-se, especialmente, seus artigos "*Saint-Just's illusion*" (1995a), "*Nietzsche's minimalist moral psychology*" (1995b) e "*The women of Trachis: fiction, pessimism, ethics*" (2006a).

melhor visão da complexa filosofia moral deste que foi um dos grandes filósofos do século XX, Bernard Williams.

1 O DEBATE SOBRE A SORTE MORAL

No que segue, utilizarei o termo "sorte" de forma intuitiva, sem maiores refinamentos. A bem da verdade, tais refinamentos não estão presentes em seus principais teorizadores, Williams e Nagel. Alguns autores¹⁵ procuraram não apenas refiná-lo, mas distingui-lo de conceitos semelhantes, como "acaso" e "destino". Embora veja algum valor nessa tarefa, não creio que ela seja filosoficamente relevante para os propósitos deste trabalho. Portanto, "sorte" aqui deve ser entendida de forma ampla, como algo que não está ao controle do agente de alguma forma. A falta de controle será seu elemento essencial. Também é preciso ressaltar que ela será usada de forma neutra, como um gênero que comporta duas espécies: má sorte (azar) e boa sorte (sorte em sentido estrito).

O problema da sorte moral emerge do confronto entre nossas crenças ou intuições sobre as condições da responsabilidade e as nossas práticas de atribuição de responsabilidade. Esse conflito está bem colocado por Adam Smith, que é reconhecido como o primeiro a ter estabelecido-o de forma clara. Na sua "Teoria dos Sentimentos Morais", parte II, Seção III (intitulada "*Of the influence of fortune upon the sentiments of mankind, with regard to the merit or demerit of actions*"), Smith comenta como endossamos prontamente o princípio de controle, uma vez que, aponta o filósofo, ele parece racional e razoável, não havendo razão para o rejeitarmos. Mas, assim que nos deparamos com um caso concreto, nossa avaliação moral prontamente o afasta – ou pelo menos o mitiga – e as más ou boas consequências advindas da falta de controle do agente ou da fortuna entram na sua avaliação moral:

But how well soever we may seem to be persuaded of the truth of this equitable maxim, when we consider it after this manner, in abstract, yet when we come to particular cases, the actual consequences which happen to proceed from any action, have a very great effect upon our sentiments concerning its merit or demerit, and almost always either enhance or diminish our sense of both. Scarce, in any one instance, perhaps, will our sentiments be found , after

¹⁵ Veja-se Athanassoulis (2005), Rescher (2001) e Pritchard (2005).

examination, to be entirely regulated by this rule, which we all acknowledge ought entirely to regulate them.¹⁶

Este é o paradoxo da sorte moral, essa incongruência em nossa pronta aceitação do princípio de controle, e nossa prática reiterada de levar em consideração aspectos que não estavam ao controle do agente para avaliá-lo moralmente. Não se trata, portanto, do conflito de duas crenças, ou intuições, como colocado por alguns críticos,¹⁷ mas de uma intuição ou crença e de uma prática arraigada.¹⁸ Nagel define o problema nos seguintes termos:

Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck.¹⁹

Nagel estabelece que as condições normais de julgamento pressupõem controle, e que isso é reconhecido nos nossos julgamentos morais, que afastam a responsabilidade moral do agente em casos em que evidentemente sua ação é involuntária (como nos casos de coerção e ignorância inescusável). Mas ele quer marcar que, além dos casos óbvios, o que nós fazemos depende de muitas outras maneiras do que não está ao nosso controle, mas tais condições geralmente não são encaradas como excusas para a avaliação moral, positiva (elogio) ou negativa (censura). Seu objetivo será argumentar que, se aplicamos coerentemente o princípio de controle que orienta nossos julgamentos morais ordinários, chegaremos à conclusão de que nada está realmente em nosso controle, o que coloca um imenso problema para a possibilidade de responsabilizar alguém:

(...) the broad range of external influences here identified seems on close examination to undermine moral assessment as surely as does the narrower range of familiar excusing conditions [involuntary movement, physical force, ignorance of the circumstances]. If the condition of control is consistently applied, it threatens to erode most of the moral assessments we find it natural to make. The things for which people are morally judged are determined in more ways than we at first realize by what is beyond their control. And when the seemingly natural requirement of fault or responsibility is applied in

¹⁶ Smith (1976) p. 93. Sobre o tratamento dado por Smith ao tema veja-se Russell (1999). Não irei abordá-lo, no entanto, no presente trabalho.

¹⁷ Domsky (2004).

¹⁸ O problema é colocado dessa forma, entre outros, por Walker (1993).

¹⁹ Nagel (1979), p. 26.

light of these facts, it leaves few pre-reflective moral judgments intact. Ultimately, nothing or almost nothing about what a person does seems to be under his control.²⁰

Ao levarmos em conta não só superficialmente (como fazemos diariamente), mas de maneira profunda o pressuposto da responsabilidade, ou seja, o controle, acabamos por minar a responsabilidade:

The erosion of moral judgment emerges not as the absurd consequence of an over-simple theory, but as a natural consequence of the ordinary idea of moral assessment, when it is applied in view of a more complete and precise account of the facts. (...) The view that moral luck is paradoxical is not a *mistake*, ethical or logical, but a perception of one of the ways in which the intuitively acceptable conditions of moral judgment threaten to undermine it all.²¹

A maioria dos críticos assume que nossa crença está correta, e nossa prática é incorreta (é dizer: deveríamos, na prática, tratar da mesma forma quem agiu da mesma forma, com resultados diferentes devido à sorte). Essa solução tem um matiz nitidamente kantiano. Kant acreditava que a boa ou má sorte não deveriam influenciar nem nossos julgamentos morais de uma pessoa e suas ações, nem sua avaliação moral de si mesmo.²² Para Kant, é essencial que não haja "riscos morais",²³ ou seja, a avaliação do agente não pode depender de algo que ele não podia controlar. O que importa, para ele, é se a vontade é boa ou má e se ação foi motivada pelo dever, as consequências positivas ou negativas em nada podem afetar a avaliação moral.

Nagel considera quatro casos nos quais a avaliação moral está sujeita à sorte:

1) Sorte resultante: "luck in the way one's actions and projects turn out." ²⁴

²⁰ *Idem, ibidem* p. 26.

²¹ *Idem, ibidem* p. 27.

²² Isso está explícito na "Fundamentação da metafísica dos costumes" (1960), 1ª seção, 3º parágrafo.

²³ Como afirma Williams: "Moral hazard is an idea that morality itself resists. If the downside risk involves a moral wrong, then (morality will say) one ought not to take that risk; if one ought, or may, take that risk, the downside cannot have those relations to morality. Rather similarly, morality resists the notion of a moral cost, in the sense of a moral wrong knowingly committed by an agent who is doing something that even from a moral point of view is better: in that case, it will say, the wrong cannot ultimately be a wrong, the cost cannot really be a moral cost." Williams (1995c) p. 246.

²⁴ *Idem, ibidem* p. 28.

2) Sorte constitutiva: "the kind of person you are, where this is not just a question of what you deliberately do, but of your inclinations, capacities, and temperament."²⁵

3) Sorte circunstancial: "the kind of problems and situations one faces."²⁶

4) Sorte causal: "luck in how one is determined by antecedent circumstances"²⁷

Passarei a considerá-las pormenorizadamente a partir de agora.

1.1 Tipos de sorte moral

1.1.1 Resultante

A sorte moral resultante é considerada por muitos “O” problema da sorte moral, por isso receberá um tratamento mais destacado aqui. O exemplo dado por Nagel para ilustrá-lo é o do motorista que, negligentemente,²⁸ esquece-se de checar seus freios. Caso uma criança passe na sua frente e ele a atropela por não conseguir frear, tanto ele como os outros lhe atribuirão responsabilidade; caso ninguém cruze pelo seu caminho, nem ele nem outros lhe atribuirão qualquer responsabilidade (ou, ao menos, de forma muito mais branda). Mas a criança ou ninguém cruzar no seu caminho não era algo que ele podia controlar, mas que

²⁵ Nagel (1979) p. 28.

²⁶ *Idem, ibidem* p. 28.

²⁷ *Idem, ibidem* p. 28.

²⁸ Antes de analisar o exemplo, é interessante se deter sobre uma observação de Nagel sobre o mesmo caso, mas onde o motorista não foi negligente: "the driver, if he is entirely without fault, will feel terrible about his role in the event, but will not have to reproach himself. Therefore this example of agent-regret is not yet a case of *moral* bad luck." (*Idem, ibidem* p. 28-9). Segundo ele, nesse caso, por mais que o motorista sinta-se mal por ter atropelado a criança, ele não se sentirá moralmente mal. Nagel, apesar de aceitar a sorte moral, ainda é cioso de uma separação entre condutas/reações emocionais morais e não morais, no que fica evidente sua orientação kantiana. Sua postura difere de Kant porque ele reconhece inúmeros outros fatores pelos quais o agente não têm controle e que afetam o tipo de pessoa que ele é e a forma como agiu, mas que não são reconhecidos como circunstâncias que escusam o agente de sua responsabilidade moral. Esse é, para Nagel, o paradoxo da sorte moral. Mas o interessante é que ele opera dentro de uma estrutura kantiana, e quer manter a distinção entre fenômenos morais e não morais e a primazia dos primeiros, ao contrário de Williams, que, através da desvalorização da moralidade, procura minimizar, ou até mesmo eliminar, sua importância na descrição e avaliação da nossa experiência moral, como será visto posteriormente.

mesmo assim será determinante para sua avaliação moral. Temos, aqui, o exemplo típico da sorte moral: um caso e seu contrafactual em que as condutas são idênticas, mas os resultados diferentes, o que ocasiona avaliações morais distintas.

A sorte moral resultante, portanto, resulta da discrepância entre a pequena falha moral na conduta e a grande censura moral advinda do resultado, como fica claro no seu exemplo:

(...) if the driver was guilty of even a minor degree of negligence (...) then if that negligence contributes to the death of the child, he will not merely feel terrible. He will blame himself for the death. And what makes this an example of moral luck is that he would have to blame himself only slightly for the negligence itself if no situation arose which required him to brake suddenly and violently to avoid hitting a child. Yet the *negligence* is the same in both cases, and the driver has no control over whether a child will run into his path.²⁹

Continuando a examinar casos de sorte resultante, Nagel aponta para como ela está presente inclusive em instituições jurídicas, o que é facilmente perceptível na distinção entre crimes tentados e consumados.³⁰ O fato de alguém ter sucesso ou não no seu intento homicida, por exemplo, pode muitas vezes depender

²⁹ *Idem, ibidem* p. 29.

³⁰ Devemos ter em mente o aviso de David Enoch: "We must be careful (...) not to move too freely between claims about moral luck and claims about legal luck. Any inferential move from claims about the former to claims about the latter should be supported by substantive premises regarding the relation between morality and law." Enoch (2008), pp. 31-32. Enoch está certo, pois uma coisa é reconhecer o fenômeno na esfera moral, onde podem ser não só compreensíveis e justificáveis, mas corretas e em alguns casos até nobres as reações morais tanto do agente azarado (espera-se que se sinta de certo modo; que repare ou compense, etc) como de terceiros. Mas deve o Direito acolher essas reações nas suas instituições, práticas e conceitos? Pois poderíamos muito bem dizer que, ainda que moralmente relevantes, elas não devem ter papel no Direito, e que se ele as acolhesse, seria injusto. E isso porque o Direito tem mais funções do que a avaliação moral (se é que se pode dizer que essa tem uma função). Há princípios de ordem social em jogo, questões de política pública, o papel e a extensão do Estado, a forma como ele se relaciona com os cidadãos, o tipo de conduta que deve ser reprimida, etc. Mas não tenho uma resposta definitiva para a questão de se é correto que o Direito leve a sorte moral em consideração, principalmente porque isso demandaria o exame de todas essas outras variáveis, o que foge ao objeto do trabalho. Um excelente artigo sobre as perplexidades que o problema gera no direito penal é Lewis (1989). Na esfera civil, vários artigos da excelente coletânea de David Owen (1995) tratam da relação do controle sobre a responsabilidade civil, em especial Waldron (1995). O mesmo pode ser dito sobre a "sorte política", que também bebeu da fonte do problema da sorte moral. Ali o tema é peculiarmente problemático em teorias da justiça (e consequente aplicação de políticas públicas), com a discussão se centrando no papel que a sorte pode ter na distribuição de bens, se é que pode ter algum. Os trabalhos de Dworkin (2000), Rawls (2002) e Cohen (1989), entre outros, são de extrema relevância. O que é importante reter é que não é necessário que, uma vez aceita a ideia de sorte moral e de sua pervasividade na nossa experiência moral, tenhamos que aceitar todo e qualquer tipo de sorte em qualquer esfera, simplesmente porque o que está em questão em cada uma delas são problemas diferentes, que demandam outros tipos de considerações.

de fatores que o agente não controla.³¹ Caso, como Nagel exemplifica, a vítima esteja usando um colete à prova de balas ou um passarinho cruze na frente da bala, o agente será punido de forma muito mais branda do que se isso não ocorresse e sua vítima levasse o tiro.

Ao examinar a sorte resultante a preocupação de Nagel é marcar como a reprovabilidade da conduta dependerá, em muitos casos, do resultado da ação, algo que escapa ao controle do agente. Não é possível imunizar a decisão dos seus resultados, a fim de que estes sejam irrelevantes para a avaliação moral do agente. Nagel afirma que "when someone acts in such ways he takes his life, or his moral position, into his hands, because how things turn out determines what he has done."³²

Não apenas a avaliação moral do agente, mas a descrição adequada da ação, nesses casos, dependerá dos resultados. Uma tentativa de derrubar um governo pode tanto ser descrita como um crime contra a ordem política quanto como um ato revolucionário que inaugurou um novo regime; um acordo de paz pode tanto ser um ato nobre que salvou milhares de vidas como um ato ingênuo que permitiu que o inimigo se preparasse para a guerra. Em todos esses casos, será o resultado futuro que determinará o que ocorreu no passado.

Mas o foco de Nagel são as consequências morais que a mudança da descrição da ação traz para o agente.

The same degree of culpability or estimability in intention, motive, or concern is compatible with a wide range of judgments, positive or negative, depending on what happened beyond the point of decision. (...) Actual results influence culpability or esteem in a large class of unquestionably ethical cases ranging from negligence through political choice.³³

³¹ Temos que diferenciar dois casos onde o resultado afeta a justificação do agente: o de uma ação deliberada e de uma ação negligente. Nagel elenca exemplos dos dois tipos (o homicida e o motorista), mas oferece o mesmo tratamento para ambos. Em ambas o fracasso implicará numa avaliação negativa do agente, manifestada em forma de censura; mas, no caso da ação deliberada o sucesso justificará sua conduta, que será considerada correta, o que não ocorrerá no caso da ação negligente, pois caso o resultado negativo não ocorra, nem por isso o agente estará justificado em agir como agiu - ele simplesmente não será censurado da mesma forma que aquele cuja ação teve resultado negativo, mas sua ação não será vista como correta.

³² Nagel (1979) p. 29-30.

³³ *Idem, ibidem* p. 30.

Passo a analisar algumas das críticas dirigidas à sorte moral resultante.³⁴

Judith Andre³⁵ marcou o bom ponto de que a reflexão diminui a diferença de avaliação moral entre o motorista azarado e seu contrafactual. Isso, de fato, é verdade. Após refletirmos sobre as duas situações podemos chegar à conclusão de que não deve haver tanta diferença na avaliação moral de ambos. Afinal, isso é o que está por trás dos argumentos que terceiros irão utilizar para consolar o motorista azarado. Mas a questão é que, por mais que essa diferença possa diminuir, nossas reações e avaliações morais nunca serão as mesmas para ambos. Sempre haverá um resíduo que não pode ser eliminado, e o problema da sorte moral está justamente nesse resíduo e como podemos explicá-lo e principalmente justificá-lo.

Steven Sverdlik,³⁶ por sua vez, apresenta alguns contraexemplos interessantes para atacar a plausibilidade da sorte moral. Sua intenção é mostrar como ela está envolta em dificuldades que não podem ser solucionadas por seus defensores. Apresento apenas uma delas, o caso da intenção transferida ("*transferred intent*"). O caso é simples: A quer matar B, mas acidentalmente mata C. Para Sverdlik, a reação da maioria das pessoas seria de sustentar que A é igualmente censurável ("*blameworthy*") se B ou C são mortos. Um crítico da sorte moral não teria problemas em aceitar essa conclusão, uma vez que para ele o essencial é que A tenha tido a intenção de matar B. Se ele realmente consegue ou não seria moralmente irrelevante, uma vez que ninguém pode ser reprovado por algo além da sua intenção.

Creio que esse contraexemplo só é plausível na descrição da nossa reação a ele porque tanto B como C são intersubstituíveis. Para sustentar isso, altero um pouco o exemplo. Novamente A quer matar B e acaba matando C, mas C é filho de A. Iremos reprová-lo em menor intensidade, teremos até pena, e acharemos que já teve parte de sua punição. Agora digamos que B seja o filho e C um estranho. Não o reprovaremos da mesma forma do que se ele tivesse de fato assassinado B, mas de forma mais severa do que se B e C fossem estranhos. Ou seja, nos dois casos há uma diferença de avaliação entre o tentado e o consumado. Matar intencionalmente o filho é diferente de matá-lo por acidente ao tentar matar

³⁴ A coletânea "*Moral Luck*", organizada por Statman, possui diversos artigos com críticas pertinentes. Nem todas serão avaliadas aqui, apenas aquelas que considero mais fundamentais e que perpassam boa parte das críticas.

³⁵ Andre (1993).

³⁶ Sverdlik (1993).

outro, da mesma forma que matar alguém por acidente ao tentar matar o filho é diferente do que matar alguém dolosamente. Ou seja, uma vez que se estabeleça que as vítimas não são intersubstituíveis, a avaliação muda e o problema retorna.

Além disso, Sverdlik descreve mal a sorte moral. Quem a sustenta não afirma que só o resultado importa, mas que ele também importa. Essa é a razão da diferença de avaliação entre crimes consumados e tentados. E ela também é compatível com a diferença entre dolo e culpa (igual resultado, mas intenções diferentes), algo que Sverdlik sustenta que apenas quem a critica poderia aceitar. Já uma teoria como a que vários críticos da sorte moral sustentam, como Sverdlik, que só avalia intenções como relevantes para a avaliação moral, não consegue lidar com a diferença entre crimes tentados e consumados. Ainda que se afirmasse que tais distinções são jurídicas, não morais, ele será obrigado a aceitar que elas refletem uma distinção moral que todos fazem. O problema da sorte moral reside em tentar explicar e justificar isso.

1.1.2 Constitutiva

Avaliamos moralmente o agente com base na sua conduta e no seu caráter. Que ele tenha agido mal denota que é uma má pessoa, e que merece ser censurado; que ele tenha agido bem evidencia seu bom caráter, e que merece ser elogiado. Tanto a ideia de censura como de louvor, portanto, tem como pressuposto o mérito do agente. Ora, racionalmente a ideia de mérito só faz sentido se o que o agente fez ou o tipo de pessoa que ele é estava em seu controle, pois ninguém é censurado ou elogiado por algo que não poderia evitar. Se o foco da avaliação moral está no caráter do agente, é essencial que esse esteja ao seu controle. Isso, como é bem sabido, é central na doutrina kantiana:

Kant was particularly insistent on the moral irrelevance of qualities of temperament and personality that are not under the control of the will. Such qualities as sympathy or coldness might provide the background against which obedience to moral requirements is more

or less difficult, but they could not be objects of moral assessment themselves.³⁷

No entanto, a tese de Kant, para Nagel, opõe-se frontalmente à nossa experiência moral: ainda que vários traços de caráter sejam fruto de má sorte (da forma como fomos constituídos - seja através de disposições genéticas ou influências do meio), nossas apreciações de admiração ou repulsa não levam sempre isso em consideração. Esse é um traço profundamente enraizado na nossa forma de nos comportarmos com outros, mas é algo que é incompatível com a tese kantiana. Ainda que, como afirma Nagel, nos convençamos de que tais julgamentos morais são irracionais, eles reaparecem involuntariamente assim que o argumento termina ou fechamos o livro.

A relação da sorte com a avaliação moral do agente recebe, em Aristóteles, um tratamento diferente de Kant. Diversos fatores contingentes, para Aristóteles, influenciam uma vida boa: a beleza do corpo, o acesso a bens materiais, a cidade onde se vive, não ter passado por nenhuma grande tragédia (como Príamo), etc. A questão que desde sempre tem levantado muita discussão no seio da filosofia aristotélica é se a avaliação moral do agente depende da sorte ou se é algo que está ao seu controle.

O problema surge ao se examinar a doutrina aristotélica das disposições morais. Segundo Aristóteles, um modo reiterado de se comportar (agindo virtuosa ou viciosamente, de maneira temperante ou intemperante, etc) gera no indivíduo uma disposição para se comportar da mesma maneira em casos futuros. Em determinado momento, suas disposições estão de tal forma enraizadas na sua constituição que elas formam uma espécie de "segunda natureza", que determinam o que o agente irá fazer naquelas situações. Ou seja, o agente não é mais livre para escolher. Se ele não pode mais escolher, no entanto, ele age por necessidade, e se age por necessidade, como responsabilizá-lo?

A solução adotada pelos aristotélicos,³⁸ em especial por Alexandre de Afrodísia, foi destacar que, por mais que uma vez que o agente adquira firmemente uma disposição ele não possa agir de outra forma, ele é causa da aquisição dessa

³⁷ Nagel (1979) p. 32.

³⁸ Aqui sigo a excelente exposição do problema feita pelo professor Marco Zingano, que se encontra na sua introdução ao "Tratado da Virtude Moral" de Aristóteles (2008).

disposição. Como afirma Aristóteles,³⁹ ele não poderia negar que ao praticar atos injustos se tornaria injusto, ou que ao praticar atos intemperantes se tornaria intemperante. A responsabilidade do agente, assim, é deslocada para o momento da aquisição do seu caráter. Essa explicação é análoga a que damos para diferenciar o perdão dado a um sujeito que foi embebedado para cometer um crime e a sanção mais intensa para quem se embebedou com o mesmo propósito. Nenhum dos dois, no momento da ação, podia agir diferentemente, mas apenas o segundo é responsável pela causa de posteriormente não poder mais escolher.

Mas essa solução não resolve completamente o problema. Boa parte das nossas disposições, oriundas da repetição dos nossos atos, são criadas quando ainda não estamos na plena posse da razão. É difícil atribuir responsabilidade a alguém que não é completamente racional, como uma criança. Tanto é assim que Aristóteles enfatiza que a educação moral (das emoções, principalmente, que serão determinantes para que o agente deseje apropriadamente) se dá acima de tudo na infância, mas não através de razões, mas de punições e recompensas, para que a criança seja como que compelida a fazer o que é certo e virtuoso (mesmo que não saiba disso e não o faça por isso) para que crie as disposições corretas. Ou seja, boa parte das suas disposições seriam formadas não apenas quando o agente é imaturo, mas também por influência decisiva de outras pessoas - seus pais ou quem os tenha educado.⁴⁰

³⁹ EN 1114a10-15.

⁴⁰ Mas estaria a ética aristotélica livre dos outros tipos de sorte moral, em especial da resultante? Essa não foi uma questão suficientemente examinada por Nagel e Williams, mas o fato é que mesmo a responsabilidade nos moldes aristotélicos sairia enfraquecida (e, com isso, seu papel na ética) com os problemas levantados pela sorte moral resultante, pois naquela as condições tanto para atribuição de responsabilidade como para excusas são muito semelhantes às nossas. Isso pode ser verdade, e creio que pelo menos Williams não teria problema em aceitar essa conclusão, já que ele quer que o problema da sorte moral ilumine não apenas o lugar do moral frente ao ético, mas também o lugar do ético frente a outras atividades humanas. Por outro lado, o impacto sobre o conceito aristotélico de ética não sairia tão enfraquecido como o kantiano por duas razões: 1) as considerações éticas, ao contrário das questões morais, não gozam da supremacia e prioridade absolutas frente a outras preocupações não propriamente éticas. O agir bem, o agir conforme o prudente age, não é qualificado, no sentido de que tal ação só pode levar em consideração razões éticas. O prudente, para usar uma nomenclatura contemporânea, utilizada por Wiggins (1980) e McDowell (1979), é aquele com a capacidade de perceber as saliências do caso concreto, e fazer o que é certo em virtude dessa percepção. As saliências, ressalte-se, não necessariamente as saliências éticas (na verdade, na ética grega em geral nem sequer há a distinção entre questões éticas e não éticas, o que é típico da moralidade, como comenta Williams – 1993a, p. 7). Fazer a coisa certa pode ser, muitas vezes, mentir, quebrar uma promessa, decepcionar um amigo, enganar outras pessoas, frustrar expectativas, e isso em vista de um bem que pode tanto ser artístico, como no caso de Gauguin (que será examinado a seguir), como político, em que esses dilemas se apresentam com maior premência e frequência. O que quero marcar é que, embora Aristóteles não comente sobre isso, não me parece implausível considerar que o prudente deve também considerar outras atividades humanas como

Este é um problema que nos afeta ainda hoje: à medida que a ciência e nosso conhecimento avançam, mais e mais se constata o quanto a sorte tem um fator determinante nas nossas vidas. Ao que usualmente já era considerado determinante, como questões sociais, se agregam questões genéticas e neurológicas, por exemplo. Onde, quando e até como nascemos,⁴¹ nossa genética, nossa criação, o meio em que vivemos, traumas vividos, alterações neurológicas causadas pelos mais diversos fatores, dentre outras intermináveis condições, afetam decisivamente o tipo de pessoa que sou e, portanto, minha conduta e caráter. Como afirma Nagel, quanto mais nos aprofundamos no princípio do controle, mais ele parece algo inatingível e, portanto, menor a nossa responsabilidade.

O impressionante é como mesmo com todos esses dados, assim que paramos de pensar neles, voltamos a nos comportar como sempre, utilizando expressões avaliativas de mérito, louvor e censura. Temos uma predisposição profundamente arraigada de recusar o determinismo e seus corolários. Uma das razões para isso parece ser que, se o aceitássemos nos outros, seríamos forçados a reconhecer o mesmo com relação a nós, ou seja, que também nosso caráter e condutas não são livres. E a ideia de que não temos controle sobre nossas vidas é algo que não conseguimos aceitar.⁴²

relevantes na deliberação, e estas atividades podem ser consideradas mais importantes do que questões éticas que estão em oposição à ela; 2) a ética aristotélica não é construída, como a kantiana, para ser imune à sorte e para, através dela, adquirir imunidade parcial à sorte na vida. Fatores contingentes influem enormemente na ética de Aristóteles, como a formação e até mesmo a beleza física.

⁴¹ Num escabroso crime que ficou famoso no Brasil, o caso Champinha, foi levantada a tese de que seu comportamento violento foi determinado por falta de oxigenação no cérebro, ou anóxia. Sobre o assunto, veja-se a análise do caso de Tree Frog e Alex Cabarga em Robinson (2000). Ainda que o debate sobre essa e outras questões seja tão candente quanto incipiente, o fato de ele ser levantado indica como lidamos com as condições que autorizam ou escusam a responsabilidade.

⁴² Nietzsche oferece uma interessante explicação para essa recusa (ou, em alguns, fácil aceitação): "se observei corretamente, em geral a 'não-liberdade de arbítrio' é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente pessoal; uns não querem por preço algum abandonar sua 'responsabilidade', a fé em si, o direito pessoal ao seu mérito (as raças vaidosas estão deste lado -); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar." Nietzsche (1992), § 21. Devo ao professor Paulo Faria essa sugestão.

1.1.3 Circunstancial

Algumas situações onde teremos que tomar uma decisão moral importante são fruto da nossa escolha. Se me disponho a combater em uma guerra, quase certamente irei me deparar com questões morais delicadas, onde meu caráter será posto à prova, e de onde posso sair como um herói ou um covarde. Mas, em tantas outras vezes, tais situações não são planejadas: nós simplesmente, por mero acaso, estamos num determinado lugar, numa determinada ocasião, e somos obrigados a enfrentar uma questão moral complexa e delicada. O problema da sorte circunstancial emerge porque o nosso caráter, e a avaliação do que nós mesmos e outros farão dele, dependerá da decisão tomada nessas situações, mas elas surgem, muitas vezes, sem o nosso controle. Disso se segue que duas pessoas com as mesmas disposições de caráter podem ser avaliadas de maneira completamente distintas, dependendo do tipo de situação que elas enfrentarem. Um sujeito covarde pode ter sua honra difamada caso se encontre numa situação que demande sua ação e fuja; outro sujeito igualmente covarde, no entanto, pode manter sua respeitabilidade por toda a vida caso tais situações, para sua sorte, nunca o encarem.

A sorte moral circunstancial pode se estender para coisas que fogem de maneira ainda mais palpável ao nosso controle, como o lugar e o momento em que nascemos. Napoleão dificilmente entraria para a história caso nascesse nos tempos de hoje e no Brasil, onde as virtudes guerreiras da intrepidez e da coragem não tem mais espaço algum.⁴³

O exemplo que Nagel apresenta é da Alemanha Nazista. Cidadãos que viveram sob a sua égide tiveram oportunidade de se comportar heroica ou covardemente, mas cidadãos de outros países, com as mesmas disposições de caráter, nunca sequer chegaram a enfrentar tal teste e, portanto, nunca serão avaliados da mesma forma que seus "gêmeos" alemães. Como afirma Nagel:

Here again one is morally at the mercy of fate, and it may seem irrational upon reflection, but our ordinary moral attitudes would be

⁴³ Maquiavel (2004), capítulo 6, comenta sobre como seria irrelevante Moisés ter as qualidades que tinha (ser um homem de *virtú*) se ele não estivesse também na ocasião certa.

unrecognizable without it. We judge people for what they actually do or fail to do, not just for what they would have done if circumstances had been different.⁴⁴

Aqui de novo o ponto que já havia salientado: embora refletindo possamos vir a considerar tais avaliações irracionais, assim que nos deparamos com um caso desses tais avaliações reaparecem. Imaginar um mundo sem elas, como afirma Nagel, seria distorcer nossas reações morais a tal ponto que elas poderiam ficar irreconhecíveis.

Outro tipo interessante de sorte moral circunstancial é aquela que se apresenta como que institucionalizada: o agente é, pela natureza do seu trabalho, exigido a enfrentar situações trágicas. Duas profissões são emblemáticas desse tipo de situação (embora certamente não sejam as únicas em que o elemento trágico é uma constante): juiz e militar.

O juiz muitas vezes tem que tomar decisões que prejudicarão alguém - alguém que precisa de uma cirurgia extremamente custosa sob pena de morrer, alguém que tem que ser despejado e não tem para onde ir, etc. Ele não apenas está amparado pela legislação e outras decisões, como também vislumbra que se descumpri-las as consequências da sua decisão serão piores (no primeiro caso, pode faltar dinheiro para milhares de outros pacientes; em ambos os casos, a insegurança jurídica trazida pelo desrespeito à lei pode gerar consequências negativas no longo prazo). Ele vê, portanto, claramente que essa é a coisa certa a fazer. Mas isso não retira o peso dos seus ombros por ele ter "condenado" alguém à morte ou levado alguém à mendicância. Assim como no caso do motorista azarado, provavelmente outras pessoas virão consolá-lo com o argumento de que, afinal de contas, não foi realmente ele que decidiu assim, e sim alguém (que por acaso era ele) que ocupava uma função institucional cuja exigência para atuar é o de obedecer às leis sem levar em consideração pendores morais. Sua decisão deve ser vista como a decisão que qualquer outro tomaria, e que apenas calhou de ser ele que a tomou. Aqui, a necessidade do agente se colocar na situação de um espectador é uma exigência da própria instituição. O correto a se fazer é se destacar da sua ação, como se ela não fosse realmente sua. Nesses casos, tanto por haver tal necessidade institucional, como pela percepção de terceiros de que é importante

⁴⁴ Nagel (1979) p. 34.

que ele de fato aja assim, será menor a estranheza caso ele não se sinta mal como o motorista. Mas que essa é uma situação extremamente comum é atestado pela prática jurídica, que sempre enfrentou e enfrenta hoje com maior gravidade ainda o problema das decisões contra a lei motivadas por questões de consciência ou conflitos morais. A tarefa do juiz demanda muitas vezes escolhas trágicas, e nem todos estão dispostos a tomá-las.⁴⁵

A sorte moral circunstancial apresenta-se de forma mais dramática no case do militar. Em um recente livro, "*The untold war: inside the hearts, minds, and souls of our soldiers*",⁴⁶ a filósofa Nancy Sherman examina diversos casos de soldados que foram colocados em circunstâncias trágicas e são obrigados a tomar uma decisão que afetará o rumo das suas vidas. Vários exemplos dados por Sherman ilustram muito bem essa situação, mas irei me reter apenas num.

Sherman analisa como os soldados sentem profunda angústia em saber se a guerra que estão lutando é justa. Ainda que seu dever seja obedecer a ordens, e que não tenham sido responsáveis pela deflagração do conflito, a filósofa mostra como a preocupação de saberem se estão fazendo a coisa certa os perturba. Esse tipo de conflito moral surge em qualquer guerra, mas o fato de posteriormente o agente saber que ele defendia o lado certo irá mitigar sua culpa. Caso contrário, muito provavelmente ela irá aumentar. Um soldado não é apenas avaliado diferentemente pela sociedade, mas por si mesmo, se lutou com os Aliados na 2ª Guerra ou com os Estados Unidos no Vietnã. Mas ambos não podiam controlar o tipo de guerra que lutariam, se seria justa ou não. Ainda que tenham agido da mesma forma, obedecendo a ordens e cumprido seu dever, devido às circunstâncias terem sido diferentes, sua avaliação será diferente.

O dilema pode ser ainda mais persistente caso o combatente, antes da guerra, opunha-se ao conflito, como foi o caso de tantos que foram convocados para combater no Vietnã. Ao analisar um caso assim, Sherman conclui:

As Bob describes it, the taint comes from outside in. Others - and the circumstances of his war - stick it on him. (...) This veteran was, and forever will be, part of a war he didn't believe was just. (...) He is implicated, not for some specific action or accident. Rather, he is implicated because of bad circumstantial luck that has caught him in its snare. In a different war, in a different generation, he might have

⁴⁵ Sobre o tema, veja-se Amaral (2009) e Feinberg (2000).

⁴⁶ Sherman (2010).

come home from war feeling pride and a sense of courage for putting his life on the line for the sake of what is noble. Instead, because of the war he fought, he feels contaminated. His assessment of himself, and how he views others assessing him, are wrapped up with moral luck and a coerced choice.⁴⁷

1.1.4 Causal

O último tipo de sorte abordado por Nagel é a sorte causal, ao qual tanto ele como os filósofos posteriores dedicaram pouca atenção.⁴⁸ Como é salientado por ele, é este tipo de sorte que embasa a discussão em torno do perene problema do livre-arbítrio,⁴⁹ uma vez que esse também emerge porque parece que nossas ações são consequências do que não está ao nosso controle. Como Nagel afirma, "(...) how can one be responsible even for the stripped-down acts of the will itself, if *they* are the product of antecedent circumstances outside of the will's control?"⁵⁰

Nagel oferece uma visão compatibilista da responsabilidade moral:

(...) one is responsible for what one actually does - even if what one actually does depends in important ways on what is not within one's control. This compatibilist account of our moral judgments would leave room for the ordinary conditions of responsibility - the absence of coercion, ignorance, or involuntary movement - as part of the determination of what someone has done - but it is understood not to exclude the influence of a great deal that he has not done.⁵¹

Nagel diferencia dois tipos de condições relacionadas à avaliação moral da ação das quais o agente não tem controle: aquelas que o isentam e aquelas que não o isentam de responsabilidade. O primeiro grupo é composto por aquelas

⁴⁷ *Idem, ibidem* p. 52-3. Nagel discute um caso muito semelhante, mas seu foco é na culpa sentida pelos cidadãos americanos que vivenciaram a Guerra do Vietnã. Seu argumento é que ser de um país ou estar envolvido numa ação, mesmo que involuntariamente, é diferente do que ser um espectador de uma ação ou ser de outro país.

⁴⁸ Uma das razões para isso, conforme apontado por Latus (2001), é que ela é redundante, uma vez que seu problema é coberto pelos problemas da sorte constitutiva e circunstancial: "It also seems to be a redundant sort of luck, included by Nagel only to indicate the connection between the problem of moral luck and the debate about free will and determinism. It is redundant because circumstantial and constitutive luck seem to cover the same territory. Constitutive luck covers what we are, while circumstantial luck covers what happens to us. Nothing else seems to remain that can play a role in determining what we do".

⁴⁹ O que não é dizer que os dois são o mesmo problema. Sobre a distinção, veja-se Latus (2001).

⁵⁰ Nagel (1979) p. 35.

⁵¹ *Idem, ibidem* p. 35-6.

condições que ordinariamente tratamos como excludentes de responsabilidade moral (e, na maioria dos casos, também jurídica): coerção, ignorância e movimentos involuntários. O segundo grupo é composto por aquelas condições examinadas por ele anteriormente e que dão origem ao problema da sorte moral. Ele, no entanto, não examina o porquê de algumas condições isentarem o agente de responsabilidade e outras não. Seu propósito é marcar que as condições do segundo grupo são essencialmente idênticas às do primeiro - em ambas o agente não pode controlar aspectos que serão relevantes na sua avaliação moral (sejam eles as consequências, as circunstâncias, sua constituição ou os antecedentes da ação). Um argumento que poderia ser facilmente levantado é o de que isso ocorre por uma falha epistêmica⁵² nossa: as condições do primeiro grupo são facilmente perceptíveis, e sua ligação com a ação do agente é clara e direta; já as do segundo grupo são mais difíceis de serem identificadas, especialmente no caso da sorte constitutiva, mas também no caso da sorte circunstancial (nunca podemos ter certeza do caráter do agente se ele nunca realmente foi testado por uma situação moral delicada). Ainda assim, um dos casos mais incisivos de sorte moral permaneceria não respondido por esse argumento: a sorte moral resultante. Pois, embora seja claro e perceptível que um crime tentado em tudo se assemelha a um crime idêntico consumado, simplesmente não avaliamos os dois da mesma forma, inclusive estando tal distinção cristalizada no reconhecimento jurídico dessas duas condutas como crimes distintos e, geralmente, punidos com sanções diferentes.

O problema, para Nagel, da visão compatibilista, além disso, é que ela falha em explicar como os problemas céticos emergem:

For they arise not from the imposition of an arbitrary external requirement, but from the nature of moral judgment itself. Something in the ordinary idea of what someone does must explain how it can seem necessary to subtract from it anything that merely happens - even though the ultimate consequence of such subtraction is that nothing remains. And something in the ordinary idea of knowledge must explain why it seems to be undermined by any influences on belief not within the control of the subject.⁵³

Uma famosa solução cética no domínio epistemológico é a suspensão do juízo. Mas esta é uma solução com pouco apelo no domínio moral. Os julgamentos

⁵² Examinarei esse argumento com mais vagar posteriormente.

⁵³ *Idem, ibidem* p. 36.

de caráter e ações entabulados por nós mesmos e por outros é uma parte tão crucial da nossa experiência moral que não poderíamos abandoná-los sem distorcê-la - e isso se essa realmente fosse uma tarefa possível, o que me parece que não é.

1.2 A resposta de Nagel ao problema da sorte moral

Segundo Nagel, a explicação para o problema reside nas duas diferentes perspectivas que podemos tomar com relação a nós mesmos e nossas ações. Podemos encará-las de um ponto de vista interno, como agentes que produzem certas ações no mundo, e de um ponto de vista externo, como "coisas" que possuem uma relação causal com certos eventos. O problema, para ele, está na relação dessas duas perspectivas:

(...) the self which acts and is the object of moral judgment is threatened with dissolution by the absorption of its acts and impulses into the class of events. (...) We are judging *him*, rather than his existence or characteristics. The effect of concentrating on the influence of what is not under his control is to make this responsible self seem to disappear, swallowed up by the order of mere events.⁵⁴

Ou seja, a avaliação moral só faz sentido caso o agente considere a si mesmo e os outros desse ponto de vista interno, onde realiza ações por sua vontade e, portanto, pode ser responsabilizado por elas e pelo seu caráter. No entanto, quando atribuímos responsabilidade a alguém procuramos também determinar se o que ele é e o que fez não foram de alguma forma determinados por algo que não podia controlar. Quando nos colocamos essas questões, nossa avaliação se dá a partir de uma perspectiva externa, pois estamos procurando por fatores externos à sua vontade. E, como Nagel afirma, assim que começamos a perceber como eles afetam as consequências da ação, o caráter do agente e a escolha que ele tomou, torna-se claro que ações são eventos⁵⁵ e pessoas são coisas.⁵⁶ E isso, não custa enfatizar, acontece não pela adição de outros tipos de condições para a avaliação

⁵⁴ *Idem, ibidem* p. 36.

⁵⁵ Ou seja, eventos que meramente acontecem, com vinculação apenas causal com o que os causaram, como a relação da chuva com a umidade do ar.

⁵⁶ Que, como uma folha ao vento, agem movidos por coisas que não podem controlar.

moral, mas pela extensão do mesmo tipo que está presente nas nossas avaliações morais ordinárias.

A resposta de Nagel a esse desafio é pouco persuasiva. Segundo ele, nós somos incapazes de nos ver apenas como porções do mundo, e não podemos simplesmente adotar uma perspectiva avaliativa externa de nós mesmos (do que nós essencialmente somos e do que fazemos):

The inclusion of consequences in the conception of what we have done is an acknowledgment that we are parts of the world, but the paradoxical character of moral luck which emerges from this acknowledgment shows that we are unable to operate with such a view, for it leaves us with no one to be.⁵⁷

Se na descrição do que fizemos entram não apenas aspectos que dizem respeito à nossa agência e que ordinariamente são vistos como estando ao nosso controle (como a intenção), mas também as consequências dessa ação, um aspecto que não podemos controlar, somos forçados a reconhecer que somos partes do mundo, que somos “coisas”. Para Nagel, o problema é que tal perspectiva é insuportável para nós, pois não conseguimos nos encarar meramente dessa forma.

Nagel deveria ter esclarecido melhor que tipos de incapacidade e impossibilidade são essas, pois alguém convencido dos argumentos oferecidos por ele mesmo para marcar o quanto a sorte moral é pervasiva e de que forma ela está relacionada à nossa atribuição de responsabilidade dificilmente seria convencido do contrário pela alegação de uma incapacidade e de uma impossibilidade que não foram suficientemente refinadas. Para lançar luz sobre o tema, devemos abordar o tratamento que Williams dá ao tema. Antes, irei explorar uma das principais críticas dirigidas à sorte moral.

1.3 Sorte epistêmica

⁵⁷ *Idem, ibidem* p. 38.

Nagel traça um paralelo entre a sorte moral e a sorte epistêmica, pois essa, para ele, surge pela mesma razão daquela: a aplicação consistente do princípio de controle, estendendo-o a outros casos. Mas a relação que quero discutir não é essa, e sim a que muitos críticos dirigiram à sorte moral: a de que ela não passa, na verdade, de um caso de sorte epistêmica. O que tais autores defendem é que a sorte não afeta a situação moral de uma pessoa, apenas nossa capacidade epistêmica de conhecê-la. Como o agente nunca teve a oportunidade de praticar um ato em que esse traço de caráter fosse atuante, não sabemos da sua existência; mas ele está lá, e é o que basta para afetar sua avaliação moral. Certamente, dizem tais autores, se tivéssemos acesso a essa informação, iríamos avaliá-lo em conformidade com ela. Dentre outros, a tese foi estabelecida por Nicholas Rescher:⁵⁸

The difference between the would-be thief who lacks opportunity and his cousin who gets and seizes it is not one of moral condition (which, by hypothesis, is the same on both sides): their moral *record* may differ, but their moral *standing* does not. From the vantage point of one who 'sees all, knows all' through a vision that penetrates into a person's depths, the moral status of the two individuals would be the same. The morally lucky culprit is lucky not in that his or her moral condition is superior, but simply because he or she is not unmatched. Lacking the occasion to act, one cannot be found out. (...) the luck involved relates not to our moral condition but only to our image: it relates not to what we are but to how people (...) will regard us. The difference at issue is not moral but merely epistemic.⁵⁹

A tese de Rescher contra a sorte circunstancial é que as circunstâncias somente impedem que conheçamos os vícios e virtudes de uma pessoa. A sua sorte não seria moralmente relevante; moralmente elas continuariam sendo viciosas ou virtuosas. Num caso a sorte seria o vicioso escapar (“*get away with it*”); noutro, o azar seria o virtuoso nunca poder demonstrar sua virtude. O problema seria epistêmico: nós não conhecermos suas disposições interiores.

Um argumento contrário é que mesmo que soubéssemos que alguém tivesse más intenções, ainda assim não o censuraríamos da mesma forma que alguém que a concretizasse. Em primeiro lugar porque há uma diferença entre ter a

⁵⁸ Rescher também escreveu um interessante livro (“*Luck: the brilliant randomness of everyday life*”) sobre a sorte em geral, analisando a sua influência e formas de nos protegermos dela, detendo-se em poucas páginas sobre a sorte moral, sobre a qual ele é completamente cético.

⁵⁹ Rescher (1993) p. 154-5.

intenção e, mesmo tendo a oportunidade, realizá-la. Muitas vezes temos a intenção, mas hesitamos em concretizá-la (aqui é importante também saber por que a pessoa, mesmo tendo a intenção, não a concretizou. Pois pode ter sido por covardia, medo, ou outras reações que não depõem a seu favor. Mas também pode ter sido por escrúpulo). Não hesitar e concretizar são moralmente relevantes e só saberemos se alguém atualizará sua intenção se for colocado frente à situação. Entre desejar o mal e de fato fazê-lo há vários níveis: desejar, dispor-se a cometê-lo, não hesitar no momento, realizá-lo.

Em segundo lugar, mesmo que ambos concretizem a intenção, mas só um tenha sucesso, ainda assim a nossa avaliação será diferente, e para isso basta ver como reagimos de forma diversa à crimes tentados e consumados. Que as nossas emoções morais (raiva, ressentimento, culpa, indignação) sejam diferentes nesses casos é moralmente relevante.

Ainda que concedamos que haja alguma plausibilidade em avaliar da mesma forma o vicioso que age e o que não age devido a circunstâncias fora de seu controle, não vejo nenhuma plausibilidade em recompensar o virtuoso azarado pelas circunstâncias. Reconhecer bravura e coragem no sujeito que nunca enfrentou um perigo, premiar o soldado que nunca esteve em combate, recompensar o heroísmo do sujeito de que nunca se exigiu sacrifício algum parecem situações absurdas.⁶⁰

Outro tipo de resposta foi dada, novamente, por Latus:

While appealing, the difficulty with this response to the problem of moral luck is that it tends to work better for some sorts of luck than others. While it is plausible that resultant or circumstantial luck might make only epistemic differences, perhaps revealing or concealing a person's character, it is not at all clear that constitutive luck can make only epistemic differences. If a person possesses a very dishonest character by luck, what feature of the person does luck reveal to us that (non-luckily) determines his moral status?⁶¹

A tese de Norvin Richards⁶² é muito semelhante à de Rescher: uma mesma ação não pode acarretar duas avaliações morais distintas se o critério da distinção for a sorte. Os dois deveriam ser tratados da mesma maneira, pois ambos merecem a mesma coisa, ao menos idealmente. Mas, segundo Richards, punir os

⁶⁰ Por que há esta diferença entre a avaliação negativa e a positiva é algo para o qual ainda não tenho resposta.

⁶¹ Latus (2001).

⁶² Richards (1993).

dois diferentemente pressuporia onisciência. Não estamos autorizados a puni-los diferentemente, pois a sua falha não se torna transparente a nós.

Para Richards, o fato de nós devermos tratar alguém diferentemente do que ele merece deve-se unicamente à humildade epistêmica: nós não somos oniscientes, portanto não temos base para julgá-lo pelo que ele realmente merece. A contraparte desse argumento é que se fôssemos oniscientes julgaríamos as condutas idênticas de forma idêntica, irrespectivamente das suas consequências.

Ora, mas é fato que pelo menos para o agente cuja conduta não resultou em dano é transparente que ele se comportou da mesma forma que o outro, e só se safou por sorte. Portanto, ele deveria (ao menos idealmente, caso ele realmente não seja um mau caráter) se sentir culpado da mesma forma, ter o mesmo remorso, sentir a mesma culpa. Pois para ele o acesso epistêmico é integral. Pode-se imaginar um exemplo baseando-se na sua teoria: dois motoristas estão dirigindo um ao lado do outro imprudentemente e bêbados. Um deles atropela uma criança que se atira na sua frente. O outro deveria se sentir igualmente mal, pois ambos, em termos de ação e caráter, são idênticos. Mas dificilmente alguém acharia isso plausível. Ou sim? Isso nos leva a outro problema, que será discutido através da abordagem que Judith Jarvis Thomson oferece dele.⁶³

Várias vezes Thomson recusa as reações morais que dão força ao paradoxo da sorte moral. Isso é um problema, pois como poderíamos contra-argumentar? O problema da sorte moral só surge caso concordemos que nossas reações morais numa determinada situação adotarão certa forma, caso contrário não há paradoxo algum. Ele pressupõe sentimentos morais compartilhados, uma mesma forma de imaginar como se dará a reação à situação. Quem acha que a reação não se dará dessa forma dificilmente será convencido por razões e argumentos do contrário, e a discussão nem sequer pode iniciar, o que dirá o impasse ser resolvido. A única saída parece ser oferecer outros exemplos ao interlocutor e convidá-lo para ver como ele imagina que reagiria.

Um problema semelhante também pode ser levantado: no conflito entre as nossas intuições e reações morais com nossa reflexão moral, quais das primeiras podem ser revistas e abandonadas?⁶⁴ Por um lado, nossas reações podem muitas

⁶³ Thomson (1993).

⁶⁴ A recíproca é verdadeira: quais das primeiras podem servir de base para a reflexão e a construção de teorias morais?

vezes ser irracionais e despropositadas, e é tarefa da reflexão corrigi-las ou abandoná-las. Por outro lado, não pode haver um descompasso muito grande entre a teoria e a prática, e algumas das nossas reações são tão centrais e arraigadas que abandoná-las significaria abandonarmos o modo como nos vemos e nos relacionamos com outros e com o mundo. Aceitaríamos uma teoria moral que nos forçasse a abandonar reações morais profundamente arraigadas, ou o preço a se pagar para isso seria demasiado alto? Essa é uma das preocupações centrais do artigo de Williams, ao qual me volto agora.

2 O PROBLEMA DE GAUGUIN E A FILOSOFIA MORAL DE BERNARD WILLIAMS

2.1 Alguns elementos centrais da filosofia de Williams e sua relação com o problema da sorte moral

Numa conversa pessoal que teve com Bernard Williams, Mark Jenkins (autor da excelente introdução ao seu pensamento, escrita para a série Philosophy Now) relata⁶⁵ que Williams gostaria de ter como epitáfio para a sua obra o seguinte aforismo de Nietzsche: "Contra os míopes - Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços?"⁶⁶

Tal aforismo seria conveniente não apenas porque Williams escreveu sobre diversos temas (história da filosofia, filosofia da mente, epistemologia, filosofia política e do direito etc), mas também porque mesmo dentro de uma mesma área, como a ética, seu pensamento é complexo e difícil de ser sistematizado. Mas isso não quer dizer que não haja alguns temas e preocupações centrais que constantemente perpassam suas obras. Este capítulo (e, em grande medida, também este trabalho), é uma tentativa de localizar esses temas e preocupações fundamentais do filósofo inglês. Tal tarefa será empreendida através da análise minuciosa do seu artigo sobre sorte moral, que inaugurou o debate já há mais de 30 anos.

O referido artigo é interessante não apenas devido à maneira como trata do problema específico da sorte moral, mas também como as suas lições podem ser utilizadas para esclarecer melhor outros temas da filosofia moral de Williams. A recíproca é verdadeira: diversos outros artigos seus, pela afinidade que têm com os temas tratados no artigo sobre a sorte moral, ajudam a compreender melhor o que está em jogo neste problema e como ele se harmoniza com o restante da obra de Williams.

⁶⁵ Jenkins (2006) p. 1.

⁶⁶ Nietzsche (2008), §128.

No que se segue farei uma breve exposição dos aspectos mais gerais da filosofia de Williams, para logo após comentar de forma mais específica sua crítica às teorias morais, em especial a kantiana. Só então ficará claro contra o que de fato Williams está se voltando com o problema da sorte moral.

Mesmo sendo difícil a tentativa de achar uma espécie de fio condutor que permeie todas as obras do filósofo inglês, podem-se identificar três grandes preocupações subjacentes a elas:⁶⁷

1) A convicção de que a filosofia, especialmente a filosofia moral, é tão plausível ou precisa quanto a psicologia que ela incorpora ou, em outros termos, que filosofia decente exige psicologia realista. A crítica de Williams a diversas teorias morais reside em boa parte na incapacidade que elas têm de se adequarem a fatos psicológicos. Uma teoria que não dá conta de tal teste de realidade é imprecisa e fantasiosa. Há vários exemplos na obra de Williams do uso que ele faz da psicologia tanto para criticar teorias como propor reflexões: a) sua crítica à noção de responsabilidade negativa do utilitarismo, que estabelece que sou responsável tanto pelo que eu faço como por aquilo que eu permito ou falho em impedir. Ligado estritamente à importância da imparcialidade, tal noção não dá conta de uma característica psicológica importante nossa: a de que nossas ações têm uma saliência especial para nós comparada com as ações dos outros, e de que tal prevalência da ação pessoal sobre resultados impessoais é uma ideia intimamente conectada com a ideia de integridade; b) a noção de *regret*,⁶⁸ fruto do resquício que dilemas morais e escolhas trágicas deixam, presente mesmo quando o agente fez a coisa certa; c) a análise que Williams faz da vergonha (*shame*) no livro "*Shame and necessity*", mostrando de que forma ela é internalizada e porque ela deveria substituir a "culpa" como conceito moral central.

2) Da mesma forma, a convicção de que a filosofia é tão plausível ou precisa quanto o sentido histórico que ela incorpora. "A falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos"⁶⁹ é a frase de Nietzsche usualmente citada para apoiar um modo de fazer filosofia que leve em conta a sua própria história. A

⁶⁷ Sigo aqui a estrutura identificada por Jenkins (2006).

⁶⁸ Exporei mais adiante porque optei por não traduzir o termo *regret* e *agent-regret*.

⁶⁹ Nietzsche (2000), §2.

filosofia deve incorporar um sentido histórico, no sentido de uma genealogia (uma mistura de "history, phenomenology, 'realistic' psychology, and conceptual interpretation"⁷⁰). Aqui não se trata de um apreço por fazer história da filosofia (embora Williams o tenha feito, e muito bem), mas de perceber como os problemas e os conceitos da filosofia antiga ainda estão conosco e animando nossas disputas. Conceitos, instituições, noções e problemas morais e filosóficos não apenas têm uma história como seu passado continua a influenciar nosso entendimento deles. Sua ênfase é na forma como problemas contemporâneos podem ser iluminados por uma melhor compreensão da forma como suas noções antigas continuam a infundir e influenciar tal conceitos e problemas no presente. Novamente, não há melhor exemplo disso do que o tratamento que Williams dá em "*Shame and Necessity*" a conceitos como responsabilidade, ação voluntária, vergonha, deliberação, etc. Sua análise centra-se nas continuidades entre a concepção grega e a nossa desses conceitos, e o que podemos aprender com o que os gregos entendiam por uma ação ser voluntária ou alguém ser responsável por algo. Nesta obra Williams faz uma forte crítica ao que ele chama de "progressivismo", a ideia de que há uma descontinuidade moral entre nós e os gregos, marcada por um crescente progresso no entendimento de nós mesmos e de nossa relação com o mundo. Williams defende que a maioria dos conceitos e temas dos gregos continuam vivos entre nós,⁷¹ como mostram diversas reações, inquietações e intuições morais nossas que não podem ser apreendidas pela estrutura da filosofia moral influenciada por Kant. O caso da sorte moral ilustra essa incapacidade de articulá-las em termos kantianos, e como isso pode ser mais bem explicado pelos conceitos morais dos antigos. Pois a sorte moral e os problemas que ela traz têm sentido especialmente numa visão

⁷⁰ Williams (1995b) pp. 75-6.

⁷¹ Que não há grande ruptura entre nós e os gregos pode ser comprovado, por exemplo, ao lermos uma grande obra clássica. Qualquer um que tenha lido uma tragédia grega com atenção e sem preconceitos ou corrupções filosóficas certamente ficará abalado com a premência e a atemporalidade dos temas tratados ali. Eles falam diretamente ao leitor, e o impacto que exercem não é o impacto da admiração pela forma como outra civilização via o mundo, mas o impacto de algo que ainda diz respeito ao modo como nós vivemos nossa vida. Como Williams afirma, "What we recognise is an identity of content, and that recognition goes beyond simply the acknowledgement of a hidden motive that we share with the ancients, the thrill of the nerve touched by the deconstructionist's probe." (Williams 1993b, p. 10) Dividimos com os gregos o mesmo assombro frente não só à grandeza estética da tragédia, mas também frente às questões que ela nos coloca e o tipo de reflexão que nos induz. "The fact that we can honestly and not just as tourists respond to the tragedies is almost enough in itself to show that ethically we have more in common with the audience of the tragedies than the progressivist story allows. (...)What the tragedies demand is that we should look for analogies in our experience and our sense of the world to the necessities they express." (Williams 1993b, pp. 18-9)

trágica de mundo, e conseguimos entender tal visão e sua força como algo plausível e que reflete aspectos importantes da condição humana.

3) Por fim, a convicção de que a filosofia só é plausível ou precisa na medida em que reconhece a contingência radical no mundo e leva a sério as suas implicações. Williams é um cético com relação à possibilidade da filosofia moral ser capaz de oferecer uma espécie de articulação harmônica de todos os bens, valores, virtudes e ideais importantes numa vida humana, eliminando a possibilidade de conflito e arrependimento. Este projeto, para Williams, tende a fracassar na medida em que ignora a incomensurabilidade de valores, bem como a possibilidade permanente de dilemas trágicos. Daí a relevância do estudo da tragédia grega, já que, segundo Williams, ela “refuses to present human beings who are ideally in harmony with their world, and has no room for a world that, if it were understood well enough, could instruct us how to be in harmony with it”.⁷² Já praticamente todas as teorias morais, segundo Williams, estão ainda profundamente comprometida em dar boas notícias, ou seja, oferecer-nos a expectativa de que o mundo de ideias e de práticas no qual nos encontramos deve formar uma homogeneidade ética.⁷³

Isso tudo com relação às principais características da obra de Williams. Passo agora a examinar os principais temas presentes nas suas obras de ética.

⁷² Williams (1993b), p. 164.

⁷³ Jenkins é claro ao explicar a importância da contingência para Williams: "Embracing contingency in this context need imply no more than rejecting the sort of necessity associated with one-size-fits-all teleologies and explanatory schemes of, say, ethical progress or truth, such necessity being belied by the manifest plurality and incommensurability of values, not to mention the inevitability and significance of tragedy in life." (Jenkins 2006 p. 4) A influência de Berlin aqui é clara, e ela se manifesta também na rejeição de Williams da ideia de que todas as virtudes, bens e ideais podem ser em última instância compatíveis e harmonizáveis: "there is a plurality of values which can conflict with one another, and which are not reducible to one another; consequently, that we cannot conceive of a situation in which it was true both that all value-conflict had been eliminated, and that there had been no loss of value on the way." (Williams 1981c, p. 71). Essa ideia já estava expressa no artigo "Dois conceitos de liberdade", onde Berlin criticava a noção do que ele chamou de liberdade positiva pois, segundo ele, "supor que todos os valores possam ser graduados numa única escala parece-me falsificar nosso conhecimento de que os homens são agentes livres, representar a decisão moral como uma operação que uma régua de cálculo poderia, em princípio, executar. Dizer que em alguma síntese suprema – que a tudo concilia, mas que ainda assim pode ser realizada – o dever é interesse, ou a liberdade individual é pura democracia ou um Estado autoritário, equivale a lançar um cobertor metafísico sobre o auto-engano ou a hipocrisia deliberada." A convergência dos dois filósofos, portanto, é na recusa a qualquer teoria abrangente que apresente uma visão de mundo harmônica em que a possibilidade de conflito pode em princípio ser eliminada, bastando para isso que nos conduzamos como determinada teoria prescreve. É contra esta ilusão, muitas vezes extremamente perigosa, que ambos se insurgem. Veja-se também o prefácio de Williams ao livro "Concepts and Categories" (1978) e seu debate com Dworkin sobre o tema no livro "The legacy of Isaiah Berlin" (Dworkin *et alli*, 2001).

Duas das preocupações centrais de Williams, não apenas nos artigos presentes no "*Moral Luck*", mas especialmente ali, é atacar a moralidade (entendida no sentido estrito que ele confere a ela no ELP) e as ambições da filosofia moral (aqui num sentido amplo, abarcando também a ética aristotélica, utilitarista e as teorias morais contemporâneas, como o emotivismo, intuicionismo e prescritivismo). Ele conduz tal ataque identificando características centrais do conceito de moralidade e preocupações fundamentais de diversas teorias morais, e então as esmiuça a fim de demonstrar não apenas suas falhas e ilusões, mas também o erro fundamental de considerar que a reflexão moral deve se dar em torno de teorias morais.⁷⁴ A segunda tarefa foi empreendida com vigor no ELP, onde praticamente todas as principais teorias morais desde Aristóteles foram analisadas e criticadas.

O ceticismo de Williams quanto à necessidade de teorias morais, e como essas falham em perceber a complexidade dos fenômenos morais, já estava presente no seu primeiro livro:

(...) o ser humano tem, antes de mais nada, responsabilidade perante os fenômenos morais tais como se manifestam em sua experiência e imaginação; e, num nível mais teórico, tem responsabilidade perante as exigências das *outras* áreas da filosofia - em especial, da filosofia da mente. Não há nenhuma razão para que a filosofia moral (...) possa produzir por si mesma qualquer teoria interessante.⁷⁵

O ELP foi elaborado como uma crítica à noção de objetividade moral, de que nossa reflexão moral deve se dar de uma forma objetiva e imparcial, olhando de fora das nossas motivações, projetos e interesses pessoais. Essa crítica à forma como a filosofia moral retrata a forma ideal de deliberação moral é uma constante na filosofia moral de Williams, e adotou diversas formas em diversos artigos. A tese essencial de Williams em todos eles é de que, ao não conseguirem acomodar nas suas teorias o valor de projetos pessoais e a importância da relação do agente com sua ação, tais teorias morais tornam inteligível o valor da integridade do agente.

O tema da integridade já era central nas diversas críticas que Williams dirigiu ao utilitarismo. Resumidamente, a crítica central de Williams ao utilitarismo reside na incapacidade deste de coerentemente descrever as relações entre os

⁷⁴ A filosofia moral de Williams pode ser enquadrada como sendo "anti-teoria", e de fato foi assim registrada na excelente coletânea de Clarke e Simpson (1989) sobre o tema.

⁷⁵ Williams (2005) p. XVI.

projetos de um homem e suas ações.⁷⁶ Como para o utilitarismo o que importa são estados de coisas produzidas pelas ações, é irrelevante quem os produz: o agente é apenas um representante de um sistema de satisfação.⁷⁷ Sua ligação pessoal com aquele evento e com as pessoas envolvidas nele é irrelevante. Um dos exemplos que Williams utiliza para marcar sua crítica é o de um sujeito, Jim, que se perde da sua expedição de botânica e acaba chegando numa pequena vila da América do Sul. Naquele momento, na praça do vilarejo, vinte índios serão executados por protestar contra o governo. Contudo, o comandante da execução oferece uma alternativa para Jim: caso ele mesmo execute um dos índios, os outros serão libertados. O que Williams quer marcar com este exemplo é que para o utilitarismo a decisão que Jim deve tomar é óbvia: ele deve matar um índio, pois o estado de coisas seria melhor com um morto do que com vinte mortos. Contudo, para a maioria das pessoas, ainda que cheguem a essa conclusão, ela está longe de ser óbvia, pois o fato de ser você que está tirando a vida de alguém com suas próprias mãos é algo moralmente relevante. Você pode ter como uma questão de princípio que, qualquer que seja a circunstância, matar um inocente é um assassinato, e você não é um assassino e não aceita tornar-se um. A falha do utilitarismo é não ser capaz de conseguir acomodar esse tipo de intuição moral fundamental, de que o meu envolvimento com a ação, mesmo que ela seja a coisa certa a fazer, gera reações morais que eu posso considerar insuportáveis. Como afirma Williams:

A feature of utilitarianism is that it cuts out a kind of consideration which for some others makes a difference to what they feel about such cases: a consideration involving the idea, as we might first and very simply put it, that each of us is specially responsible for what *he* does, rather than for what other people do. This is an idea closely connected with the value of integrity. (...) utilitarianism (...) makes integrity as a value more or less unintelligible.⁷⁸

De fato, Stuart Mill é explícito ao afirmar que, ao decidir, o agente não deve levar em conta suas afecções ou interesses pessoais, pois isso afetaria a imparcialidade da sua decisão:

⁷⁶ Williams (1973a) p. 100.

⁷⁷ Williams (1981a) p. 4.

⁷⁸ Williams (1973a) p. 99.

I must again repeat (...) that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator.⁷⁹

Mas Williams é completamente cético quanto a possibilidade de acomodar esse requerimento de imparcialidade com as minhas mais profundas convicções, que dão sentido à minha vida e conferem minha identidade:

(...) the moral dispositions, and indeed other loyalties and commitments, have a certain depth or thickness: they cannot simply be regarded, least of all by their possessor, just as devices for generating actions or states of affairs. Such dispositions and commitments will characteristically be what gives one's life some meaning, and gives one some reason for living it; they can be said, to varying degrees and variously over time, to contribute to one's practical or moral identity. There is simply no conceivable exercise that consists in stepping completely outside myself and from that point of view evaluating *in toto* the dispositions, projects, and affections that constitute the substance of my own life.⁸⁰

Feitas essas breves considerações sobre imparcialidade e objetividade no utilitarismo, podemos passar para as críticas semelhantes que Williams dirigiu a Kant. A primeira reação a essa tentativa pode ser de estranheza, afinal, nada mais distinto do utilitarismo do que a teoria moral kantiana. Mas Williams pretende mostrar que, como ambos dão relevo para a necessidade de desconsiderar questões concretas, como os interesses, gostos, relações, projetos e propriedades particulares do agente, uma vez que o ponto de vista moral é abstrato, requisito da

⁷⁹ Mill (2007) p. 14. Uma das teses do utilitarismo é que aqueles que não aceitam esse tipo de perspectiva imparcial, e levam em conta na hora da sua decisão o fato de serem eles que estão agindo de uma forma que lhes parece moralmente repugnante, estão sendo moralmente autoindulgentes - o pensamento de tais agentes seria algo do tipo "OK, isso é a coisa certa a fazer, mas eu não quero ser a pessoa que irá fazê-lo". A tese é enfrentada por Williams no seu artigo "Utilitarianism and moral self-indulgence", cuja tese principal é de que o agente só poderia ser acusado de autoindulgência se a sua integridade contasse como uma motivação da sua ação, se o agente fosse motivado pela ideia de que quer preservar sua integridade. Para Williams, no entanto, esse não é o caso, pois a integridade por si só não é uma disposição que gera motivações. Segundo ele, "one who displays integrity acts from those dispositions which are most deeply his, and has also the virtues that enable him to do that." (Williams 1981d, p. 49). E, como explica Jenkins (2006, p. 38), são aquelas virtudes, e não a integridade em si, que motivam o agente: "We attribute integrity to those who stand up for what they believe in or who exhibit the courage of their convictions. Integrity is a compliment we pay in the light of certain (other) elements of character. (...) Integrity, then, involves a capacity to act in accordance with one's projects and commitments, such projects and commitments featuring disparate virtues and dispositions, such virtues and dispositions providing motivational punch." Jenkins (2006) p. 38.

⁸⁰ Williams (1995e), pp. 169-70.

imparcialidade no julgamento, críticas muito semelhantes às dirigidas ao utilitarismo podem ser dirigidas a Kant.

Tais críticas perpassam boa parte dos principais artigos de Williams dirigidos a temas kantianos, como "*Persons, character and morality*",⁸¹ onde é examinado a relação do que Williams chama de *ground projects*⁸² e como esses constituem o caráter de uma pessoa com a visão abstrata e empobrecida de agente que ele atribui a Kant; "*Practical necessity*",⁸³ onde o foco é como compreender a noção de necessidade prática sem uma estrutura kantiana, mas ligada ao caráter do agente;⁸⁴ "*Internal and external reasons*",⁸⁵ onde é criticada a noção de que razões externas, independentes da estrutura de desejos do agente, podem motivá-lo; e, claro, "*Moral luck*", onde, como será visto mais adiante, a ideia de *ground project* estará ligada a outro conceito central na crítica de Williams a Kant e seu projeto moral de imparcialidade deliberativa, a noção de *agent-regret*.

Todos esses artigos têm como objetivo provar que os requisitos de imparcialidade e objetividade moral da teoria kantiana não conseguem dar o devido valor àqueles projetos e comprometimentos que não apenas constituem a identidade do agente, mas que lhe dão uma razão para ter algum interesse em continuar vivendo. E que, ao exigir que o agente afaste-se de tal forma do que lhe é mais importante, a teoria kantiana viola a sua integridade.

Segundo Williams, isso ocorre, em primeiro lugar, devido ao caráter empobrecido do agente moral kantiano, uma vez que a moralidade kantiana não dá espaço para o caráter e relações pessoais na experiência moral. Williams procura adotar uma visão "cheia" de pessoa, como alguém com desejos, preocupações, projetos, que fazem com que ela tenha um caráter. Esta visão está em franca oposição à visão abstrata e empobrecida de agente que, segundo Williams, a teoria moral kantiana oferece.

⁸¹ *Idem* (1981a).

⁸² Por ser um termo central em Williams, optei por não traduzi-lo. A tradução mais óbvia seria "projetos fundamentais".

⁸³ *Idem* (1981e).

⁸⁴ O mesmo tema é trabalhado em "*Shame and necessity*", onde o suicídio de Ajax é utilizado para demonstrar que a divisão estabelecida por Kant entre imperativos categóricos e hipotéticos não consegue dar conta da ação do herói trágico.

⁸⁵ *Idem* (1981f).

Ele conduz essa crítica no artigo "*Persons, character and morality*", onde um dos seus objetivos é lidar com a questão: "why we go on at all".⁸⁶ Para isso ele introduz a distinção entre desejos contingentes e categóricos. Contingentes são aqueles condicionais à pessoa estar viva, os categóricos não dependem disso. Segundo o autor:

Most people have many categorical desires, which do not depend on the assumption of the person's existence, since they serve to prevent that assumption's being questioned, or to answer the question if it is raised. Thus one's pattern of interests, desires and projects not only provide the reason for an interest in what happens within the horizon of one's future, but also constitute the conditions of there being such a future at all.⁸⁷

Feitas essas observações preliminares sobre traços gerais da filosofia de Williams, podemos analisar a forma como ele tratou do problema da sorte moral, verificando que problemas novos ele trouxe para sua obra, como ele ilumina os outros pontos dela e como ele pode ser mais bem compreendido à luz dos outros temas que Williams tratou.

Uma fonte de incompreensão do artigo de Williams originou-se do tratamento de diversos temas como se fossem apenas um. Quando escreveu o "*Postscript*" ao livro de Statman, Williams procurou desfazer essa confusão:

The most important source of misunderstanding in *Moral Luck* was that I raised, as I now think, three different issues at once. One was the question that I have just mentioned: how important is morality in the narrow sense as contrasted with a wide sense of the ethical? The second question concerns the importance, for a given agent and for our view of certain agents, of the ethical even in the wide sense. Any conception of the ethical will include in some form a concern for people directly affected by one's actions, especially those to whom one owes a special care: suppose that my fictional Gauguin offended against such a conception. The question remains of where we place our gratitude that he did so.⁸⁸

Essas foram as palavras finais de Williams sobre o problema da sorte moral, feitas com a intenção de esclarecer o que ele quis marcar com este problema que passou a constituir desde então um tema perene de discussão. Elas são o ponto

⁸⁶ Williams (1981a) p. 10.

⁸⁷ *Idem, ibidem* p. 11.

⁸⁸ Williams (1995c), p. 244.

de partida para entrarmos, finalmente, na análise de Williams do problema que ele inaugurou.

2.2 O problema de Gauguin⁸⁹

No que se segue, irei fazer uma análise minuciosa do artigo de Williams, considerando-o à luz dos seus demais escritos e críticas dirigidas a eles.

Williams começa o artigo com uma breve exposição da doutrina estoica, uma tentativa de alcançar a felicidade através da autossuficiência, eliminando da vida aspectos contingentes que dependam da sorte.⁹⁰ A ironia, para Williams, é que ser um sábio desse tipo está sujeito à sorte constitutiva, pois nem todos têm a capacidade para se tornar um sábio.

Embora esse projeto de imunidade à sorte nunca tenha prevalecido completamente, ele é fundamental quando o que está em jogo é um tipo específico de valor, o valor moral. Ele seria imune à sorte, pois livre de contingências externas, uma vez que produto de uma vontade incondicionada: "Just as, in the realm of character, it is motive that counts, not style, or powers, or endowment, so in action it is not changes actually effected in the world, but intention."⁹¹

⁸⁹ O problema de Gauguin, embora ainda não marcado pela reflexão sobre a sorte moral, aparece já no primeiro livro publicado por Williams, "Moral". Sua aparição se dá no capítulo em que o autor discute a teoria moral aristotélica, e sua incapacidade interna de conciliar as virtudes intelectuais com as virtudes práticas (um problema bem conhecido da filosofia aristotélica). Como Aristóteles mesmo reconhece, virtudes intelectuais e práticas podem muitas vezes entrar em conflito, e o problema da sua teoria, segundo Williams, é que ela não oferece nenhum critério para regular esse conflito. O problema de Gauguin é inserido para mostrar como esse conflito pode ser aumentado caso uma teoria coloque entre seus valores aqueles do gênio criativo nas artes ou nas ciências. O problema que essa teoria enfrentaria, segundo Williams, é que ela "encontrará dificuldades em conciliar um modelo de formação e expressão de um gênio assim com muitas das virtudes e obrigações morais." (Williams 2005, p. 92).

⁹⁰ A posição de Seneca sobre a escravidão é exemplar: "It is a mistake to think that slavery goes all the way down into a man. The better part of him remains outside it. The body belongs to the master and is subject to him, but the soul is autonomous and is so free that it cannot be held by any prison (...) It is the body that luck has given over to the master; this he buys and sells; that interior part cannot be handed over as property". (in Williams 1993b p. 116). Mas, como explica Nussbaum, essa não era a posição unicamente dos estoicos, estando presente em boa parte da literatura e da filosofia, como em Sócrates, para quem, segundo Nussbaum "the virtuous person cannot be harmed" (Nussbaum 2001 p. XIII).

⁹¹ Williams (1981g) p. 20-1. A tentativa de imunizar o valor moral da sorte também está presente na visão de Kant sobre a relação entre a moralidade e as emoções. Para Kant, as emoções não poderiam influir na avaliação moral porque elas muitas vezes dependem de traços de caráter que não são conquistados por mérito do agente, mas simplesmente algo que ele possui por graça da natureza

Até mesmo a sorte constitutiva fica afastada, pois a capacidade de ação moral é, digamos assim, democrática, presente em todos agentes racionais. A vida moral está aberta a todos, sem distinção e sem influência de contingências como talentos ou formação. Como Williams afirma: "Such a conception has an ultimate form of justice at its heart and that is its allure. Kantianism is only superficially repulsive - despite appearances, it offers an inducement, solace to a sense of the world's unfairness."⁹²

Mas não basta que a moralidade seja incondicionada para oferecer aquela consolação. Caso ela seja somente um valor entre outros, dificilmente conseguirá isso. Ela tem que ter um valor especial, uma supremacia, "(...) it must have a claim on one's most fundamental concerns as a rational agent, and in one's recognition of that one is supposed to grasp, not only morality's immunity to luck, but one's own partial immunity to luck through morality."⁹³

Ou seja, no reconhecimento da importância e dignidade da moralidade nós entendemos não apenas que ela é imune à sorte, mas também que através dela podemos ser parcialmente imunes à sorte - esse é o sentido de dizer que ela oferece uma espécie de abrigo contra as contingências do mundo e uma consolação frente as suas injustiças.

Por isso a ideia de sorte moral soa, como Williams dirá posteriormente, como um oxímoro. Ela o é, primeiramente, por questões de sorte constitutiva, como aquelas discutidas por Nagel e presentes no debate sobre o livre-arbítrio: "(...) the dispositions of morality, however far back they are placed in the direction of motive and intention, are as 'conditioned' as anything else."⁹⁴ Aqui está presente uma crítica

(hoje diríamos que por disposição genética). Ora, tais qualidades são conferidas aleatoriamente, não com base no mérito do agente, portanto seria injusto basear nossos julgamentos morais em algo que ele não pode deixar de ser. Williams critica tal visão nos seguintes termos: "Here it is essential to keep in mind at once two facts about Kant. One is that his work contains the working out to the very end of that thought, a thought which in less thoroughgoing forms marks the greatest difference between moral ideas influenced by Christianity, and those of the ancient world. It is this thought, that moral worth must be separated from any natural advantage whatsoever, which, consistently pursued by Kant, leads to the inclusion that the source of moral thought and action must be located outside the empirically conditioned self. The second fact to be remembered, at the same time, is that Kant's work is in this respect a shattering failure, and the transcendental psychology to which it leads is, where not unintelligible, certainly false. No human characteristic which is relevant to degrees of moral esteem can escape being an empirical characteristic, subject to empirical conditions, psychological history and individual variation, whether it be sensitivity, persistence, imaginativeness, intelligence, good sense; or sympathetic feeling; or strength of will." Williams (1973b) p. 228.

⁹² Williams (1981g) p. 21.

⁹³ *Idem, ibidem* p. 21.

⁹⁴ *Idem, ibidem* p. 21.

à ideia de razão prática pura e incondicionada, fundamental para a teoria moral kantiana.

Mas não é isso que Williams quer discutir, e sim as ligações estabelecidas por Kant entre moralidade, racionalidade, justificação e o valor supremo da moralidade. Essas ligações trazem consigo a noção de que, no nível mais profundo e relevante, não pode ser uma questão de sorte se o agente estava justificado em agir como agiu.

Williams quer se focar primeiramente na noção de justificação racional por dois motivos: 1) por todo mundo ter uma ideia de justificação para as suas ações, enquanto pode pensar que 2) a versão kantiana representa um exagero obsessivo, que não afetaria a nossa forma ordinária de justificarmos nossos atos. Contudo, para Williams, a noção de imunidade à sorte está inextricavelmente ligada à nossa concepção ordinária de moralidade.

Williams fará um uso "generoso" de sorte, esclarecendo apenas que isso não implica que ele estará considerando ações sem causa. Ele exporá situações pouco usuais (como a de Gauguin) para a partir delas convidar à reflexão sobre como pensamos e sentimos em situações mais usuais. É possível, afirma Williams, alguém não ter esse tipo de pensamento e sentimento nas situações que descreverá. No caso das situações menos usuais, a única coisa que ele pretende provar é que os pensamentos, sentimentos e experiências que considera são possíveis, coerentes e inteligíveis, e que não há fundamento para considerá-los irracionais. Ou seja, é possível que alguém se oponha aos exemplos argumentando que os sentimentos e pensamentos que eles trazem à tona não são os mais corretos, e bem pode ser isso: mas o essencial, para Williams, é que eles sejam ao menos possíveis, coerentes e inteligíveis, e que, por mais que possam ser criticados, não podem ostentar a pecha de irracionalidade. A situação é diferente no caso dos exemplos mais usuais. Aqui, segundo o filósofo, "unless we were to be merely confused or unreflective, life without these experiences would involve a much vaster reconstruction of our sentiments and our view of ourselves than may be supposed."⁹⁵ Não sentir-se mal pelo que simplesmente fez implicaria tal vasta reconstrução. A crítica aqui será de que considerar os atos nos quais o agente não

⁹⁵ *Idem, ibidem* p. 22. O exemplo mais claro é do motorista azarado (como no exemplo de Nagel, mas sem negligência envolvida).

detinha controle como se fosse um observador traz consequências para a identidade do agente.

Ao introduzir o problema de Gauguin,⁹⁶ Williams o apresenta como um artista com "definite and pressing human claims on him",⁹⁷ que dá as costas para eles para viver uma vida que acredita será melhor para torná-lo um melhor pintor. Mas a preocupação de Williams não é com o caso de alguém em que as reivindicações de outros simplesmente não tem apelo, alguém que não está interessado nas reivindicações de outros e simplesmente prefere viver outra vida, embora tais casos sirvam para nos lembrar que "while we are sometimes guided by the notion that it would be the best of worlds in which morality were universally respected and all men were of a disposition to affirm it, we have in fact deep and persistent reasons to be grateful that that is not the world we have."⁹⁸

O Gauguin de Williams é alguém que está preocupado com essas reivindicações (e não alguém para quem elas não têm apelo algum) e o que está envolvido em elas serem negligenciadas, mas que mesmo assim opta pela outra vida. O Gauguin de Williams, portanto, não é amoral. O sucesso da sua empreitada é imprevisível, e não devido a um obstáculo externo, mas devido à natureza intrínseca do projeto. A tese de Williams é que:

(...) in such a situation the only thing that will justify his choice will be success itself. If he fails (...) then he did the wrong thing, not just in the sense in which that platitudinously follows, but in the sense that having done the wrong thing in those circumstances he has no basis for the thought that he was justified in acting as he did. If he succeeds, he does have a basis for that thought.⁹⁹

Ou seja, a avaliação da sua ação dependerá das consequências. É importante que a tese de Williams fique clara porque ela é, devemos admitir,

⁹⁶ E não precisamos nos aborrecer com os comentários de Don Levi (1993) tentando desqualificar o exemplo alegando que a vida real de Gauguin não foi assim, ou que o Gauguin de Williams poderia ter agido diferentemente. O exemplo pertence unicamente ao autor, e não é argumento algum tentar modificá-lo e, com isso, esvaziar o problema que ele coloca. Àqueles que discordam do exemplo de Gauguin como ilustrativo da sorte moral por não achar que suas pinturas são uma motivação ou uma justificativa fortes o suficiente, Williams responde: "The moral spectator has to consider the fact that he has reason to be glad that Gauguin succeeded, and hence that he tried - or if a particular spectator finds that he has no disposition to be grateful for Gauguin's paintings, or for paintings, then there will be some other case." Williams (1981g) p. 37.

⁹⁷ Williams (1981g) p. 22.

⁹⁸ *Idem, ibidem* p. 23.

⁹⁹ *Idem, ibidem* p. 23.

bastante contra-intuitiva - e Williams espera que o seja, uma vez que menciona, logo no início do artigo, como a ideia de imunidade sorte é pervasiva do nosso conceito de moralidade. O que ele está defendendo é que Gauguin não saberá se estava justificado a agir como agiu no momento da sua decisão, mas apenas após o seu sucesso.

Williams salienta que, mesmo que Gauguin esteja justificado (tenha tido sucesso, portanto), isso não lhe dá nenhuma forma de se justificar perante os outros, pelo menos não todos outros (como sua família). Aqueles que sofrem com sua decisão podem ter fundamentos justificados de reprovação. Ele não adquire, pelo sucesso, um direito de que os outros aceitem o que ele tem a dizer.

Williams introduz a ideia de justificação retrospectiva:

The justification, if there is to be one, will be essentially retrospective. Gauguin could not do something which is thought to be essential to rationality and to the notion of justification itself, which is that one should be in a position to apply the justifying considerations at the time of the choice and in advance of knowing whether one was right (in the sense of its coming out right).¹⁰⁰

É importante marcar que a falha do projeto, para ter relação com a justificação de Gauguin, não pode ser uma falha externa, como um acidente que o impedisse de pintar. Caso isso ocorresse, embora o projeto fracassasse isso não iria significar que ele estava errado; ele nunca o saberia. Isso introduz a distinção entre dois tipos de sorte que podem afetar o projeto: extrínseca e intrínseca. A sorte extrínseca é muito externa para tirar-lhe a justificativa, algo que somente sua falha como um pintor pode fazer. Já a sorte intrínseca aqui pode atuar tanto na sua constituição como na deliberação. No primeiro caso, ser o pintor que ele espera ser é em grande medida devido à sorte; no segundo caso, mais relevante, é a sorte com relação as deliberações que ocorreram na sua decisão: ele poderia ter decidido de outra forma.

O sucesso de Gauguin depende de ambos os tipos de sorte, extrínseca e intrínseca: tanto não pode haver nenhum óbice externo que o impeça de saber se ele é um bom pintor como, de fato, ele tem que se provar um bom pintor (o que conta como prova de ser um bom pintor não vem ao caso). Portanto, ambas são

¹⁰⁰ *Idem, ibidem* p. 24.

relevantes para a sua justificação. Mas somente a sorte intrínseca se relaciona com sua falta de justificação. Como dito, caso ele sofra um acidente, isso não nos dirá se ele estava errado em agir como agiu - ele nunca saberá se agiu errado ou não. Mas, caso nenhum tipo de sorte incidental interfira, e mesmo assim ele se mostre um fracasso, é porque não apenas o projeto falhou, mas ele falhou: ele estava errado em agir como agiu.

No caso de Gauguin, o foco da sorte intrínseca reside no agente, pois diz respeito a ele ser ou não um pintor talentoso capaz de produzir boas pinturas. Mas o *locus* da sorte intrínseca pode estar parcialmente fora do agente. Williams utiliza o caso de Anna Karenina para exemplificar. Anna Karenina abandonou seu marido e filho para viver com Vronksy. Ela está consciente do custo dessa decisão sobre outros, em especial seu filho, mas ela poderia ter vivido com essa consciência se as coisas tivessem dado certo. Mas esse não é o caso, o projeto falhou. Mas a falha reside tanto nela como em Vronsky.

Seria também um caso de sorte intrínseca caso Vronsky, infeliz com o relacionamento, tivesse cometido suicídio. O mesmo com relação a Anna, e a importância do argumento de Williams demanda que ele seja transcrito integralmente:

If Anna had then committed suicide, her thought might have been something like: "there is nothing more for me". But I take it that as things are, her thought in killing herself is not just that, but relates inescapably also to the past and to what she has done. What she did, she now finds insupportable, because she could have been justified only by the life she hoped for, and those hopes were not just negated, but refuted, by what happened.¹⁰¹

O desejo de Anna de suicidar-se, portanto, está ligado tanto a um estado de coisas que ela não consegue suportar como, e principalmente, ao fato de tal estado de coisas estar causalmente ligado ao que ela fez no passado.

2.3 Agent-regret

¹⁰¹ *Idem, ibidem* p. 27.

Os exemplos de Gauguin e Anna são utilizados não para explicar o que outros poderiam achar desses agentes, mas o que eles podem pensar deles mesmos. Nesse momento, Williams introduz a noção de *regret*.

O pensamento básico do *regret* é "as coisas poderiam ser melhores se tivessem sido de outro jeito", e tal forma de reação pode ser apropriada para qualquer coisa que alguém pense que poderia ter sido diferente e melhor. O que é lamentado, aqui, são estados de coisas, mesmo que quem assim reaja não tenha participado de nenhuma forma no desenrolar dos eventos que conduziram a ele. Posso lamentar, por exemplo, que Martin Luther King tenha sido assassinado, ou que os Beatles tenham se dissolvido, e imaginar como o mundo seria um lugar melhor se nada disso acontecesse. Mas o foco de Williams é em outro tipo de *regret*, o que ele chama de *agent-regret*. Tal atitude uma pessoa só pode sentir com relação a suas próprias ações passadas (ou pelo menos ações que ele esteve de alguma forma envolvido - não necessariamente voluntariamente envolvido, como será esclarecido depois). O que dá origem ao *agent-regret* é o pensamento de que o agente podia ter agido diversamente, e o foco do *regret* é essa possibilidade. Nos exemplos discutidos, ele se manifestaria na forma: "se eu não tivesse abandonado minha família, as coisas poderiam ter sido diferentes". O *agent-regret* difere do *regret*, assim, em primeiro lugar porque é dirigido às ações que a pessoa praticou e que poderia ter praticado de outra forma.

Como podemos entender essa "possibilidade de agir diferentemente"? Essa questão afeta não apenas o domínio da moralidade (em sentido amplo), mas de toda a racionalidade. Não à toa, parte do debate recente em epistemologia e lógica deu-se em torno das relações entre controle e racionalidade, com grandes contribuições do problema da sorte moral.¹⁰²

¹⁰² Veja-se os artigos de Paulo Faria (2009), Roy Sorensen (1998), David Sosa (2005), e o debate sobre externalismo e internalismo com relação a conteúdos mentais entabulado por Paul Boghossian (1992a e 1992b), Tyler Burge (1988 e 1998) e Stephen Schiffer (1992). Uma boa coletânea que reúne os principais artigos escritos sobre o problema é Ludlow & Martin (1998), embora seja imprescindível para se compreender a origem da controvérsia a leitura do já clássico artigo de Hilary Putnam, "*The meaning of meaning*" (1975). No que segue estou em débito com as aulas do professor Paulo Faria sobre o tema, onde os referidos artigos foram minuciosamente examinados. Infelizmente não posso dar conta de tudo que ali foi tratado, e foge ao objetivo do trabalho fazê-lo. No entanto, acredito que tanto o debate sobre a sorte moral como sobre externalismo e internalismo podem ambos ser enriquecidos mutuamente caso sejam tratados de forma conjunta, da forma como o professor Faria tão brilhantemente o fez.

Uma das respostas, que poderia ser chamada de "internalista", numa alusão aos termos que o debate ganhou em epistemologia, é de que a responsabilidade (aquilo por que um sujeito pode ser chamado a responder) não pode exceder o domínio dos estados de coisa acessíveis ao conhecimento ou vontade do sujeito, ou seja, aquilo que ele atualmente conhece ou de fato deseja. De fato, "não foi minha intenção" é geralmente uma desculpa bastante usada para escapar da responsabilidade por um ato que resultou num evento danoso. Não só na seara jurídica, como também (e principalmente) na moralidade, não só utilizamos frequentemente essa escusa como também estamos dispostos a levá-la em consideração seriamente quando é aduzida por outrem. A avaliação da responsabilidade deve recair não sobre o evento, mas sobre o agente, e este só pode ser responsabilizado caso tenha desejado aquele.

Mas essa resposta, profundamente influenciada por Kant (cuja doutrina poderíamos rotular como um "internalismo moral"),¹⁰³ não consegue acomodar boa parte das nossas atribuições ordinárias de responsabilidade, tanto jurídicas quanto morais. Cotidianamente responsabilizamos pessoas não apenas por aquilo que elas de fato conheciam, mas também por aquilo que, em situações contrafactuais relevantes, elas poderiam conhecer. A doutrina jurídica da negligência fundamenta a responsabilização do agente por aquilo que ele não sabia, mas poderia ter sabido, através do uso de um padrão de comportamento normal, o chamado "homem médio": comparamos seu caso com um padrão médio de comportamento para aquela situação, caso sua atuação tenha ficado abaixo dessa expectativa, ele é responsabilizado. Outra forma utilizada para a atribuição de responsabilidade se dá

¹⁰³ Logo no início da "Fundamentação da metafísica dos costumes", Kant escreve: "A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (...), ela ficaria brilhando por si mesma como um (*sic*) jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor." (Kant, 1960, p. 23). Nesse trecho está expresso uma das teses fundamentais da moralidade kantiana: a irrelevância das consequências. Uma ação não é julgada pelas suas consequências, mas pelas intenções do agente. A ação deve ser julgada por ela mesma, não pelo que ela realiza, o estado de coisas que ela traz, pois isso seria aceitar um princípio de bondade independente, como a utilidade. E como um mesmo resultado pode ser alcançado por diversas maneiras, precisamos de algo independente dos resultados para avaliar a ação, qual seja, os princípios motivadores subjacentes à ação.

através da distinção entre ignorância escusável e inescusável, o que também pressupõe um padrão de normalidade para o que pode contar como uma escusa aceitável e o que não pode. A discussão, tanto jurídica como moral, se dá então sobre o que razoavelmente podia se esperar do agente.

Fica claro, portanto, que tanto a posição internalista quanto a que reconhece a possibilidade de responsabilização do agente mesmo em situações em que ele não agiu intencionalmente (e que podia ser chamada de externalista, uma vez que fatores externos à vontade do agente - como sua indiferença, descuido ou imprudência - influenciam sua avaliação)¹⁰⁴ procuram salvar racionalidade da sorte, assumindo como essencial para a responsabilização que o agente tenha alguma esfera de controle sobre o que faz.

Sendo esses dois sentidos de "possibilidade" infensos à sorte, então certamente nenhum deles pode ser o sentido que Williams usa. O que fica claro com seus exemplos: Gauguin pode ter tomado todas as medidas possíveis para evitar o resultado, mas se ele fracassar, segundo Williams, ele não estava justificado a agir como agiu. Ele não pode arguir em sua defesa algo do tipo: "mas eu não tinha como saber que era um mau pintor!". Da mesma forma, o motorista de caminhão (o "*lorry driver*") do exemplo de Williams, que atropela a criança sem culpa alguma da sua parte, e mesmo assim sente *agent-regret*.¹⁰⁵

Essa "possibilidade" que Williams menciona parece ser extremamente ampla, algo como o agente vislumbrando um mundo possível, ainda que em alguns casos inacessível no momento da sua ação - mesmo involuntária – como: "se eu

¹⁰⁴ A posição externalista é muito bem exposta por Paulo Faria (2009): "As we'll see in a while, it's not so much that 'ought' will not imply 'can', just like that. Rather, there will be more to 'can' than meets the eye. Specifically, there are some tricky questions to be faced concerning how actual control (or lack thereof) relates to control in what we keep calling, for want of better words, close enough possible worlds. The unlucky driver who hit the child had actually no control over the outcome; but it might have been otherwise: that's how issues of negligence bear on such matters.(...) 'Ought' implies 'can', to be sure. It is not, in such cases as Hart discusses, as if there was nothing the defendants could possibly have done to avoid the unfortunate outcome. Rather: what actually evades the control of the subject would be under her full control in close enough (and, moreover, epistemically accessible) possible worlds. The owner of a rundown house may, as a matter of fact, ignore that the ceiling is about to collapse. Yet that would be a manifest case of inexcusable ignorance. The relevant information was fully available, had she only cared to go after it. (...) In such down to earth cases, the information which the subject actually lacks is available: the subject would be apprised of it if only she cared enough to know."

¹⁰⁵ O que não quer dizer que ele será responsabilizado, tanto jurídica como moralmente. Como Williams menciona, prontamente as pessoas procurarão consolá-lo alegando que não foi sua culpa. O que ele quer marcar com o exemplo do motorista é que o *agent-regret* não está restrito às ações voluntárias, e que sua extensão ao involuntário traz importantes consequências sobre o caráter e a identidade do agente.

não estivesse naquele lugar, naquele momento”. Mas é importante que essa análise retrospectiva não se dê na forma de um desejo de ter deliberado melhor, como um deliberador racional prévio (“*ex-ante rational deliberator*”, na expressão de Williams). Essa é uma crítica comum: o de que o agente iria sentir *agent-regret* por não ter tomado atitudes típicas de um deliberador, como: se tivesse checado freios, se tivesse pensado melhor etc. Mas não é isso que Williams está enfatizando, e sim um tipo de análise retrospectiva que não é levada a cabo como um deliberador racional prévio, o que pressupõe controle racional, mas uma análise em que o agente vislumbra que podia ter agido diferentemente mesmo que essa não fosse uma exigência racional para ele no momento da decisão ou ação. Não é racional exigir que o motorista não estivesse naquele lugar, naquele momento, mas ele podia não estar, e essa possibilidade que o atormenta. O caso de Édipo dá mais clareza à tese. Édipo não sabia e não podia saber o que estava fazendo. Aqui, sob pena de cair no ridículo, o crítico da sorte moral não pode dizer que o seu *regret* ocorre porque ele vislumbra, na posição de um deliberador, que poderia ter se informado melhor para saber quem eram aqueles sujeitos que ele matou e casou. O que ele fez estava fora do seu controle, e a crítica aqui sobre a deliberação é impossível, só restando afirmar que ele lamenta o que fez mesmo que não possa ser moralmente censurado por isso. A ideia de sorte moral afasta qualquer tentativa de justificar a conduta do agente levando em conta apenas sua deliberação e desconsiderando o resultado, seja por uma perspectiva internalista ou externalista. Por isso que ela é chamada de “responsabilidade trágica”.

Feita essa digressão sobre o significado de “possibilidade” que Williams utiliza, podemos voltar à análise do artigo. Williams introduz a já citada ligação entre *agent-regret* e ações involuntárias. Devido à importância do argumento, cito o trecho integralmente:

The sentiment of agent-regret is by no means restricted to *voluntary* agency. It can extend far beyond what one intentionally did to almost anything for which one was causally responsible in virtue of something one intentionally did. Yet even at deeply accidental or non-voluntary levels of agency, sentiments of agent-regret are different from regret in general, such as might be felt by a spectator, and are acknowledged in our practice as being different. The lorry driver who, through no fault of his, runs over a child, will feel differently from any spectator, even a spectator next him in the cab (...). Doubtless, and rightly, people will try, in comforting him, to move the driver from this

state of feeling, move him indeed from where he is to something more like the place of a spectator, but it is important that this is seen as something that should need to be done, and indeed some doubt would be felt about a driver who too blandly or readily moved to that position. We feel sorry for the driver, but that sentiment co-exists with, indeed presupposes, that there is something special about his relation to this happening, something which cannot merely be eliminated by the consideration that it was not his fault. It may be still more so in cases where agency is fuller than in such an accident, though still involuntary through ignorance.¹⁰⁶

O argumento gira em torno de certas crenças, como o reconhecimento da diferença da situação de alguém envolvido num evento, mesmo que involuntariamente, da situação de um espectador. A existência dessa prática arraigada de diferenciar essas situações diz algo sobre a forma como encaramos a ligação do agente com as consequências, mesmo não pretendidas, da sua ação. E é a consciência dessa diferença que leva tanto o agente a sentir-se mal, como os terceiros a não apenas acharem natural que ele assim se sinta, mas verem um problema de caráter caso ele se ponha muito facilmente na posição de espectador, como alguém destacado da ação.

Williams também deixa claro que a relação especial que o agente tem mesmo com ações involuntárias admite níveis, vinculados ao grau de envolvimento do agente com a ação. A sensação de que o agente está mais envolvido e, portanto, tem uma relação mais íntima com as consequências, de onde se presume que ele sentirá mais *agent-regret*, é maior, por exemplo, num caso em que alguém confunde veneno por açúcar e acaba intoxicando seus convidados, do que no caso do acidente - ambas são involuntárias, mas o envolvimento do agente na primeira é maior, pois foi ele o causador direto da consequência. A intensidade do *agent-regret* varia de acordo com outros elementos, como a proximidade física da ação e seu

¹⁰⁶ Williams (1981g) p. 27-8. Nagel cita um caso interessante de sorte circunstancial, o de ser americano na época da guerra do Vietnã. O argumento que ele oferece é idêntico ao que Williams usa para explicar a sorte moral do motorista de caminhão, ou seja, que ser de um país ou estar envolvido numa ação, mesmo que involuntariamente (e aqui há uma contradição em Nagel, pois ele só aceita a sorte moral no caso de culpa, mesmo que levíssima, o que não ocorre no caso do motorista, mas que igualmente não ocorre no caso de ser cidadão de um país - ou seja, ele reconhece num caso a existência da sorte moral pelo mero envolvimento e não reconhece em outro onde também só há mero envolvimento) é diferente do que ser um espectador de uma ação ou ser de outro país: "But it is nearly impossible to view the crimes of one's own country in the same way that one views the crimes of another country, no matter how equal one's lack of power to stop them in the two cases. One *is* a citizen of one of them, and has a connexion with its actions (...) that one does not have with the other's." Nagel (1979) p. 34.

resultado, a quantidade de pessoas afetadas, de que forma são afetadas e quem são elas. É uma coisa envenenar por acidente a água de um condomínio, outra, a de uma cidade; é uma coisa as pessoas ficarem doentes, outra, morrerem; é uma coisa estranhos serem afetados, outra, sua família. Em todos os segundos casos, a vontade de que tivesse agido diferentemente será maior, e não é irracional que o seja. São casos que tornam claro a forma como as consequências repercutem sobre o agente e sobre terceiros.

Em alguns casos ela pode desvanecer devido ao menor envolvimento do agente, a menor gravidade da consequência, à maior distância no tempo, a menor possibilidade de um mundo possível em que tal consequência não ocorreria, quão relevante é a ação para o desenrolar das consequências, etc. Como, da mesma forma, ela pode em alguns casos aumentar patologicamente.¹⁰⁷ Ainda assim tal autocensura não é inteiramente imotivada. O agente vislumbra que sempre “poderia” ter sido diferente.¹⁰⁸

Sobre o tema, é interessante trazer à baila algumas considerações de Aristóteles. O Estagirita estabelece como condições da ação voluntária que o princípio esteja no agente e que ele aja com conhecimento das circunstâncias. Por conseguinte, involuntária é aquela ação praticada coercivamente ou por ignorância (desde que o agente não tenha se colocado num estado de ignorância - embriagando-se, por exemplo). Entre elas Aristóteles insere a categoria das ações mistas, onde o princípio da ação está no agente e ele age com conhecimento das circunstâncias, mas faz algo que não faria absolutamente e por si, mas apenas porque está sendo ameaçado de um mal maior, como a escolha de Agamemnon em Áulis ou dos navegantes que devem jogar a carga ao mar (seria uma espécie de coação psicológica, pois há uma escolha, mesmo que, em termos modernos, não

¹⁰⁷ Em um trecho do seu recente livro “*Nemesis*”, cuja leitura serve como uma ótima ilustração do que está envolvido no sentimento de *agent-regret*, um dos personagens expressa bem de que forma essa patologia pode se desenvolver: “We can be severe judges of ourselves when it is in no way warranted. A misplaced sense of responsibility can be a debilitating thing.” Roth (2010), p. 102.

¹⁰⁸ Outro problema que afeta qualquer consideração sobre a sorte moral é até que ponto vai a responsabilidade pelos efeitos da nossa ação. Se com minha ação A desencadeio o efeito B, e este acarreta C, que por sua vez causa D...até onde posso ser considerado responsável e até onde o meu *regret* pelos efeitos subsequentes é esperado e quando tal preocupação se torna patológica? Dificilmente aceitaríamos uma forma de “tu és eternamente responsável por aquilo que causou”, mas como fazer um corte de maneira não arbitrária? Não é só um problema filosófico: as diferentes teorias sobre causalidade no direito evidenciam não só o reflexo prático da questão, mas a dificuldade em dar-lhe uma solução cogente. Um bom estudo foi feito por Hart e Honoré (1959).

seja uma escolha verdadeiramente livre).¹⁰⁹ Aristóteles fala ainda de ações não voluntárias, aquelas que são involuntárias, mas o agente não se arrepende do que fez, e onde o que está em jogo é a apreciação do seu caráter - ele é um tipo de pessoa que, se agisse voluntariamente naquele caso, de fato faria aquilo (em Aristóteles, e entre os gregos em geral, não havia uma separação entre voluntariedade e responsabilidade, ambas estavam abarcadas no primeiro conceito, o que gera dificuldades para interpretá-las hoje, quando claramente fazemos essa distinção). Meu ponto é que o grau de *agent-regret* irá variar de acordo com o tipo de involuntariedade que está em jogo. Ele será menor no caso em que o agente sequer está envolvido diretamente na ação, mas está causalmente implicado nela (e aqui, obviamente, a intensidade da minha relação causal e sua proximidade do resultado são extremamente relevantes, como no caso do sujeito que empresta um revólver para um amigo que acaba matando alguém com ele - desde que, claro, ele esteja ignorante de que ele fará isso);¹¹⁰ o segundo nível seria o caso da ação involuntária por coação, como quando sou empurrado por alguém e isso faz com que eu derrube um vaso da janela de um prédio e acabe atingindo um pedestre; o terceiro nível seria o da ação involuntária por ignorância (e poderíamos aqui subdividir tal nível em ação por ignorância escusável e inescusável, sendo o segundo mais grave), como o já citado envenenador acidental; por fim o caso da ação mista, em que o agente participa da ação de modo mais "cheio" ("fuller sense", como afirma Williams). Tais classificações somente articulam reações e percepções que o senso comum lida perfeitamente bem.

Prosseguindo na análise do artigo de Williams, ele primeiro afirma que o *agent-regret* também se diferencia do *regret* pelas diferenças de sua expressão: "agent-regret requires not merely a first-personal subject-matter, nor yet merely a particular kind of psychological content, but also a particular kind of expression."¹¹¹ O motorista de caminhão ou o anfitrião que envenenou suas visitas podem sentir que

¹⁰⁹ Não é livre quem pode escolher em morrer com um tiro ou enforcado, embora seja óbvio que ele pode escolher, e isso bastaria para tornar a ação, num sentido, voluntária, mas em outro, involuntária, portanto, mista.

¹¹⁰ Aqui é importante a descrição da ação. A ação de dar o revólver para o amigo evidentemente foi voluntária; mas se a descrição for "dar o revólver para o amigo matar alguém", ela é involuntária por ignorância)

¹¹¹ Williams (1981g) p. 27.

eles devem de alguma forma, mesmo que simbólica, reparar o mal causado.¹¹² Mas tal disposição para reparar nem sempre é uma expressão de *agent-regret*, podendo ser expressão de *regret* pura e simplesmente, do tipo externo, ou de nenhum *regret*, como nos casos em que achamos injusto que a vítima pague o preço de uma ação involuntária nossa que produziu o dano como efeito colateral. Mas o que determina a diferença dessas situações, de tal forma que num caso as consequências da minha ação involuntária impliquem em *agent-regret* e noutro em *regret* ou nada? Parece ser o grau de envolvimento do agente na ação e a possibilidade de ele ter agido diferentemente. Mas Williams oferece outro teste:

A test of whether is an agent's state of mind in acknowledging that he should compensate is offered by the question whether from this point of view insurance cover would do at least as well. (...) if knowledge that the victim received insurance payments would settle any unease the agent feels, then it is for him an external case.¹¹³

Williams vai além, e explica o que esse teste denota: "It is an obvious and welcome consequence of this test that whether an agent can acceptably regard a given case externally is a function not only of his relations to it, but of what sort of case it is."¹¹⁴

A questão das relações já analisei anteriormente. Já o tipo de caso é uma contribuição nova de Williams: a questão de se o caso é um caso típico em que o agente, e não o seguro, deve compensar a vítima, e de se o tipo de perda pode ser compensada pelo seguro. Se não é, o agente ainda pode sentir que deve fazer algo, não tanto porque ele pode oferecer um tipo de compensação que o seguro não pode, mas porque suas ações podem ter algum tipo de significação reparadora,¹¹⁵ algo como um gesto simbólico à vítima.

Williams continua a análise:

¹¹² Williams analisa no "*Shame and Necessity*" esse traço de sentimento de necessidade de reparar o mal causado mesmo por uma ação involuntária utilizando como exemplo uma frase de Agamêmnom presente na *Ilíada*: "Mas como eu estava iludido e Zeus havia tirado meu juízo, estou disposto a fazer o bem e dar dádivas em abundância." (*Ilíada*, Canto XIX, 137-8)- seu ponto é mostrar que compartilhamos essa intuição fundamental com os gregos, e que os nossos conceitos morais, como o de responsabilidade, são muito mais semelhantes que imaginamos.

¹¹³ Williams (1981g) p. 28-9.

¹¹⁴ *Idem, ibidem* p. 29.

¹¹⁵ Cf. *idem, ibidem* p. 29.

In other cases, again, there is no room for any appropriate action at all. Then only the desire to make reparation remains, with the painful consciousness that nothing can be done about it; some other action, perhaps less directed to the victims, may come to express this. What degree of such feeling is appropriate, and what attempts at reparative action or substitutes for it, are questions for particular cases, and that there is room in the area for irrational and self-punitive excess no one is likely to deny. But equally it would be a kind of insanity never to experience sentiments of this kind towards anyone,¹¹⁶ and it would be an insane concept of rationality which insisted that a rational person never would.¹¹⁷ To insist on such a conception of rationality, moreover, would, apart from other kinds of absurdity, suggest a large falsehood: that we might, if we conducted ourselves clear-headedly enough, entirely detach ourselves from the unintentional aspects of our actions, relegating their costs to, so to speak, the insurance fund, and yet still retain our identity and character as agents.¹¹⁸ One's history as an agent is a web in which anything that is the product of the will is surrounded and held up and partly formed by things that are not, in such a way that reflection can go only in one of two directions: either in the direction of saying that responsible agency is a fairly superficial concept, which has a limited use in harmonizing what happens, or else that it is not a superficial concept, but that it cannot ultimately be purified - if one attaches importance to the sense of what one is in terms of what one has done and what in the world one is responsible for, one must accept much that makes its claim on that sense solely in virtue of its being actual.¹¹⁹

Nesse momento Williams introduz o caso de Édipo. Édipo agiu involuntariamente (por ignorância), mas isso não o isenta de remorso, arrependimento e autopunição, o que é completamente compreensível.¹²⁰ Da

¹¹⁶ Avaliaríamos tais pessoas como insensíveis e alheios ao sofrimento dos outros mesmo quando causados por eles mesmos.

¹¹⁷ E talvez tais concepções dissessem mais do que isso: "*never should*".

¹¹⁸ Aqui está o ponto feito anteriormente de que "life without these experiences would involve a much vaster reconstruction of our sentiments and our view of ourselves than may be supposed".

¹¹⁹ *Idem, ibidem* p. 29-30.

¹²⁰ A maldição que recai sobre Édipo é resultado de uma ação cometida sem intenção, pois ele não sabia que havia se casado com sua mãe e matado seu pai. Mesmo assim, o martírio que se segue à descoberta não é aliviado pelo fato de que ele agiu por ignorância. Que ele, e não outra pessoa, fez o que fez é o que basta para levá-lo ao desespero – e ao exílio. A questão é: esse desespero ainda faz sentido para nós no sentido mais profundo de conseguirmos nos colocar na pele de Édipo e sentirmos o que acreditamos que ele deva ter sentido – o que é apropriado sentir? Creio que qualquer um que tenha lido de forma atenta a obra-prima de Sófocles não hesitará por um instante em responder afirmativamente. E, se isso é assim, é porque também para nós não é possível separar completamente as ações que foram das que não foram realizadas intencionalmente, como se as últimas não fossem realmente nossas, e ainda reter um senso de identidade. O que nós somos depende tanto de um como de outro tipo de ação. É relevante que consideremos que o que fizemos involuntariamente não tem o mesmo status de uma ação feita por outra pessoa: fomos nós que fizemos, e os resultados da ação nos dizem respeito de uma forma diversa da ação alheia. Que compartilhamos a angústia de Édipo só corrobora o argumento. Como afirma Williams: "The whole of the *Oedipus Tyrannus*, that dreadful machine, moves to the discovery of just one thing, that *he did it*. Do we understand the terror of that discovery only because we residually share magical beliefs in

mesma forma, sua relação com o mundo e as outras pessoas, e a maneira pela qual estas o tratam, inevitavelmente serão marcadas pelo que ele fez, mesmo que involuntariamente. Elas reconhecem que ele possui um tipo de relação especial com a ação que ninguém mais tem, e seu exílio e cegueira são prova disso. Williams provoca: "Could we have, and do we want, a concept of agency by which what Oedipus said ['I did not do it'] would be simply true, and by which he would be seeing things rightly if for him it was straight off as though he had no part in it?"¹²¹

São duas perguntas: "poderíamos ter?" e "queremos ter?". A primeira implicaria numa tal reconstrução da nossa concepção de agência e seus correlatos, bem como uma nova psicologia e, muito possivelmente, outra natureza humana, que é muito duvidoso que chegaríamos a tal ponto. A segunda diz respeito a, se pudéssemos atingir tal estado, se ele seria desejável. Susan Wolf e Margareth Urban Walker oferecem bons argumentos para uma resposta negativa.

Para Wolf, rejeitar os julgamentos e práticas que levam à sorte moral iria requerer uma revisão radical, praticamente impossível, da nossa avaliação moral. A posição racionalista (a expressão que Wolf usa para caracterizar os críticos da sorte moral) pode levar a resultados não só irrealistas como também lúgubres, segundo ela. Ela é, para Wolf, incompleta, pois a avaliação moral dirigida por ela deixa de capturar algo. O que é esse algo é objeto de investigação do seu artigo.

Para a autora é natural e apropriado que as nossas atitudes para com nós mesmos sejam afetadas por contingências além do nosso controle. Elas nos mostram que, apesar de haver algo errado com aquele que se dá muito crédito ou descrédito por sucessos e falhas largamente devidas ao acaso, o mesmo ocorre com aquele que se distancia demasiadamente desses eventos, como se eles não lhe dissessem respeito de nenhuma forma. Para Wolf, o problema é o destacamento em si, a falha do agente em perceber que os resultados da sua ação têm consequências para ele, que eles são uma parte da sua história pessoal, de uma maneira diferente do que meramente testemunhar o evento ou ler sobre ele.

blood-guilt, or archaic notions of responsibility? Certainly not: we understand it because we know that in the story of one's life there is an authority exercised by what one has done, and not merely by what one has intentionally done." Williams (1993b) p. 69.

¹²¹ Williams (1981g) p. 30. No mesmo sentido "(...) we have agent-regret about the involuntary, and would not readily recognize a life without it (though we may think we might)." *Idem, ibidem* p. 30. Não só nosso pensamento, mas também nossas crenças sobre condutas ou formas de vida que poderíamos aceitar não são completamente transparente para nós. Racionalizações e ilusões impostas pelo próprio agente são traços marcantes da psicologia humana.

Somos seres "imersos no mundo",¹²² e o reconhecimento disso deve implicar que devemos aceitar a contingência e agir frente a ela; aceitar que os efeitos das nossas ações serão significantes para quem nós somos e para o que devemos fazer. Para Wolf isso denota uma virtude ligada a esta forma comprometida de estar no mundo: a virtude de tomar responsabilidade pelos seus atos e suas consequências. A existência dessa virtude (que Wolf não nomeia, apenas descreve) marca que o problema é, no fundo, de caráter: ser afetado de maneira apropriada pelas contingências do mundo e saber agir apropriadamente em face delas mesmo que não tenha nenhum dever de fazê-lo.¹²³

O argumento de Walker¹²⁴ vai no mesmo sentido. Sua tese central é que existem certas virtudes ligadas à aceitação da responsabilidade moral em casos de sorte moral. A principal delas é a integridade (as outras, que talvez sejam apenas manifestações dela, são a graça e a lucidez), a disposição de aceitar que, mesmo quando o que você fez ou a situação em que você se encontra não estão na sua esfera de controle, ainda assim você é responsável pelo que faz.

Somos não só seres de pura ação livre, comenta Walker, mas também seres imersos inexoravelmente na causalidade do mundo, e nessa última qualidade enfrentamos situações que estão além do nosso controle. Fazemos X e ocorre o evento imprevisível Y; ou vivemos numa certa época que nos exige atitudes heroicas. Mesmo não havendo controle sobre o que ocorre com sua ação e a situação em que se vive, o homem íntegro ainda assim sente que é responsável por ela. O senso comum não só reconhece a nobreza desse ato como também a vileza do sujeito que em situação semelhante simplesmente alega sua falta de controle e se exime de qualquer responsabilidade ou remorso.

Para Walker, há um tipo de avaliação moral da atitude/resposta de um sujeito em face de sua posição moral. Ele deve ser capaz de entendê-la e saber quais as respostas adequadas. Saber fazê-lo bem demonstra integridade, evadir-se denota uma falha de caráter.

Walker fornece vários exemplos de má sorte. Para cada um deles haverá avaliações diferentes quanto ao grau e tipo de dano, propriedade da censura, sua

¹²² Wolf (2001) p. 18.

¹²³ Segundo Wolf, sendo uma questão de caráter, não surpreende que as éticas deontológicas, como a de Kant, nada tenham a dizer e inclusive sejam contraditórias a ela.

¹²⁴ Walker (1993).

quantidade e natureza. Mas em todos há um comportamento inaceitável: o agente dar de ombros, evadir-se de responsabilidade alegando má sorte. Nossa reação seria de indignação, e uma prova da falta de integridade do agente. E seria uma reação comum da nossa vida moral. Daí sua conclusão de como o problema da sorte moral torna inteligíveis uma ampla gama de questões moralmente relevantes, que não podem ser compreendidas numa concepção "pura" de ação.

As contribuições de Wolf e Walker são importantes para refinar alguns dos pontos centrais de Williams, mas devemos voltar a analisar o seu artigo.

Williams comenta que, ainda que os casos de Gauguin e Anna Karenina sejam exemplos de ação voluntária, já que eles agem com plena consciência do que estavam fazendo e do que estava em jogo, o essencial é que eles compartilham com os casos de ação involuntária uma forte determinação do resultado pela interferência de algo que estava fora do seu controle. Williams chama a atenção para o fato de que o que está sendo discutido nesses casos é o que ele chama de "*determination by the actual*", "the determination of the agents' judgments on their decisions by what, beyond their will, actually occurs."¹²⁵

A diferença de manifestação no *agent-regret* nos casos de ação involuntária e voluntária reside no fato de que, no caso da primeira (e Williams parece estar pensando num caso de involuntariedade por ignorância), o agente, se conhecedor das circunstâncias da situação, teria agido diferentemente para evitar o resultado, como no caso do envenenador acidental (se este tivesse conhecimento de que não era açúcar, mas veneno, que estava servindo, teria agido diferentemente); já no caso da segunda, como nos exemplos de Gauguin e Anna Karenina, os agentes praticam a ação com pleno conhecimento das suas circunstâncias e do que ela pode implicar, mas eles só desejarão ou não ter agido diferentemente após o resultado. Em ambos os casos o traço comum do *agent-regret* está presente: os agentes gostariam de ter agido diferentemente. Mas como, por definição, numa ação involuntária o agente não quer (seja porque foi coagido, seja porque não sabe o que está fazendo) o resultado, este não é algo que ele pode prever que irá ocorrer, ao contrário de uma ação voluntária, onde a previsibilidade da ocorrência ou não do resultado é admitida logo na execução da ação. Afirma Williams: "Whatever feelings these agents had after their decision, but before the

¹²⁵ Williams (1981g), p. 30.

declaration of their success or failure, lacked the fully-developed wish to have acted otherwise - that wish comes only when failure is declared."¹²⁶ A essência do projeto reside não nele ser meramente tentado, mas em ser bem sucedido.

Williams introduz alguns refinamentos importantes relativos a *regret* e *agent-regret*. A ideia básica do primeiro é um desejo de que as coisas tivessem ocorrido de outro modo, e como tal pode ser compartilhado por quem não teve, nem poderia ter, qualquer participação na ação, como um espectador. Ele inclusive pode dizer respeito a um evento que aconteceu há muito tempo, e que desembocou num estado de coisas atual que o agente percebe como indesejável. Ele pode se referir, também, a um estado de coisas com tal conformação que obrigou o agente a agir de certo modo. O *regret* apenas torna-se *agent-regret*, segundo a descrição até aqui apresentada por Williams, quando o agente de fato agiu num sentido e, devido aos resultados de sua ação, lamenta e nutre o desejo de ter agido diferentemente. Mas nesse ponto Williams matiza esse posicionamento, afirmando que, embora no mais das vezes de fato o *agent-regret* estará ligado a um desejo de agir diferentemente (como no caso de Gauguin e Anna), isso não é necessariamente sempre assim: "an example of this (...) is offered by the cases of conflict between two courses of action each of which is morally required, where either course of action, even if it judged to be for the best, leaves regrets - which are, in our present terms, agent-regrets about something voluntarily done."¹²⁷

Este é o caso, examinado com mais vagar no seu artigo "*Ethical consistency*".¹²⁸ A tese central de Williams nesse importante artigo é de que é um erro e uma falsificação da moralidade tratar o conflito moral como se fosse um conflito de crenças. Quando este ocorre, o conflito é resolvido pelo abandono puro e simples da crença equivocada. O conflito moral se assemelha mais a um conflito de desejos, onde num conflito aquele que uma vez foi abandonado pode ressurgir e voltar em outro contexto e triunfar. Em ambos o item rejeitado pode persistir, ele não é necessariamente eliminado como no conflito de crenças. Pode persistir, por exemplo, como *regret*. Contudo, diferente do conflito de desejos (e de crenças), no

¹²⁶ *Idem, ibidem* p. 31.

¹²⁷ *Idem, ibidem* p. 31.

¹²⁸ Nesse artigo já está presente o embrião dos principais argumentos do "*Moral luck*". Em ambos os pontos principais criticados por Williams é o de que a moralidade oferece uma espécie de imunização contra as contingências do mundo. Como uma espécie de blindagem à sorte e aos infortúnios que o mundo pode impor ao agente e sua ação.

conflito moral não é possível adotar uma postura de procurar eliminar a sua ocorrência (pelo menos não enquanto eu os reconhecer como conflitos). Mas mais importante: é essencial não tratarmos o dever moral abandonado como se fosse simplesmente uma crença equivocada, fruto de má deliberação e julgamento turvo - o característico do conflito moral é que ambos os cursos de ações podem se apresentar viáveis e, mesmo que ele escolha o melhor, isso não implica que não haja resíduos morais, *regret* pela não realização do outro curso de ação. O exemplo dado por Williams é o de Agamêmnon, que mata sua filha para que a expedição para Tróia parta: mesmo que o herói tenha agido corretamente, seu ato deixa resíduo - ele lamenta o que fez, e não lhe serve de consolo saber que fez o correto, sua ação deixa resíduos que não podem ser extirpados dessa forma. O erro é supor que um dever abandonado não exerce mais qualquer tipo de autoridade sobre nós, como se nos destacássemos completamente dele unicamente pela força das boas razões. Não podemos supor seriamente que é irracional ele ter *regrets* por ter matado a filha, mesmo que concedamos que ele tenha feito a coisa certa.¹²⁹

Além disso, em casos como o de Agamêmnon o que ocorre, diferentemente dos casos de Gauguin e Anna, é uma mistura de um *regret* típico de espectador (que pode inclusive lamentar que Agamêmnom tenha sido levado a fazer esta escolha) com um *agent-regret*. Pois os agentes tanto lamentam que o mundo se ordenou de tal forma que lhes apresentou tal dilema trágico como lamentam, embora não no sentido de quererem ter agido diferentemente, que foram eles que agiram. O primeiro *regret* pode ser compartilhado pelo espectador, mas o segundo só pode ser vivenciado pelo agente, pois foi apenas ele que de fato agiu.

Para finalizar esse capítulo, gostaria de tecer algumas considerações sobre os termos *regret* e *agent-regret* e justificar porque optei por não traduzi-lo. Não os traduzi, essencialmente, por não vislumbrar nenhum termo em português que capture completamente a ideia que eles transmitem. As principais opções seriam "lamento" (e, algumas vezes, quando julguei o contexto apropriado, utilizei esse termo) e "arrependimento", mas tanto uma como a outra deixam algo de fora. "Arrependimento" não é o termo correto para se usar para a reação de alguém que

¹²⁹ No mesmo sentido, o terrível exemplo de Camus, n'A Queda: "Sabe que em minha pequena aldeia, em uma ação de represália, um oficial alemão pediu delicadamente a uma velhinha para fazer a gentileza de escolher entre os seus dois filhos o que seria fuzilado? Escolher, já imaginou? Aquele? Não, este aqui. E vê-lo partir." Camus (2008), p. 11.

não teve sequer participação causal numa ação. Ninguém pode arrepende-se de um evento histórico de que sequer participou. Mas é possível que lamente por ele e o estado de coisas indesejáveis que legou ao futuro. No entanto, embora "lamento" pareça capturar melhor o sentido de *regret*, ele deixa de fora algo que é essencial: o desejo de que as coisas tivessem sido diferentes, uma vez que o lamento por si só é compatível com a resignação, mas esta não é compatível com *regret*. Além do mais, Williams quer fazer uma analogia entre *regret* e *agent-regret*, e neste último o desejo de ter agido de outra forma é a marca essencial. Por fim, isso nos poupa de, caso optássemos por traduzir a expressão, ter que inventar um termo bizarro, o "lamento do agente".

Também não vejo como manter "lamento" como tradução de *regret* e "arrependimento" como tradução para *agent-regret*. Ora, se *regret* como utilizado nesses casos não comporta de forma nenhuma a noção de arrependimento, parece plausível supor que tal sentido deve ser preservado quando falamos de *agent-regret*. A diferença é que, pelo fato de nesse *regret* o agente estar envolvido, várias outras características se anexam a ele e o diferenciam do *agent-regret*, mas nem por isso o *regret* aqui deixa de ser lamento e vira arrependimento. É um lamento com características a mais: o agente não só lamenta o estado de coisas, mas, pelo fato de ele as ter causado, deseja ter agido diferentemente, e não apenas que as coisas fossem diferentes, mas principalmente que ele não tivesse agido no sentido que agiu e que propiciou que tal estado de coisas ocorresse.

Mas afinal, por que Williams não empregou o termo "culpa", em vez de ter que inventar um termo para contemplar os casos que ele analisa? Não estariam eles igualmente contemplados pela "culpa"? Se não, qual a diferença entre ambos? É muito complicado isolar emoções e conceituá-las, como se elas tivessem contornos bem definidos. Isso fica evidente em casos como os analisados. Além do mais, não só o agente pode sentir várias ao mesmo tempo, como uma emoção predominante pode ter muitas características de outras. Mas, se os conceitos existem, é porque alguma característica essencial cada um deles deve ter para diferenciá-los dos demais.

Nancy Sherman, no seu já mencionado livro sobre os dilemas, experiências e reações morais dos militares, critica o uso de *agent-regret* e opta pelo uso do termo *culpa* para expressar as reações dos soldados. Mas, em primeiro

lugar, cabe notar que ela descreve mal o conceito de *agent-regret*, referindo que ele foi inventado por Williams "to refer to the feeling often felt when a person is 'causally' (though not morally) responsible in virtue of something someone intentionally did."¹³⁰

Para Sherman, *agent-regret* não capta com precisão o que é de fato sentido:

It does not capture the despair or depth of the feeling of guilt, nor, as I indicate later in this chapter, the empathic identification with victim, so common in war. Nor does it capture the first-person aspect of the moral feeling: I see myself as morally implicated and need to make repair. It is not just that I should take responsibility because I am part of the causal chain. Guilt, it seems, is rational to feel on such occasions precisely because it is a response to this more robust moral involvement.¹³¹

A divergência de Sherman com Williams reside no fato de que ela enxerga no *agent-regret* uma vinculação apenas causal, e na culpa uma vinculação moral, e que esta última faria mais jus ao que o agente sente. Mas Sherman faz aqui uma má descrição do *agent-regret*, pois embora ele refira-se também às ações involuntárias nas quais o agente teve participação causal, ele é utilizado por Williams também no contexto de ações voluntárias (ninguém ousaria negar que as ações de Gauguin e Anna Karenina não são voluntárias). Seu outro erro é descrevê-lo como não captando o aspecto de primeira pessoa do sentimento moral, o que é também um erro, uma vez que tal elemento é crucial, em Williams, para distinguir *agent-regret* de *regret*.

Creio que Williams preferiu utilizar *agent-regret* em vez de culpa por três razões: em primeiro lugar, porque a culpa, segundo ele, é uma reação típica da moralidade,¹³² que ele está criticando. Seria incoerente fazer uma crítica da moralidade utilizando um dos seus conceitos principais. Ele parece querer evitar a todo custo que a sua crítica seja "contaminada" pela linguagem da moralidade, utilizando-se para isso de termos neutros que não a comprometam; em segundo lugar, porque, para Williams, por ser ela uma reação típica da moralidade, e esta ser um desenvolvimento relativamente recente da ética, estaríamos excluindo da nossa apreciação todos aqueles casos anteriores à moralidade, dos quais as tragédias gregas são o exemplo mais marcante. *Agent-regret* é um termo neutro, que pode ser

¹³⁰ Sherman (2010), p. 260.

¹³¹ *Idem, ibidem*, p. 260.

¹³² Veja-se, especialmente, Williams (1993a), capítulo 10.

utilizado de uma forma que a culpa não pode para caracterizar a reação de Édipo, por exemplo; em terceiro lugar, porque ele quer fazer uma analogia com *regret*. Este, certamente, não pode ser substituído por culpa nos casos de eventos nos quais o agente não teve participação alguma. Williams quer construir a noção de *agent-regret* a partir da caracterização do *regret*, inserindo alguns elementos que os diferenciam, mas mantendo a mesma estrutura.

Da mesma forma, embora seja fato que Williams não afirma explicitamente que as características da culpa tais como identificadas por Sherman estão presentes no *agent-regret*, não há impossibilidade alguma em utilizá-las para descrever também o *agent-regret*. Nada impede que uma situação de *agent-regret* seja encarada como uma em que o agente sofre de profundo desespero. A bem da verdade, os exemplos de Édipo e do motorista de caminhão utilizados por Williams sugerem exatamente isso.

É evidente que culpa e *agent-regret* não são sinônimos. A culpa captura algumas reações que não são descritas apropriadamente como *agent-regret* ou mesmo *regret*. São aquelas reações nas quais o agente sente que alguma injustiça ocorreu, seja numa ação em que ele esteve envolvido voluntária ou involuntariamente, seja num evento que ele não teve participação causal, embora tenha sido beneficiado por ele. Este é o caso, por exemplo, tanto do que Sherman chama de "*luck guilt*", ou "*survivor guilt*" - o sentimento de culpa por ter sobrevivido a um evento em que a maioria das outras pessoas que estavam na mesma situação não sobreviveram (é um tipo de culpa comum nos sobreviventes do Holocausto - Sherman narra que sua culpa era derivada de um sentimento de que "merely remaining alive was a betrayal of the dead"¹³³). Parte da origem dessa culpa reside nesse sentimento de traição aos demais, mas ele só pode ser entendido num contexto mais amplo de que algo injusto ocorreu: que a morte de alguns e a sobrevivência de outros foi um evento aleatório e determinado pela sorte, para o qual não se podem dar razões. Aqueles beneficiados pela sorte, ao depararem-se com a injustiça da situação, sentem-se culpados (a frase típica dessa situação é: "Por que eles, e não eu?"). Esse tipo de situação não é bem descrita em termos de *agent-regret* ou mesmo *regret*. *Agent-regret* é um sentimento que mistura o lamento por algo que aconteceu, a necessidade de repará-lo de alguma forma e, na maioria

¹³³ *Idem, ibidem*, p. 103.

das vezes, o desejo de ter agido diferentemente. Tais elementos estão presentes nos exemplos em que o agente está voluntária ou involuntariamente envolvido citados por Sherman, embora ela os identifique como característicos da culpa. Mas nem ele nem o *regret* conseguem captar o sentimento oriundo da percepção de uma injustiça do qual o agente, sem estar envolvido sequer causalmente, se beneficia. O sobrevivente do Holocausto não lamenta que tenha sobrevivido, não sente a necessidade de reparar algo e não pode desejar ter agido diferentemente pois ele nem sequer agiu. Sua culpa é por ter sido injustamente beneficiado por algo que ele nem sequer teve participação.

Há outras diferenças importantes. Posso estar corroído pela culpa por não me dedicar o suficiente a um trabalho importante. Mas não posso dizer que estou, naquele momento, com *agent-regret*, pois nada aconteceu ainda (por exemplo, não fui demitido). O *agent-regret* só se manifesta depois que o evento aconteceu, e você lamenta que ele tenha acontecido por sua causa. Já a culpa pode se manifestar antes dele acontecer, quando você se sente mal pela forma como vem lidando com a situação.¹³⁴

Por fim, é importante mencionar que Williams não esteve alheio a análise da culpa. Muito pelo contrário: em diversos livros (especialmente no ELP e no “*Shame and Necessity*”) ele critica a importância da culpa entre as nossas reações morais, procurando relacioná-la ao sistema moralidade, como uma reação típica e específica dele. Como ele descreve a moralidade como um sistema que procura ser imune à sorte, onde o princípio de controle é fundamental para a responsabilização moral, o sentimento de culpa deve estar restrito àquelas ações que o agente poderia ter evitado. Sendo assim, não faria sentido, para Williams, sentir culpa por ações involuntárias, necessárias ou para as quais o agente não tinha alternativa. Mais uma razão para preferirmos o emprego do termo *agent-regret*.

Mas o fato é que para os propósitos da caracterização das reações do agente, e as consequências disso para a reflexão moral sobre o papel da sorte nas

¹³⁴ Sobre a distinção, veja-se também Wolf (2001) pp. 21-2: “Guilt is at least partly a function of judging oneself to be blameworthy. In cases in which we judge ourselves to have done something wrong but which - luckily - have no bad effects, guilt, and not agent-regret, is an appropriate response. Moreover, guilt is not appropriate when we have done nothing wrong. In cases in which we are not at fault but which nonetheless - unluckily - lead to serious harm, agent-regret, and not guilt, may be appropriate. However, when a faulty action causes a harm, our feelings tend to get all mixed together - several sources for feeling bad about oneself and for being motivated to engage in certain sorts of actions combine to produce a mental state that is not itself analyzable into component states. (...) this phenomenon seems logically as well as psychologically inevitable.”

nossas ações, se utilizamos culpa ou *agent-regret* é irrelevante. O essencial é que entendamos que a reação emocional que o agente sente em situações desse tipo não é irracional, muito pelo contrário, é algo valorizado por ser uma lembrança da nossa humanidade, e que não desejaríamos uma concepção de agência que as excluísse.

2.4 Justificação retrospectiva e racionalidade prática

Ao tratar do caso central de sua análise, a justificação retrospectiva, Williams marca que irá explicá-la através da análise de uma deliberação egoísta (legitimamente egoísta). Numa situação dessas pode-se pensar que, uma vez que o agente não responde a ninguém, a questão da justificação nem se colocaria. Não é bem o caso, uma vez que podemos avaliar se sua decisão é razoável ou não dada sua situação (aqui faríamos considerações sobre a consistência dos seus pensamentos, a avaliação racional das probabilidades, etc).

O que Williams quer examinar é qual o conteúdo de uma justificação no contexto de uma deliberação egoísta e, mais ainda, qual o sentido de um agente estar retrospectivamente preocupado com a racionalidade da sua decisão, e não apenas seu sucesso. A questão que ele examina é de uma discrepância entre a deliberação e o resultado. Williams analisa vários cenários de discrepância. Quando um mau resultado ocorre devido a uma falha na deliberação, é fácil ver porque seu *regret* estará ligado à deliberação. O problema é quando o agente delibera bem e as coisas dão errado, ou quando o agente delibera mal e o resultado é positivo. No primeiro caso, o que a consciência de que ele estava justificado em agir como agiu pode trazer para o seu inevitável *regret* de que as coisas tenham ocorrido desse modo? A resposta mais plausível é que, embora ele lamente o resultado e, nesse sentido, deseje ter agido diferentemente, por outro lado ele não deseja ter agido de outro modo, porque ele se mantém firme aos processos de deliberação racional que o levaram a fazer o que fez. O mesmo no segundo caso, onde o agente felicita-se por ter agido como agiu (e não deseja ter agido de outro modo) ao mesmo tempo em que se censura por ter agido como agiu. A questão crucial, para Williams, nesses

casos, é: qual é o conteúdo real dessas observações? Pois, segundo ele, "little is effected by talk of self-reproach or regret at all, still less of co-existent regret and contentment, unless some expression of such sentiments can be identified."¹³⁵

Fomos apresentados a duas situações em que sentimentos contrastantes estavam presentes na mesma pessoa como reação a um resultado decorrente de sua deliberação. Mas, para Williams, tais situações só são plausíveis se podemos identificar a expressão desses sentimentos. Tomemos o caso da deliberação correta com resultados negativos e conseqüente *regret*. De que forma tal *regret* se manifestará? A resposta, para Williams, que aqui segue D. A. J. Richards, está nas resoluções do agente para suas futuras deliberações: "His regrets about his deliberations express themselves as resolves to think better next time."¹³⁶

No entanto, tendo ele deliberado bem e as coisas terem dado errado, ele não tem nada a aprender do caso, e não terá maiores chances de sucesso no futuro se mudar seus procedimentos deliberativos: "If this is right, then the notions of regret or lack of regret at the past level of deliberative excellence makes sense only in the context of a policy or disposition of rational deliberation applied to an on-going class of cases."¹³⁷

Como ele não consegue aprender nada daquele caso particular, o seu *regret* não pode estar direcionado àquela deliberação, então nesses casos de excelência deliberativa o *regret* só pode estar direcionado a uma política ou disposição de deliberar racionalmente em uma série contínua de casos (presume-se que nem todos serão como os do exemplo - a ideia é de que o agente pensará mais ou menos dessa forma: "deu tudo errado, mas não deliberei mal! Bom, não há nada para aprender aqui, apenas lamento que as coisas tenham chegado a esse resultado." Como esse lamento não pode estar direcionado àquela deliberação, ele só pode estar ligado a uma série contínua de casos).

Para tal método, é pressuposto que haja uma classe de casos suficientemente similar, embora isso não pressuponha que todos esses casos sejam resolvidos conjuntamente. Dependendo dos resultados de uma deliberação, posso decidir diferentemente numa deliberação futura com alternativas semelhantes. O limite ideal de tal processo é a ideia rawlsiana de um modelo deliberativo

¹³⁵ Williams (1981g), p. 32.

¹³⁶ *Idem, ibidem*, p. 33.

¹³⁷ *Idem, ibidem*, p. 33.

enquadrado no contexto de um plano de vida, que trata todos os momentos de uma vida como de igual preocupação para alguém. Williams apresenta tal modelo como sendo de "one's life as a rectangle, (...) presented all at once and to be optimally filled in."¹³⁸

O objetivo desse modelo é o de excluir o papel da contingência e da sorte na avaliação moral. Ele o faz através do direcionamento do *regret* apenas ao erro deliberativo. Tal *regret*, que toma a forma de autocensura, incorpora a ideia de que nós nos protegemos de censura de nosso futuro *self* se agimos com racionalidade deliberativa. Se deliberamos bem, nosso futuro *self* não pode nos censurar caso as coisas tenham dado errado. Rawls é explícito nesse sentido: "agir com racionalidade deliberativa pode apenas assegurar que nossa conduta está acima de qualquer crítica, e que somos responsáveis por nós mesmos como uma única pessoa ao longo do tempo."¹³⁹ O modelo do processo deliberativo como um plano de vida é construído de tal forma a evitar censuras do futuro *self* do agente: "um indivíduo racional deve sempre agir de modo a nunca precisar culpar-se, independentemente do resultado final de seus planos."¹⁴⁰

Ou seja, aqui se tem uma clara tentativa de construir um modelo de deliberação que imunize o agente da sorte. Antes de proceder à sua crítica, Williams tece um interessante comentário. Tal modelo deliberativo tem uma analogia com o instituto da curadoria. O curador tem certas responsabilidades com a pessoa de cujos bens ele é curador: ele não pode adotar atitudes arriscadas ou temerárias, mesmo que venham em proveito do curatelado - e, mesmo que com elas aufera vantagens, isso não elimina as críticas concernentes ao modo como ele se comportou. Segundo esse modelo deliberativo, eu atuo como uma espécie de curador com relação ao meu futuro *self*. A censura desse será decorrente da forma como me comportei e, caso tenha adotado atitudes arriscadas, ele teria fundamentos para me censurar. Tal noção de uma condução conservadora e pouco arriscada da minha vida está em oposição não só aos exemplos de Anna e, principalmente, Gauguin, mas também à forma como o senso comum avalia qual o valor de uma vida conduzida dessa forma.

Mas crítica de Williams é mais fundamental:

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p. 33.

¹³⁹ Rawls (2002), pp. 467-8.

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 467.

(...) it implicitly ignores the obvious fact that what one does and the sort of life one leads condition one's later desires and judgments. The standpoint of that retrospective judge who will be my later self will be the product of my earlier choices. So there is no set of preferences both fixed and relevant, relative to which the various filling of my life-space can be compared.¹⁴¹

A menos que recorramos a um procedimento utilitarista de encarar as preferências e os seus resultados como comensuráveis e passíveis de serem traduzidos numa espécie de "moeda de satisfação", devemos aceitar que apenas de maneira limitada nós podemos nos abstrair dos projetos e preferências que verdadeiramente temos, e não podemos atingir uma perspectiva a partir da qual os preenchimentos alternativos de nosso retângulo de vida possa ser comparado sem preconceito. Como afirma Williams:

The perspective of deliberative choice on one's life is constitutively *from here*. Correspondingly the perspective of assessment with greater knowledge is necessarily *from there*, and not only can I not guarantee how factually it will then be, but I cannot ultimately guarantee from what standpoint of assessment my major and most fundamental regrets will be.¹⁴²

Esse argumento também é discutido no artigo "*Persons, character and morality*". Williams, ao apresentar ali a visão vida de Rawls como se fosse um retângulo a ser preenchido ao longo da vida, afirma que isso só tem sentido caso o agente tenha uma perspectiva objetiva de quais serão os ground projects de sua vida que delimitarão o tamanho do retângulo, pois só dessa perspectiva eles apareceriam como fixados desde sempre. Uma vez que essa perspectiva é irreal e inviável, e que os planos de vida e projetos são alterados continuamente e de forma fundamental ao longo da existência, não faz sentido algum essa visão de retângulo. Por isso que Williams insiste, no "*Moral luck*", entre a apreciação "*from here*" e "*from there*". Em ambos os casos, no entanto, a crítica fundamental é à ideia de objetividade na moralidade, de que é possível alcançar um ponto de vista suficientemente destacado para avaliar meus projetos como desde sempre fixados.

¹⁴¹ Williams (1981g), p. 34.

¹⁴² *Idem, ibidem*, p. 35.

O argumento de Williams pressupõe uma forte vinculação (óbvia, segundo ele) entre o tipo de pessoa que sou e a avaliação que faço das minhas decisões em face de seus resultados. Ele rejeita não apenas o expediente utilitarista de adotar uma espécie de moeda comum para avaliar as preferências e satisfações, mas também o expediente de inspiração kantiana, e explicitamente adotado também por Rawls, de encarar um projeto de vida de forma destacada, *sub specie aeternitatis*. Essa visão guarda semelhanças com sua crítica ao poder motivacional de razões externas, desvinculadas da minha estrutura de desejos, valores e preferências, expressa no seu artigo "*Internal and external reasons*". Williams está advogando aqui, como já foi anteriormente mencionado, uma espécie de responsabilidade trágica, em que minha ação estará justificada ou não mesmo que eu tenha levado em conta tudo que estava a meu alcance. Isso porque o tipo de pessoa que fará o julgamento pode ser muito diferente do tipo de pessoa que agiu anteriormente, e ela fará tal julgamento a partir do seu conjunto atual de valores e preferências.

Williams introduz uma distinção entre o que chama de "ciência normal" da vida moral e *ground projects*. Sua intenção é diferenciar a direção que o *regret* irá tomar em cada caso. No primeiro ele geralmente será direcionado ao processo deliberativo, já que o ponto de vista do agente está mais basicamente identificado com as disposições da deliberação racional. Mas esse não é o caso dos *ground projects*. Nesses casos o foco do agente será menos nas disposições deliberativas, ou no que o agente pode aprender a partir do resultado para melhorar sua deliberação. Nesses casos, segundo Williams:

(...) the project in the interests of which the decision is made is one with which the agent is identified in such a way that if it succeeds, his stand-point of assessment will be from a life which then derives an important part of its significance for him from that very fact; if he fails, it can, necessarily, have no such significance in his life. If he succeeds, it cannot be that while welcoming the outcome he more basically regrets the decision. If he fails, his standpoint will be of one for whom the ground project of the decision has proved worthless, and this (...) must leave him with the most basic regrets. So if he fails, his most basic regrets will attach to his decision, and if he succeeds, they cannot. That is the sense in which his decision can be justified, for him, by success.¹⁴³

¹⁴³ *Idem, ibidem*, pp. 35-6.

A distinção entre "ciência normal" da vida moral e *ground project* tem o intuito de marcar que certas decisões afetam de tal forma o agente e são de tal forma constitutivas do tipo de pessoa que ele é que, se elas falharem, o *regret* do agente não poderá ser dirigido simplesmente à racionalidade deliberativa, pois não há nada que ele possa aprender. Ele estará dirigido diretamente a sua decisão, ainda que ela tenha sido tomada atentando-se para todas as circunstâncias do caso e inclusive com previsão da sua falha. Ele não pensará em algo do tipo: "deu tudo errado, mas não posso me arrepender, não sou censurável, pois agi de acordo com os meus valores e desejos da época, e com o conhecimento que tinha das circunstâncias do caso." Seu pensamento será de, uma vez que seu projeto falhou, ele, por causa disso, decidiu mal - seu *regret* é dirigido à sua decisão, não ao processo deliberativo que a formou. Como Williams deixará mais claro posteriormente:

The third question raised in the article is that of retrospective justification, and this is the widest, because it can arise beyond the ethical, in any application of practical rationality. It is the question of how far, and in what ways, the view that an agent retrospectively takes of himself or herself may be affected by result and not be directed simply to the ways in which he or she deliberated, or might have better deliberated, before the event.¹⁴⁴

Williams esclarece e refina o que ele tem em mente quando se refere a *ground projects*, conceito que é central na explicação da justificação retrospectiva:

(...) it is clear that the decision we are concerned with are not merely very risky ones, or even very risky ones with a substantial outcome. The outcome has to be substantial in a special way - in a way which importantly conditions the agent's sense of what is significant in his life, and hence his standpoint of retrospective assessment.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Williams (1995c), p. 245. A ideia que Williams quer marcar é a maneira pela qual a crítica, especialmente a autocrítica, do agente é afetada pelo resultado da sua ação. A oposição de Williams é a uma forma de encarar a crítica partindo do pressuposto de que se deve distinguir entre o que o agente poderia e o que ele não poderia ter evitado se tivesse deliberado melhor. Feita essa distinção, só poderíamos criticar o agente, e ele só poderia se autocriticar, caso ele pudesse ter evitado o resultado da ação tendo deliberado melhor. Caso essa possibilidade não tivesse aberta para ele no momento da decisão, a crítica ou autocrítica seriam irracionais. Williams coloca o problema da seguinte forma: "(...) as agents, we seek to be rational; to the extent that we are rational, we are concerned with our agency and its results to the extent that they can be shaped by our rational thought; to the extent that results of our agency could not be affected by greater rationality, we should regard them as like the results of someone else's agency or like a natural event." *Idem, ibidem*, p. 245.

¹⁴⁵ Williams (1981g), p. 36.

A tese forte de Williams, já exposta, é que o tipo de pessoa que sou afeta meus julgamentos morais. Portanto, para um *ground project* ser constitutivo da minha identidade, ele deve estar profundamente intrincado com a ideia que o agente faz do que é significativo na sua vida, de tal modo que se ele não obtiver o resultado esperado, não foi apenas o projeto que falhou, mas ele. Por isso é importante aqui retornar à distinção feita anteriormente entre sorte extrínseca e intrínseca. Pois, se o projeto falhou extrinsecamente, ele nunca saberá se o projeto tinha realmente o potencial de ser realizado e, por causa disso, ele não está completamente desacreditado, encarado como se fosse uma ilusão vã. A sua alocação do *regret* não pode ser direcionada à sua decisão, uma vez que ela não pode sequer ser testada. A falha do seu projeto não comprova que ele (o agente) falhou, e os desejos e valores que informaram sua decisão podem ainda subsistir e tomarem a forma de um novo projeto, com características semelhantes ao primeiro. Não é o caso da falha intrínseca do projeto. Aqui, segundo Williams, "the project which generated the decision is revealed as an empty thing, incapable of grounding the agent's life."¹⁴⁶ É o tipo de falha que, se o agente não formou ou não é capaz de formar novos projetos, leva a um sentido de perda de orientação no mundo, tal como o sentido por Anna Karenina e Gauguin.¹⁴⁷

A ideia de justificação retrospectiva introduz um elemento de incerteza e insegurança na deliberação prática. Por maior que seja o cuidado que eu tenha, por

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 36.

¹⁴⁷ E por Ajax, conforme analisado por Williams em "*Shame and Necessity*" e "*Practical Necessity*". O caso de Ajax marca de forma trágica de que forma um projeto de vida está intimamente ligado à identidade do agente e à forma como ele vê o valor da sua vida. Uma vez que ele fracassa, como o de Ajax quando atacou, mesmo que involuntariamente, como um louco um rebanho de ovelhas, a perda de sentido da sua própria vida torna-se um fardo que ele não pode suportar. As expectativas em torno dele são aquelas vinculadas aos grandes guerreiros, e o drama de Ajax é exatamente este: o ridículo do seu ato o desabona frente aos seus pares e a si mesmo de tal forma que ele não consegue mais aceitar viver num mundo em que ele perdeu completamente tanto o respeito dos outros como o autorrespeito. O suicídio aparece a ele como uma necessidade. Sófocles expressa com maestria esse dilema: "Que espetáculo ofereceria eu no dia de me apresentar a Telamon, meu pai? Suportaria ele depois disto minha presença se eu enfim lhe aparecesse sem títulos de glória que me distinguissem, e sem o prêmio inestimável da bravura que outrora lhe foi concedido em sua terra com a coroa portadora de nobreza e outras honrarias tão caras aos homens?" (Ajax, 633-41) Obviamente não se está afirmando aqui que a falha de um *ground project* e a perda de sentido da vida é ou deve ser sempre acompanhada de um desejo de suicidar-se. Como comenta Williams: "For a project to play this ground role, it does not have to be true that if it were frustrated or in any of various ways he lost it, he would have to commit suicide, nor does he have to think that. Other things, or the mere hope of other things, may keep him going. But he may feel in those circumstances that he might as well have died. Of course, in general a man does not have on separable project which plays this ground role: rather, there is a nexus of projects, related to his conditions of life, and it would be the loss of all or most of them that would remove meaning." Williams (1981a), p. 13.

mais que eu tenha pesado as diversas questões em jogo, por mais que eu tenha avaliado com precisão todas as circunstâncias do caso, ainda assim, dependendo do resultado da minha decisão, sendo ele previsível ou não, eu posso não ter justificativas para a forma como agi. Mas é importante ressaltar que isso não se aplica a toda e qualquer deliberação prática, como já ressaltado por Williams. É preciso que haja um *ground project* envolvido, algo que afete de tal maneira sua identidade que também determina a forma como ele irá avaliar sua decisão.

Em "*Persons, character and morality*" Williams esclarece um pouco mais o conceito de *ground project*, afirmando que "my present projects are the conditions of my existence, in the sense that unless I am propelled forward by the conatus of desire project and interest, it is unclear why I should go on at all: the world, certainly, as a kingdom of moral agents, has no particular claim on my presence or, indeed, interest in it."¹⁴⁸

Projetos como esses incluem, por exemplo:

The obvious kind of desire for things for oneself, one's family, one's friends, including basic necessities of life, and in more relaxed circumstances, objects of taste. Or there may be pursuits or interests of an intellectual, cultural or creative character (...). Beyond these, someone may have projects connected with his support of some cause (...). Or there may be projects which flow from some more general disposition towards human conduct and character.¹⁴⁹

O fato de essa citação ter sido extraída de uma crítica ao utilitarismo, e mesmo assim ser adequada ao presente contexto de crítica a Kant, mostra aquilo que procurei salientar no início desse capítulo: como há um fio condutor que perpassa diversas obras de Williams e constituem o cerne da sua filosofia moral.

2.5 A supremacia da moralidade

Apresentei o projeto de Williams no início do capítulo como tendo como objetivo último retirar o caráter de supremacia da moralidade e abrir espaço nas

¹⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 12.

¹⁴⁹ Williams (1973a), pp. 110-11.

nossas vidas não apenas para o ético, mas também para outras atividades humanas que damos valor. Williams pretendeu fazer isso de diversas formas e através de diversos argumentos. Meu objetivo foi mostrar como todos eles possuem em comum não apenas esse objetivo último, como também uma crítica fundamental: a teoria moral kantiana¹⁵⁰ (embora o mesmo valha, para Williams, para as demais que ele criticou) não articula de forma apropriada nossas intuições morais e não reflete de forma realista nossa experiência moral.¹⁵¹ Falhando nessas duas tarefas, ela não é adequada para nos orientar como devemos viver (o que, a bem da verdade, nunca foi seu objetivo) e, principalmente, como devemos agir.

Williams começa o argumento final do seu artigo refutando a afirmação de Nagel que, ao mesmo tempo em que aceita que a moralidade está profunda e desconcertantemente sujeita à sorte, e que o envolvimento da moralidade com ela não pode ser aceito sem uma revisão dos nossos conceitos morais, nega que o exemplo de Gauguin mostre isso. Para Nagel, os sentimentos retrospectivos de Gauguin não são morais, uma vez que ele pode não conseguir justificar sua atitude para outros, no sentido de que eles não terão nenhuma mágoa justificada.¹⁵² Mas, para Williams, tal tese depende de outra muito mais forte: a de que se alguém agiu justificadamente a partir de um ponto de vista moral, então ninguém pode justificadamente reclamar, daquele ponto de vista, de sua ação.

¹⁵⁰ Nos meus comentários a seguir sobre Kant me valerei da interpretação que Rawls (2000) lhe conferiu. Tardamente tive ciência de que esta é bastante controvertida entre os kantianos, principalmente Barbara Herman. É uma questão de investigação futura se a crítica de Williams depende da forma como Rawls o interpreta e se outra forma de interpretá-lo deixa as suas crítica sem substância.

¹⁵¹ Se Williams estiver certo nesse ponto, sua crítica a Kant abalaria um dos objetivos fundamentais do filósofo alemão. Kant comenta que Gottlob August Tittel criticou a “Fundamentação da metafísica dos costumes” com o argumento de que “nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade mas somente uma **nova fórmula**.” (Kant, 2003, p. 25). Kant, sabiamente, retrucou: “Mas quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez?” (Kant, 2003, p. 25). Como é sabido, afinal, Kant estava procurando articular, refinar e dar conteúdo filosófico às nossas intuições morais comuns. Kant não quer nos ensinar o que é certo e errado, mas elucidar o conceito de moralidade que, segundo ele, está implícito nos nossos julgamentos morais cotidianos com relação ao valor moral das ações e do caráter que elas expressam (cf Rawls, 2000, p. 146).

¹⁵² A inspiração de Kant, aqui, é clara. Para Kant, uma decisão moralmente permissível é aquela cuja máxima é universalizável. Universalizada, tal máxima transforma-se numa lei moral, válida para todo ser racional, uma vez que a razão em questão aqui não é a razão empírica, mas a razão pura, e esta é compartilhada por todos em igual grau. Sendo assim, uma decisão tomada dessa perspectiva, se justificada, vale para todos, inclusive para os afetados, que se estivessem no lugar do agente fariam a mesma coisa, e cujas mágoas atuais residem unicamente na sua dificuldade em se afastar dos aspectos empíricos que as condicionam. Tais mágoas, portanto, são irracionais.

Essa não é a posição de Williams. Aqui sua preocupação não é atacar esses pontos da filosofia moral kantiana (eles são sua preocupação em diversos outros artigos, e principalmente no capítulo 10 do ELP), mas sim marcar o quão irrealista tal postura é. Seu exemplo é de casos políticos.¹⁵³

Para Williams, em certos casos envolvendo uma ação política temos razões para aprovar o resultado e mesmo a escolha do agente em produzi-lo, embora ainda assim conscientes que houve um "custo moral". As justificativas não iriam silenciar todas as reclamações, em especial de quem sofreu o dano - isso só seria assim, para Williams, se aceitássemos também a tese forte de que se alguém agiu justificadamente do ponto de vista moral, então ninguém, daquele ponto de vista, pode justificadamente reclamar - mas isso não as torna justificativas não morais. Nesses casos, segundo Williams:

It is not reasonable (...) to expect those particular people who have been cheated, used or injured to approve of the agent's action, nor should they be subjected to the patronizing thought that, while their complaints are not justified in terms of the whole picture, they are too closely involved to be able to see the truth. (...) The idea that there has been a moral cost itself implies that something bad has been done, and, very often, that someone has been wronged, and if the people who have been wronged do not accept the justification, then no-one can demand that they should. It is for them to decide how far they are prepared to adopt the perspective within which the justification counts. This is just one of the ways - the distancing of time is another - in which, if the moral sentiments are to be a part of life as it is actually experienced, they cannot be modeled on a view of the world in which every happening and every person is at the same distance.¹⁵⁴

Esse argumento tem semelhança com o argumento da indulgência utilizado pelos utilitaristas e criticado por Williams. Tanto num como noutro caso não é plausível sempre exigir da vítima do dano, mesmo que este seja efeito colateral de um ato moralmente necessário, que se coloque na perspectiva imparcial e olhe de forma destacada a ação. E isso nem sempre será sinal de irracionalidade ou rancor, mas a evidência do que Williams argumenta continuamente: que nossos projetos e comprometimentos pessoais são o que nos dão um caráter e identidade, e não é razoável que, uma vez que eles tenham sido prejudicados por uma ação como essa,

¹⁵³ Esse tema já havia sido objeto de um artigo específico, "*Politics and Moral Character*" (1981h), e muito do que é dito aqui já foi analisado mais pormenorizadamente lá.

¹⁵⁴ Williams (1981g), p. 37.

eu me destaque deles como se não fossem constitutivos da minha personalidade, mas um apêndice que pode ser descartado, e olhe a ação de um ponto de vista onde eles são irrelevantes. É o mesmo absurdo do utilitarista que acusa o agente de indulgência por deixar de fazer uma ação por pudores morais, como as ligações afetivas que ele tem com o envolvido.

A frase "It is for them to decide how far they are prepared to adopt the perspective within which the justification counts" é a manifestação de uma tese muito forte de Williams, nitidamente em oposição a Kant. A moralidade, para Kant, existe na medida em que somos habitantes de um mundo inteligível, puramente racional. Em tal mundo os agentes racionais estão despidos de qualquer condicionamento empírico, e as suas inclinações e emoções não influenciam a decisão correta, que é tomada motivada apenas pelo respeito à lei moral. É dessa perspectiva que os julgamentos morais são feitos, e é nessa perspectiva que o agente deve se colocar para fazê-los. Para Williams, isso é uma ilusão. Aqui, novamente seu objetivo é mostrar que tal visão não tem amparo na nossa experiência moral. Esta é marcada, segundo ele, por diversos comprometimentos e fidelidades com pessoas e projetos. Uma visão completamente imparcial teria que fazer o agente abstrair-se desses fatos, o que nem sempre é realista exigir, e nem sempre é desejável. Tais comprometimentos, fidelidades, *ground projects*, como argumenta Williams na sua crítica tanto a Kant como ao utilitarismo, são que dão motivação para uma pessoa seguir em frente, que dão sentido a sua vida - para o agente, sem eles é como se não houvesse razão para viver.

A outra crítica de Williams é de que uma visão assim distanciada não consegue amparar a importância dos sentimentos morais. Estes não podem ser modelados "on a view of the world in which every happening and every person is at the same distance". Temos comprometimentos e fidelidades diversos, fortes e fracos, dependendo da proximidade (no tempo e no espaço) que temos com as pessoas e os fatos.

Por fim, se aceitarmos a argumentação de Williams até aqui, temos que aceitar que temos boas razões para nos alegrar que Gauguin teve sucesso na sua empreitada e produziu boas obras e, portanto, que ele tenha tentado. Ora, mas sua ação não pode propriamente ser qualificada de moral, afinal, ele abandonou sua

família. Que sentido podemos dar à nossa gratidão por ele ter feito o que fez, e como aceitar que outro valor fique acima da moralidade?

A resposta mais óbvia é de que a moralidade nem sempre deve prevalecer, e que deve ser tratada apenas como um valor dentre outros. Agora, se podemos ser gratos por essa limitação da moralidade, então ela não pode mais ser vista como suprema. Kant não aceitaria essa solução, pois, para ele, a moralidade não é apenas um valor como outro, mas o valor supremo.¹⁵⁵ Disso decorre que em qualquer conflito em que haja uma ação exigida pela moralidade e outra não, a primeira deve sempre vencer. Assim, ainda que as exigências do ponto de vista moral tal como caracterizado por Kant não impliquem que tal ponto de vista não possa ser harmonizado com outros, resta o problema do relacionamento do ponto de vista moral com esses outros pontos de vista:

The deeply disparate character of moral and of non-moral motivation, together with the special dignity or supremacy attached to the moral, make it very difficult to assign to those other relations and motivations the significance or structural importance in life which some of them are capable of possessing.¹⁵⁶

Muitas vezes profundos vínculos a outras pessoas irão se expressar no mundo de formas que não podem incorporar ao mesmo tempo a visão imparcial, e muitas vezes podem ofendê-la.¹⁵⁷ Caso leve a sério a importância dessas relações na minha vida, pode ser o caso de algumas vezes eu optar por preservá-las e não adotar a conduta exigida de um ponto de vista imparcial:

¹⁵⁵ Segundo Rawls (2000), p. 156, são características da boa vontade: 1) "it is the only thing always good in itself without qualification"; 2) "its value is incomparably superior to the value of all other things also good in themselves." (...) "The second of these features is that of lexical priority, as I shall say: it means that the value of a good will outrank all other values, no matter how great their measure in their own terms. The superior claims of a good will outweigh absolutely the claims of other values should their claims come into conflict."

¹⁵⁶ Williams (1981a), p. 2. Em sentido semelhante, ao discutir sobre o fato de muitas vezes preferirmos "not the benefits of universal law, but some human gesture" (Williams, 1973b, p. 227), Williams comenta que de fato Kant admitia que as pessoas muitas vezes colocam outros tipos de valores na conduta humana além do valor moral. Mas o dilema é exatamente esse: com qual fundamento um kantiano poderia admitir que muitas vezes valores não morais devem ser escolhidos em detrimento de valores morais? Pois, segundo Williams, num conflito como esse o kantiano precisa afirmar que quem recebe o gesto *deve* preferir a forma que ele ganha no homem moral, e não o gesto humano. Mas isso seria uma exigência insana. Isso nos leva a outra conclusão: "(...) the value of moral men becomes an open question, and we can reasonably entertain the proposal that we should not seek to produce moral men, or very many of them, but rather those, whatever their inconsistencies, who make the human gesture."

¹⁵⁷ Cf. Williams (1981a), p. 18.

"Life has to have substance if anything is to have sense, including adherence to the impartial system; but if it has substance, then it cannot grant supreme importance to the impartial system, and that system's hold on it will be, at the limit, insecure."¹⁵⁸

O problema com a supremacia da moralidade, portanto, é que algumas vezes o agente tem que decidir em sentido contrário a ela, como no caso de Gauguin. A ideia de *ground project* que Williams tanto menciona tem como objetivo fundamental exatamente este: como ele confere sentido à minha vida, e faz com que eu tenha interesse em continuar vivendo, ele nem sempre pode ser sacrificado no altar da moralidade. Nesse ponto, a crítica a Kant é muito semelhante a já dirigida ao utilitarismo:

A man who has such a ground project will be required by Utilitarianism to give up what it requires in a given case just if that conflicts with what he is required to do as an impersonal utility-maximizer, when all the causally relevant considerations are in. That is a quite absurd requirement. But the Kantian, who can do rather better than that, still cannot do well enough. For impartial morality, if the conflict really does arise, must be required to win; and that cannot necessarily be a reasonable demand on the agent. There can come a point at which it is quite unreasonable for a man to give up, in the name of the impartial good ordering of the world of moral agents, something which is a condition of his having any interest in being around in that world at all. Once one thinks about what is involved in having a character, one can see that the Kantians' omission of character is a condition of their ultimate insistence on the demands of impartial morality, just as it is a reason for finding inadequate their account of the individual.¹⁵⁹

Williams procura estender sua crítica até agora desenhada relacionando a supremacia da moralidade com os sentimentos morais. A filosofia moral kantiana demanda que minha motivação moral seja agir pelo dever. A caricatura de que isso é incompatível com o agente ter outras motivações ou mesmo que cumpra seu dever de forma alegre e feliz com o que realiza já foi suficientemente refutada.¹⁶⁰ Para Kant, tais motivações e sentimentos alheios ao dever não são incompatíveis com ele, desde que o agente realize a ação pelo dever, e não por eles. Mas a crítica

¹⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 18.

¹⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 14.

¹⁶⁰ Dentre outros, veja-se Rawls, a quem, como mencionei, segui aqui: "Questions of duty are to be settled solely by considerations of practical reason (...). This does not mean that we are to be without feeling and affections, or that we are not to do our duty cheerfully and gladly." Rawls (2000), p. 179.

de Williams não se assenta e não depende dessa caricatura. Seu argumento aqui é o de que, embora formalmente a moralidade não exija que não haja outros sentimentos ou vinculações, ela pode crescer de tal forma a exigir uma ampla conformidade dos sentimentos: "Justice requires not merely that *something I am* should be beyond luck, but that *what I most fundamentally am* should be so, and, in the light of that, admiration or liking or even enjoyment of the happy manifestations of luck can seem to be treachery to moral worth."¹⁶¹

Tal situação é incompatível com o agente ter *ground projects* e cultivar não apenas comprometimentos, vínculos e fidelidades, mas mesmo outros valores que não aqueles demandados pela moralidade. Ao fim, segundo Williams, "there is (...) no life of one's own, except perhaps for some small area, hygienically allotted, of meaningless privacy."¹⁶² Ou seja, a crítica à teoria moral kantiana acaba por receber a mesma crítica do utilitarismo: a de, ao não levar a sério os *ground projects*, não respeitar a integridade do agente. Sendo isso evidentemente uma patologia da vida moral, a limitação da moralidade, para Williams, é algo moralmente importante.

Até aqui Williams veio tentando justificar o caráter moral das justificativas apresentadas por Gauguin. Tanto na descrição das suas motivações como na sua objeção a Nagel estão presentes a insistência em caracterizá-las como morais. Mas talvez, como afirma Williams, devêssemos aceitar que tais justificativas não são morais. Nesse caso, a sorte moral não estaria na aquisição por parte do agente de uma justificativa moral, mas na relação da sua vida, e da justificativa ou falta dela, à moralidade. Nagel descreve dessa forma a posição de Williams:

(...) though Gauguin is not morally justified by success, his moral luck consists nevertheless in the relation of his life to morality: he would for moral reasons have had to regret what he did if he had failed, but those moral reasons are swamped, for him and also for us if not for his family, by all those paintings. And that depends on the luck of turning out to be a great artist.¹⁶³

Todas essas críticas, se corretas, necessariamente alteram o conceito de moralidade que adotamos (bem como, segundo Williams, "the very closely related

¹⁶¹ Williams (1981g), p. 38.

¹⁶² *Idem, ibidem*, p. 38.

¹⁶³ Nagel (1995), pp. 169-70.

image we have of there being a moral order"¹⁶⁴). Para Williams, elas podem nos deixar com um conceito de moralidade, mas um menos importante, e talvez irreconhecível para nós.

2.6 Além da moralidade

Se a moralidade não é suprema, mas apenas um valor dentre outros, temos que considerá-la juntamente com outros valores não morais (sejam eles éticos ou outras atividades humanas a que damos importância, como a atividade criativa do gênio artístico). Mas talvez a formulação desse projeto esteja equivocada desde o início, e não devemos produzir tal cisão entre valores, emoções e razões morais e não morais. De fato, a crítica a essa separação é outro ponto que perpassa a obra de Williams. Já no primeiro livro que escreveu o tema estava presente:

Muito se tem escrito sobre isso na tentativa de encontrar critérios para distinguir o campo moral do não moral.¹⁶⁵ Essas recentes discussões são objeto de reflexão de G.J. Warnock em seu livro *Contemporary Moral Philosophy (...)*. Ele com razão dá ênfase a este fato extraordinário: grande parte dessa discussão tem se travado num vácuo, na busca de um critério que nos dê *um* meio de distinguir o moral do não moral, critério talvez vagamente semelhante ao que hoje adotamos; mas ela nunca levanta a questão mais fundamental - nem tampouco se guia por ela - sobre qual o *propósito* dessa distinção, qual a expressiva finalidade de se dividirem as ações, ou práticas, ou motivações, ou razões humanas nesses termos.¹⁶⁶

Uma das críticas mais comuns¹⁶⁷ à sorte moral é reconhecer a plausibilidade das nossas reações frente às situações onde ela emerge, mas negar-lhes o status de "morais".¹⁶⁸ É duvidoso, no entanto, como esse expediente evasivo pode trazer algum ganho teórico ou prático. Como afirma Williams:

¹⁶⁴ Williams (1981g), p. 39.

¹⁶⁵ Atente-se para o fato de que "moral" aqui deve ser entendido em seu sentido intuitivo e amplo, uma vez que o livro "Moral" foi escrito muito antes de Williams traçar a distinção entre "moral" e "ético", o que ele só fez no ELP.

¹⁶⁶ Williams (2005), pp. 121-2.

¹⁶⁷ Veja-se, entre vários outros, especialmente Norvin Richards (1993), Sven Sverdlik (1993), Henning Jensen (1993), Judith Jarvis Thomson (1993) e Nicholas Rescher (1993 e 2001).

¹⁶⁸ Uma dessas tentativas é isolar o "sentir-se mal" do "sentir-se moralmente mal", mas a mais frequente é a separação de censurabilidade ou reprovabilidade (traduções inaccuradas de

(...) what is the point of insisting that a certain reaction or attitude or judgement is or is not a *moral* one? What is it that this category is supposed to deliver? (...) invoking this category achieves absolutely nothing, unless one has some account of the singular importance of morality in this restricted sense. I still cannot see what comfort it is supposed to give to me, or what instruction it offers to other people, if I am shunned, hated, unloved and despised, not least by myself, but am told that these reactions do not belong to morality.¹⁶⁹

A questão da separação entre considerações morais e não morais já havia sido enfrentada por Williams no já parcialmente examinado "*Ethical Consistency*", onde o filósofo, ao examinar o já exposto caso de Agamêmnom, comenta:

"*blameworthiness*", que expressa melhor a ideia de que o agente é "merecedor de censura") das reações relacionadas à censura ou à reprovação ("*blame-related reactions*"). Tal expediente é utilizado, entre outros, por Andrei Marmor e David Enoch (2007).

¹⁶⁹ Williams (1995c), p. 244. É evidente, e ninguém discordaria de uma obviedade dessas, que alguma separação deve existir entre questões morais e não morais. Algumas ações, eventos ou emoções nitidamente não podem ser qualificadas de morais. Ações como sentar-se, aplaudir, espirrar etc, ficam evidentemente fora de qualquer esquema conceitual moral. Obviamente não era isso que nem Kant nem Williams tinham em mente quando insistiram ou na existência e importância dessa separação ou na sua desnecessidade. Se quisermos encontrar alguns pontos comuns que nos permitam identificar as características principais que distinguem a moral de outras atividades, temos que olhar para sua história. Como não pretendo aqui escrever sobre as diversas nuances entre as mais variadas teorias morais dos últimos 2500 anos, basta uma visão geral dos principais pontos marcados por elas. Esquemáticamente, é possível afirmar que os principais sistemas morais ou estão preocupados com o agente, seu caráter, que tipo de pessoa ele deve ser, quais virtudes deve desenvolver, o que deve fazer para viver uma vida boa e plena; ou com a sua conduta, as obrigações e direitos que tem, como deve se conduzir de forma correta frente aos demais. Essa é a clássica distinção entre teorias morais centradas no agente e teorias morais centradas na ação. Ainda que superficial e com problemas advindos dessa simplificação (pois a ética aristotélica também se preocupa com a ação, como bem anota Zingano (2008, pp. 31-2); e a teoria moral kantiana não é completamente alheia às virtudes, como observa Athanassoulis (2005)), ela é o suficiente para nossos propósitos, que é meramente o de estabelecer quais são as características mais gerais que possuem aquelas questões ditas morais. Quando Williams está se opondo à moralidade e questões e razões morais, ele o faz tendo em vista uma distinção que estabeleceu entre ética e moralidade. Embora ele não defina precisamente o que entende por ética (algo que não o preocupa, aliás: "I shall not try to define what exactly counts as an ethical consideration (...). It does no harm that the notion is vague. It is in fact *morality*, the special system, that demands a Sharp boundary for itself (in demanding 'moral' and 'nonmoral' senses for words, for instance)" Williams, 1993a, p. 7), como já foi anteriormente exposto ele caracteriza a moralidade como um desenvolvimento especial dentro da ética que dá ênfase especial a algumas noções, como obrigação, dever, censura e culpa. O que ele entende por razões não morais, portanto, são aquelas razões abarcadas pelo conceito de ética. Mas não apenas essas. Embora seja certo que por questões não morais ele não está pensando naquelas ações triviais descartadas anteriormente, ele tem em mente também outras atividades humanas. Isso ele já fazia menção no seu livro "Moral", ao mencionar pela primeira vez o problema de Gauguin, e é um ponto essencial do problema da sorte moral: qual é o lugar da ética frente à outras atividades humanas? A **importância** parece ser o critério para distinguir essas outras atividades humanas relevantes e que devem ser levadas em conta das atividades triviais: as atividades humanas que não podem ser consideradas nem morais nem éticas são aquelas que valorizamos especialmente, como a dedicação artística.)

Agamemnon at Aulis may have said "May it be well", but he is neither convinced nor convincing. The agonies that a man will experience after acting in full consciousness of such a situation are not to be traced to a persistent doubt that he may not have chosen the better thing; but, for instance, to a clear conviction that he has not done the better thing because there was no better thing to be done. It may on the other hand, even be the case that by some not utterly irrational criteria of 'the better thing', he is convinced that he did the better thing: rational men no doubt pointed out to Agamemnon his responsibilities as a commander, the many people involved, the considerations of honor, and so forth. If he accepted all this, and acted accordingly: it would seem a glib moralist who said, as some sort of criticism, that he must be irrational to lie awake at night, having killed his daughter. And he lies awake, not because of a doubt, but because of a certainty.¹⁷⁰

Alguém poderia dizer que, ainda que seja normal e natural que Agamemnom sinta *regret*, ou sinta-se mal de uma forma genérica, isso não quer dizer que seu sentimento é moral. E isso porque uma coisa seria ter *regret* por ter feito algo aterrador, e outra ter *regret* porque o agente pensa que fez algo que não poderia ter feito, ou não fez algo que deveria ter feito, e somente o último *regret* seria moralmente relevante. Ou seja, haveria uma separação entre motivações naturais e motivações morais.

São duas as principais críticas de Williams a essa visão. A primeira é que é irrealista separar de forma tão aguda as duas motivações, como se fossem dois fatos separados a respeito do agente. Como afirma Williams:

Are we really to think that if a man (a) thinks that he ought not to cause needless suffering and (b) is distressed by the fact or prospect of his causing needless suffering, then (a) and (b) are just two separate facts about him? Surely (b) can be one expression of (a), and (a) one root of (b)? (...) If such connexions are admitted, then it may well appear absurdly unrealistic to try to press apart a man's feeling regrets about what he has done and his thinking that what he has done is something that he ought not to have done, or constituted a failure to do what he ought to have done. (...) If a man in general thinks that he ought not do a certain thing, and is distressed by the thought of doing that thing; then if he does it, and is distressed at what he has done, this distress will probably have the shape of his thinking that in doing that thing, he has done something that he ought not to have done.¹⁷¹

¹⁷⁰ Williams (1973c), p. 173.

¹⁷¹ *Idem, ibidem*, pp. 174-5.

A segunda crítica de Williams é que tal separação oferece uma visão irrealista da nossa reação ao que causamos, a ponto de explicar os casos somente quando o agente pode ter base para *regret* independentemente de sua visão moral. Assim, se ele causou um mal, mesmo que agindo para o melhor, qualquer *regret* que ele sinta é independente da sua visão de que, ao fazer isso, ele fez algo que não deveria ter feito: ele só estaria aflito pelo fato de ter causado um mal. Mas este *regret* não teria nada a ver com uma disposição moral, algo como "eu não deveria ter feito isso". O caso da promessa quebrada é ainda mais incisivo. Nele, um homem quebra uma promessa ao agir para o melhor: ora, seu *regret* por ter quebrado a promessa necessariamente emerge via um pensamento moral. O *regret* aqui, mesmo tendo feito a coisa certa, é moral. E este *regret* não pode ser considerado irracional, pois ele diz algo importante sobre o agente - sua disposição de levar promessas a sério.

Outra forma que Williams adota para marcar a esterilidade da cisão é mostrando como diversas perspectivas que orientaram e orientam os homens não podem ser subsumidas sob aqueles critérios fundamentais que sempre marcaram as teorias morais. Para mostrá-lo, Williams examina um dos principais candidatos a critério específico da moralidade: a felicidade. Williams mostra como esse critério, por mais abrangente que seja, não consegue dar conta de diversas atitudes fundamentais perante a vida, que embasam tanto religiões¹⁷² como filosofias de

¹⁷² O exemplo que ele fornece é de Lutero. "Mas, se a felicidade é em última análise incompatível com o sofrimento excessivo, ou total, talvez possamos aceitar perspectivas morais que rejeitem a noção de que a felicidade é a preocupação com os nossos interesses. Conta-se que Lutero, ao ouvir a proposição de que a *Glücklichkeit* (felicidade) seria o fim da vida humana, violentamente rejeitou a ideia e disse: 'leiden, leiden, Kreuz, Kreuz' ('sofrer...a Cruz...'). Aqui poderia estar presente a concepção de que o pecado do homem e a sua distância de Deus são tais que somente uma vida de penitência e a consciência da maldade individual e coletiva poderiam apropriadamente dar conta da situação. Essa concepção sem dúvida rejeitaria instituições, perspectivas ou modos de vida que tendessem a eliminar os sofrimentos mais fundamentais do homem, e apenas aprovaria, eventual ou periféricamente, aqueles que suavizassem os sofrimentos menos espirituais. (...) A questão é que não existem meios acessíveis para que o homem se reconcilie com Deus, nenhuma espécie de projeto humano concebível para assegurar esse resultado (...). O homem devoto irá obedecer a vontade de Deus, da melhor forma possível em sua condição desamparada, e deve ter sempre a consciência dessa condição, mas não com o intuito de assegurar para si ou para qualquer um a salvação (...)." (Williams, 2005, pp. 126-8). O que Williams quer mostrar com essa longa citação é que tal perspectiva é uma perspectiva moral - "ela se propõe explicar a situação do homem de acordo com a conduta que se espera dele; e de fato ela trata, desde o seu ponto de vista, daquilo que é fundamental para a felicidade humana" (*idem, ibidem*, p. 128). Mas seria uma tremenda distorção "representar essa moralidade como tendo por objetivo a felicidade humana: o objetivo é, antes, que a vida reflita, em sofrimento e obediência, a deplorável condição humana. Essa é certamente uma perspectiva muito diferente daquela que lida diretamente com a felicidade; mas ainda assim seria impertinente não chamá-la de moralidade." *Idem, ibidem*, p. 128.

vida,¹⁷³ onde parece que o termo "felicidade" é uma caracterização insuficiente das suas preocupações fundamentais.

Se a moralidade não é suprema, e nem é frutífero dissociar nossas razões ou emoções em morais e não morais, isso abre a possibilidade de considerarmos como igualmente relevantes para o nosso caráter e conduta outras emoções, virtudes e formas de apreciar a nossa situação e de terceiros. Os casos de má sorte nos chamam a atenção para a variedade de reações não redutíveis às emoções da moralidade. Para ilustrar essa tese, retomemos o exemplo dos dois motoristas imprudentes, onde apenas um causa um acidente. A moralidade nos instaria a fazer a pergunta de se é justo avaliarmos os dois diferentemente. Embora na prática tenhamos pudores em avaliá-los diferentemente, nossa reflexão moral nos demanda que respondamos negativamente. Mas seria isso tudo que pode ser dito da situação? Seria esse o único esquema conceitual que teríamos para avaliar a ação e o agente? A nossa gramática moral seria tão simplória? O problema da sorte moral e as demais considerações de Williams procuram marcar o oposto, que nossas reações e experiência moral transcendem questões de justiça, suas motivações, reações e virtudes correlatas - é dizer, a moralidade (ou ética, para ficar mais claro) é maior do que o sistema moralidade, no qual a noção de justiça (e seus correlatos censura e culpa) é central. A ética abrange também aquilo que Walker chamou de "as virtudes da ação impura" (ela dá como exemplos a "graça" e a "lucidez"). Ela não se reduz apenas a questões de justiça, mas analisa também questões do tipo: qual a reação emocional correta que o motorista azarado deve ter? O que ele deve a sua vítima? Como podemos compreender suas reações - como patológicas, incorretas ou a expressão de uma característica central da natureza e condição humanas?

Poderia ser dito que quaisquer dessas reações sentidas pelo motorista azarado seriam irracionais, pois o agente sente-se mal ou censura-se por algo além do seu controle, e que o agente moral ideal não as sentiria. Se isso realmente for assim, uma filosofia que advogasse essa perspectiva chegaria ao contrassenso de que o seu agente moral ideal estaria em completa oposição ao que consideramos como um ser humano decente.

¹⁷³ Seu exemplo é das perspectivas românticas perante a vida, "que falam de uma atitude de liberdade em relação às imposições da vida; ou de 'honestidade' em relação aos próprios impulsos, mesmo os destrutivos; ou do significado das experiências humanas". *Idem, ibidem*, p. 129.

CONCLUSÃO

Há algo de profundamente inquietante na ideia sorte moral. Uma vez formulada, ela parece impossível de ser aceita. Sua formulação afeta de tal forma nossas crenças racionais sobre responsabilidade e avaliação moral que não hesitamos em rejeitá-la ou considerá-la uma ilusão. No entanto, encerrada a reflexão, nossa prática de atribuição de responsabilidade continua a mesma. Ainda que cientes que em boa medida o agente avaliado (que pode ser nós mesmos) não detinha controle sobre a situação, essa consideração simplesmente não exerce o efeito esperado de isenção ou escusa. Mais do que isso: hesitamos em aceitar que alguém se comporte dessa forma com relação ao que causou, como se a ação lhe dissesse tanto respeito como diz a um espectador.

O presente trabalho foi uma tentativa de esclarecer e examinar as perplexidades que a sorte moral gera, e o fez principalmente através da análise dos artigos de Bernard Williams e Thomas Nagel, que inauguraram a discussão em 1976 e cujas contribuições, até hoje, permanecem como os principais referenciais sobre o tema. Mas o trabalho não se pretendeu exaustivo e tampouco procurou solucionar o problema. A bem da verdade, não sei se ele tem alguma solução, em grande parte porque ele lida com um tema tão complexo como a relação entre nossas ações e o que o mundo faz delas.

Mas, embora não tenha pretendido solucionar o problema, examinei algumas teorias que procuraram fazê-lo. A conclusão que pode ser aplicada a todas é que elas falham por não conseguirem cumprir aquilo que deve ser o objetivo primordial de qualquer teoria: oferecer uma boa explicação do seu objeto de estudo. No caso de teorias morais, uma boa explicação e articulação das nossas experiências, intuições e reações morais mais básicas. Como com tantas outras teorias, a consistência é adquirida ao custo da simplificação.¹⁷⁴

A principal teoria criticada, onde o problema da sorte moral é mais intenso, foi a teoria kantiana. Através da análise que Williams faz dos seus

¹⁷⁴ Como Williams, ao comentar a filosofia de Isaiah Berlin, marcou: "Philosophers have insisted, and still insist, that we encounter here the demands of another kind of theory, moral theory, which aims to systematise and simplify our moral opinions. But they rarely even try to answer a real question: what authority are theoretical tidiness or simplicity supposed to have against the force of concerns which one actually finds important?" Williams (1978), p. xvii.

pressupostos e consequências, procurei mostrar como o filósofo inglês vincula o problema da sorte moral com outros temas da sua filosofia moral, e identificar neles alguns traços comuns. Essa exegese da filosofia de Williams teve como objetivo refletir sobre os diversos temas que ele trata, e de que forma eles nos ajudam a compreender melhor não apenas o papel da moralidade nas nossas vidas, mas também de outras atividades e preocupações tipicamente humanas que damos importância, e que muitas vezes conflitam com os requerimentos da moralidade. Que esse conflito é real e não é de fácil solução foi exemplificado principalmente com o caso de Gauguin, onde nossa gratidão por suas obras serve como um indício de que a moralidade não tem o caráter supremo que Kant procurou lhe conferir.

Os temas tratados por Williams que foram analisados aqui refletem a sua preocupação, anunciada logo no início do capítulo 2, com um tratamento realista, mundano e embasado em considerações sobre as capacidades da psicologia humana e organizações sociais. Para Williams, não só não há sentido numa teoria moral nos moldes que a tradição filosófica apresenta, como qualquer reflexão moral deve levar em conta contribuições de outras áreas da filosofia e do conhecimento humano. Se, por um lado, a forma como Williams tratou do problema da sorte moral e de outros relacionados teve como objetivo refutar os empreendimentos dessas diversas teorias, por outro a forma como ele fez isso foi profundamente marcada por considerações de outras áreas, especialmente da psicologia. A importância de alguns dos conceitos centrais da sua obra, como desejos categóricos, *ground projects*, vergonha, integridade e *agent-regret* não podem ser devidamente compreendidos sem que entenda a influência e importância que tem sobre a psicologia humana.

Mas seria um erro apresentar a filosofia de Williams como se ela almejasse oferecer um projeto de articulação perfeita de todas nossas expressões, reações e experiências morais. Isso seria contrário a uma de suas teses centrais: a de que a filosofia, em especial a filosofia moral, tem limites. O ceticismo de Williams quanto às ambições da filosofia moral fica claro na sua admiração pelo tipo de reflexão moral apresentado nas tragédias gregas e como ela foi eliminada já pela filosofia grega: "(...) Greek philosophy, in its sustained pursuit of rational self-sufficiency, does turn its back on kinds of human experience and human necessity of

which Greek literature itself offers the purest, if not the richest, expression.”¹⁷⁵ A filosofia, para Williams, em especial a filosofia moral, “is still deeply attached to giving good news,”¹⁷⁶ continuamente procurando “make the world safe for well-disposed people.”¹⁷⁷ A boa notícia que a moralidade provê pode tanto dizer respeito ao lugar do agente no mundo, restabelecendo um senso de importância que ele perdeu, como ao mundo em si, restabelecendo uma ordem ou um senso de justiça que foram desprezados. Mas ela também pode dizer respeito a uma tentativa da filosofia de oferecer um retrato da condição humana livre da sorte, como um abrigo contra as contingências do mundo, evitando assim retratar a nossa profunda vulnerabilidade. A sorte moral, ao marcar o grau da nossa vulnerabilidade à graça do mundo, não apenas evidencia nossa conexão com o mundo causal e nos torna receptivos à contingência, nos ajudando a compreender nossa natureza de seres finitos e vulneráveis, como também chama a atenção para a incapacidade da filosofia moral de oferecer um retrato da condição humana que seja imune à sorte e ainda fiel à nossa visão de nós mesmos.

¹⁷⁵ Williams (2006b), p. 46.

¹⁷⁶ Williams (2006a), p. 49.

¹⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 59.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHAM, J. E. J. & HARRISON (eds.). **World, mind and ethics**: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams. Cambridge University Press, 1995.

AMARAL, Gustavo. **Direito, escassez e escolha**: critérios jurídicos para lidar com a escassez de recursos e das decisões trágicas. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2009.

ANDRE, Judith. Nagel, Williams, and moral luck. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

ARISTÓTELES. Ethica Nicomachea I.13-III.8 - **Tratado da virtude moral**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/Fapesp, 2008.

ATHANASSOULIS, Nafsika. **Morality, moral luck and responsibility**: fortune's web, Palgrave Macmillan, 2005.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOGHOSSIAN, Paul. Externalism and inference. In: **Philosophical issues**, v. 2, 1992a, pp. 11-28.

_____. Reply to Schiffer. In: **Philosophical issues**, v. 2, 1992b, pp. 39-42.

BURGE, Tyler. Individualism and self-knowledge. In: **The journal of philosophy**, v. 85, nº 11, 1988, pp. 649-663.

_____. Memory and self-knowledge. In: LUDLOW, Peter e MARTIN, Norah. **Externalism and self-knowledge**. CSLI Publications, 1998.

CAMUS, Albert. **A queda**. 4. ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

CLARKE, Stanley G. e SIMPSON, Evan (eds.). **Anti-theory in ethics and moral conservatism**. Albany: State University of New York Press, 1989.

COHEN, G. A. On the currency of egalitarian justice. *Ethics*, v. 99, nº. 4, Jul., 1989, pp. 906-944.

DOMSKY, Darren. There is no door: finally solving the problem of moral luck. In: **The Journal of Philosophy**, v. 101, n. 9, 2004, pp. 445-464.

DWORKIN, Ronald. **Sovereign virtue**: the theory and practice of equality. Harvard University Press, 2000.

DWORKIN, Ronald, LILLA, Mark, SILVERS, Robert B. **The legacy of Isaiah Berlin**. New York: New York Review Books, 2001.

ENOCH, David. Luck between morality, law, and justice. In: **Theoretical Inquiries in Law 9**, 2008. pp. 23–59.

ÉSQUILO. **Oréstia** Tradução de Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FARIA, Paulo. Unsafe reasoning: a survey. In: **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 6, n. 2, 2009, pp.185-201.

FEINBERG, Joel. The dilemmas of judges who must interpret immoral laws. In: FEINBERG, Joel & COLEMAN, Jules. **Philosophy of law** 2000. 6. ed. Wadsworth, 2000.

HANKINS, James. **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. Massachusetts: Harvard University, 2007.

HART, H. L. A. e HONORÉ, A. M. **Causation in the law**. Clarendon Press, 1959.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 5. Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's University Press, 2006.

JENSEN, Henning. Morality and luck. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LATUS, Andrew. Moral luck. In: FEISER, J. (ed.) [The Internet Encyclopedia of Philosophy](#), J. 2001.

LEVI, Don. What's luck got to do with it?. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

LEWIS, David. The punishment that leaves something to chance. **Philosophy & Public Affairs**. v. 18, n. 1, 1989, pp. 53-67.

LUDLOW, Peter e MARTIN, Norah. **Externalism and self-knowledge**. CSLI Publications, 1998.

MARMOR, Andrei e ENOCH, David, The case against moral luck. In: **Law and Philosophy**. v. 26, n. 4, 2007, pp. 405-436.

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. In: **Os pensadores**. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MARTHA Nussbaum, **The fragility of goodness**: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MCDOWELL, John. Virtue and reason. In: **The Monist**, 62, 1979, pp. 331-350.

MILL, John Stuart, **Utilitarianism**. New York: Dover Thrift Editions, 2007.

NAGEL, Thomas. Moral luck. In: NAGEL, Thomas. **Mortal questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. Williams: one thought too many. In: NAGEL, Thomas. **Other minds**. New York: Oxford University Press, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Opiniões e sentenças diversas. In: **Humano, demasiado humano II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OWEN, David (ed.). **Philosophical foundations of tort law**, Oxford: Clarendon Press, 1995.

PRITCHARD, Duncan. **Epistemic luck**. Oxford University Press, 2005.

PUTNAM, Hilary. The meaning of "meaning". In: PUTNAM, Hilary. **Mind, language and reality**: philosophical papers, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. HERMAN, Barbara (ed.). Harvard: Harvard University Press, 2000.

_____. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RESCHER, Nicholas. **Luck**: the brilliant randomness of everyday life. New York: Farrar Straus Giroux, 2001.

_____. Moral luck. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

RICHARDS, Norvin. Luck and desert. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

ROBINSON, Paul H. **Criminal Law: case studies**. St. Paul: American casebook series, 2000.

ROTH, Philip. **Nemesis**. New York: Vintage International, 2010.

RUSSELL, Paul. Smith on moral sentiment and moral luck. In: **History of Philosophy Quarterly**, 16, 1999, pp. 37-58.

SCHIFFER, Stephen. Boghossian on externalism and inference. In: **Philosophy issues**, v. 2, 1992, pp. 29-37.

SHER, George. **Who knew?** Responsibility without awareness. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. Out of control. In: **Ethics**, 116, 2006, pp. 285-301.

SHERMAN, Nancy. **The untold war: inside the hearts, minds, and souls of our soldiers**. New York: W. W. Norton & Company, 2010.

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. MACFIE, A. L. & RAPHAEL, D. D. (eds.). Indianapolis: Liberty Fund, 1976.

SÓFOCLES. **Ájax**. Tradução de Mário da Gama Kury. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Tradução de Mário da Gama Kury. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SORENSEN Roy A. Logical luck. In: **The Philosophical Quarterly**, 48, 1998, pp. 319-334.

SOSA, David. The Inference that leaves something to Chance. **Internalism and externalism in semantics and epistemology**. GOLDBERG, Sanford (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2005.

STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

SVERDLIK, Steven. Crime and moral luck. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

TAYLOR, Charles. A most peculiar institution. In: ALTHAM, J. E. J. & HARRISON (eds.). **World, mind and ethics**: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams. Cambridge University Press, 1995.

THOMSON, Judith Jarvis. Morality and bad luck. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

WALDRON, Jeremy. Moments of carelessness and massive loss. In: **Philosophical foundations of tort law**, OWEN, David (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1995.

WALKER, Margareth Urban. Moral luck and the virtues of impure agency. In: STATMAN, Daniel. **Moral luck**. Albany: State University of New York Press, 1993.

WIGGINS, David. Deliberation and practical reason. In: RORTY, Amélie Oksenberg. **Essays on Aristotle's ethics**. University of California Press, 1980.

WILLIAMS, Bernard. A critique of utilitarianism. 1973a. In: SMART, J. J. C & WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism**: for and against. Cambridge: Cambridge University Press, 1973

_____. Morality and the emotions. 1973b. In: WILLIAMS, Bernard. **Problems of the self**. New York: Cambridge University Press, 1973.

_____. Ethical consistency. 1973c. In: WILLIAMS, Bernard. **Problems of the self**. New York: Cambridge University Press, 1973.

_____. Introduction to "Concepts and categories". 1978. In: BERLIN, Isaiah. **Concepts and categories**, HARDY, Henry (ed.). New York: Viking, 1978.

_____. Persons, character and morality. 1981a. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Preface to "Moral luck". 1981b. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Conflict of values. 1981c. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Utilitarianism and moral-self indulgence. 1981d. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Practical necessity. 1981e. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Internal and external reasons. 1981f. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Moral luck. 1981g. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Politics and moral character. 1981h. In: WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. **Ethics and the limits of philosophy**. London: Fontana Press, 1993a.

_____. **Shame and necessity**. Berkeley: University of California Press, 1993b.

_____. Saint-Just's illusion. 1995a. In: WILLIAMS, Bernard. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Nietzsche's minimalist moral psychology. 1995b. In: WILLIAMS, Bernard. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Moral luck: a postscript. 1995c. In: WILLIAMS, Bernard. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Replies. (1995d). In: ALTHAM, J. E. J. & HARRISON (eds.). **World, mind and ethics: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995.

_____. The point of view of the universe: sidgwick and the ambitions of ethics. 1995e. In: WILLIAMS, Bernard. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **Moral**: uma introdução à ética. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. The women of trachis: fiction, pessimism, ethics. 2006a. In: BURNYEAT, Miles (ed.). **The sense of the past**: essays in the history of philosophy. Princeton University Press, 2006.

_____. The legacy of Greek philosophy. 2006b. In: BURNYEAT, Miles (ed.). **The sense of the past**: essays in the history of philosophy. Princeton University Press, 2006.

WOLF, Susan. The moral of moral luck. In: **Philosophic Exchange**, 31, 2001, pp. 4-19.

ZINGANO, Marco. **Introdução ao “Tratado da virtude moral”**. São Paulo: Odysseus/Fapesp, 2008.