

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO
Programa de Pós-Graduação em Direito

Wendell Pereira Barreto Garcez

A CRÍTICA DA MORALIDADE DE BERNARD WILLIAMS:
Identidade moral, tragédia e responsabilidade ética

Belo Horizonte
2023

Wendell Pereira Barreto Garcez

A CRÍTICA DA MORALIDADE DE BERNARD WILLIAMS:

Identidade moral, tragédia e responsabilidade ética

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Lopes Decat

Linha 1 – “Poder, Cidadania e Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito”; Projeto coletivo “Moralidade Política, Racionalidade Prática e Normatividade”; Área de Estudo “Filosofia do Direito; Teoria do Direito, Teoria da Ação e Filosofia da Linguagem”.

Área de concentração: Teoria do Direito

Belo Horizonte

2023

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

G215c Garcez, Wendell Pereira Barreto
A crítica da moralidade de Bernard Williams [manuscrito]: identidade moral, tragédia e responsabilidade ética / Wendell Pereira Barreto Garcez. - 2023.

130 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 126-130.

1. Direito - Teses. 2. Moralidade (Direito) - Teses. 3. Utilitarismo - Teses. I. Decat, Thiago Lopes. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 34:17



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO

WENDELL PEREIRA BARRETO GARCEZ

Realizou-se, no dia 12 de maio de 2023, às 09:30 horas, Online / Remota, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *A CRÍTICA DA MORALIDADE, DE BERNARD WILLIAMS: Identidade moral, tragédia e responsabilidade ética*, apresentada por WENDELL PEREIRA BARRETO GARCEZ, número de registro 2021654286, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Thiago Lopes Decat - Orientador (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (UFMG), Prof(a). Lucas Mateus Dalsotto (Universidade de Caxias do Sul).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada com autorização para publicação, tendo obtido a nota 100 (cem)

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 12 de maio de 2023.

Prof(a). Thiago Lopes Decat (Doutor) Nota 100

Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (Doutor) Nota 100

Prof(a). Lucas Mateus Dalsotto (Doutor) Nota 100

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato por todas as pessoas que me acompanharam nessa jornada. Sei que não seria quem eu sou se não tivesse conversado, rido, concordado, discordado e vivido como todos aqueles que passaram pela minha vida. Sou grato pelas coisas felizes, pelas tristezas, pela companhia, pelos amores e amizades.

Primeiramente, gostaria de demonstrar minha devoção, agradecimento e eterno amor pela minha família, Marcelon, Estela e Widla. Eu sou grato pelo apoio, em todos os sentidos, na busca pelo meu sonho, do que eu realmente considero uma boa vida. Dizem que família não se escolhe, e eu concordo com isso, é uma sorte moral, de fato. Mas digo que se pudesse escolher, não pensaria duas vezes em tê-los como meu vínculo social mais próximo. Eu amo vocês!

Existem muitas formas de ser rico. Não sou rico de dinheiro. Não sou rico de *status*, de tempo ou de saúde. Minha maior riqueza são minhas amizades, são os vínculos afetivos que fiz durante minha vida. Por isso tenho algumas pessoas que devo agradecer, pessoas que talvez não façam ideia que estão aqui, mas pessoas dos quais sempre carreguei lições e ideias compartilhadas.

Primeiro gostaria de agradecer aos meus amigos mais antigos, Diego, Pedro, Rafael, Yago, Pármenas, Amanda e Mirella. Vocês são os meus amigos mais antigos e que me viram passar por muitas coisas durante esse processo, nossos laços me provaram o amor existente na amizade. Agradeço especialmente à Mirella, que talvez tenha sido a pessoa mais me ouviu falar do meu projeto de pesquisa, foram incontáveis madrugadas de companhia. Eu amo vocês!

Gostaria de agradecer também aos meus amigos e companheiros de faculdade. Inicialmente, gostaria de agradecer à Resistência. Emilly, Matheus, João, Gabriel, Gabriela, Lucas, Kamayra, Rildo, Ricardo e Thiago, vocês foram meus companheiros de faculdade, vocês me inspiram e me ajudaram a crescer tanto intelectualmente quanto pessoalmente e por isso eu serei eternamente grato. Eu amo vocês!

Quero demonstrar minha gratidão pela Lais, Monica, Ana e Fabi. Obrigado por terem me acompanhado durante essa jornada. Gostaria de agradecer especialmente à Lais, em você eu observei na prática o valor da dedicação ao outro e essa é uma lição que eu carrego comigo sempre. Eu amo vocês!

Gostaria de agradecer também meus companheiros da clínica de oratória e dos jogos jurídicos. Dentre todos, gostaria de agradecer principalmente ao Davi. Pela

dedicação ao projeto acadêmico que construímos juntos eu sou eternamente grato. Eu amo vocês!

Além dos companheiros citados, gostaria de reservar um espaço de agradecimento também ao Davi e à Amanda. Gostaria de agradecer à Victória pelo companheirismo nos anos em que fui calouro. Agradeço aos meus amigos de grupo de estudo, Mayara e Fábio. Eu amo vocês!

Gostaria de agradecer a outras pessoas que passaram pela minha vida e com quem eu compartilhei meus sonhos, mas que por vários motivos não estão mais presentes. Quero dizer que seria de uma felicidade imensa poder compartilhar esse momento com vocês. Meu avô Ircon, Marília e Yasmin, sou muito grato pelo o que compartilhamos. Eu amo vocês!

Sou grato pelos amigos que Belo Horizonte me deu, Robson, Pedro e Rangel. Além deles, gostaria de reservar um espaço especial de agradecimentos ao Lunare. Você me ensinou a encarar a vida a partir de uma postura poética séria. Sou grato por todas as conversas sobre filosofia e a vida que tivemos. Decerto, você não é apenas um amigo, você é o meu irmão. Eu amo vocês!

Além de amigos, Belo Horizonte me apresentou grandes mestres. Gostaria de demonstrar profunda gratidão ao Thomas. Agradeço por todo apoio, suporte e acolhimento que possibilitou a produção desse trabalho. Também gostaria de demonstrar uma profunda gratidão ao meu orientador, Thiago. Eu afirmo de forma categórica que sua orientação foi essencial para a elaboração desse trabalho, agradeço pelos conselhos e lições. Por tudo isso, serei eternamente grato a vocês dois!

Além dos agradecimentos pessoais, gostaria de fazer um agradecimento público. É importante ressaltar que o conteúdo dessa dissertação nunca teria sido possível sem os mestres do domínio filosófico anteriores a mim. Eu tenho uma dívida enorme com todos os autores presentes nesse texto, e por isso eu sou grato pelos seus esforços acadêmicos e ensinamentos. Obrigado!

Gostaria de demonstrar minha gratidão pelas instituições públicas que permitiram eu ter realizado esse trabalho. Primeiro, sou grato à Universidade do Estado do Amazonas, lugar onde concluí meu bacharelado em Direito. Segundo, sou grato à Universidade Federal de Minas Gerais, por ter possibilitado a conclusão da minha pós-graduação. Além disso devo expressar minha gratidão, e destacar a importância, aos programas sociais e políticas públicas de fomento à ciência, afinal, esse trabalho não teria sido possível sem a bolsa fornecida pelo CAPES/MEC. Por

tudo isso, sou grato à sociedade brasileira pela oportunidade e pelos recursos públicos.
Muito obrigado!

Por fim, eu digo que muitas outras pessoas passaram e marcaram a minha vida, muitas pessoas que não foram citadas. Mas eu digo que sou grato a todos vocês, pois eu carrego vocês comigo, sempre, sejam nas minhas ideias, nas minhas inspirações ou na minha história própria. Muito Obrigado!

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo realizar um esforço de compreensão genealógico da crítica da moralidade realizada por Bernard Williams em seu projeto filosófico. O estudo busca realizar esse esforço de compreensão a partir três grandes eixos de trabalhos do autor. Primeiramente, devemos compreender como foram construídas suas considerações sobre identidade pessoal e como, a partir do diálogo com seus críticos, é possível perceber a inserção do debate da identidade pessoal no campo da filosofia moral: segundo o autor, não é possível estabelecer um critério de identidade pessoal adequado sem considerar as relações materiais e o contexto histórico em que o indivíduo está inserido. Segundamente, devemos compreender como Williams utilizou o conceito de integridade pessoal, um conceito que acredito ser inerente ao debate da identidade pessoal, para realizar críticas às doutrinas utilitaristas: para Williams, o utilitarismo demanda a violação da integridade pessoal e da identidade moral do indivíduo em benefício do princípio da utilidade na deliberação prática. Por fim, devemos compreender como a moralidade kantiana, apesar de também oferecer críticas ao utilitarismo, também acaba por violar a integridade pessoal, demandando que o sujeito abdique de seu caráter moral, ou seja, de seus projetos, comprometimentos e crenças pessoais, em favor de razões morais externas. Além disso, esse estudo também tem como objetivo demonstrar como certos resíduos morais das deliberação prática, tais quais: a tragédia, o arrependimento moral e seus respectivos papéis pedagógicos, são habitualmente ignorados tanto pelas doutrinas utilitaristas quanto pelas doutrinas moralistas kantianas. Ao final, será demonstrado como a moralidade enquanto, um sistema externalista de razões, pode ser prejudicial, empobrecendo a filosofia moral e estabelecendo uma lógica deliberativa que subestima a capacidade dos indivíduos. Contudo, a moralidade não pode ser completamente descartada, podendo oferecer uma ferramenta poderosa para o aprimoramento das razões deliberativas, com a condição de uma nova significação de sua importância na vida política.

Palavras-chave: Moralidade; Utilitarismo; Identidade Pessoal; Tragédia; Sorte Moral.

ABSTRACT

This dissertation aims to undertake a genealogical effort to understand Bernard Williams' critique of morality in his philosophical project. The study seeks to carry out this effort of understanding from three major axes of the author's work. First, we must understand how his considerations on personal identity were constructed and how, through dialogue with his critics, it is possible to perceive the insertion of the personal identity debate in the field of moral philosophy: according to the author, it is not possible to establish an adequate criterion of personal identity without considering the material relationships and historical context in which the individual is inserted. Secondly, we must understand how Williams used the concept of personal integrity, a concept that I believe is inherent to the debate on personal identity, to criticize utilitarian doctrines: for Williams, utilitarianism demands the violation of personal integrity and moral identity of the individual for the benefit of the principle of utility in practical deliberation. Finally, we must understand how Kantian morality, despite also offering criticisms of utilitarianism, also ends up violating personal integrity, demanding that the subject give up their moral character, or their personal projects, commitments, and beliefs, in favor of external moral reasons. In addition, this study also aims to demonstrate how certain moral residues of practical deliberation, such as tragedy, moral regret, and their respective pedagogical roles, are habitually ignored by both utilitarian and Kantian moral doctrines. In the end, it will be demonstrated how morality, as an externalist system of reasons, can be harmful, impoverishing moral philosophy and establishing a deliberative logic that underestimates the capacity of individuals. However, it cannot be completely dismissed, as it can offer a powerful tool for improving deliberative reasons, on the condition of a new meaning of its importance in political life.

Keywords: Morality; Utilitarianism; Personal Identity; Tragedy; Moral Luck.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Observações preliminares	11
2. IDENTIDADE MORAL	20
2.1. O exemplo da reduplicação	20
2.2. Identidade moral	27
3. INTEGRIDADE PESSOAL	33
3.1. Utilitarismo	33
3.2. O problema da lógica consequencialista	41
3.3. O problema da responsabilidade negativa	45
3.4. Os conflitos morais inelimináveis e a tragédia	51
4. A CRÍTICA DA MORALIDADE	55
4.1. Estruturando a crítica da moralidade	55
4.2. A crítica da moralidade, enfim	61
4.3. Integridade (novamente), emoções e “aquele que pensa demais”	82
4.4. Sorte moral	100
5. CONCLUSÃO	117
5.1 Para que serve a moralidade?	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

1. INTRODUÇÃO

1.1 Observações preliminares

Isaiah Berlin, no ensaio “O Ouriço e Raposa”, utilizou de fragmentos dos escritos atribuídos ao poeta grego Aquíloco para ilustrar dois grandes tipos de personalidades intelectuais e artísticas: “A raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe uma coisa muito importante”¹. Os ouriços são estudiosos que possuem uma visão central, e todas suas ideias são articuladas convergentemente ao redor desse sentido singular universal. Já as raposas são os estudiosos que buscam diversos fins, e suas investigações nem sempre são relacionadas entre si, e por vezes podem ser contraditórias.

Ambos os tipos de pensadores possuem sua própria importância. Berlin afirmou que essas são apenas classificações simples, e, como toda distinção que incorpore alguma verdade em sua proposição, servem para fornecer um ponto de partida para a observação e comparação, e posterior genuína investigação. Essa é uma divisão que diz respeito às perspectivas metodológicas que orientam os projetos teóricos dos mais diversos autores.

Bernard Williams é, definitivamente, uma raposa. Ele é um autor que argumentou muitas coisas sobre muitos assuntos, alcançando diversas matrizes de áreas, períodos e problemas filosóficos, sendo seu o domínio teórico mais notável na ética, onde seus ensaios são anfitriões de questões metafísicas, políticas, epistemológicas, práticas, psicológicas e históricas. Uma narrativa que é, por vezes, otimista, por vezes pessimista, mas também sendo cética, crítica e/ou construtiva².

Sobre seus comprometimentos filosóficos, é importante destacar que Williams chamou atenção para as consequências da falta de atenção à psicologia humana no processo de teorização moral e aquisição do conhecimento ético. No último século, na produção filosófica nos campos da ética e da moralidade, por vezes, o papel da subjetividade do pensamento humano foi criticado, suprimido e ignorando sob a justificativa de razões semânticas morais tão rigorosas que passaram a ser tão ideais quanto a alternativa metafísica de critérios da Verdade que buscaram evitar. A

¹ BERLIN, Isaiah. **The Hedgehog and the Fox**. New York: Simon and Schuster, 1953., pp. 1-2.

² JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**, 2006, pp. 1-2.

principal consequência desse movimento filosófico desumanizante foi a cisão entre a produção teórica ética e a prática convergente humana como ela realmente é. Em sua crítica, Williams se referiu à filosofia da moralidade do final do sec. XIX, herança do movimento iluminista, e sua tentativa de oferecer alguma resposta racional à doutrina metafísica religiosa, herança do pensamento filosófico medieval³.

Ocorre que a rigidez da ética da razão que marcou boa parte dos esforços filosóficos no início do século XX, principalmente as considerações kantianas profundas sobre moralidade, nos direcionam à conclusão equivocada de que a origem do pensamento e da ação moral, necessariamente, deve ser localizada para além do “eu próprio” (*self*) condicionado empiricamente. Esse pensamento traduz a ideia de que a justificação das nossas ações morais é condicionada a uma estrutura externa: a moralidade. Esse processo de supressão da subjetividade humana ocorreu por meio da desconsideração de elementos mentais tais como: o papel das emoções nas reivindicações morais, as tragédias contingenciais compartilhadas pelos seres humanos, o elemento de arrependimento nos dilemas morais, a falta de consideração da sorte moral nas considerações de responsabilidade dos indivíduos, entre outros elementos. Isso ocorre porque a moralidade kantiana aparenta sugerir que o afastamento da subjetividade humana da teorização moral é capaz de também afastar elementos de ceticismo quanto à objetividade, o psicologismo na argumentação e o relativismo moral – para essa linha de pensamento, a desconsideração de certos elementos da psicologia humana atribui maior valor de imparcialidade e objetividade à racionalidade moral.

O compromisso de Williams com o projeto filosófico de construir uma teoria ética e moral que leve em consideração os elementos psicológicos humanos como realmente são foi construído a partir de três grandes comprometimentos do autor – essas convicções são movimentos argumentativos que moldam e caracterizam o seu pensamento⁴:

A primeira convicção insiste que a filosofia, especialmente a filosofia moral, é somente valiosa, plausível ou acurada, na medida em que também o seja a psicologia que incorpora em seu projeto, ou seja, não é coerente desenvolver uma filosofia que ignore ou suprima as características da psicologia humana.

³ Cf. WILLIAMS, Bernard. **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 228; Id. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981. pp. 101-8.

⁴ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 2-5.

Segundo Jenkins⁵, com essa convicção, Williams dá continuidade à um comprometimento filosófico reivindicado por Gertrude E. M. Anscombe, em “*Modern Moral Philosophy*” (1958): “Não é vantajoso para nós, no momento, fazer filosofia moral; isso deveria ser deixado de lado pelo menos até que tenhamos uma filosofia adequada da psicologia, da qual estamos notavelmente carentes.”⁶

Essa convicção pode ser identificada já nos primeiros escritos de Williams, como em: i) “*A Critique of Utilitarianism*” em “*Utilitarianism: For and Against*” (1973), onde o autor argumentou que a noção de responsabilidade negativa⁷, predominante em teorias éticas consequencialistas⁸, viola a integridade pessoal, principalmente quando estamos lidando com situações-problema onde a responsabilidade individual depende também da ação de outros agentes envolvidos na questão; e em ii) “*Ethical Consistency*”, no livro “*Problems of the Self*” (1973), onde o autor argumentou quanto à persistência de elementos psicológicos na tomada de decisão diante de dilemas morais, p. ex., o arrependimento.

A segunda convicção apresenta uma influência do pensamento de Nietzsche, e consiste na ideia de que a filosofia, e não apenas a filosofia moral, é somente tão valiosa, acurada ou plausível, na medida em que também o seja o sentido histórico que incorpora em seu projeto; e como “histórico”, não se é referido apenas a uma sequência de fatos “um após o outro” organizados em uma linha temporal, mas “sentido histórico” como “espírito genealógico” na investigação. Para B. Williams, os problemas filosóficos contemporâneos, de objetividade ética ou motivação moral, devem ser abordados adequadamente como se fossem “palimpsestos”⁹, com a

⁵ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 2; Cf. WILLIAMS, Bernard. **A Mistrustful Animal**. [entrevista concedida a] *Harvard Review of Philosophy*, Vol XII, no 1, 2004, p. 81.

⁶ “*it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lackin*”. Cf. ANSCOMBE, Gertrude E. M. *Modern moral philosophy*. In: **Philosophy**, Vol. 33, No. 124, 1958, pp. 1.

⁷ Sobre o conceito de responsabilidade negativa: “é pela razão do consequencialismo atribuir valor de forma última aos estados de coisas, e sua preocupação ser quais são os estados de coisas o mundo contém, que ele essencialmente envolve a noção de responsabilidade negativa: se eu alguma vez for responsável por algo, então devo ser igualmente responsável pelas coisas que permito ou falho em prevenir, assim como sou pelas coisas que eu mesmo, no sentido mais restrito do dia a dia, causo”. Cf. SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and against*. Cambridge University Press, 1973, p. 95.

⁸ O consequencialismo é “a doutrina que o valor moral de qualquer ação sempre reside em suas consequências, e, verdadeiramente, coisas tais como instituições, direitos e práticas devem ser justificados [dessa forma] se for possível serem justificadas de alguma forma. Cf. SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, p. 79.

⁹ Papiro ou pergaminho cujo texto original foi raspado, para dar lugar a outro texto.

apreciação dos essenciais esboços filosóficos anteriores, com objetivo de aperfeiçoar o trabalho atual.

Para Jenkins, “*Shame and Necessity*” (1993) é, em muitos sentidos, uma obra-prima de Williams, sendo o melhor exemplo do comprometimento do autor com o sentido histórico de um projeto filosófico. Nessa obra, o autor argumentou que aqueles que entendem existir uma desanalogia entre os conceitos gregos e atuais de “responsabilidade”, “agência” e “emoção” devem ter se equivocado pela razão desses conceitos terem sido escondidos, disfarçados ou substituídos por uma visão kantiana insidiosa de dever e obrigação. Para compreender essa conexão entre os conceitos antigos e os modernos devemos melhor compreender a poesia épica grega, especialmente as tragédias. Esse mesmo comprometimento surgiu de forma explícita novamente em “*Truth and Truthfulness*” (2002), quando Williams realizou um estudo genealógico para compreender se i) as noções de verdade e ii) a possibilidade de alcançá-la, podem ser compatíveis com o valor da veracidade¹⁰ nessa última obra o – um dos referenciais de estudos clássicos foi o historiador Tucídides

A terceira e última convicção insiste que a filosofia é somente valiosa, plausível ou acurada, na medida que reconhece os obstáculos e eventualidades radicais no mundo e, também, quando leva a sério as implicações destas contingências para suas próprias ambições e projetos. Entender essas limitações significa não mais que implicar, ou rejeitar, os esquemas explicativos universais desmentidos pela pluralidade dos valores, considerando a inevitabilidade e significado da **tragédia** na vida.

Essa convicção nos alerta contra o erro grave de supor que todos os bens, virtudes e ideais são reciprocamente compatíveis, e que tudo aquilo que é desejável pode ser reunido em torno de um todo harmonioso sem nenhuma perda ou custo¹¹. As considerações de William quanto aos elementos contingenciais podem ser entendidos em dois sentidos. O primeiro sentido diz respeito ao abandono dos esquemas explanatórios de uma verdade externamente estruturada – p. ex., teorias das verdade como correspondência, com bases linguísticas representacionistas – ou, ainda,

¹⁰ Williams possui uma teoria epistêmica coerentista da justificação, suportada em sua teoria do conceito ético denso e teoria da racionalidade interna. Dessa forma, a verdade para Williams não se comporta como um *status* ontológico da proposição, mas sim como um valor que é atribuído a partir de considerações metodológicas. Em *Truth and Truthfulness* (2002), o autor desenvolveu melhor o tema, e defendeu que as virtudes da sinceridade e da acurácia são fundamentais para o reconhecimento ou atribuição do valor da veracidade às proposições.

¹¹ Conferir a introdução de Williams em: BERLIN, Isaiah. **Concepts and categories: Philosophical essays**. ed. Henry Hard. Princeton University Press, 2013. p. xxxv.

teleologias éticas que propõem ações morais de “tamanho único” para todos os indivíduos¹² – teorias éticas que elaboram proposições que desconsiderem elementos de subjetividade humana e elementos culturais que nos tornam coletivamente únicos, teorias éticas que ignoram nossas diferenças morais e que negligenciam as identidades morais dos sujeitos como eles realmente são e tentam elaborar proposições para um sujeito abstrato implausível – isso tudo, pois suprime e desconsidera a manifestada pluralidade e incomensurabilidade dos valores e rejeita a inevitabilidade e o significado da tragédia na vida das pessoas.

O segundo sentido contingencial diz respeito a uma postura cética quanto às teorias morais e éticas que implicam na existência de expectativas ou projeções de acordo com as quais o mundo em que vivemos deve ser arranjado sob uma teoria moralmente homogeneizada¹³. A postura cética diante desse tipo de teorias éticas é uma necessidade para evitar uma falsa consciência, e outros tipos de erros familiares aos quais as perspectivas éticas comumente estão sujeitas¹⁴. Essas distorções são inúmeras, sendo possível tomar como exemplo o desenvolvimento de considerações éticas desumanizantes a partir de comprometimentos filosóficos despiciologizantes; o entendimento da moralidade enquanto uma estrutura externa “mundo afora”, e não com um produto particular da atividade ética; a desanalogia entre razões externas e internas ao sujeito que supõe que a motivação é racional somente se alinhada às estruturas morais externas; entre outros equívocos.

A partir dessas três convicções, as necessidades filosóficas são abordadas por Williams para desenvolver e implantar uma compreensão da psicologia que seja suficientemente sofisticada, mas sem pretensão de completude, de modo a ser capaz de reconhecer a relação entre as contingências radicais que afetam o senso histórico, a própria psicologia humana e os problemas filosóficos que envolvem a identidade moral, a ética e a moralidade.

¹² A ideia é demonstrar como modelos teóricos morais “para levar”, que podem ser utilizados como guias para ação moral da mesma forma como alguém consulta um manual “faça você mesmo” para montar uma estante ou uma cadeira, tornam-se inadequados da mesma forma como roupas de “tamanho único” podem ser inadequadas para pessoas com diferentes tamanhos e corpos. A produção de modelos teóricos éticos de “tamanho único” ignoram as contingências da vida, além despersonalizar os agentes morais, ignorando, ou negligenciando, certas características que os tornam únicos, que tornam suas identidades morais verdadeiras representações do “eu próprio” (*self*).

¹³ WILLIAMS, Bernard. *Saint-Just's illusion* In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995, p. 139.

¹⁴ THOMAS, Alan. *Introduction*. In: **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 6.

Mais precisamente, nesse estudo, serão apresentadas considerações acerca de um dos principais objetos de crítica do projeto teórico de Williams. Um movimento argumentativo complexo que tem como fundamento, aproximadamente, a primeira metade do projeto filosófico do autor.

A crítica da moralidade – como será nomeada neste trabalho – se sustentou em três subprojetos adjacentes desenvolvidos por Williams, principalmente entre anos de 1972 e 1985: o problema da identidade pessoal; a crítica do utilitarismo; e, por fim, a crítica da moralidade.

O primeiro capítulo, intitulado “Identidade moral”, tem como objetivo apresentar os primeiros textos de Williams sobre o problema da identidade pessoal. Esse capítulo é importante para que seja possível compreender os primeiros desenvolvimentos dos comprometimentos filosóficos do autor. Será argumentado que não é possível estabelecer um critério de identidade pessoal somente a partir da continuidade psicológica do “eu próprio”, sendo necessário que sejam observadas certas conexões e causalidade materiais e históricas, ou seja: não é possível desenvolver um senso de identidade pessoal sem observar um senso de realidade como ela é. Ao final do capítulo, será demonstrado como a identidade moral também é um elemento capaz de fornecer critérios para a identidade pessoal, a partir do peso político das ações morais na relações materiais e históricas em que o agente moral está inserido.

No segundo capítulo, intitulado “Integridade pessoal”, devemos observar a continuidade do debate sobre a **identidade moral** – essa foi a forma como resolvi chamar o senso de continuidade e história das ações morais, intersubjetivamente construídas, do agente. O objetivo desse capítulo é demonstrar como o Utilitarismo falha ao reivindicar objetividade no campo da ética e da moral. Argumento que a utilização do princípio da utilidade pode ser prejudicial à identidade moral dos indivíduos em razão da desconsideração da integridade pessoal dos agentes no processo de decisão e sua correção, ou seja, a averiguação e recorrente revisão da ação tomada. A partir disso, serão problematizadas a lógica consequencialista de atribuição de valor e a ideia de responsabilidade negativa nas teorias utilitaristas. Por fim, será demonstrado que existem conflitos morais que não são passíveis de eliminação e que a tragédia pode ser inescapável nesse tipo de cenário.

O terceiro e último capítulo, intitulado “A crítica da moralidade”, é fundamentado a partir da falha da teoria moral kantiana em oferecer uma alternativa

adequada para a ética e moralidade diante dos problemas do utilitarismo. Como será argumentado, a moralidade kantiana também viola a integridade do indivíduo, entretanto, sua forma de despersonalização tem origem na negligência, ou desconsideração, do papel das emoções na moralidade. Como será possível observar, a moralidade demanda uma prioridade deliberativa alta demais no raciocínio jurídico, inflacionando o peso das razões morais e de uma estrutura moral externa no processo de deliberação prática dos agentes morais. A consequência disso é que elementos como: emoções, arrependimento, caráter pessoal, identidade moral e sorte moral acabam sendo esquecidos e desconsiderados pela teoria kantiana da moralidade e suas teorias derivadas, desenvolvendo assim considerações que acabam por tomar os seres humanos como indivíduos abstratos e irreais.

Para Ulrike Heuer e Gerald Lang¹⁵, uma boa estratégia para entender a contribuição de Williams para a filosofia moral é observar seu projeto a partir de dois feitos: i) suas contribuições notáveis para o nosso entendimento da fenomenologia da vida ética, ao mesmo tempo em que o autor ii) desqualifica as pretensões das teorias morais concorrentes. “A questão: o que nos é possível nesse momento? É [...] realmente uma consideração relevante na filosofia moral e política. Essa questão demanda compreensão social empírica e discernimento interno”¹⁶.

É curioso e importante observar que as argumentações de Williams, geralmente, tem início em oposição a algum outro projeto teórico já conceituado, e por essa razão o autor é entendido por seus críticos, por vezes, como um autor pessimista, destrutivo ou negativo – um exemplo disso é que as críticas dirigidas contra Williams geralmente eram acompanhadas de acusações contra os próprios exemplos esquemáticos do autor, considerando-os irrealistas ou “espantalhos”, apresentações que distorceram as qualidades das teorias por ele enfrentadas. A resposta de Williams para essas acusações é que os exemplos genealógicos citados foram realmente muito esquemáticos, mas sua utilização não foi apenas para tornar o próprio projeto do autor mais robusto, mas principalmente para demonstrar o argumento básico de que as teorias enfrentadas são “frívolas”, que são teorias que desconsideram elementos humanos empíricos e experienciais, incluindo a experiência

¹⁵ HEUER, Ulrike; LANG, Gerald. *Introduction*. In HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 2.

¹⁶ Cf. WILLIAMS, Bernard. **A Mistrustful Animal**. [entrevista concedida a] *Harvard Review of Philosophy*, Vol XII, no 1, 2004, p. 83

dos próprios autores que as escreveram: as teorias enfrentadas são teorias que sim representam a experiência humana, mas uma experiência humana empobrecida, e que se pretenderam sustentar como uma “norma racional”. Nas palavras de Williams, “a teoria [experencialmente empobrecida] é estúpida”¹⁷. Uma melhor demonstração desses argumentos será encontrada seguir, quando discutirmos a identidade moral e a integridade pessoal.

Portanto, como parte do projeto filosófico de Williams consiste em demonstrar a frivolidade e/ou ingenuidade de boa parte das teorias morais contemporâneas, é inevitável estruturar um estudo mais detalhado de suas obras sem tangenciar seu lado crítico. Para Chappell e Smyth¹⁸, o projeto de Williams se apresenta enquanto “campanhas de argumentos” contra o sistema de moralidade e contra o utilitarismo.

Ao longo do texto, o leitor poderá perceber indícios de tons existencialistas nos argumentos apresentados. Essa percepção não é equivocada, pois, em seu projeto filosófico, as preocupações de Williams, no campo da ética e da moral, são explícitas quanto à importância da vivência cotidiana e o papel das crenças e comprometermos pessoais nos dilemas morais habituais. Por muitas vezes essas preocupações incorporam as críticas realizadas pelo autor. Nesse sentido, o existencialismo se preocupa, principalmente, com os problemas de escolha e de comprometermos pessoais, e uma de suas crenças principais é que somente por meio da vivência pessoal direta e das escolhas agenciais reais é que algo pode ser realmente compreendido¹⁹. Nesse estudo sobre o projeto de Williams, a principal manifestação desse comprometimento existencialista será demonstrado na importância dada ao papel da tragédia no cotidiano humano. A compreensão do sentido pedagógico da tragédia, de fato, nos protege de qualquer otimismo artificial que uma teoria filosófica verticalizada e destacada da realidade tente impor.

Ao longo do texto, me limitei a realização de um recorte filosófico único, discutindo a teoria de Williams dentro de seus próprios comprometermos teóricos, utilizando como principal referencial teórico as produções do próprio autor, a partir da incorporação coerente de perguntas e respostas de diferentes domínios teóricos na

¹⁷ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995. pp. 216-7.

¹⁸ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 3.

¹⁹ WILLIAMS, Bernard. *What is existentialism?*. In: **Essay and reviews: 1959-2002**. Princeton University Press, 2014, p. 37.

elaboração de um complexo projeto filosófico que não busca a resposta correta, mas busca pela correta forma de se encontrar uma resposta. Portanto, o leitor encontrará nesse texto todos os temas apresentados acima discutidos, nos diversos domínios teóricos: da ética, da moral, da filosofia da mente, da filosofia da linguagem, da filosofia política, da psicologia e da história.

Por fim, é preciso fazer ainda duas considerações sobre esse estudo: primeiro, que ele deve ser entendido enquanto reciprocamente justificado: os capítulos seguem uma lógica sequencial, mas muitas das justificações argumentativas de determinadas seções são sustentadas em conclusões presentes em seções posteriores – tentei ao máximo realizar conexões e comentários para orientar o leitor nesse sentido. Segundamente, é importante ressaltar que esse estudo não pretende ser nada além do que ele realmente é: um estudo. E assim, apesar dos objetivos já apresentados, é necessário compreender que se trata apenas um projeto que busca dar início ao entendimento da crítica da moralidade de Williams, sem pretensão de esgotamento ou encerramento do tema.

2. Identidade moral

2.1. O exemplo da reduplicação

O objetivo desse capítulo é, inicialmente, apresentar as considerações de Williams sobre os problemas da identidade pessoal. Essa problemática diz respeito aos problemas que surgem sobre “nós mesmos enquanto pessoas”, enquanto sujeitos: i) sobre como entendemos nós mesmos e ii) sobre como entendemos nós mesmos em relação com o mundo em que estamos inseridos²⁰. No decorrer da argumentação, estaborecerei minhas considerações acerca da ideia de **identidade moral** e sua conexão com a causalidade histórica da vida. A **identidade moral** diz respeito à identidade daquilo que está por trás das nossas ações enquanto um sujeito moral, é a identidade gerada pelo sujeito enquanto um agente moral no processo de justificação de suas ações, ou seja, é um senso de compreensão histórica das ações morais do indivíduo, observando como essas ações se encaixam na materialidade dos fatos históricos em que ele está inserido. Ao longo deste capítulo, será argumentado que, dentro do projeto de Williams, a identidade pessoal possui uma forte conexão com a moralidade. Por fim, será argumentado que a preservação da integridade pessoal depende da ideia de **identidade moral**, apesar dessa conexão não ter sido, necessariamente, explicitada pelo autor.

O problema filosófico de identidade pessoal pode ser ilustrado a partir de duas situações-problema filosóficas clássicas. O primeiro problema filosófico é um problema de continuidade, e é o exemplo clássico do Paradoxo do navio de Teseu, que o transportou de Atenas para Creta, narrado pelo historiador grego Plutarco²¹. Consideremos o navio de Teseu: um navio de madeira que, ao longo da viagem, gradualmente é submetido a reparos e substituições das suas peças de madeira constituintes. A primeira questão observada é: se, ao longo do tempo, todas as peças de madeira que compõem o navio forem gradualmente substituídas a ponto de que nenhuma peça de madeira original possa ser identificada na chegada do navio ao

²⁰ É a forma como um indivíduo desenvolve relações consigo mesmo e a sua ligação com determinado grupo. Existem dois elementos de discussão principais dentro do tema: a consciência de si mesmo e os critérios para a identificação pessoal. Para maior compreensão sobre o tema, cf. OLSON, Eric T. *Personal identity*. In: STICH, Stephen P.; WARFIELD, Ted A. **The Blackwell guide to philosophy of mind**. Blackwell Publishing, 2003, pp. 352-5.

²¹ Cf. PLUTARCO. **Plutarch's Lives I: Theseus and Romulus Lycurgus and Numa Solon and Publicola**. Trad. Bernadotte Perrin. Ed. E. H. Warmington. Harvard University Press, 1967, pp. 35-7.

destino, ou seja, todas as peças originais foram substituídas nos reparos realizados ao longo da viagem, podemos afirmar que o navio que chegou em Creta é o mesmo navio que saiu da Atenas? Consideremos então uma segunda questão: imagine que alguém coletou todas as peças de madeiras originais descartadas nos reparos e a partir delas construiu um outro navio em sua forma original²², qual dos dois navios finais corresponde ao navio original?

As respostas para ambas as perguntas exigem de nós uma análise sobre a tensão existente entre as questões da continuidade da matéria e da continuidade da forma. Compreender esse problema de identidade é compreender não apenas um “critério de identidade” para o objeto analisado, mas compreender **a relação** das partes com o objeto²³. A transposição desse tipo de problema para nosso cotidiano é mais simples. O problema entendido como o problema da identidade pessoal diz respeito à preocupação em compreender a continuidade da identidade do indivíduo ao longo do tempo, diz respeito à compreensão de **o que é** que faz uma pessoa P aos dez anos de idade poder **ser identificada com** ou **ser considerada a** mesma pessoa P aos cinquenta anos de idade, mesmo sendo estas duas pessoas cronologicamente distantes com corpos, pensamentos e capacidades psicológicas diferentes.

O segundo exemplo do problema de identidade pessoal diz respeito ao problema da reduplicação. Imaginemos a seguinte situação: um ser humano caminha por um pântano quando um relâmpago de tipo único e especial o atinge. Esse relâmpago reduz o corpo físico do homem aos seus elementos moleculares mais básicos. E, ao mesmo tempo, uma árvore morta próxima se transmuta na réplica exata daquele homem, com exatamente as mesmas condições físicas daquele ser original. Essa cópia também possui as suas mesmas memórias, características mentais e capacidades psicológicas. A pergunta é: essa nova pessoa pode ser considerada **a mesma** pessoa que anteriormente foi atingida pelo raio? – esse foi o exemplo apresentado por Donald Davidson²⁴. Os problemas de identidade pessoal apresentados em ambos os exemplos vão expressar preocupações semelhantes que envolvem tanto a continuidade do corpo quanto a continuidade da mente no indivíduo.

²² CF. REA, Michael C. *The problem of material constitution*. In: **The Philosophical Review**, v. 104, n. 4, 1995, pp. 532; 532n14.

²³ *Ibidem*.

²⁴ DAVIDSON, Donald. *Knowing One's own Mind*. In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 60, No. 3, 1987, pp. 443-4.

Este mesmo tipo de problema interessou também a John Locke. O argumento lockeano para a identificação pessoal consiste na preservação do mesmo “eu próprio” (*self*) atual que também “já foi antes”. Para Locke, a consciência acompanha o pensamento – e enquanto “consciência” ele quis dizer memória²⁵– e isso é o que faz com que cada um seja um “eu próprio” (*self*), distinguindo o indivíduo das outras formas pensantes e constituindo aquilo que identifica o seu ser; ou seja, considerando um indivíduo que possui as mesmas memórias presentes e consciência das ações passadas de uma pessoa P, independente de quem for o corpo, estamos falando da mesma pessoa P, pela razão da identificação do “eu próprio” (*self*)²⁶: a memória é o que faz o indivíduo ser quem ele é para ele mesmo.

Os argumentos lockeanos para identidade pessoal, em termos de memória e conectividade da consciência, atraíram muitas críticas. Jenkins e Perry²⁷, em obras distintas, destacaram duas principais. A primeira diz respeito à inconsistente circularidade da memória enquanto critério de identificação pessoal dentro de uma interpretação histórica. Na análise do “eu próprio” (*self*) ao realizar uma comparação entre o indivíduo atual com uma versão sua passada, onde existe uma conexão histórica entre os pontos de análise, é possível observar que a memória pressupõe a existência da identidade pessoal, mas que, por si, não é capaz de defini-la. Essa é a crítica de Joseph Butler²⁸, destacada por Jenkins e Perry. A segunda crítica diz respeito à possibilidade de equívocos ou falhas da memória e a impossibilidade decorrente dela ser considerada um critério de identidade pessoal. Trata-se de crítica exemplificada pelo argumento do “oficial corajoso”: um garoto jovem é castigado fisicamente por ter roubado uma maçã; algum tempo depois, um pouco mais velho, enquanto um jovem oficial militar, ele ainda se lembra dos castigos físicos; muito tempo depois, enquanto um velho general, o indivíduo se lembra de agir bravamente quando era um jovem oficial, mas não se lembra de ter sido castigado enquanto criança. A conclusão de Thomas Reid, diante desse exemplo, de acordo com a teoria

²⁵ WILLIAMS, Bernard. *Personal identity and individuation*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973. p. 13.

²⁶ LOCKE, John. **The Clarendon edition of the works of John Locke: An essay concerning human understanding**. Ed. Peter H. Nidditch, 1975 (or. 1689), pp. 335, 340 [capítulo 27, §§ 9 e 16].

²⁷ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 10; PERRY, John. *Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity*. In: **Identity, personal identity and the self**. Hackett Publishing, 2002, pp. 84-6, 122.

²⁸ Cf. BUTLER, Joseph. *Dissertation I: Personal Identity*. In: **The Works of Joseph Butler: The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature**. The Gutenberg Project Ebook, 2016 (or. 1736), p. 339 [315].

da identidade pessoal lockeana, é que o garoto jovem e o velho general são e não são, ao mesmo tempo, a mesma pessoa. A conclusão teórica é absurda e apresentou um verdadeiro desafio às considerações lockeanas sobre identidade pessoal.

Um ponto importante a ser destacado aqui é que as considerações lockeanas e neo-lockeanas se desenvolveram em um ambiente filosoficamente ortodoxo que não foi enfrentado, pelo menos não até o impacto gerado pelas considerações de Williams sobre a importância da continuidade corporal na identidade pessoal. De fato, muitas das considerações atuais ainda são bem ortodoxas, e os argumentos de Williams acabaram não recebendo a devida atenção²⁹. Essas considerações podem ser encontradas principalmente nos artigos “*Personal Identity and individuation*”, “*Bodily continuity and personal identity*”, “*Imagination and the self*”, “*The self and the future*”, “*Are persons bodies?*” e “*Strawson on individuals*”, todos presentes no livro “*Problems of the Self*” (1973). Os argumentos de Williams podem ser divididos em dois grandes movimentos conceituais, distintos mas relacionados: i) o exemplo da reduplicação e ii) a conexão entre a continuidade corporal e o “eu próprio” (*self*).

Williams desafiou as considerações de estilo lockeano que tomam a continuidade psicológica, em termos de memória, como uma condição suficiente para a identidade pessoal a partir do seu próprio exemplo da reduplicação³⁰, do qual apresentaremos uma versão adaptada.

Vamos supor que uma pessoa chamada Diego reivindica ser Tiradentes³¹. Ele não apenas possui uma reivindicação memorial sobre Tiradentes e suas ações durante a inconfidência mineira, que podem ser apuradas pelos historiadores, mas também apresenta uma série de novas informações historicamente coerentes e plausíveis que podem fornecer explicações para dúvidas históricas sobre o período de vida de Tiradentes. Em termos brutos, Diego compartilha da mesma “continuidade de consciência” que Tiradentes teve, e não há dúvidas sobre a veracidade do compartilhamento de memórias. Williams argumentou que a tentação de afirmar que Diego e Tiradentes são a mesma pessoa é “muito forte”, afinal, em uma avaliação geral, Diego preenche os pré-requisitos dos critérios lockeanos de identidade pessoal. Vamos supor agora um segundo exemplo, onde uma pessoa chamada Pedro aparece em cena e, da mesma forma que Diego, também reivindica ser Tiradentes. Pedro e

²⁹ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 11.

³⁰ *Ibidem*, p. 13

³¹ O exemplo original utiliza o nome “Charles” e a figura histórica de Guy fawkes como exemplo, mas optei por adaptá-lo para nosso contexto e realidade.

Diego não se conhecem, de fato encontraram-se pela primeira vez nesse experimento. A partir dessas duas situações podemos extrair algumas conclusões, que dizem respeito aos problemas de similaridade e problemas de inconsistência histórica.

Utilizando a continuidade psicológica (memória) (*self*) do critério de identidade lockeano, poderíamos afirmar que Diego e Pedro **são** a mesma pessoa. Poderíamos também afirmar que Diego e Tiradentes são a mesma pessoa e, conseqüentemente, que Pedro e Tiradentes também são a mesma pessoa. Se com “mesma pessoa” queremos dizer que “compartilham as mesmas memórias”, então não há nada de errado com as proposições. Mas de fato, em uma análise empírica, as proposições são incorretas. Não apenas simplesmente incorretas, mas logicamente incoerentes e historicamente imprecisas. Logicamente incoerentes porque não é plausível afirmar que Diego e Pedro **sejam** a mesma pessoa, pelo menos não enquanto ambas estão presentes em nosso exemplo ao mesmo tempo, mesmo que compartilhem as mesmas memórias; por uma questão de limitação de realidade e bom senso não é plausível afirmar que Diego e Pedro realmente são a mesma pessoa. A imprecisão histórica existe porque é um fato histórico que Tiradentes realmente existiu, e morreu no dia 21 de Abril de 1792, portanto afirmar que Diego, ou Pedro, e Tiradentes sejam a mesma pessoa (identidade pessoal) é uma proposição incompatível com a causalidade histórica entendida como verdadeira: é impossível que, em condições humanas normais, Diego ou Pedro possam **realmente** ser Tiradentes porque sua existência material não é compartilhada. É óbvio que os exemplos são especulações absurdas, mas o caráter de absurdo dos exemplos é derivado das conclusões decorrentes da adoção da continuidade psicológica enquanto critério de identidade, e não do argumento de Williams que busca dar espaço para a importância corporal no critério de identidade pessoal.

A partir do retorno ao problema clássico do homem do pântano duplicado de Davidson, e o combinando com as conclusões de Williams, é possível realizar a seguinte pergunta: podemos afirmar que o homem duplicado, de Davidson, e Diego e Pedro, de Williams, uma vez considerados como sendo realmente suas contrapartes originais, conseguem reivindicar sentido linguístico e moral para seus pensamentos e palavras da mesma forma como suas contrapartes originais eram capazes de fazer? A resposta é não, pela razão de que falta aos reivindicantes um tipo de causalidade histórica que só é possível a partir de relações materiais lastreadas em um determinado corpo físico, na experiência desse corpo físico e o seu papel naquele

contexto histórico. Ainda mais que isso – adiciono – falta aos reivindicantes de uma identidade pessoal alheia um sentido muito específico de identidade que, para ser existente, depende não apenas dessas relações materiais de existência, mas também de certa construção intersubjetiva do “eu próprio” (self) em um determinado contexto histórico e social.

O sentido linguístico e moral das ideias – o peso político dessas ideias – é diretamente relacionado com as crenças, os comprometimentos pessoais e compartilhados, os padrões de valoração, os ideais e o estilo de vida do indivíduo original, todos desenvolvidos naquele contexto histórico específico em que ele viveu, a partir das relações materiais, sociais e, também, pessoais³². Existe um peso político, moral, teórico e social diferente entre ideias compartilhadas por indivíduos se as relações causais-materiais de sua origem forem diferentes. Neste sentido, não podemos, p. ex., atribuir o mesmo peso político e moral ao processo de formação de conclusões compartilhadas sobre um mesmo problema social se os interlocutores possuem diferenças econômicas e sociais de: classe, raça ou gênero, *etc.*, principalmente se esses problemas e conclusões, e seus ideais e crenças fundamentais, possuem ou não pertinência temática e social correlacionada com parte dos membros que fizeram as conclusões compartilhadas. Para o bem da explicação, vamos supor os seguintes exemplos: uma mesa de debate com especialistas para o solucionamento de uma questão pública, na qual todos os quatro integrantes possuem a mesma origem e chegam à mesma conclusão, possui um sentido político e social próprio. Por outro lado, essa mesma mesa de debate com especialistas, se formada por três pessoas de mesma origem e condição social e o quarto membro pertence a um grupo social em estado de vulnerabilidade, então a concordância de opiniões possui um peso político e social completamente diferente. Se essa mesma mesa for socialmente plural e diversa, então novamente, as considerações objeto de acordo possuirão peso político e social diferente dos cenários anteriores. A questão não é, somente, a veracidade dos argumentos, mas também o sentido político da linguagem moral e das considerações apresentadas pelos participantes diante de sua própria relação histórica com a vida, sociedade e realidade.

Esse peso político, atribuído ao sentido linguístico e moral das ideias e proposições, por ser diretamente relacionado às crenças e comprometimentos do

³² Sobre os comprometimentos pessoais: cf. SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, pp. 112-13.

indivíduo original, relaciona identidade pessoal com a integridade moral do indivíduo e sua respectiva identidade moral. Isso implica na importância da identidade moral como consistindo também, mas não exclusivamente, um critério de identidade pessoal – lembrando que a identidade pessoal não diz respeito apenas ao reconhecimento de si mesmo, mas também em como se dá a relação do “eu próprio” (*self*) com um grupo social.

É importante explicitar que o exemplo da reduplicação de Williams não elimina a possibilidade de uma simulação, embora o exemplo não tangencie essa possibilidade e sirva a outro propósito. De fato, Williams acredita que seu argumento da reduplicação enfraquece a reivindicação de um critério de continuidade psicológica para a identidade pessoal, abrindo espaço na discussão para considerações sobre critérios espaço-temporais de continuidade do indivíduo.

O argumento de Williams sobre a importância do corpo e sua relação causal-histórica foi inicialmente entendido como a defesa da continuidade espaço-temporal do cérebro como critério de identidade pessoal. O argumento da reduplicação, nesse sentido específico, sofreu uma crítica forte de Richard Swinburne³³ quanto às implicações geradas a partir da possibilidade de uma fissão cerebral, onde um dos hemisférios cerebrais de um indivíduo poderia, teoricamente, ser transplantado para outro indivíduo. As conclusões dessa crítica eram as mesmas: incoerência na afirmação de que duas pessoas **são** o mesmo indivíduo, mas dessa vez a partir da crítica aos argumentos de Williams. O problema é que essa crítica não alcançou seu objeto, a saber, enfraquecer as conclusões decorrentes do exemplo da reduplicação, tampouco valorizou a conclusão mais importante: o lastro material e histórico do indivíduo.

Williams compreendeu a vulnerabilidade do seu exemplo, mas resistiu às conclusões, argumentando que existem diferenças vitais entre os dois tipos de reduplicação. A possibilidade de um transplante de cérebro ou duplicação corporal não é capaz de afetar ou desgastar o exemplo da reduplicação da mesma forma como o exemplo da reduplicação faz com os critérios puramente psicológicos de identidade pessoal³⁴.

³³ SHOEMAKER, Sydney; SWINBURNE, Richard. **Personal Identity**. Basil Blackwell, 1989, pp. 13-5; Cf. JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p.13.

³⁴ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 14-5.

De fato, o exemplo da reduplicação não é imune às críticas, mas sua melhor leitura diz respeito aos comprometimentos históricos de investigação que tornam a conclusão mais sofisticada. O lastro material e o histórico do indivíduo não podem ser ignorados na análise da identidade pessoal, pelo menos não sem causar danos à **identidade moral**. Ignorar o lastro material e histórico do indivíduo é ignorar suas relações políticas e a formação da subjetividade da pessoa a partir dessas relações. Uma teoria da identidade pessoal que desconsidera as relações materiais do indivíduo é uma má teoria da identidade pessoal, por desconsiderar as relações políticas, práticas sociais e valores compartilhados que, dentro de um contexto histórico específico, formaram a identidade moral do sujeito.

2.2. Identidade moral

O giro do problema da identidade pessoal para da moralidade – e, portanto, para a questão da identidade moral – não foi explicitamente feito por Williams, mas foi resultado do seu debate sobre identidade pessoal com Derek Parfit, principalmente a partir das críticas a “*The self and the future*” (1973), de Williams, presentes na obra “*Reasons and Persons*”, de Parfit. Devemos dar melhor atenção a esse debate³⁵.

A diferença entre as considerações de Williams e Parfit, conforme a argumentação de Parfit³⁶, pode ser apresentada na seguinte comparação: Para Williams, apesar da existência material do indivíduo ser importante para identificação do “eu próprio” (*self*), não há uma explicação para os casos em que: uma pessoa P possui em um tempo T¹ uma determinada identidade moral, ou seja um conjunto de crenças e comprometimentos que a identificam como uma pessoa P^x e, posteriormente, em um outro tempo T², possui uma série de convicções, projetos pessoais e comprometimentos completamente diferentes que a identifica enquanto uma pessoa P^y completamente diferente. O argumento da reduplicação de Williams buscou compreender e dar importância ao lastro histórico corporal do indivíduo, mas não

³⁵ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 24.

³⁶ De fato, Parfit analisou o segundo exemplo apresentado por Williams, em “*The self and future*”, para defender a continuidade do corpo enquanto um critério de identidade pessoal, mas não pretendo abordar isso nesse estudo, o objetivo nesse momento é compreender como é possível uma melhor leitura de Williams a partir das críticas de Parfit. Para uma compreensão mais aprofundada dos exemplos mencionados: cf. WILLIAMS, Bernard. *The self and the future*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 46-63; PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Clarendon Press, 1984, pp. 206-9 [231-3].

considerou reflexões sobre a continuidade psicológica ou os eventuais sacrifícios e/ou reforços contingenciais de convicções que podem estar presentes no contínuo desenvolvimento da identidade pessoal. Portanto, na leitura de Parfit, apesar de Williams destacar a importância das relações causais e históricas, os seus exemplos demandam um esforço de preservação de um estado psicológico único. Parfit atribuiu ao exemplo da duplicação de Williams um comprometimento com o “espectro psicológico” da identidade pessoal. Nesse sentido, o argumento não é que o exemplo de Williams falhou em demonstrar a importância do lastro material do indivíduo (corpo), mas que não vai além na afirmação de que o somente corpo, de forma independente, também pode ser utilizado como critério para identidade pessoal. Para Parfit isso não seria um problema, afinal o que lhe importa no debate sobre identidade pessoal são elementos de “conectividade e continuidade em qualquer forma”, seja no espectro psicológico de continuidade, seja no espectro material de continuidade. Parfit propõe a existência de um espectro combinado, que reflete graus de conectividade tanto psicológica quanto material³⁷.

Acredito que, em recortes metodológicos específicos ligados às particularidades de certos casos, o lastro histórico pode ser, realmente, um critério para a identidade pessoal, p.ex., como no caso de contestar a reivindicação de Diego, ou Pedro, de serem Tiradentes. No entanto, o critério não pode ser unicamente “isso ou aquilo” para além desse recorte metodológico³⁸: i) sob pena de uma análise da identidade pessoal que desconsidere o âmbito da **identidade moral**: aquilo que é entendido como a compressão, ou senso, da continuidade material e história das ações morais, intersubjetivamente construídas, do agente ii) ou sob pena de um critério que seja historicamente impreciso.

O debate Parfit-Williams no campo da identidade pessoal destacou-se por acarretar uma análise aprofundada sobre tema, e os movimento argumentativos de Parfit anteciparam algumas implicações éticas dessa análise. Nas considerações de Jenkins³⁹, “ele [Parfit] alterou o assunto de uma questão metafísica para a personalidade moral”. O debate Parfit-Williams foi além da crítica aos artigos “*The self and the future*” e “*Reasons and Persons*”, de Williams, e em breve observaremos

³⁷ PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Claredon Press, 1984, pp. 206-9 [231-3], 211-7 [235-43]; JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 23-4.

³⁸ A continuação desse debate, dentro do projeto de Williams pode ser encontrado no artigo “Are persons bodies?”. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Are persons bodies?*. In: *Problems of the self: philosophical papers 1956-1972*. Cambridge University Press, 1973, pp. 64-81.

³⁹JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 25-6.

os desdobramentos desse debate no artigo “*Persons, character and morality*”, republicado no livro “*Moral Luck*”, de Williams⁴⁰.

Entretanto, Parfit⁴¹ utilizou suas reivindicações sobre a personalidade moral para posteriormente atribuir maior força ao utilitarismo. Williams recusou essa visão pois, para o autor, uma doutrina ética consequencialista, assim como é o utilitarismo, é incompatível com a preservação da integridade pessoal do indivíduo.

Em “*Persons, character and morality*”, Williams⁴² argumentou que tanto a teoria utilitarista quanto as teorias kantianas realizam uma abstração notável no pensamento moral. Quando comparadas, no entanto, o utilitarismo cobra um custo moral muito maior do que as teorias kantianas. As teorias kantianas abstraem o pensamento moral da identidade pessoal na medida em que um ponto de vista moral kantiano racional demanda imparcialidade e indiferença a qualquer relação particular com qualquer pessoa em particular – a moralidade kantiana demanda desconsideração da identidade moral ao demandar que o agente negligencie as suas particularidades pessoais construídas a partir da intersubjetividade.

Por outro lado, as teorias utilitaristas cobram esse preço em termos da singularidade moral de cada indivíduo (*separateness of persons*) em dois sentidos: i) um sentido lógico e ii) um sentido agencial. Entendido em seu sentido lógico, este custo moral é denunciado pelas próprias teorias kantianas. Tal abstração da individualidade é um pressuposto lógico da noção utilitarista de satisfação: como o utilitarismo pretende a satisfação geral das preferências, não é economicamente viável prover essa satisfação com a orientação para a constituição de estados de coisas⁴³ em nível individual. Aplicando a sua lógica na própria prática utilitarista, é mais eficaz considerar um “aglomerado de satisfações de estados de coisa” que considerar esse aspecto em âmbito individual. Trata-se de limitação lógica desta concepção moral: quanto mais abrangente for a satisfação de estados de coisas, mais genérica ela será e, portanto, precisaria desconsiderar a singularidade moral dos indivíduos (*separateness of persons*). Com efeito, é certo que em qualquer decisão pública deve haver uma economia das satisfações – quando esse for o critério adequado de decisão – o

⁴⁰ WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 6.

⁴¹ PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Clarendon Press, 1984, p. 310 [346].

⁴² WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, pp. 3-6.

⁴³ Em inglês, “*State of affairs*”: um determinado estado de coisas ou um determinado conjunto de circunstâncias.

problema é que a lógica utilitarista prioriza a indiferença entre as identidades pessoais e morais dos indivíduos. O argumento de David Richards⁴⁴, endossando John Rawls⁴⁵ e citado por Williams⁴⁶, exemplifica o problema muito bem: uma visão ideal máxima do utilitarismo, por razões de coerência metodológica da própria teoria, seria o equivalente a entender a satisfação de preferências em uma sociedade, uma comunidade, um mundo, de modo que ela fosse compreendida como uma única pessoa com uma indefinida capacidade de felicidade e dor. ii) O segundo sentido de custo moral, de tipo agencial⁴⁷, diz respeito ao argumento de Williams contra a ideia de responsabilidade negativa integrante das teorias consequencialistas e, portanto, também das teorias utilitaristas. Esse segundo sentido ressalta a desimportância dada, pela teoria utilitarista, à identidade do agente que produz o estado de coisas que satisfaz as preferências – essa crítica será melhor explorada na próxima seção.

Poderiam os argumentos utilitaristas oferecer uma justificativa plausível para a dissolução do caráter⁴⁸ do indivíduo em uma aglomeração de satisfações que representam um “ego compartilhado”? O custo moral dessa defesa parece ser alto

⁴⁴ “Assim, Hume [...] acaba, naturalmente, com uma forma do princípio utilitário, já que tal princípio, requerendo a quantidade máxima de prazer sobre a dor, resulta na quantidade máxima de prazer com a qual o observador ideal se identifica. Essa visão comete o profundo erro conceitual de assimilar princípios morais à escolha racional individual. Supõe que o que é legítimo no caso da escolha racional, ou seja, satisfazer certos desejos menos para satisfazer outros desejos mais, ou recusar-se a satisfazer certos desejos por desejar satisfazer outros desejos mais tarde, é legítimo no caso da escolha moral de satisfazer os desejos de pessoas diferentes [...] A consequência dessa provisão crucial [...] é que certos princípios são rejeitados enquanto princípios morais [...] sacrificando a satisfação de certas necessidades básicas das pessoas para avançar o desejo de outras pessoas mais, ou recusando-se a satisfazer os desejos de certas pessoas para avançar os desejos de outras pessoas mais tarde, ou, pelo menos, princípios que exigem tais sacrifícios são aceitos apenas nas circunstâncias mais excepcionais e limitadas. Cf. RICHARDS, David. A. J. **A Theory for Reasons for Action**. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 87.

⁴⁵ “Há outro ponto a ser considerado nessa conexão. No utilitarismo, a satisfação de qualquer desejo tem algum valor em si mesma, o que deve ser levado em conta ao decidir o que é certo. Ao calcular o maior equilíbrio de satisfação, não importa, exceto indiretamente, o que os desejos sejam. Devemos organizar as instituições de forma a obter a maior soma de satisfações; não fazemos perguntas sobre sua fonte ou qualidade, mas apenas como sua satisfação afetaria o bem-estar total. O bem-estar social depende diretamente e exclusivamente dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos. Assim, se os homens sentem prazer em discriminar uns contra os outros, em sujeitar os outros a uma liberdade menor como meio de aumentar seu auto-respeito, então a satisfação desses desejos deve ser ponderada em nossas deliberações de acordo com sua intensidade, ou o que for, juntamente com outros desejos. Se a sociedade decide negar-lhes a realização, ou suprimi-los, é porque eles tendem a ser socialmente destrutivos e um maior bem-estar pode ser alcançado de outras maneiras.”. Cf. RAWLS, John. **A theory of Justice**. Clarendon. 1971, p. 27.

⁴⁶ WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 3.

⁴⁷ O sentido filosófico de agência é a capacidade do indivíduo de agir de forma independente e fazer suas próprias escolhas, é a capacidade do indivíduo de intervir no mundo.

⁴⁸ O sentido de caráter para Williams deve ser entendido como um conjunto de desejos, preocupações, ou, projetos, que constituem a identidade moral do indivíduo. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 5.

demais. Como já foi mencionado de passagem, e vamos observar novamente, e de modo mais detido, posteriormente, o principal custo moral do utilitarismo é a corrosão da integridade pessoal.

O argumento de Parfit⁴⁹ exemplifica muito bem o primeiro custo moral do utilitarismo: “se deixarmos de acreditar que as pessoas são entidades que existem separadamente”, ou seja, “que a unidade de uma vida envolve não mais que várias relações entre experiências nessa vida, é mais plausível nos preocuparmos mais com ‘a qualidade das experiências’ do que “de quem são essas experiências”. Para Parfit, a indiferença de identidade pessoal dá “suporte a uma visão utilitarista”.

A negligência com a identidade moral do indivíduo foi acusação levantada por Williams tanto em desfavor do utilitarismo quanto em desfavor das teorias kantianas. Apesar de Williams acreditar que as teorias kantianas possam oferecer argumentos contra as negligências morais específicas do utilitarismo⁵⁰, o autor não as poupou de críticas.

A visão kantiana ignora o papel dos projetos pessoais na constituição do caráter e identidade pessoal. A noção específica de caráter de Williams o permitiu enfatizar a importância dos elementos pessoais nas relações morais. Ele insistiu que esses projetos não podem ser aplicações de uma moralidade imparcial pela razão de serem a forma como os indivíduos expressam a si mesmos “assim como eles são” em sua relação com o mundo⁵¹ – um sentido que não pode ser adquirido sem considerar o lastro material do indivíduo na realidade e suas relações intersubjetivas. Incorporar ou forçar uma leitura imparcial da vida nesse sentido pode ser até mesmo ofensivo, e diminuir o peso político e moral das ações do indivíduo.

Considero que os argumentos de identidade pessoal de Williams devem ser entendidos como argumentos de identidade moral, nos quais existe justificação recíproca entre lastro material e lastro psicológico, considerando o caráter do indivíduo. Ler os argumentos do autor nesse sentido nos permite compreender o “eu próprio” (*self*) em conexão com um duplo sentido de responsabilidade. O primeiro sentido diz respeito a necessidade de reconhecer nosso papel na causalidade histórica em que estamos inseridos e entender a nós mesmos enquanto possíveis participantes ativos do nosso contexto político; compreender isso de forma contrária é desenvolver

⁴⁹ PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Clarendon Press, 1984, p. 310 [346].

⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, p. 4.

⁵¹ OKUMU, Joseph. *Personal Identity, Projects, and Morality in Bernard Williams' Earlier Writings*. In: **Ethical Perspectives**, v. 14, n. 1, p. 13-27, 2007, pp. 22-3.

uma teoria que considera a existência do “eu próprio” em um vácuo. O segundo sentido de responsabilidade diz respeito à ética do sujeito a partir do seu empoderamento epistêmico: os elementos contingenciais das nossas relações políticas estressam, modificam ou reforçam nossos juízos morais, entretanto as relações políticas entre agentes morais ativos não são unilaterais: elas são intersubjetivas, e, a partir da reação, o indivíduo também “marca” o ambiente moral em que está inserido. As próprias ações, crenças e projetos politicamente executados dão sentido à identidade moral do sujeito.

A noção de identidade moral, enquanto uma contribuição para explicação sobre como entendemos a nós mesmos e onde estamos inseridos, parece ser uma ferramenta essencial de auto-conhecimento e auto-identificação, a partir de uma noção espaço-temporal em uma geografia social e política, para identificar as violações da nossa própria integridade e do grupo social em que estamos inseridos e, também, para identificar e reconhecer o valor da legitimidade nas reivindicações morais do outro, tudo isso a partir de uma atitude reflexiva.

3. Integridade pessoal

3.1. Utilitarismo

Na seção anterior, foram apresentados os argumentos que sustentam a ideia de identidade moral do indivíduo, a sua importância no processo de conhecimento do “eu próprio” (*self*) e no processo de identificação do indivíduo com o grupo social em que está inserido. Foi também comentado como as teorias utilitaristas e teorias kantianas demandam abstrações pessoais e morais na constituição de suas respectivas racionalidades. Nessa seção, o objeto de estudo será a ideia de **integridade pessoal**. Será argumentado que as teorias utilitaristas, e a noção de responsabilidade negativa que incorporam, resultam na violação dos projetos, comprometer e crenças do sujeito. A partir dessa crítica é possível elaborar uma noção de integridade pessoal que combina responsabilidade e dignidade, além de acomodar a inserção da tragédia enquanto um elemento imprescindível na teorização ética. Realizaremos essa inquirição a partir de uma pergunta inicial.

Considerando as pessoas que estão, em um sentido geral, comprometidas em pensar em termos éticos, como elas deveriam pensar? Com essa pergunta, Williams abre os argumentos presentes no artigo “*Styles of Ethical Theory*”, em “*Ethics and The Limits of Philosophy*”. Para o autor⁵², uma teoria ética é

uma consideração teórica sobre o que é o pensamento e a prática ética, consideração que implica na existência de um teste de correção dos princípios e crenças éticas básicas (teorias éticas positivas) ou implica na inexistência de tal teste (teorias éticas negativas)⁵³.

Para Williams⁵⁴, dentre todas as teóricas éticas, o utilitarismo é a mais ambiciosa, pois “visa produzir os resultados mais definidos e está disposto a pressioná-los mais firmemente contra as crenças éticas cotidianas”.

Os argumentos mais famosos de Williams em termos de crítica ao utilitarismo estão presentes nas obras “*Morality: An Introduction to Ethics*” (1972) e “*Utilitarianism: For and Against*” (1973), nesse último onde, também, John J. C.

⁵² WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 71-4.

⁵³ Cf. HOOKER, Brad. *Theory vs Anti-Theory in Ethics*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 24.

⁵⁴ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 92.

Smart e Williams apresentaram duas monografias, respectivamente **em defesa do e em ataque ao** utilitarismo.

O conceito de utilitarismo e o “quão amplo e sensato é seu uso” é, por si só, algo que ainda aguarda a formação de consenso entre seus próprios teóricos. O termo por vezes é utilizado para designar sistemas éticos onde a utilidade, a felicidade ou o prazer⁵⁵ são os critérios últimos para a aferição correção de uma ação, ou seja: uma ação é correta se proporcionar a satisfação dos princípios que os requerem ou for adequada a eles. Por vezes, também, o termo já foi utilizado sem nenhuma relação especial com a felicidade ou o prazer, mas para se referir a qualquer perspectiva moral que considerasse uma ação correta ou errada a depender de suas consequências: a possibilidade de acontecimentos bons ou ruins – essa última utilização, mais abrangente e imprecisa, é mais conhecida como consequencialismo. Existe ainda outro uso conhecido do termo “utilitarismo”, quando este foi reivindicado pelas teorias econômicas, porém a afinidade deste sentido com as conceituações acima deve ser discutida após elucidarmos os elementos que tornaram esse sistema ético tão atrativo. Essa elucidação será feita a partir de quatro afirmações sobre o utilitarismo⁵⁶:

- i) O utilitarismo é um sistema não-transcendental, e que não faz apelo a estruturas externas à vida humana;
- ii) O bem fundamental do utilitarismo é: a utilidade, ou o prazer, ou a felicidade; porém, a felicidade, principalmente, é minimamente problemática, afinal, apesar de as pessoas discordarem entre si sobre o que é felicidade, é um consenso que a felicidade ou a satisfação de desejos é o objetivo amplo de uma vida razoável como um todo – e não algo exclusivo do utilitarismo;
- iii) Para o utilitarismo, os assuntos morais podem, por meio de princípios, ser determinados por um “cálculo empírico”, ou seja: os princípios morais são comensuráveis;
- iv) O utilitarismo busca fornecer uma “moeda corrente” para o pensamento moral: as diferentes preocupações de diferentes grupos sociais, e suas diferentes reivindicações podem, por meio de princípios, ser valoradas em função da utilidade, ou prazer, bem-estar ou felicidade.

⁵⁵ Nesse sentido, o preenchimento substancial e principiológico da teoria utilitarista vai depender dos diferentes comprometimentos filosóficos dos teóricos utilitaristas, quais sejam, por exemplo: Jeremy Bentham, Stuart Mill, James Mill, dentre muitos outros,

⁵⁶ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, pp. 137-9.

O utilitarismo (i) reivindicou uma posição epistêmica radical em sua origem e desenvolvimento, pois apresentou-se como uma teoria ética que não precisa de elementos externos à vida humana para a validação das ações. A título de exemplo, a teoria utilitarista não precisa de referir-se a uma metafísica robusta para explicar o que é uma boa ação, como ocorre nas moralidades: do mundo ideal, na filosofia platônica; de deus, na moralidade cristã; ou da razão, em uma leitura metafísica da ética kantiana. Para tanto, o utilitarismo elegeu (ii), inicialmente, o princípio da utilidade, como princípio final de correção das ações. A utilidade, ao longo do tempo, foi reinterpretada em diversos sentidos, p. ex.: felicidade, prazer, privação de dor, utilidade econômica, *etc.* Entretanto, ocorre que a utilidade por si só é um conceito muito subjetivo e muito indefinido e, portanto, é lastreado nas considerações e comprometimentos individuais dos proponentes das distintas teorias utilitaristas. Com o giro epistêmico proporcionado pela teoria utilitarista (iii), o pensamento moral tornou-se empírico, p. ex., no caso das políticas públicas, o debate se torna uma questão de ciência social. Esse foi o lado mais atraente do utilitarismo. Isso, todavia, não significa que esses “cálculos empíricos” morais são fáceis ou até viáveis, mas a atratividade reside na sugestão de uma análise moral menos “misteriosa”: “toda a obscuridade moral se torna uma questão de limitação técnica”⁵⁷. Entretanto, apesar de o utilitarismo fornecer uma ferramenta de “linguagem comum” (iv) entre as diversas considerações morais, uma “moeda comum” que pretende anular certos conflitos morais, existem alguns problemas internos que envolvem o princípio da utilidade, e suas variações, p. ex.: em outro sistema ético, um indivíduo poderia entender que, diante de um dilema moral, qualquer uma das opções possíveis é errada, mas para o utilitarismo isso não seria possível, pois as disposições internas dele sobre aquelas opções de decisão poderiam ser avaliadas pela “medida comum” do, por exemplo, princípio da felicidade máxima. Nesse sentido, não existe a coisa “certa ou errada” a se fazer, no sentido de uma metafísica forte, mas sim a “melhor coisa a se fazer dentro daquele dilema moral”. A partir dessa lógica duas objeções podem ser levantadas⁵⁸.

A primeira objeção diz respeito à possibilidade de violação da moralidade: um indivíduo, pela lógica utilitarista, pode chegar à conclusão de que a decisão que produz a maior utilidade diante de um dilema consiste na realização de uma ação que,

⁵⁷ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, p. 142.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 137-43.

na verdade, viola a moralidade⁵⁹, p. ex.: vamos supor que existe um paciente que possui uma doença terminal única que gera muito sofrimento e dor, e essa dor e sofrimento existem desde o início do desenvolvimento da doença. Além disso, é sabido pelos médicos que essa doença causa esse sofrimento e dor por muitos anos até finalmente levar o paciente ao óbito. Por meio dos diagnósticos médicos esse paciente não possui muito tempo de vida e para ter sua dor aliviada precisaria tomar um remédio muito específico que acabou de se tornar disponível nesse lugar. Esse remédio não existe em grande quantidade, e trata-se de um remédio muito caro, o que torna sua aquisição difícil, até mesmo para o poder econômico do Estado onde essa pessoa mora. É sabido que mais ninguém naquele local sofre dessa doença, entretanto não se trata de doença, apesar de única, muito rara e existem chances reais, ainda que pequenas, de que em algum momento outras pessoas naquele local a desenvolvam e passem a sentir muita dor e sofrimento. O médico que cuida do paciente possui todas as qualificações e competências possíveis para lidar com aquela situação, aliás, ele é o melhor profissional naquele lugar para lidar com aquela situação.

A partir desse exemplo questiona-se: considerando que não lhe resta muito tempo de vida e que outra pessoa poderia desenvolver a mesma doença e compartilhar da mesma dor e sofrimento, pela lógica utilitarista, o médico deveria disponibilizar os remédios para o paciente que atualmente sente dor e sofrimento? Vou tentar responder a esse dilema sob a melhor luz do utilitarismo

Empregando o princípio da utilidade, de forma crua e direta, acredito que a resposta mais correta – para um utilitarista – seria não ministrar os remédios, pela razão de que sua utilização seria de melhor proveito para outro paciente que pudesse obter o alívio proporcionado pelos remédios em sua totalidade. Obviamente, essa lógica da utilidade é cruel, e desconsidera sofrimento real de um paciente em benefício da expectativa do sofrimento virtual de outro paciente futuro. Poderíamos empregar o princípio da utilidade em outro sentido: poderíamos sustentar exatamente a mesma decisão, mas dessa vez argumentando que a expectativa de utilidade da decisão gera um provável benefício para a maioria na média, em desfavor do sofrimento final de uma só pessoa. Poderíamos também utilizar outra interpretação da utilidade: o princípio da felicidade máxima. Entretanto, nessa abordagem teríamos um pequeno dilema porque precisaremos ponderar entre a felicidade do paciente em

⁵⁹ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, p. 143.

sofrimento e felicidade de todos os outros indivíduos que estariam compartilhando de uma mesma expectativa de felicidade, caso fossem enfermos pela doença – embora até o momento, a decisão ainda pareça permanecer a mesma. Por outro lado, se considerarmos que a decisão utilitária correta é aquela que deve gerar o maior prazer, podendo esse ser interpretado como a privação de sofrimento, possuímos outro tipo de dilema interno: é inquestionável que entregar os remédios para o paciente geraria alívio imediato do sofrimento, mas considerando as consequências da decisão, ela não seria capaz de gerar maior sofrimento futuro para outra pessoa que fosse acometida pela doença? Afinal, é bastante provável que, eventualmente, outra pessoa venha a desenvolver essa doença. O alívio do sofrimento provável seria, neste caso, relativo a todo o decorrer da doença e não apenas à parte terminal como, é o caso do paciente em questão. Há também outro problema nesse ponto, que é a viabilidade de considerar **todos** os indivíduos que podem ser afetados pela decisão do médico. Esse tipo questão levanta também outro problema que diz respeito às implicações da responsabilidade negativa, mas essa é uma questão que vamos analisar com mais cuidado posteriormente. Para o problema da dificuldade ou impossibilidade, ou até ineficiência ou utilidade, da consideração da totalidade dos indivíduos, podemos conjecturar desconsiderar aspectos da individualidade pessoal, generalizando os indivíduos, considerando as satisfações de forma genérica, para gerar a maior possibilidade de felicidade ou prazer, entretanto estaríamos enfrentando o problema da desconsideração da identidade pessoal e da identidade moral, já mencionado anteriormente.

Independentemente da opção utilitarista escolhida, é importante perceber que as decisões acima desconsideram as reivindicações morais dos indivíduos envolvidos na situação, atribuindo valor de correção da ação ao princípio da utilidade, ou da felicidade ou do prazer. É claro que é possível que uma decisão moralmente correta coincida com uma decisão utilitarista em resultado, entretanto o que vai diferenciar se a decisão é moralmente correta, ou não, serão as razões que foram consideradas e que justificaram a decisão, e não um princípio único universalizado: a utilidade. Nesse sentido, não é possível, logicamente, que uma decisão que desconsidere ou negligencie a moralidade possa ser uma decisão **moralmente correta**. Entretanto, pela lógica da correção da ação da teoria, uma decisão correta dentro da ética utilitarista **pode** contrariar o que outras teorias consideram como já sendo a moralidade desde que seja tomada de acordo com os princípios da utilidade, ou

felicidade ou prazer. Verdadeiramente, na vida cotidiana e real, nem sempre o curso mais útil de ação vai corresponder à ação considerada como moralmente mais correta.

A segunda objeção diz respeito a um desdobramento desse exemplo: considerando que o médico era capaz de analisar as consequências das possíveis decisões diante do dilema moral do paciente, ele chegou à conclusão de que, em termos de utilidade, ou felicidade ou prazer, ambas as decisões são plausíveis e possuem resultados eficientemente equivalentes. De acordo com o utilitarista, qual decisão deveria ser tomada? Nesse sentido, então, realmente não importará qual delas será a escolhida, já que ambas as opções estão de acordo com o princípio da utilidade. Essa é uma questão sobre a qual a ética utilitarista sempre será teoricamente coerente mas também moralmente irrealista e impertinente: dentro do sistema utilitarista, a tragédia e o arrependimento diante dos dilemas morais são impossíveis ou, pelo menos, são negligenciados⁶⁰, pois o utilitarismo aliena o agente moral tanto de suas ações quanto de seus sentimentos⁶¹.

Ignorando momentaneamente as objeções de responsabilidade negativa e tragédia (os problemas de responsabilidade negativa e tragédia serão analisados posteriormente nessa mesma seção), ainda podemos destacar mais dois problemas: a) um no nível teórico, que diz respeito ao princípio da felicidade, no âmbito da teoria das preferências; b) e outro no nível prático, que diz respeito ao princípio da utilidade, no âmbito da decisão pública.

a) O princípio da felicidade máxima, para que possa ser utilizado como medida comum, deve ser capaz de organizar e nivelar a felicidade alheia em alguma escala de felicidade geral, portanto demanda duas dimensões: uma cumulativa e uma comparativa. A questão é que, mesmo que fosse possível elaborar esse sistema de felicidade geral, é possível que esse princípio satisfaça as proposições (iii) e (iv)? Williams responde que não. A felicidade, para Bentham, equivaleria ao prazer e à privação da dor. Mesmo que essa descrição fosse capaz de satisfazer as condições de ser calculável, comparável e cumulativa, ainda assim não cumpriria a condição de ser um objeto incontestável: quanto mais a felicidade ou prazer possam ser equacionados em termos aritméticos menos eles se tornariam desejáveis (em sentido conativo) aos olhos do homem racional. Por outro lado, se a concepção de felicidade fosse entendida de forma tão abrangente de modo a ser considerada como algo desejável

⁶⁰ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, pp. 143-4.

⁶¹ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 27.

para uma vida satisfatória, de forma que satisfizesse o homem racional, então ainda assim não poderíamos afirmar que esse conceito satisfaz as proposições (iii) e (iv), pela razão de que as pessoas incluem como elementos de uma vida feliz coisas que necessariamente envolvem valores diferentes do prazer: como integridade, espontaneidade, liberdade, amor ou expressões artísticas – essas últimas, inclusive, que não necessariamente precisam expressar felicidade ou prazer, afinal o desconforto, a melancolia e o impacto moral, *etc.*, também podem ser objetos de apreciação artística e compreendidos enquanto fornecedores de uma experiência estética necessária para uma vida entendida como feliz. A racionalidade utilitária quando tomada como norma para definição de felicidade implica na exclusão dos outros tipos de felicidade, como aquelas que objetariam o projeto de felicidade amplo e geral protegido ou almejado pela teoria – p. ex., a desconsideração das singularidades pessoais e morais diante de um projeto coletivo. No nível teórico, isso é uma condição da teoria utilitária, porém outros problemas surgem no nível da prática⁶².

b) Em questões de bem-estar e decisões sociais públicas, o utilitarismo se caracteriza pela impossibilidade material de conseguir quantificar os diversos valores sociais ao redor do debate. Na verdade, existe uma impossibilidade de quantificar valores que, por sua natureza, não seriam de maneira alguma quantificáveis, como no exemplo citado por Williams: a escolha exclusiva entre: i) preservação de uma parte antiga da cidade ou ii) o conforto de pacientes de uma instituição geriátrica⁶³. Os defensores da lógica utilitarista devem lidar com a seguinte questão: como calcular a expectativa de utilidade das opções apresentadas acima? É claro que esse questionamento não implica que os utilitaristas não deem valor ou importância para essas questões, mas apenas que se trata aqui de valores que são incomensuráveis, o que não significa, novamente, que não sejam comparáveis ou apreciáveis em diferentes sentidos. Nessa interseção com o debate público, o utilitarismo acaba por apresentar certa afinidade com a economia capitalista. Os teóricos utilitaristas podem até mesmo afirmar que não possuem tais afinidades mas, na prática, a “linguagem econômica” mais compartilhada entre os indivíduos é: o dinheiro, e a respectiva

⁶² WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, pp. 145-7.

⁶³ Nesse exemplo, Williams pretendeu exemplificar a insuficiência ou inaplicabilidade da racionalidade utilitária no âmbito social. Segundo o autor, em situações de planejamento, bem-estar e decisões sociais em geral: “diversos valores quantificados em função dos recursos [geralmente monetários] são confrontados com valores que não são de maneira nenhuma quantificáveis nos mesmo termos. É um problema metodológico da racionalidade utilitarista, em abordar de forma errada valores que não possuem comensurabilidade recíproca. Na verdade, a própria ideia de comensurabilidade é, por si só, equivocada na abordagens de certos valores sociais. Cf. *Ibidem*, p. 148-9.

quantificação monetária dos valores e das ações. Esse aspecto não é acidental: “o utilitarismo é o sistema de valor adotado nas sociedades em que os critérios econômicos são preponderantes; e, além disso, no nível teórico, porque a quantificação do dinheiro é a única “tradução” óbvia do critério utilitarista”, ou seja: “a comensurabilidade do valor monetário”⁶⁴.

O utilitarismo aparenta cair no mesmo erro das outras teóricas éticas⁶⁵ em face das quais reivindicou maior objetividade na resolução dos dilemas éticos e morais: “uma razão para fazer algo objetivo não é a mesma coisa que uma razão objetiva para se fazer algo”⁶⁶, ou seja: mesmo quando os planos filosoficamente “pragmáticos”⁶⁷ de ação política, como aqueles que se considera ligados a uma perspectiva utilitarista, são analisados de forma mais generosa do que os planos idealistas de ação, isso ainda não nos mostra que nos tornamos mais objetivos ou consistentes em nossas decisões. É claro que, dentro desses sistemas pragmáticos – especificamente os citados acima – uma resposta pode ser fornecida de forma mais direta, mas não existem justificativas morais apresentadas pela própria teoria para que devamos objetivamente adotá-la: como foi argumentado, a teoria utilitarista é plenamente capaz de nos apresentar uma resposta eticamente correta, conforme seus próprios comprometimentos utilitários, mas, por vezes, moralmente inadequada.

Sobre o tema, e em sua defesa, Smart⁶⁸ apresentou o utilitarismo sob duas formas diferentes: o utilitarismo de atos e o utilitarismo de regras. O primeiro tipo, de atos, defende que a retidão ou a reprovação da ação deve ser julgada a partir das consequências, boas ou más, da ação ela mesma. O segundo tipo, de regras, defende que a retidão ou a reprovação da ação deve ser julgada a partir dos benefícios ou malefícios das consequências de uma regra que todos devem seguir em circunstâncias semelhantes. O objeto de estudo de Smart foi o utilitarismo de atos, o primeiro, e seu argumento foi que o sistema ético utilitarista é capaz maximizar a felicidade provável e o bem-estar da humanidade “como um todo, mais precisamente, de todos os seres sencientes”. Para tanto, devemos utilizar um duplo critério de correção da ação: devemos usar “certo” e “errado” para avaliar as escolhas em consideração do sucesso

⁶⁴ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, pp. 149-50.

⁶⁵ Williams dá o exemplo das teorias subjetivistas, relativistas e amoralistas. Cf. *Ibidem*, cap. 1, 2, 3 e 4.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁷ Devemos entender como adversário, nesse sentido e dentro do seu contexto, o pragmatismo filosófico **negacionista da** ou **nihilista quanto à** objetividade moral. Essa não é uma crítica aos comprometimentos ou princípios pragmáticos implícitos à prática.

⁶⁸ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, pp. 9-10, 47, 73.

real em promover a felicidade geral, e devemos usar “racional” e “irracional” para avaliar as escolhas em consideração de seu sucesso provável. Para Smart, tais considerações seriam capazes de atribuir ao utilitarismo não apenas uma dimensão normativa, mas flexibilidade, alternando-o de uma teoria descritiva para uma teoria explicativa da melhor ação: “dentre as opções, o utilitarismo tem o seu apelo. Com a sua atitude empírica para questões de meios e fins, é compatível com o temperamento científico e tem flexibilidade para lidar com o mundo em mudança”.

3.2. O problema da lógica consequencialista

Em um primeiro movimento de resposta à Smart, Williams⁶⁹ dirigiu inicialmente sua atenção ao consequencialismo. Para o autor, “todo utilitarismo é uma forma de consequencialismo, em sentido geral”, e todo consequencialismo é eudaimonista⁷⁰ e direto. Além disso, na relação entre consequencialismo e utilitarismo, o autor observou que “o melhor desenvolvimento das teorias [citadas] se dá na análise da relação entre as ações e os estados de coisas desejados”.

O problema da estrutura consequencialista é o seguinte: se o consequencialismo atribui valor moral a partir das consequências das ações, na satisfação de um estado de coisas, então devemos considerar que existem ações que não possuem valor moral ou que não são capazes de produzir valor moral. Portanto, devemos considerar que existem ações que possuem valor consequencial e ações que possuem valor não-consequencial e, por dedução, os elementos que compõem as ações e resultados também podem possuir valor consequencial ou valor não-consequencial. Por questões argumentativas, Williams considerou esses valores consequenciais implícitos como “valores intrínsecos”. O problema é que o consequencialismo reconhece apenas o valor intrínseco nos “estados de coisas satisfeitos”, e todas as outras coisas que também possuem valor intrínseco são aquelas que eventualmente conduzem para o estado de coisas valoroso: o valor das ações é derivativo e consequencial, e reside nas propriedades causais da produção do estado de coisas desejável, o seu valor é instrumental. Essa ideia contrariaria uma visão

⁶⁹ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, pp. 82, 85.

⁷⁰ Afirmar que um sistema é eudaimonista é afirmar que suas considerações, quanto aos elementos desejáveis da ação, dizem respeito ao aumento ou maximização da felicidade das pessoas, que se diferencia de outros bens sociais que podem ser independentemente objetivados. Cf. *Ibidem*, pp. 79-80.

sensata de liberdade ou autonomia humana, pois uma pessoa que se empenha em atividades por livre e espontânea vontade o faz porque reconhece naquelas atividades valor intrínseco, por vezes, independente do resultado, p. ex.: o exercício livre e amador de pintura de quadros. Isso não significa que não é possível que algumas ações sejam realmente **compatíveis** com o consequencialismo, p. ex.: uma pessoa que estuda para uma prova que considera importante pode atribuir valor intrínseco à ação de estudar, mas também deve reconhecer o valor instrumental daquela ação, pela razão de desejar um determinado resultado. A questão é que o consequencialismo apresenta uma lógica restrita para a atribuição de valor intrínseco: a racionalidade consequencialista, como podemos observar novamente, aliena o indivíduo de seus comprometimentos e juízos morais.

Essa situação fica melhor ilustrada a partir de um exemplo⁷¹. A situação hipotética consiste em analisar as diferentes implicações morais que caracterizam a atividade de um decisor não-consequencialista (D^{n-c}) e de um decisor consequencialista (D^c) que tomam a mesma ação diante de um mesmo dilema moral que demanda comparação de estados de coisas finais. Tomemos como exemplo as seguintes proposições⁷²:

- i) Considere uma situação concreta particular S. Em S, o decisor D foi impelido a tomar uma decisão A, que pode ser considerada correta conforme a racionalidade consequencialista.
- ii) O estado de coisas P foi o resultado da escolha do decisor D em S, e esse estado de coisas P é o melhor dentre as consequências das escolhas possíveis do decisor D. Esse estado de coisas P foi acessível para o decisor D por meio de um ato de avaliação, além disso o estado de coisas P somente é acessível por meio da decisão A.

Nesse momento, vamos considerar, conforme a racionalidade consequencialista, que (ii) possui valor intrínseco somente em razão de D ter feito A:

- iii) O estado de coisas P, que demandou a decisão A, é o melhor estado de coisas possível dentre os outros acessíveis para o decisor D.

⁷¹ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and against*. Cambridge University Press, 1973, pp. 78-9, 82-5.

⁷² Esse exemplo e as conclusões seguintes são inspirados no exemplo de Williams na página 87, mas incorporei parte das conclusões presentes nas páginas 89-93, com objetivo de aglutinar as razões que contestam o consequencialismo. Cf. *Ibidem*.

Esse é um exemplo em que não seria possível distinguir entre um consequencialismo moral sofisticado e o não-consequencialismo moral, em termos de resultado. Entretanto, questiona-se: existem diferenças de implicação moral para D^{n-c} e D^c ? Talvez as diferenças possam não ser explícitas, mas elas existem, e por duas razões.

A primeira razão é que D^{n-c} deve ser capaz de atribuir um sentido de valor intrínseco na decisão A (i), mas não necessariamente deve atribuir sentido de valor intrínseco ao estado de coisas P (iii). Por outro lado, ao mesmo tempo, o D^c vai atribuir sentido de valor intrínseco à decisão A (i) somente porque ele reconhece valor intrínseco no estado de coisas P (iii). O D^{n-c} expressará preocupações quanto à ação correta a ser tomada em (i), e ele, talvez, não possua uma forma de comparar, de forma geral, todos os estados de coisas possíveis a partir de um ponto de vista moral. Enquanto isso, a preocupação de D^c é somente alcançar o estado de coisas mais valoroso, ou seja, que represente as melhores consequências eudaimônicas.

A segunda razão diz respeito à percepção distinta que D^{n-c} e D^c terão do que está em jogo na obrigação de decidir diante de um dilema moral. Para D^c , a proposição (ii) vai assumir a forma de (i), e conseqüentemente (iii) vai assumir a forma de (ii). O D^{n-c} não segue essa racionalidade, nem mesmo quando a proposição (iii) toma uma forma especial de (ii), pela razão de (i) ser uma decisão tomada com preocupações quanto à “ação moralmente correta” e não quanto melhor estado de coisas.

Essas razões colocam o consequencialista (D^c) em uma posição delicada, pois, em termos de lógica de escolha consequencialista, as opções de ação são divididas em coisas que alguém **sempre deveria** fazer e coisas que alguém **nunca deveria** fazer, **quaisquer que sejam os juízos morais gerais sobre as consequências**, desde que elas sejam compatíveis com a racionalidade consequencialista. A posição “quaisquer que sejam as consequências” alinhada à racionalidade consequencialista, ou seja, a possibilidade do indivíduo ser impelido a decidir entre opções que são igualmente horríveis – os dilemas morais mais fortes caracteristicamente são compostos de consequências ruins inevitáveis quaisquer que sejam as escolhas do decisor – e a forma indiferente como o consequencialismo vai tratar essas situações são fortes argumentos contra esse tipo de racionalidade: “a tragédia é impossível para o

utilitarismo”⁷³. Essa situação fica mais bem explicada a partir de uma breve modificação no exemplo anterior.

Vamos incorporar na situação S mais detalhes para a elaboração de um exemplo mais concreto. Suponhamos que existem dois grupos sociais diferentes X e Y. Suponhamos também que X é um grupo socialmente, economicamente e politicamente dominante sobre Y. Além disso, X realiza práticas cruéis de ódio e extermínio contra Y. Em um requinte específico de crueldade um oficial X¹ apresenta um dilema para um indivíduo Y¹:

- i) Y¹ deve escolher um entre dois grupos compostos exclusivamente por pessoas do grupo social Y para morrer. As opções são escolher entre um grupo aleatoriamente formado por sete milhões de pessoas (decisão A) e outro grupo aleatoriamente formado por sete milhões de pessoas mais uma (decisão B)
- ii) Se Y¹ não escolher alguma das opções, ambos os grupos vão morrer, porém, se ele escolher um deles, o outro permanecerá vivo.

O problema da questão reside no fato que, para um consequencialista, a escolha é “certa” – se é que podemos chamá-la assim – e de fácil identificação: seria a decisão A, porque essa resultaria em um estado de coisas mais desejável – se é que podemos chamar assim – com “sete milhões de pessoas mais uma” salvos, ao invés de apenas “sete milhões de pessoas”. Logicamente, não é empiricamente concebível afirmar que esse estado de coisas é moralmente desejável, ou ainda que é simplesmente a “melhor das escolhas”. O maior problema moral do consequencialismo, e do utilitarismo, é fazer da “melhor das piores ações” o seu potencial máximo de correção. Conforme a racionalidade consequencialista, a decisão A é escolha correta e a decisão B é errada, mas podemos afirmar que, considerando as características morais e as características psicológicas do contexto de decisão como elas realmente são, qualquer uma dessas decisões é realmente moralmente correta? Podemos simplesmente nos **conformar** com as considerações consequencialistas diante dos dilemas morais difíceis?

Alguém poderia argumentar⁷⁴ que seria possível uma separação entre as dimensões psicológica e sociológica na decisão, ou seja: o indivíduo renuncia a valer-

⁷³ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, pp. 143-4.

⁷⁴ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, p. 91.

se de conceitos de “certo e errado” pensando em termos “puramente consequenciais” e, portanto, seria possível decidir com clareza, correção ou certeza. Entretanto essa proposta implica apenas na desconsideração de conceitos éticos densos, que são conceitos éticos cuja substância (conteúdo) é determinada por uma prática avaliativa e compartilhada, como veremos de modo mais detido adiante.

Independentemente do indivíduo realizar uma separação entre as dimensões psicológica e sociológica no momento de decisão – se isso for de alguma forma possível – os conceitos éticos densos que atribuem valor moral para as ações não deixam de existir e ter sua aplicação na avaliação da ação. Trata-se de conceitos como crueldade, compaixão, insensibilidade, empatia, coragem, covardia etc. O custo moral dessa defesa da racionalidade consequencialista como sendo a mais correta parece ser alto demais.

O interesse que as teorias consequencialistas, em geral, e utilitaristas, em particular, despertam é compreensível. Elas acomodam nossas preocupações quanto às teorias éticas que afirmam que não existem respostas corretas para os problemas morais, ou ainda nossas reservas em relação a teorias morais que sustentam um critério de correção de acordo com um elemento metafísico externo ao nosso mundo, na medida em que tais teorias se propõem como formas de oferecer uma estrutura objetiva para as decisões morais. O que é importante perceber, contudo, é que “temos bons motivos para abandonar as razões tradicionais que sustentam os primeiros tipos de teoria, mas também possuímos [nesse momento] razões fortes para temer os custos morais do segundo tipo”⁷⁵.

3.3. O problema da responsabilidade negativa

Em um segundo movimento de resposta à monografia de Smart, Williams considera aceitável a distinção realizada entre utilitarismo de atos e utilitarismo de regras, entretanto vai chamá-los respectivamente de utilitarismo direto e utilitarismo indireto. Como o utilitarismo direto compartilha de muitas das características reprováveis do consequencialismo, esse tipo foi o principal alvo de sua argumentação⁷⁶. Williams nomeou o seu argumento contra o utilitarismo de a

⁷⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁶ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 29.

“objeção da integridade”, porém, como o próprio autor adverte, a integridade não deve ser entendida como um critério de ação, mas uma qualidade que muitas pessoas valorizam e admiram. Williams reivindicou que, em seu uso ético, a integridade não seria compatível com as ações e motivações morais demandadas pela lógica utilitarista⁷⁷.

É importante observar que a acusação contra o utilitarismo, de que ele negligencia ou desconsidera as singularidades morais dos indivíduos, não foi um assunto inédito quando surgiu no projeto filosófico de Williams. William D. Ross, em *“The Right and the Good”* (1930) e Rawls, em *“A Theory of Justice”* (1971), já haviam realizado críticas nesse sentido. Entretanto, Ross e Rawls focaram suas críticas na distribuição do montante de benefícios por critérios utilitários. Por outro lado, Williams enfatizou certas limitações quanto a sua produção. Para o autor, a ideia do utilitarismo falha em apreciar a importância daqueles que produzem as consequências – falha em considerar a identidade moral dos próprios agentes utilitários – uma falha que o autor atribuiu à noção de responsabilidade negativa adotada pela teoria. De acordo com esta ideia, o que importa de verdade é uma ação, ou uma série de ações, num sentido mais específico e objetivante. O que parece estar em jogo é uma série de “alavancas movidas” que garantem a consequência desejada. Metaforicamente, aquele que age é como alguém que puxa as alavancas certas e assim efetua as ações ou a combinação de ações cruciais para atingir o estado de coisas mais útil. Quem “puxa as alavancas”, de fato, não importa, e precisamente este aspecto de singularidade é algo negligenciado pelo utilitarismo⁷⁸.

Jenkins⁷⁹ analisou a objeção da integridade de Williams em duas frentes: quanto às ações e quanto aos sentimentos. Nesse texto vamos abordá-las simultaneamente. No entanto, nesse momento, é necessário que seja explorada a noção de responsabilidade negativa⁸⁰. Isso porque o consequencialismo e, portanto, o utilitarismo direto atribuem valor, em última análise, ao estado de coisas desejado, e suas preocupações envolvem saber quais os estados de coisas possíveis existem no

⁷⁷ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, pp. 211-13.

⁷⁸ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 30-31; WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 4.

⁷⁹ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 29, 35.

⁸⁰ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and against*. Cambridge University Press, 1973, p. 95.

mundo. Dessa forma, a noção de responsabilidade negativa é inescapável, pois se pela racionalidade consequencialista um indivíduo é responsável pela análise de todos os estados de coisas possíveis e responsável pela escolha do melhor deles, então ele é responsável pelas coisas que ele permitiu ou deixou de impedir, da mesma forma como ele é responsável pelas coisas que ele mesmo provocou ou causou. No nível abstrato, essa afirmação dificilmente convenceria o leitor dos custos morais do consequencialismo, mas por meio de exemplos devemos ser capazes de compreender como essa teoria e o utilitarismo direto violam a **integridade pessoal** e alienam o indivíduo de sua **identidade moral**.

Williams apresentou dois exemplos⁸¹ para demonstrar e reforçar sua objeção: i) o exemplo do químico Rafael⁸² e ii) o exemplo do expedicionário Yago⁸³.

i) Rafael é um químico que recentemente terminou seu doutorado e não consegue achar um emprego. A saúde de Rafael não é muito boa e isso limita as possibilidades de trabalhos que ele poderia realizar de forma satisfatória. Rafael e seus filhos são profundamente dependentes da sua esposa, que trabalha em tempo integral para conseguir sustentar a casa. Toda essa situação causa muita tensão e estresse no ambiente familiar. Em dado momento, uma oportunidade de emprego surge para Rafael: um trabalho como pesquisador químico em um laboratório militar de armas químicas e biológicas. Contudo, Rafael é profundamente contra a guerra química e biológica e ele logo recusa a oferta. Porém, o contratante do laboratório pede que Rafael reconsidere sua decisão, afinal, a vaga poderia muito bem ser preenchida por outro químico competente, contemporâneo de Rafael – no final das contas, a sua recusa não vai impedir o laboratório de continuar funcionando. Além disso, é plausível imaginar que esse outro químico, que viria a ocupar a vaga de Rafael, se não tiver os escrúpulos que Rafael tem, poderia avançar muito mais na pesquisa, de uma forma que Rafael jamais se permitiria. O argumento principal do pedido de consideração é que se Rafael não ocupar a vaga, outra pessoa rapidamente a ocuparia. A esposa de Rafael, de quem ele é profundamente dependente, não compartilha das mesmas preocupações quanto às armas

⁸¹ Os nomes originais foram adaptados. Esses exemplos estão presentes em: *Ibidem*, pp. 97-9.

⁸² Originalmente “George”.

⁸³ Originalmente “Jim”.

biológicas e químicas e não vê nenhum problema particular com o emprego. Diante desse difícil dilema, o que Rafael deveria fazer?

ii) Yago pegou o caminho errado em uma expedição botânica nas profundezas da floresta amazônica e chegou em uma pequena vila. Yago percebe que existem cerca de vinte indígenas amarrados contra uma parede, todos aterrorizados, e ele percebe também que existem alguns homens uniformizados armados. Yago foi rapidamente abordado por um homem que aparenta ser o oficial em comando naquele lugar: o capitão. Yago explicou para o capitão que chegou naquela vila por acaso, pois se perdeu na sua expedição. O cruel capitão explica que aqueles indígenas seriam executados como “um aviso sangrento para os possíveis futuros manifestantes contra o governo”, contudo, como ele era um convidado naquele lugar, para o Yago seria oferecido o “privilégio de hóspede” de atirar nos indígenas ele mesmo – uma situação de fato, horrível. Entretanto, o cruel capitão estabeleceu algumas condições: se Yago escolher ele mesmo atirar e matar apenas um indígena, então todos os outros dezenove serão libertados sem nenhum dano; se Yago escolher não atirar, então todos os vinte indígenas serão mortos pelo sargento local – como iria acontecer se ele não estivesse, sem querer, chegado naquele lugar. Yago, com impulsos heroicos, chegou a cogitar aceitar a proposta, pegar a arma e tentar render o capitão, contudo, se ele falhasse – e existem grandes chances disso – ele e os vinte indígenas seriam todos mortos. As pessoas amarradas contra a parede bem como outros membros da comunidade compreendem a situação e imploram para que Yago aceite. Diante dessa terrível situação, o que Yago deveria fazer?

Williams acredita que uma resposta utilitarista para as questões é: Rafael deveria aceitar o emprego e Yago deveria atirar em um dos indígenas. É óbvio que as questões suscitadas por (i) e (ii) não dizem respeito ao acerto ou erro de alguma das possíveis respostas, mas visam demonstrar como a lógica utilitarista não é capaz de atribuir um sentido de responsabilidade especial do agente em ambos os casos⁸⁴. Para Williams, a resposta utilitarista consiste na violação da integridade de Rafael e Yago. Nesse sentido, a integridade deve ser entendida como um critério particular que a

⁸⁴ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, p. 99.

pessoa usa para considerar algo eticamente necessário ou valioso⁸⁵ – e isso deve considerar a conjuntura dos projetos pessoais e coletivos, os desejos e as crenças, os comprometimentos pessoais, os valores socialmente compartilhados aceitados pelo indivíduo etc.

No caso de Rafael (i), a resposta utilitarista consiste em uma violação óbvia dos projetos e comprometimentos pessoais. As versões mais modernas dessas teorias pretendem ser neutras em relação a esse tipo de consideração. Porém, a integridade pessoal não pode ter sua importância desconsiderada, pois esses projetos e comprometimentos pessoais acabam por preencher o “grande vazio” moral que o utilitarismo cava no “âmbito dos desejos humanos, entre a inclinação egoísta e as necessidades de um lado, e a gestão impessoal da felicidade benevolente do outro”⁸⁶. Esse preenchimento é inevitável e causa desconforto moral quando comparado com a frieza de uma racionalidade utilitarista, porque os comprometimentos morais internos fazem parte daquilo que nos torna seres humanos. Nesse momento, não estamos, necessariamente, discutindo os elementos substanciais que preenchem os projetos pessoais de cada um, pois até o desejo simples de viver ou o desejo simples de morrer, por mais singulares que sejam, demandam comprometimentos internos do agente.

A importância dos projetos pessoais e comprometimentos vai além do peso moral de seu conteúdo, assim como seu papel na formação da identidade moral do sujeito na constituição do

“eu próprio”(*self*), mas também provê razões para viver, ou melhor: razões para realizar a potência de ser do indivíduo; os projetos são condições atuais de existência no sentido de que sem os desejos (estados conativos), projetos e interesses, não fica muito claro para um indivíduo responder por si só: “por que eu devo continuar [a viver]?”⁸⁷

Williams nomeou tais motivos para viver como “desejos categóricos”.

No caso de Yago (ii), além das possíveis violações à integridade pessoal ainda existem implicações quanto ao sentido de responsabilidade negativa atribuído à sua decisão. No exemplo (ii), o capitão oferece duas alternativas de ação para Yago, entretanto, se diante da recusa de Yago em atirar em uma pessoa amarrada o capitão afirmar que “você não me deixar nenhuma escolha além de ordenar que o sargento

⁸⁵ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, pp. 213.

⁸⁶ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973, p. 112.

⁸⁷ WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 12.

execute os indígenas”, então essa afirmação é obviamente uma mentira – afinal o capitão simplesmente pode ordenar que nenhuma pessoa seja morta, não existe uma relação de causalidade entre as opções de ação do capitão e de Yago da mesma forma como existe nas relações causais no domínio das ciências naturais. É um erro compreender as ações de Yago como envolvida em uma conexão causal para com as ações violentas do sargento, e muito menos para com as ações de comando do capitão, da forma como a racionalidade utilitarista demandaria: esse tipo de compreensão equivocada tira o sargento de cena, desconsidera seu papel essencial de uma pessoa que também possui intenções e projetos pessoais. De acordo com a racionalidade consequencialista, o peso das ações, projetos pessoais e comprometimentos do sargento e do capitão acabariam sendo transferidos para Yago. Nesse sentido, a responsabilidade negativa pressuposta pela racionalidade consequencialista e utilitarista negligencia a integridade tanto de Yago quanto do sargento e do capitão⁸⁸, fornecendo uma consideração empobrecida da responsabilidade dos agentes – tanto em análise individual da responsabilidade, quanto em análise coletiva.

Pode-se perguntar, então, “quais os projetos um agente utilitarista possui?”⁸⁹ Se ele for um utilitarista comprometido, então ele deve ter um projeto geral de maximizar os resultados desejáveis: utilidade, felicidade, prazer, *etc.* Entretanto, essa resposta por si só não é capaz de corresponder à identidade moral do agente utilitário: devem existir outros projetos pessoais com os quais ele se compromete que dão sustento a essa reivindicação de resultados desejáveis. A questão aqui não é analisar como esses projetos gerais e pessoais se comportam diante de uma estrutura vertical (arquimediana ou de primeira e segunda ordem) ou enquanto projetos reciprocamente justificados, mas sim compreender como a busca pela satisfação ou pela felicidade demandaria uma adequação entre os comprometimentos pessoais de cada um com os seus projetos mais gerais, independentemente de serem ou não utilitaristas: isso é atribuir dignidade ao agente na análise ética do sujeito. Diante disso, a questão a considerar torna-se: o utilitarismo é capaz de fornecer uma estrutura de compreensão da ação e de seu valor que permita ao sujeito tratar com seriedade seus comprometimento e projetos pessoais? A resposta parece ser negativa. Para que seja possível atribuir seriedade, e dignidade, às ações do sujeito em face de um dilema

⁸⁸ SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against.** Cambridge University Press, 1973, p. 109.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 110-4.

moral, esses comprometimentos não podem ser descartados ou tratados de forma abstrata, fantasiosa ou descartável, como é feito quando entendidos a partir da estrutura de pensamento utilitarista.

3.4. Os conflitos morais inelimináveis e a tragédia

O utilitarismo é, indiscutivelmente, comprometido com o objetivo de reduzir os conflitos no pensamento moral⁹⁰, independentemente dos valores que estiverem em conflito. Essa busca torna-se “filosoficamente patológica” quando ignora duas características inescapáveis do panorama ético: primeiramente, a tragédia e, em segundo lugar, a pluralidade e incomensurabilidade dos valores. Daremos, nesta seção, maior atenção à tragédia⁹¹.

Para Williams⁹², os conflitos morais são inelimináveis em dois sentidos diferentes: primeiro, em um sentido particular, de que talvez nenhum dos deveres morais (*oughts*) envolvidos no conflito sejam elimináveis; e em um segundo sentido geral, de que a tendência desses conflitos ocorrerem é inevitável. Jenkins⁹³ destaca dois pontos sobre essa afirmação. Primeiro, que ela parece antever as futuras reivindicações de Williams sobre a separação epistêmica entre ética e ciência – essa separação foi mais bem discutida quando Williams elaborou seu conceito de conhecimento ético, e não devemos abordar esse tema no momento⁹⁴. O segundo ponto é mais relevante no momento, e diz respeito à forma especial de arrependimento gerado a partir de conflitos éticos e dilemas morais trágicos. Essa é uma forma especial de arrependimento e é, ao mesmo tempo, em certo sentido

⁹⁰ Williams identificou que isso é um problema inerente à ideia compartilhada de racionalidade: “[...] embora seja um ideal incontestável que um sistema de crenças empíricas esteja livre de conflitos, não é de forma alguma - ao contrário do que quase todos os filósofos parecem assumir - um ideal incontestável para um sistema de valores pessoais. Essa diferença tem consequências para a virtude da racionalidade. Se "racionalidade" implica o projeto de eliminar, idealmente, todos os conflitos, então a racionalidade é uma virtude muito qualificada ou parcial de uma perspectiva moral ou da pessoa que a tem. Se "racionalidade" for considerada para abranger mais geralmente a virtude incontestável de pensar inteligentemente e de forma responsável sobre seus desejos e compromissos, então a questão problemática é até que ponto a racionalidade exige consistência e eliminação de conflitos e em que formas.” Cf. WILLIAMS, Bernard. *Consistency and realism*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 206.

⁹¹ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 44.

⁹² WILLIAMS, Bernard. *Ethical consistency*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 179.

⁹³ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 45.

⁹⁴ Para mais aprofundamento no conceito de conhecimento ético de Williams: cf. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 132-55.

diferente e em certo sentido semelhante⁹⁵ a outra forma de arrependimento presente no artigo “*Moral luck*” (1981).

Os dilemas morais trágicos devem ser entendidos, nessa argumentação, como situações em que somos impelidos a tomar decisões cujos resultados possíveis são todos, cada um em sentido mínimo, indesejáveis. Williams⁹⁶ argumentou que um conflito moral compartilha mais características com um conflito de desejos do que com um conflito de crenças. Portanto, um curso de ação possível derrotado não é automaticamente desconsiderado pelo agente moral mas, pelo contrário, o acompanha para além do momento de decisão. Por enquanto não é adequado fundamentar essa teoria, o que importa neste momento é compreender como o utilitarismo torna a tragédia impossível ao eliminar os componentes morais que acompanham o curso de ação escolhido pelo agente decisor. Desse modo, para compreender a tragédia devemos compreender outros tipos de valores para além daqueles meramente utilitários, além de considerá-los relevantes nas reflexões morais sobre o curso da decisão. A “austeridade psicológica”, presente na racionalidade consequencialista e utilitarista, elimina qualquer traço de arrependimento do agente moral desde que ele aja para maximizar a utilidade⁹⁷.

É importante ressaltar que esse não é um problema exclusivo do utilitarismo e, como Williams⁹⁸ apontou, essa dificuldade de adequação na relação teoria-prática é uma característica constante da teorização ética. A teoria ética

⁹⁵ Observei dois sentidos de tragédia mais gerais no trabalho de Williams: um sentido enquanto um arrependimento (self blame) que acompanha o sujeito e o outro sentido enquanto situações contingenciais involuntárias e/ou inevitáveis. Normalmente as duas possuem uma conexão, mas isso não ocorre necessariamente. O primeiro diz respeito à decisão necessária diante do dilema moral inescapável e o segundo diz respeito às condições materiais que podem gerar dilema morais e às quais todos são potencialmente vulneráveis. O segundo sentido de tragédia é capturado das leituras clássicas de Williams, sobre o tema. Acerca disso, Martha Nussbaum argumentou: “Para colocar de outra forma, quando, com as tragédias, avançamos além de uma visão ingenuamente otimista do mundo, não somos levados diretamente ao pessimismo - ou, se formos levados lá, também somos levados além dele, para um terreno ético mais complicado, no qual não podemos relaxar nossos esforços por um momento, já que nunca está claro de antemão o que a boa vontade pode fazer para mitigar os “horrores”. [...] Eu acho que a atitude serena [não-irritada] de Williams em relação à tragédia estava em sintonia com sua crítica ao Iluminismo no mesmo ensaio: fazer o bem para um mundo ruim não o energizava, porque sua atitude em relação ao mundo era, em algum nível profundo, sem esperança. Cf. NUSSBAUM, Martha. *Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice*. In: CALLCUT, Daniel (Ed.). **Reading Bernard Williams**. Taylor & Francis, 2009, pp. 232, 236.

⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. *Ethical consistency*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 179.

⁹⁷ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 46.

⁹⁸ WILLIAMS, Bernard. *The point of View of the universe*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995, p. 171.

sempre vai se deparar com alguma versão da dificuldade fundamental de que a prática da vida exige, e portanto uma teoria ética adequada também exigirá, a compreensão das [...] disposições mais profundas sobre a própria vida⁹⁹.

Porém, uma teoria também demanda uma visão abstrata e impessoal: algo que é necessário para que uma teoria seja, de fato, uma teoria. A tensão entre a necessidade de compreender a prática alinhada às disposições mais profundas da vida e a necessidade de uma visão abstrata e impessoal fez Williams concluir que “nenhuma teoria ética é capaz de oferecer uma consideração coerente de sua própria relação com a prática”. Considero, contudo, que essa é uma afirmação forte demais sobre a ética e pretendo reconstruí-la.

De fato, uma teoria ética não é um manual que o agente guarda no bolso e que de forma deontológica guia sua vida diante das situações que considera moralmente emblemáticas. Uma consideração nova sobre o tema surge quando paramos de tentar entender as teorias éticas como teorias puramente prescritivas e sim como ferramentas explicativas e compreensivas da prática como ela realmente é.

Entendo que devemos ler as críticas de Williams como dirigidas não apenas contra a racionalidade utilitarista, mas também contra as teorias éticas e morais em sentido geral que tenham pretensões universalizantes – teorias éticas “de bolso”, ou filosofias “de bolso” – e que tratem o indivíduo de forma despersonalizada, ignorando sua **identidade moral**, desconsiderando seus comprometimentos e projetos pessoais no sopesar das ações e responsabilidades, ou seja, teorias que tratem o agente moral como um observador externo ou um ser de capacidades e virtudes semidivinas. Não há nada de divino, inalcançável ou metafísicista, dominada por uma metafísica forte, na ética; pelo contrário: uma boa teoria ética diz respeito às nossas práticas enquanto seres humanos passíveis de graças e de tragédias, bem como virtudes e vícios. Se existe algo de “místico” ou transcendental na ética, esse sentido deve ser entendido como um comprometimento do agente moral em realizar uma reflexão secular sobre as ações e suas justificações, com lastro material em nossa própria existência e história. Se existe um elemento metafísico transcendental na ética, ele deve ser entendido em sentido horizontal e histórico, referindo-se a nós mesmos, nossos valores e nossas práticas compartilhadas, versando sobre o que somos, o que fomos e o melhor que podemos ser. A tendência teórica de ignorar a identidade moral, a tragédia e o arrependimento moral do agente é **o problema da insensibilidade moral**.

⁹⁹ *Ibidem*.

Nessa seção, foi realizada uma longa argumentação sobre o problema das teorias éticas utilitaristas e como elas violam a integridade pessoal. A partir de agora, devemos retornar às críticas sobre a negligência quanto à identidade moral presentes nas teorias morais modernas, e dar mais atenção à crítica da moralidade de Williams.

4. A crítica da moralidade

4.1. Estruturando a crítica da moralidade

Desde seu primeiro livro, “*Morality*” (1972), Williams¹⁰⁰ já acusava a filosofia moral contemporânea de ser “peculiarmente maçante e vazia”. Ele reivindicou que a filosofia moral encontrou uma maneira original de ser chata, “a qual consiste em não discutir assuntos morais [substancialmente] de jeito nenhum”.

Mesmo que alguns dos filósofos se ocupem no domínio teórico da ética aplicada, realizando exercícios éticos generalistas, conforme teorias abstratas, o problema é que muitos deles acabam por perder interesse – um interesse que talvez nunca tiveram – na experiência das pessoas que realmente convivem com problemas morais¹⁰¹. “Sem criticar nenhum pensador em particular, um dos problemas da ‘ética aplicada’ é que as pessoas recebem um pouco de ‘teoria filosófica já pronta’ [...]. Esse tipo de filosofia aplicada não é nem meio interessante”¹⁰², pois transforma a filosofia e a ética, em substância, em um manual que pode ser guardado no bolso ou na mochila e consultado como guia a qualquer momento, ao invés de compreender a atividade filosófica e a ética enquanto uma prática reflexiva que demanda inteligência no agir.

Posteriormente, em “*Problems of the Self*” (1973), no artigo “*Morality and the emotions*”, o autor tangenciou o terreno comum de conflitos onde realizou boa parte de suas críticas: concepções e considerações kantianas sobre a moralidade. Nesse artigo, o autor considerou o papel das emoções nas reivindicações morais, enquanto elementos da psicologia que são capazes de incentivo ou desincentivo em termos de motivação¹⁰³. Para Williams, existe uma tendência nas teorias morais em ou tornar as emoções o elemento central da racionalidade ou empurrá-las para fora do panorama: ambos os movimentos são equivocados.

¹⁰⁰ WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, p. X (prefácio).

¹⁰¹ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 3

¹⁰² WILLIAMS, Bernard. *The uses of Philosophy*. [Entrevista de 1983] *apud* CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 3.

¹⁰³ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 207.

No livro “*Moral Luck*” (1981), foram apresentadas duas principais críticas ao sistema de moralidade. A primeira diz respeito às violações da integridade pessoal do indivíduo demandadas pela racionalidade moral em voga – uma crítica de estrutura semelhante à objeção da integridade no utilitarismo, porém com razões adaptadas ao novo adversário. A segunda diz respeito ao conceito de **sorte moral**, que consiste em considerações sobre os elementos contingenciais que afetam o peso moral das ações dos indivíduos – devemos explorar o argumento da sorte moral em uma seção posterior.

Foi somente alguns anos depois da inauguração de seu projeto que, em “*Ethics and the Limits of Philosophy*” (1985), Williams apresentou suas considerações críticas mais diretas sobre o que vem a ser os problemas do “sistema de moralidade”, às quais daremos mais atenção na seção seguinte. Neste momento, é necessário discutir algumas outras considerações.

Antes de darmos continuidade na compreensão da crítica do autor ao sistema de moralidade devemos ainda compreender dois pontos. Primeiro, existe uma tensão entre o projeto filosófico de Williams e certos tipos de categorias como “teoria e anti-teoria”, ou “realismo moral e subjetivismo ético”, ou ainda “cognitivismo e não-cognitivismo moral”. Como vamos observar posteriormente, ao longo do trabalho, devemos formular considerações que aproximem ou afastem Williams dessas categorias. Essa tensão existe por vários motivos mas pretendo comentar dois: primeiro, porque existem pretensões de sistematização e categorização filosófica, e isso é algo comum na pedagogia dos temas abordados; segundo, porque a própria posição filosófica do autor não é de fácil compreensão. O projeto de Williams é extenso e foi muito explorado, o que acabou por inflacionar as considerações **do** e **sobre** o autor, levando-o por vezes a se posicionar como um crítico geral e por vezes a se valer de um contexto histórico localizado na formulação de sua crítica. A título de exemplo, Williams, no capítulo oito “*Knowledge, Science and Convergence*”¹⁰⁴, de “*Ethics and the Limits of Philosophy*” (1985), rejeitou o cognitivismo ético¹⁰⁵ – uma concepção específica dele – e sua noção de que “declarações de dever” são completamente equivalentes às “declarações de crença”, em um sentido particular de

¹⁰⁴ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 132-55.

¹⁰⁵ Segundo a definição de Matthew Chrisman, “cognitismo” é a ideia de que “os julgamentos éticos culminam em crenças”. Cf. CHRISMAN, Matthew. *What is this thing called Metaethics?*. Taylor & Francis, 2016, p. 141.

possuir valor da verdade¹⁰⁶. Para um leitor não familiarizado com o projeto de Williams, a afirmação de que o autor rejeita o “cognitivismo ético” pode ser gerar conclusões de que o autor é um não-cognitivista ético, ou ainda que Williams possa rejeitar o realismo moral adotando uma postura subjetivista ética. De fato, Williams rejeita o realismo moral, entretanto não é defensor do subjetivismo ético enquanto uma postura que relativiza ou torna impossível a existência de uma resposta correta para os dilemas morais. Retornaremos a esses temas no decorrer do texto.

Existem, ademais, acusações de “anti-teoria” contra o autor, sendo a anti-teoria entendida nesse contexto como a rejeição da “teoria normativa enquanto desnecessária, indesejável ou impossível, e normalmente por todas as três razões”¹⁰⁷. Verdadeiramente, Williams evitou o uso do termo “anti-teoria” em seus textos, apesar de que provavelmente não recusaria completamente as razões anti-teóricas nas suas críticas ao sistema de moralidade. Para o autor o componente central de uma teoria ética é fornecer um “teste geral” ou um “procedimento de decisão”. No caso da teoria moral, o componente crítico é uma “sistematização generalizada e hipersimplificada” da justificação¹⁰⁸. Devemos compreender o sentido que o autor dá para os conceitos de teoria ética e sistema de moralidade¹⁰⁹: para Williams, uma teoria ética demanda um “teste de correção das crenças éticas básicas”, enquanto a moralidade “é um sistema que demanda limites nítidos para si”, atribuindo sentido “morais” e “não-morais” para as coisas.

Decerto, Williams não considera a ética e a moral sinônimos¹¹⁰: “vou sugerir que a moralidade deve ser entendida como um desenvolvimento particular da ética, que tem um significado especial na cultura ocidental”. Sobre a moral, o autor continua: “ela enfatiza noções éticas particulares [...] desenvolvendo uma noção especial de

¹⁰⁶ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 45.

¹⁰⁷Cont. “O sucesso de suas críticas depende do quanto é incorporado à noção de teoria. A literatura gera confusão em torno desse ponto essencial. Anti-teóricos muitas vezes escrevem como se seus argumentos refutassem qualquer conjunto de afirmações que pudessem ser consideradas sensatamente uma “teoria”, mas o uso dessa palavra varia amplamente”. CLARKE, Stanley G.; SIMPSON, Evan (Ed.). **Anti-theory in ethics and moral conservatism**. Suny Press, 1989, p. 3-4; Cf. JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 53.

¹⁰⁸ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 54

¹⁰⁹ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 7, 72.

¹¹⁰ Williams ofereceu mais uma consideração sobre seus conceitos de ética e moral: “[...] sugeri, mais recentemente, o uso das palavras “ética” e “ético” em um sentido mais genérico, reservando o uso do termo “moralidade” para um sistema local de ideias particulares que enfatizam resistência à sorte”. Nesse sentido, “sorte” deve ser entendido como os elementos causais involuntários que afetam os resultados das conclusões e ações deliberativas. Esse tema vai ser melhor explorado em uma subseção posterior. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: a postscript*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995, p. 241.

obrigação[...]”. A tese do autor sobre a moralidade é em grande parte histórica. Williams acredita que as reflexões humanas sobre como devemos viver e agir sofreram mudanças drásticas entre o mundo antigo (clássico, grego) e o nosso, e, portanto, parte de seus esforços é compreender os conceitos, pressuposições e justificações, ou sua ausência, empregados pelas pessoas do passado e pessoas do presente, em termos de reflexão sobre essas questões¹¹¹. Williams considera que o sentido genealógico da filosofia é imprescindível para sua compreensão¹¹², e vai utilizá-lo para compreender as razões dessas mudanças drásticas no domínio nas reflexões éticas, mudanças que o autor atribui ao compromisso da noção de moralidade, então emergente, com justificações externas, comprometimentos manifestados em nossos tempos contemporâneos na moralidade kantiana.

Se compreendermos a anti-teoria como o comprometimento do sujeito com a recusa de um sistema teórico prescritivo ou descritivo, então podemos afirmar que Williams é um anti-teórico. O autor, entretanto, está muito longe de ser um irracionalista ou desconstrutivista epistêmico, como veremos adiante. Por ora, para além de sua determinação como objeto de crítica de William, acredito que uma boa compreensão preliminar da ética a concebe como uma atitude reflexiva inteligente sobre a melhor forma de agir diante das questões da vida, enquanto a moral deve ser entendida como aquilo que serve de justificativa para nossas ações.

O segundo ponto preliminar à exposição da crítica da moralidade é uma acusação contra o autor. Em seu projeto, é manifesto que Williams considera que “as considerações kantianas apresentam dificuldades e obscuridades”, principalmente em uma dissociação entre o “indivíduo moral” e o “agente deliberador imparcial”. Isso não significa que as considerações kantianas não preenchem os requisitos de Williams de uma boa teoria ética, a questão é que o autor observa as visões marcantes de Kant muito mais como uma moralidade reflexiva do que uma representação da ética. Apesar disso, é importante perceber que as críticas de Williams a Kant parecem ser desvinculadas dos textos kantianos. Williams é obviamente familiarizado com uma análise filosófica exegética, como podemos ver na obra “*Descartes: The Project of Pure Enquiry*” (1978) ou em “*Plato: The Invention of Philosophy*” (1999), porém

¹¹¹ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 104-5.

¹¹² ABREU, Jacqueline de Souza. O Pluralismo de Valores e sua importância política na obra de Bernard Williams. In: **Revista Jurídica Contemporânea**, v 2, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017, p. 9n12.

referências ou discussões sobre passagens particulares de Kant dificilmente aparecem nos textos de Williams¹¹³. Apesar de tudo, o autor¹¹⁴ afirmou que “o filósofo que apresentou as considerações mais puras, profundas e minuciosas da moralidade foi Kant”. Acredito que a melhor forma de compreender a crítica de Williams ao sistema de moralidade kantiana seja compreendê-la enquanto uma crítica aos comprometimentos filosóficos compartilhados pelo sistema da moralidade kantiana e seu legado na filosofia contemporânea – de qualquer forma, a partir desse momento, nesse texto, quando me referir ao “sistema de moralidade kantiana”, o leitor deve ter essa observação em mente.

Jenkins¹¹⁵ apresentou as considerações de Barbara Herman¹¹⁶ sobre esse ponto: a crítica de Herman diz respeito aos maus tratos de Williams à teoria kantiana em termos da desenvoltura apresentada pela teoria na abordagem de seus desafios¹¹⁷. Ela identificou três grandes desafios à teoria kantiana, quando considerada em conjunto com a ideia de integridade: i) que a moralidade muitas vezes exige que nos preocupemos com as coisas erradas – p. ex., discussões tautológicas em favor da universalidade da linguagem da moralidade, debates exaustivos sobre a origem da força justificatória das reivindicações morais, argumentos que buscam tornar mais robustas reivindicações arquimedianas de uma estrutura de normas e deveres morais, *etc* – e não com o objeto de nossa ação e as preocupações que naturalmente surgiriam naquela situação específica; ii) que a teoria nos leva a desvalorização das nossas emoções, especialmente na rejeição das nossas emoções como motivos moralmente valiosos; e iii) que ela insiste em um domínio até mesmo sobre nossos próprios projetos pessoais mais básicos e comprometimentos íntimos, demandando um grau de

¹¹³ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 54-55.

¹¹⁴ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 174.

¹¹⁵ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, pp. 55-6.

¹¹⁶ HERMAN, Barbara. *On the Value of Acting from the Motive of Duty*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993, p. 24.

¹¹⁷ Em sentido semelhante, Nussbaum observou: “Williams é tão elegante e brusco em seu desprezo por Hegel que ele não pausa para considerar visões mais modestas que incorporam uma noção de progresso histórico. Existe, por exemplo, a visão à qual Kant parece inclinado, a saber, que entendemos a moralidade melhor ao longo do tempo e aprendemos gradualmente a evitar alguns tipos especialmente hediondos de erro moral. Com Kant, acho que Williams não deveria descartar tão rapidamente a ideia de progresso moral dentro da história. Qualquer pessoa que seja feminista tem que pensar que há pelo menos algo nisso. Certas formas de comportamento ruim podem ser expostas e criticadas de uma maneira que torna impossível retornar a elas, pelo menos da maneira antiga. Assim como, no exemplo de Kant, a fermentação em torno da Revolução Francesa tornou impossível retornar ao feudalismo e ao absolutismo monárquico da maneira antiga, assim também neste caso”. Cf. NUSSBAUM, Martha. *Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice*. In: CALLCUT, Daniel (Ed.). **Reading Bernard Williams**. Taylor & Francis, 2009, p. 215.

apego à moralidade que nos aliena de nós mesmos e aquilo e que valorizamos. Essa é a objeção da integridade, mas dessa vez aplicada ao sistema de moralidade kantiano.

É importante, nesse ponto, destacar um trecho da resposta de Williams¹¹⁸ a Nussbaum¹¹⁹ quanto às acusações de “tensão quanto à atitude [de Williams] para com a ética aristotélica”, em “*World, Mind and Ethics*” (1995): “Eu não quero dizer que essa é a única tentativa inteligível desse tipo. Acho que Kant é inteligível, exceto na medida em que não é [...]”. Acredito que essa é a melhor forma de compreender a leitura que Williams de Kant: uma consideração respeitosa, mas que não o poupa críticas. Isso pode ser visto na leitura do trecho completo:

Nussbaum menciona uma "tensão" na minha atitude em relação à ética aristotélica, e eu acho que ela está certa. Por um lado, parece-me que ela falha, pelos motivos que tentei expressar em “*Morality*” e em [*Ethics and the Limits of Philosophy*] e aqui (de uma maneira que espero que faça algo para atender aos meus críticos). Por outro lado, ainda me parece, como se pode dizer, a única tentativa plausível de fornecer uma base para a ética. Eu escolho esse adjetivo para registrar algumas distinções. Não quero dizer que é a única tentativa inteligível. Acho que a de Kant é inteligível, exceto na medida em que não é - isto é, na medida em que Kant ele mesmo admitiu que, baseada na teoria da liberdade noumenal¹²⁰, não era. Nem

¹¹⁸ Originalmente, “Nussbaum refers to a ‘tension’ in my attitude to Aristotelian ethics, and I think she is right. On the one hand, it seems to me to fail, for the kind of reasons that I tried to express in *Morality* and in *ELP*, and (in a way that I hope does something to meet my critics) here. On the other hand, it still seems to me, as one might put it, the only colourable attempt to provide a foundation for ethics. I choose that adjective in order to register a couple of distinctions. I do not mean that it is the only intelligible such attempt. I think that Kant’s is intelligible, except to the extent that it is not - that is to say, to the extent that Kant himself admitted that, resting on the theory of noumenal freedom, it was not. Nor do I mean that Aristotle’s attempt is uniquely plausible, in the sense that there is a lot, but not quite enough, to be said for it. On the contrary, I am inclined to think that in its original form it simply could not, now, be acceptable”. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge University Press, 1995, p. 201.

¹¹⁹ “As objeções de Williams à explicação de Aristóteles [...] parecem ser de duas naturezas. Primeiramente, ele sugere que a explicação externa de Aristóteles sobre as capacidades e perfeições humanas não está disponível para nós - não é algo que possamos acreditar plausivelmente. Além disso, ele sugere que é muito provável que nenhuma explicação externa sobre a natureza humana possa preencher a lacuna deixada por Aristóteles: não parece haver uma maneira plausível de vincular fatos naturais a considerações éticas, pelo menos de uma forma que “adequadamente determine um tipo de vida ética em relação aos outros”. Em segundo lugar, ele sugere que tais explicações externas podem, de qualquer forma, ter pouca relevância para a escolha ética humana. Se elas não contêm o pensamento ético, não está claro qual é a relevância que elas têm para o pensamento ético, ou porque devemos nos importar com elas”. Cf. NUSSBAUM, Martha. *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge University Press, 1995, p. 89.

¹²⁰ Segundo o dicionário de filosofia de Oxford, “nômeno” (ou “noumeno”) é “um termo especialmente associado a Kant, denotando coisas como elas são em si mesmas, em oposição a coisas como elas são para nós, conhecíveis pelos sentidos (fenômenos). O ‘noumenal’ está por trás das formas de tempo, espaço e causalidade impostas pela mente e, portanto, é incognoscível. Em uma visão, Kant está preso em uma visão de ‘dois mundos’, de modo que o noumenal é como o deus de Berkeley, sendo responsável pelo mundo fenomenal, exceto que não podemos conhecer nada de sua natureza. Em uma visão diferente, a distinção simplesmente reflete a compreensão de Kant de que todo conhecimento é

quero dizer que a tentativa de Aristóteles é única e plausível, no sentido de que há muito a ser dito a seu favor, mas não o suficiente. Pelo contrário, estou inclinado a pensar que, em sua forma original, simplesmente não poderia ser aceita hoje.

Nesse estudo, também devemos analisar a crítica da moralidade de Williams em três movimentos, entretanto escolhi aglutinar os desafios de Jenkins e Herman em duas subseções, separando uma terceira para uma análise exegética do texto de “*Ethics and the Limits of Philosophy*” (1985). A primeira subseção abordará isso. Nas duas subseções seguintes abordarei primeiro, simultaneamente, a objeção da integridade direcionada ao sistema de moralidade e o argumento “[d]aquele que **pensa demais**”¹²¹; e, na última subseção, o argumento da **sorte moral** – esse último, segundo Jenkins¹²², presente em um artigo homônimo amplamente lido e igualmente incompreendido.

4.2. A crítica da moralidade, enfim

O primeiro movimento argumentativo a ser feito, nesse momento, é ilustrar o cenário a partir do qual Williams desenvolveu suas críticas ao sistema de moralidade. Para tanto, devemos compreender, primeiramente, a teoria da moralidade de Richard Hare e como ela forneceu um panorama moral, um cenário filosófico, para que as críticas iniciais de Williams sobre a moralidade também pudessem se desenvolver, críticas iniciais que tangenciaram principalmente a linguagem moral. Apenas então, posteriormente, realizaremos um estudo exegético dos argumentos do autor. Será demonstrado que, a partir de suas críticas à linguagem moral, o autor identificou algumas características do sistema de moralidade que considerou problemáticas, e que acabaram por ser tornar seus principais pontos de contra-argumentação. Devemos abordar essas características ao final dessa subseção.

A falta de interesse em discutir situações éticas e morais particulares como elas realmente são, um problema que é constante nas acusações de Williams, foi

conhecimento a partir de um ponto de vista, então o noumenal é a ideia fraudulenta daquilo que seria apreendido por um ser sem ponto de vista. Não está claro como, na própria visão de Kant, podemos significar algo pelo termo, mas Kant supõe que precisamos postular uma realidade noumenal e especialmente um ‘eu próprio (*self*) noumenal’ como condição da livre vontade humana, já que o eu fenomenal está demasiadamente determinado em suas ações”. Cf. BLACKBURN, Simon. **The Oxford dictionary of philosophy**. OUP Oxford, 2005, p. 255-6.

¹²¹ Originalmente, “*One thought too many*”

¹²² JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 56.

também: a) um resultado de reflexões de positivistas lógicos sobre as posturas morais e as crenças factuais, no debate sobre fato e valor e, principalmente, b) decorrência do seu desdém pela “moralização” dessas questões. Isso pode ser encontrado nos argumentos, por exemplo, de Alfred J. Ayer¹²³, em “*Language, Truth and Logic*” (1936) obra em que este autor expressa sua convicção não-cognitvista emotivista de que os juízos morais proferidos por um indivíduo não são capazes de serem verdadeiros ou falsos, pois simplesmente expressam seus sentimentos ou emoções, e não são o resultado de uma atividade propriamente filosófica, p. ex.: quando alguém afirma que matar é errado, na verdade esse alguém está expressando suas emoções e sentimentos negativos, de reprovação, por exemplo, diante desse tipo de atitude. Perspectivas semelhantes, sobre convicções emotivistas e visões similares, foram os programas de pesquisa dominantes na filosofia anglófona dos anos 1950 e 1960. Esse foi um movimento que integrou a análise linguística no estilo pós-wittgensteiniano de John L. Austin, que acreditava que, a partir da análise do uso da linguagem, seria possível revelar as profundidades de uma ampla variedade de fenômenos filosóficos¹²⁴.

Quando os argumentos de Ayer encontraram a análise linguística de Austin e foram combinados na filosofia moral, o resultado foi o “prescritivismo universal” de Hare, um sistema moral que reivindicou derivar os enunciados morais (de primeira ordem¹²⁵) da análise linguística de duas palavras: “dever” e “bom”¹²⁶. Hare¹²⁷, a partir da análise lógica desses termos, quando utilizados em um sentido moral especial, argumentou que os enunciados morais são: i) diferentes de outros tipos de enunciados pois não são descritivos mas sim prescritivos sobre o estado do mundo, portanto expressam as prescrições sobre como pensamos que algo “deveria ser”; e ii) são universalizáveis, no sentido de que qualquer um que pretenda enunciar uma

¹²³ AYER, Alfred Jules. **Language, truth, and logic**. Courier Corporation, 1952 (or. 1936), pp. 107-8.

¹²⁴ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 4.

¹²⁵ A linguagem de primeira ordem é uma “linguagem na qual os quantificadores se referem apenas a variáveis sobre indivíduos e suas funções têm como argumentos apenas variáveis individuais ou constantes. Em contraste, em uma linguagem de segunda ordem, os quantificadores podem se referir a funções, propriedades, relações e classes de objetos enquanto em linguagens de ordem superior, a linguagem de segunda ordem pode se referir às propriedades de propriedades”. Cf. BLACKBURN, Simon. **The Oxford dictionary of philosophy**. OUP Oxford, 2005, p. 135.

¹²⁶ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 4.

¹²⁷ HARE, Richard Mervyn. **The language of morals**. Oxford: Clarendon Press, 1997 (or. 1952), pp. 46, 79, 155-62, 175.

prescrição moral para outro agente, também deve ser capaz de fazê-la para qualquer outro agente em situação similar.

A teoria de Hare¹²⁸ preservou um elemento importante das teorias emotivistas, a saber, que os comprometimentos morais de uma pessoa não são desafiáveis por seu conteúdo, mas apenas por sua coerência para com seus outros comprometimentos morais. Mas, ao mesmo tempo, o seu sistema também foi capaz de acomodar uma parte importante da perspectiva kantiana, porque incorporou elementos de racionalidade. Quando uma pessoa realiza uma ação que contraria o seu melhor juízo¹²⁹, então: ou ela é insincera quanto às prescrições morais que ela reivindica aceitar, ou, se a pessoa realmente aceitar tais prescrições morais, ela não está preparada para (ou é indisposta a) atribuir o sentido de universalidade ao que diz, e portanto não aceita a prescrição enquanto uma verdade moral¹³⁰.

Williams, em uma posição histórica similar à de Hare, apresentou algumas dificuldades ao projeto de deduzir algo profundo da estrutura da moralidade a partir da lógica da linguagem moral. O autor chegou, inicialmente, a realizar análises linguísticas desse tipo ele mesmo, como, por exemplo, nos capítulos “*Good*” e “*Goodness and roles*”, em “*Morality*” (1972). Porém o trabalho de origem na análise linguística em que obteve maior sucesso foi na noção moral de conceitos éticos densos¹³¹ (*thick ethical concepts*), e o seu desdobramento naquilo que chamou de conhecimento ético (*ethical knowlegde*). Entretanto, antes mesmo de considerar como a estrutura da moralidade deve comportar uma linguagem moral, surgiu uma pergunta primordial: a linguagem moral de quem? Por qual razão devemos supor que a linguagem moral vai ter sempre, em qualquer lugar, o exato mesmo significado? Esse tipo de abordagem linguística da moralidade citada anteriormente demanda uma reivindicação de **autoridade**: a questão é compreender por que a linguagem moral da nossa sociedade, ainda que correta, deve possuir algum tipo de jurisdição universal sobre qualquer outra sociedade¹³².

¹²⁸ HARE, Richard Mervyn. **The language of morals**. Oxford: Claredon Press, 1997 (or. 1952), p. 169.

¹²⁹ *Akrasia*

¹³⁰ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 4.

¹³¹ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 140.

¹³² CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 5.

Como destacam Chappell e Smyth¹³³, essa objeção, dirigida a tal sentido localizado de autoridade, acabou por ser um dos pontos centrais na crítica de Williams à filosofia moral contemporânea. A análise das palavras “bom”, “dever”, “direito”, “correto”, “errado”, *etc.*, atribui à teoria um ar de autoridade que apenas poderiam reivindicar de forma semelhante em uma estrutura religiosa. Williams, portanto, adotou uma postura semelhante à de Anscombe¹³⁴, quando ela comparou os sistemas jurídicos com a ética:

não é possível ter uma [concepção legal coerente da ética] a menos que você acredite em Deus como um legislador. É como se a noção de “criminoso” permanecesse quando o direito penal e os tribunais criminais tivessem sido abolidos e esquecidos¹³⁵.

Esta atitude em relação à moralidade também reflete a postura de Nietzsche¹³⁶, ao analisar o problema da descontinuidade da moralidade cristã:

Na Inglaterra, em resposta à cada pequena emancipação teológica, a pessoa deve reafirmar sua posição [...] como um fanático moral. [...] Quando alguém abandona a crença cristã, abre mão da moralidade cristã, pois essa não é auto-evidente¹³⁷.

Nesse trecho, Nietzsche se refere à ingenuidade de acreditar que a ideia de moralidade pode existir como foi antes, na ausência da moralidade cristã, sem nenhum problema de continuidade. Isso, para ele, é uma falta compreensão do senso histórico do fenômeno moral e religioso. No mesmo sentido de Anscombe e Nietzsche, disse Williams¹³⁸: “Essas várias características¹³⁹ do sistema de julgamento moral apoiam umas às outras, e coletivamente elas são modeladas nas prerrogativas de um

¹³³ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 5.

¹³⁴ ANSCOMBE, Gertrude E. M. **Modern moral philosophy**. In: Philosophy, Vol. 33, No. 124, 1958, p. 6.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou a filosofia a golpes de martelo**. Trad. Edson Bini, Márcio Pugliesi. Hemus, 2020, capítulo Passatempos Intelectuais, aforismo nº 5.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 38.

¹³⁹ Para melhor esclarecimento do contexto e compreensão, é válida a citação de parte do parágrafo anterior ao trecho citado acima: “Eu me referi em grande parte às ‘reações’ dos outros que estão envolvidos em ter disposições éticas. É um termo amplo e pouco revelador, e há muito a ser dito sobre uma série de atitudes, tanto positivas quanto negativas, que podem se enquadrar nesta rubrica. É surpreendente quão pouco disso foi dito pela filosofia moral, pelo menos na tradição de língua inglesa. De longe, a razão mais importante para isso é a ‘dominação’ presente na moralidade, que está disposta a classificar todas as reações relevantes – isto é, ‘morais’ – sob títulos como: julgamento, avaliação e aprovação ou reprovação. Isso é enganoso de várias maneiras. Primeiro, todas essas noções sugerem uma posição de superioridade, pelo menos temporária, como a posição de um juiz, e é dessa forma mesmo dentro de uma teoria moral que não encoraja a superioridade [...]”. WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 37-8.

Deus pelagiano¹⁴⁰). Essas “várias características” mencionadas foram os principais objetos de descrição e crítica no projeto filosófico de Williams, e finalmente é chegada a hora de abordá-las.

Em “*Morality, the Peculiar Institution*”, na obra “*Ethics and the Limits of Philosophy*” (1985), Williams¹⁴¹ argumentou que “a moralidade se distingue [de outros tipos de obrigações cotidianas, inclusive as eticamente relevantes] pela sua noção especial de obrigação, e pelo significado que a atribui”. A moralidade não é um conjunto determinado, já estabelecido ou estático, de pensamentos éticos, mas abrange uma série de perspectivas éticas. É algo que existe há tanto tempo que a filosofia moral gasta mais tempo discutindo as diferenças entre as distintas concepções morais do que discutindo a diferença entre todas elas e tudo mais que existe para além dessa concepção de moralidade. Entretanto, esse modelo de moralidade não é uma invenção dos filósofos e para eles. É uma perspectiva, ainda que incoerente em partes, da forma de vida de quase todos nós.

Dentro da moralidade, (i) a obrigação moral é expressa por meio de uma conclusão deliberativa, uma conclusão que é direcionada para “o que deve ser feito”, justificada em razões morais que dizem respeito à uma situação particular. Uma questão preliminar é perceber que essas conclusões deliberativas nem sempre expressam um vínculo de “dever” ao qual o sujeito está submetido, mas também se tratam de deliberações sobre o que “poderíamos” fazer em determinadas situações. Esse segundo tipo de conclusão deliberativa não expressa uma obrigação de fazer, diante de uma situação concreta, mas é uma averiguação reflexiva sobre algo que poderia cuja ocorrência seria moralmente permissível. Independentemente destas importantes diferenças, são tratadas como obrigações morais. Essa consideração trata todas as conclusões deliberativas como *outputs* morais. Assim, podemos afirmar, nesse sentido, que todas as considerações morais deliberativas realizadas dentro do sistema de moralidade, inclusive em âmbito particular, acabam sendo – por serem elas

¹⁴⁰ O pelagianismo é um conceito teológico cristão dissidente, que negou a ideia de “pecado original”, “corrupção natural do homem” e a necessidade da “graça divina para a salvação”. Portanto, o homem é capaz de salvar a si mesmo apenas por meio da força moral dada a ele por Deus. A origem do termo vem de “Pelágio da Bretanha” (350(4) D.C. - 425 D.C.), a figura histórica de um monge cristão. Para maior aprofundamento ao tema, cf. OLSON, Roger E. **História da teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. Editora Vida, 2001, pp. 272-4.

¹⁴¹ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 174.

mesmas obrigações morais gerais¹⁴² – aplicáveis a outras situações semelhantes por um princípio de universalidade.

Se todas as considerações morais verdadeiras, inclusive as particulares, quando moralmente corretas, tomam a forma de obrigações morais gerais, é possível concluir que um indivíduo tem a obrigação de agir de uma determinada forma porque essa é a melhor forma de agir de acordo com as obrigações morais gerais. Portanto, (ii) a moralidade realiza uma forma especial de pressão sobre o sujeito. Essa afirmação implica que a obrigação demanda um tipo condicionado de razão prática: “dever” também implica “poder” – em haver possibilidade real de ação. Enquanto uma afirmação geral sobre o “dever”, isso não é necessariamente verdade, mas é correta se for entendida como uma condição para o que pode ser considerada uma obrigação moral particular: se minha atitude deliberativa conclui algo que não posso realmente fazer, então devo deliberar novamente. De qualquer forma, ainda é muito vago afirmar o que significaria dizer que alguém “pode ou deveria agir de determinada forma”¹⁴³.

Outra característica da moralidade é a condição de que, por um princípio de aglomeração, (iii) as obrigações morais não podem conflitar; trata-se da ideia de que ao final da atitude deliberativa não podem existir conflitos entre obrigações morais, prevalecendo uma das opções. É óbvio, no entanto, que em um sentido comum de “obrigação”, podem existir situações contingenciais onde as opções de “o que fazer” conflitam entre si. O problema em questão é a forma como a moralidade vai lidar com isso. Sobre o tema, existem formas conhecidas de tentar contornar a questão: existem considerações sobre obrigações de primeira e de segunda ordem, ou obrigação *prima facie* e obrigações do momento, *etc*¹⁴⁴. O que nos importa é compreender que a lógica dos conflitos de obrigações morais é entendida pelo sistema de moralidade como a lógica dos conflitos de crenças: existem dois enunciados conflitivos excludentes entre si, ambos com pretensão de verdade, e apenas um deles pode prevalecer, sendo o outro considerado não-verdadeiro, falso ou impertinente. Ocorre que, diferentemente do conflito de crenças, onde o convencimento sobre a impertinência da crença derrotada é involuntário, o conflito de obrigações morais deixa “resíduos” após o

¹⁴² WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 175.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 175-6.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 176

momento de decisão, tais quais a auto-culpa, a auto-responsabilização, a culpa em sentido genérico e o arrependimento trágico¹⁴⁵.

Fazem parte da dimensão da experiência ética, entre outras coisas, os sentimentos que os indivíduos possuem diante de suas obrigações, principalmente das obrigações descumpridas: um sujeito pode sentir culpa ou arrependimento por ter se decidido por fazer X no lugar de Y, pela razão de X ser a consideração correta de acordo com a estrutura da moralidade. Isso porque Y também poderia possuir razões fortes para sua apreciação favorável. Para a moralidade, após o momento da tomada de decisão, as razões morais para fazer Y são derrotadas e, verdadeiramente, nunca geraram verdadeiras obrigações morais. Ocorre que, de fato, a prática que subjaz a considerações morais não funciona assim: a auto-responsabilização, a auto-reprovação e a auto-culpa diante de dilemas morais difíceis são elementos que fazem parte da experiência ética como ela realmente é, variando de acordo com a integridade do sujeito. A moralidade demanda que a razão prática humana se adegue somente a critérios de “o que alguém deveria fazer” e “o que alguém não deveria fazer”, enquanto os sentimentos são considerados elementos não-morais pelo sistema¹⁴⁶.

Robert B. Loudon¹⁴⁷, em “*The Critique of Morality System*”, no livro “*Bernard Williams: contemporary philosophy in focus*” (2007), afirma que é “uma [outra] tendência reducionista” de Williams a associação do sistema de moralidade kantiana com as obrigações morais. Para Loudon, a acusação de Williams é direcionada à famosa reivindicação de Kant¹⁴⁸ de que uma “colisão de deveres e obrigações é inconcebível”, e que essa deveria ser a principal consideração do autor sobre o tema. Nesse sentido, aos “olhos racionais de Kant”, leis e regras nunca podem contradizer umas às outras, pois é possível que em determinados casos uma das razões morais de agir seja suficientemente vencedora e a outra simplesmente não seja um “dever verdadeiro”. O “valor radical do pluralismo” assumido por Williams, e alguns outros pensadores contemporâneos – um valor que considera um mundo em que existe uma pluralidade irreduzível de valores concorrentes, sem uma escala única para medi-los ou classificá-los para determinar o “dever real” – é algo estranho à Kant.

¹⁴⁵ WILLIAMS, Bernard. *Consistency and realism*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 183-185; *Id. Morality and the emotion*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 215.

¹⁴⁶ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 177.

¹⁴⁷ LOUDON, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 116.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

De fato, acredito que o argumento de Louden muito mais fortalece a argumentação de Williams do que a desgasta. Se entendermos o “valor radical do pluralismo” enquanto uma condição material da existência da sociedade, ou seja, o pluralismo enquanto uma condição existencial da deliberação prática, então talvez o pluralismo não seja tão radical, e a “obsessão reducionista” possa ser entendida como um apontamento de incoerência prática entre teoria moral e realidade como ela é. Se por outro lado o “pluralismo radical” for entendido como incomensurabilidade dos valores morais, então possuímos ainda menos razões para defender essa leitura desfavorável.

Outra característica da moralidade é a sua inescapabilidade (iv). É claro que obrigações morais podem ser adquiridas voluntariamente, p. ex., com a realização de uma promessa, mas a pretensão de universalidade da moralidade implica que existam obrigações morais às quais estamos submetidos e que são involuntárias. Essa característica é associada a uma outra: (v) a reação comum da moralidade, ao descumprimento de suas exigências, é a culpa (*blame*), ou responsabilidade – na prática, a culpa deve ser entendida como uma aplicação da moralidade geral ao indivíduo. A inescapabilidade e a culpa, entendidas como o são pelo sistema, atribuem à moralidade um *status* semelhante ao das exigências normativas em um estado de direito: o desconhecimento da regra não aliena o indivíduo da responsabilidade. Entretanto, a “lei moral” é muito mais exigente que a legalidade liberal ou republicana: em termos de responsabilidade, vai ter um tratamento semelhante às legalidades citadas, porém a moralidade não permite a imigração¹⁴⁹, muito menos também sua natureza possibilita uma revolução desinstitucionalizante. É claro que esse é um entendimento da moralidade em um sentido não-paroquial.

O sentido de que a obrigação moral é inescapável é que “sou obrigado a fazer aquilo que eu **devo** (*must*) fazer”, e esse é o efeito em primeira pessoa dessa concepção: a obrigação moral se aplica ao indivíduo mesmo que ele não queira isso. O aspecto em terceira pessoa é que o julgamento moral e a culpa podem ser aplicados, no limite, mesmo às pessoas que desejem viver fora do sistema. Da perspectiva da moralidade, não existe “lugar fora do sistema”, ou pelo menos nenhum lugar para o

¹⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 177.

agente moral. Williams, utilizando o termo de Kant, compreendeu essa combinação de aspectos como “categórica”¹⁵⁰.

Sobre isso, Louden¹⁵¹ destacou que, dentro da linguagem kantiana, Williams seria capaz de aceitar somente o imperativo hipotético, mas não aceitaria os imperativos categóricos¹⁵². Para Kant¹⁵³, um imperativo hipotético é um comando para realizar uma ação porque é entendido como “meio para alcançar outra coisa desejada”. No contexto do trabalho de Williams, essa “coisa desejada” derivaria dos projetos pessoais do agente. Kant contrastou os imperativos hipotéticos com os imperativos categóricos. Esses últimos, são comandos para performar ações que são “objetivamente necessárias por si mesmas”, ou seja, incondicionadas aos projetos pessoais e desejos. Para Kant, apenas os imperativos categóricos podem ser chamados de “imperativos de moralidade”. Nesse ponto, existe uma cisão entre os projetos de Williams e Kant. Louden argumenta que o sentido de necessidade prática que Williams assume dos escritos de Kant não é a **real necessidade prática**¹⁵⁴. No sentido kantiano, a necessidade prática, existe somente a partir de uma conclusão deliberada que compreende uma ação como boa ela mesma, independente dos desejos e projetos do agente. Williams, por outro lado, consideraria que a necessidade prática, sem certo sentido, também é presente e relacionada aos desejos e projetos que os agentes têm, e que a partir deles deliberam sobre o que é necessário fazer para realizá-los. Para Kant, os imperativos hipotéticos não apresentam casos de necessidade prática genuína, mas apenas casos de contingência prática: os desejos e projetos pessoais não carregam em si um sentido de universalidade e “necessidade”, e se eles conflitarem com outras preocupações práticas mais gerais que transmitem um sentido maior de universalidade, então devem ser afastados.

Sobre os imperativos categóricos, Williams afirmou:

¹⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 178.

¹⁵¹ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, pp. 119-21.

¹⁵² HOWARD, Caygill. **Dicionário: Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 170, 191

¹⁵³ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 119.

¹⁵⁴ “Necessidade prática” (*Practical necessity*) é, para Louden, o resumo do sentido que os agentes tem para fazer algo. A posição de Williams é que a necessidade prática não é exclusiva da ética; o sistema de moralidade, por contraste, também reivindica isso em um sentido específico próprio. LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 118; Cf. WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 189.

Já mencionei que a descrição da moralidade Kant é categórica. Quando reivindicou que o princípio fundamental da moralidade é o imperativo categórico, Kant não estava interessado em uma distinção puramente lógica entre formas do que literalmente são imperativos¹⁵⁵.

Para Williams¹⁵⁶, Kant estava preocupado com o reconhecimento do que “deve (*must*) ser feito” enquanto algo incondicional e finalístico, mas ele construiu essa necessidade prática incondicional como algo peculiar à moralidade. O sentido de incondicionalidade é dado como algo que é constitutivamente independente do desejo: as razões morais para agir, de acordo com essa necessidade prática, são aquelas que temos que considerar independente “do que se deseje que aconteça”, e, nesse sentido, somente razões morais verdadeiras são capazes de transcender os desejos. Williams defendeu que a necessidade prática não pode ser alienada do desejo em um sentido tão rígido. A diferença de “necessidade prática” entre os projetos não é uma mera questão de análise lógica ou definição de “o que é um imperativo”, mas cisão teórica entre o que motiva o sujeito a agir moralmente – ou “eticamente”, na linguagem do projeto de Williams. A característica da necessidade prática, enquanto peculiar à moralidade, é descrita por Kant, em termos psicológicos, como um sentido de reverência à lei [moral]. Os moralistas modernos desse tipo não têm o costume de usar esses termos, mas não possuem dificuldade em compreender o que Kant descreveu. Esse sentido, ou sentimento, de reverência não possuiria mais vindicação que qualquer outro elemento psicológico. A razão moral não reside no que o sentimento moral é, mas naquilo que ele representa, a verdade é que a universalidade moral é uma exigência própria da razão prática kantiana. Essa ideia de verdade na moralidade kantiana reside em um fundamento objetivo: o poder da “lei moral” não se fundamenta e nem poderia se fundamentar em algo para além si mesmo. A objetividade moral acaba por vir disso – um critério externo, vertical, despersonalizante e estruturalmente arquimediano¹⁵⁷ – um requisito de razão prática que só pode ser alcançado levando uma vida em que as

¹⁵⁵ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 189-90.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ O termo “ponto arquimediano” é uma metáfora originada da alegada declaração de Arquimedes de que, com uma fundação firme e uma alavanca suficientemente longe, ele poderia levantar a terra. Esse ponto é uma perspectiva “externa” da qual uma visão diferente, possivelmente objetiva ou “verdadeira”, pode ser obtida. Por exemplo, poderia ser uma visão do tempo a partir de uma perspectiva fora do tempo, ou uma visão da ciência de um lugar diferente, ou uma visão da realidade espacial de nenhum lugar específico – não-paroquial. No entanto, filósofos que são céticos ou anti-realistas, assim como deflacionistas ou minimalistas, frequentemente argumentam que tal perspectiva é fantasiosa e que a suposta objetividade da visão é mitológica – ou apenas simbólica ou metafórica. Cf. BLACKBURN, Simon. **The Oxford dictionary of philosophy**. OUP Oxford, 2005, p. 21.

considerações morais desempenham um papel básico e característico. Esse papel é realizado apenas se, diferentemente das outras motivações, as considerações morais se apresentarem de forma objetiva. Mas o que é para uma consideração se apresentar como uma demanda objetiva? Se as considerações morais não podem ser apresentadas como intimamente relacionadas aos projetos do indivíduo, então deve haver algum outro tipo de vínculo psicológico – de fato, devem existir outras formas de continuar esse argumento. Rejeitar este vínculo parece requerer um esforço demasiado para apenas não admitir que existem vínculos psicológicos entre os desejos e os projetos pessoais e as **prioridades deliberativas** da moralidade.

Uma vez que deixemos de nos convencer da inquestionabilidade das fundamentações objetivas próprias da moralidade kantiana, então não podemos mais compreender a experiência moral de uma forma tão rígida: a conclusão é que a necessidade prática, que aparentemente, vem “de fora” do sujeito, também precisaria ser justificada em razões externas, alienadas ao sujeito. Ocorre que, na prática real, a qual as considerações morais são implícitas, as disposições éticas do indivíduo em questão “não são isoladas” e não é possível ser afirmado que as considerações morais realmente “não recebem suporte de outros elementos da vida”. Podemos, e até devemos, considerar que certos elementos da experiência ética são compartilhados com outros indivíduos: projetos e compromentimentos pessoais compartilhados por uma comunidade, por exemplo. Ao contrariar esse vínculo psicológico comunitário que compreende as prioridades deliberativas compartilhadas pelo sujeito, estabelecendo (vi) o valor da pureza teórica como um valor próprio, e negligenciando os resíduos de auto-culpa e arrependimento decorrentes dos conflitos de obrigações morais, a moralidade apresenta a dimensão da moralidade como algo externo ao indivíduo. Conclui-se, portanto, que ou a moralidade admite que a necessidade prática possui vínculo psicológico com os desejos e projetos pessoais ou a moralidade possui uma consideração equivocada da experiência ética como ela realmente é.

O problema da interpretação de Louden do projeto de Williams é considerar sua racionalidade prática semelhante à racionalidade consequencialista. Na perspectiva de Louden, Williams entende que os projetos pessoais e desejos guiam as ações do sujeito como fins separados do agente: o sujeito age para satisfazer um estado de coisas. Entretanto, essa é uma consideração equivocada. Os projetos pessoais, convicções, desejos e crenças do sujeito são elementos de integridade pessoal e legitimidade que compõem parte das justificativas de ações e motivações

éticas, porém o projeto de Williams não exclui elementos de racionalidade objetiva, o que será observado posteriormente quando tratarmos da teoria da objetividade e da teoria das crenças de Williams. Acredito que esse equívoco interpretativo seja originado a partir de duas faltas de observação: i) a primeira é não perceber que a crítica à estrutura da moralidade enquanto uma estrutura externa ao sujeito, ou seja, uma estrutura que fornece razões externas ao sujeito para agir, ainda que evite a falácia naturalista¹⁵⁸, é elaborada por Williams com intuito de também questionar as origens das **prioridades deliberativas** da moralidade. Para o autor, a moralidade não é capaz, por si só, de explicar a origem das principais questões e objetos de preocupação da moralidade sem recorrer aos projetos pessoais e convicções compartilhadas pelo agente moral e pela comunidade. Portanto, não parece ser razoável que, ao mesmo tempo em que a prioridade deliberativa seja originada na comunidade, a atuação do agente moral deva entendida de forma despersonalizada, universal e impessoal. Ao final dessa seção retornaremos ao tema da prioridade deliberativa na moralidade. ii) O segundo motivo para tal equívoco interpretativo, ligado à suposta negação de elementos de racionalidade objetiva por Williams, é que a estrutura da moralidade no modelo de justificação kantiano, e no seu legado, implica na existência de uma estrutura arquimediana de racionalidade, que por sua vez exige uma hierarquia entre razões externas gerais e razões internas pessoais. Contrariamente, Williams entende que uma razão moral interna deliberada e verdadeira pode alcançar o *status* de um imperativo categórico.

É necessário destacar que Louden¹⁵⁹, de fato, reconhece que Kant talvez tenha sido “otimista demais” quando assumiu que os agentes morais consideram sempre a absoluta universalidade e necessidade na atitude deliberativa moral: “É certo que muitas vezes, na vida real, é difícil determinar corretamente quais os projetos são realmente mais importantes”. O autor continua: “Mas ele [Kant] pelo menos apresentou um critério fundamental por meio do qual devemos testar e avaliar as conclusões de nossas deliberações práticas”. Verdadeiramente, se a demanda filosófica que faz sentido honrar, em questões práticas, for a de um critério universal substancial, ou mesmo procedimental, então Williams, de fato, não poderia oferecê-lo, porque esse tipo de necessidade é mais comum aos sistemas de moralidade que

¹⁵⁸ É a falácia de identificar um conceito ético como um conceito “natural”. Cf. BLACKBURN, Simon. **The Oxford dictionary of philosophy**. OUP Oxford, 2005.

¹⁵⁹ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 120

alienam o agente de si mesmo e propagam uma estrutura arquimediana de razões externas para agir. Como veremos posteriormente, Williams ofereceu, em seu projeto, uma visão que atribui responsabilidade pela produção ética/moral e epistêmica ao próprio sujeito, ressaltando a importância da identidade moral na análise das ações deliberativas. Se, ainda assim, algum critério universal para correção da ação moral for exigido, filosoficamente falando, acredito que “bom senso” e “honestidade” sejam virtudes valorosas para uma orientação moral devida. É claro que isso não diz muito mais que “algo que a racionalidade humana comum concordaria”, mas esse não seria justamente um dos pontos da crítica à moralidade?

É possível inferir outras duas características dos elementos e da negligência da moralidade citados: (vii) a forma estranha como a moralidade lida com questões consideradas desimportantes por sua própria lógica, ou seja, coisas que não são obrigações morais, p, ex., a supererrogação¹⁶⁰; e, (viii) a ideia de que apenas uma obrigação é capaz de enfrentar outra obrigação e o princípio *obligation-out, obligation in*. Devemos compreender ambas as características conjuntamente.

(vii) Uma perspectiva deontológica da moralidade realiza um esforço para converter a maior parte das exigências práticas em obrigações: trata-se de um movimento reducionista das considerações éticas a partir da expansão do conceito de obrigação. Esse movimento, conceitualmente expansivo, se manifesta de duas formas. Primeiramente, estabelece-se obrigações gerais, como “falar a verdade” ou “manter uma promessa”. Em segundo lugar, este reducionismo assume outra roupagem sob o manto de “deveres de gratidão” (*duties*), que englobam as ações realizadas de bom grado para além das obrigações morais mínimas. Mas não é realmente claro o que são esses “deveres” assumidos de bom grado, afinal eles não são gerados a partir de uma promessa ou expectativa legítima pelo beneficiado. A moralidade assume que tudo aquilo que não é relevante para si não corresponde a uma obrigação moral, entretanto é plausível afirmar que a moralidade não recusaria e mesmo se beneficiaria de constantes atos supererrogação, ou seja, se os agentes morais voluntariamente forem além das obrigações morais mínimas na realização de atos virtuosos. É claro que a disposição para fazer algo “além de sua obrigação” não é desvinculado da dimensão ética da vida. Portanto, admitir que isso compõe a moralidade é também admitir que

¹⁶⁰ TAYLOR, Charles. *A most peculiar institution*. ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, p. 132.

os projetos pessoais e desejos, inclusive os desejos de justiça, compõem aquilo que é moralmente desejável – algo que um moralista ortodoxo não admitiria. O problema da moralidade é transformar tudo aquilo que é bom em obrigações morais, em um sentido de uma razão externa que impele o sujeito¹⁶¹.

Nesse momento, é importante perceber que nem sempre o que é ordinariamente chamado de “obrigação” deve vencer em um conflito de considerações morais. O exemplo a ser apresentado, de Williams¹⁶² é direto, e em sua análise devemos considerar a solução requerida pela lógica das obrigações da moralidade. Suponha que Mirella possui uma obrigação semanal de visitar um amigo, e que essa obrigação nasceu de uma promessa realizada para ele e seus pais, antes do falecimento desses dois últimos. Algum tempo após a realização da promessa, é apresentada para Mirella a oportunidade de contribuir para o avanço significativo de uma causa que a ela importa muito. Mirella possui convicções pessoais e comprometimentos profundos que são diretamente ligados à essa causa. Entretanto, as datas das atividades necessárias para a causa coincidem com os dias de visitas ao amigo. Não é possível alterar nenhuma das datas: visita e atividade pela causa. Porém, talvez, seja possível que, após um tempo considerável atuando na causa, Mirella possa ter uma folga ou duas para visitar seu amigo sem prejudicar o projeto coletivo que apoia. Essa causa não é de preocupação da maioria da população, na verdade trata-se de uma reivindicação moral de um grupo minoritário que, por vezes, é negligenciada pela maioria da população e pelo poder público. O que Mirella deveria fazer?

No exemplo, dentro da lógica da moralidade criticada, a ação moralmente correta de Mirella seria manter sua promessa, honrando sua obrigação moral de visitar o amigo todas as semanas. Entretanto, parece claro que, eticamente falando, seria excessivamente custoso à integridade pessoal de Mirella pedir que abrisse mão de suas convicções mais profundas em prol de sua promessa e dos desejos e expectativas de seu amigo. É razoável afirmar que, caso Mirella decida apoiar a causa e quebrar sua promessa, a ela não deva ser atribuída culpa ou, ainda, que sua culpa seja justificada. Acredito, verdadeiramente, que nenhum moralista seria capaz de emitir um julgamento negativo de reprovação sobre a ação de Mirella. (a) O moralista talvez possa até invocar uma obrigação geral de segundo grau para justificar as ações de

¹⁶¹ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 179-80.

¹⁶² O exemplo sofreu algumas adaptações e pequenas alterações, mas o conteúdo permaneceu o mesmo. *Ibidem*, p. 180.

Mirella, e afirmar que ela possui uma verdadeira justificativa moral para agir (apesar de que é estranha essa equivalência entre uma obrigação (must) geral e um ato voluntário moralmente justificado) – atitude que Williams chamou de princípio *obligation-out, obligation in*. Outro moralista pode também levantar outros tipos de questões sobre as condições materiais que envolvem a decisão de Mirella: as razões pelas quais ela prometeu visitar o amigo, o estado psicológico do amigo, a relevância e justificativa moral da reivindicação da causa, *etc.*, mas o ponto aqui não é decifrar as melhores justificativas para exaltar ou reprovar as ações de Mirella. O ponto é entender que a lógica da moralidade é rigorosa, e a quebra de uma obrigação moral atrai culpa e responsabilidade¹⁶³. (viii) A moralidade, como é percebível em (a), encoraja a ideia de que apenas uma obrigação pode derrotar outra obrigação. É importante perceber que, se Mirella escolher apoiar a causa, ela o faz porque acredita que seja a escolha moralmente correta, mas parte das motivações não foram originadas em uma obrigação moral externa, mas sim em sua identidade moral interna, que a impele, a identifica e motiva a apoiar a causa. De outra forma: devemos aceitar que todas nossas ações corretas apenas são corretas porque estão de acordo com uma estrutura de razões morais externas? Ou devemos ainda compreender que apenas acertamos porque agimos de acordo com uma razão geral maior, “a ser descoberta” ou “que já estava lá”? Acredito que considerar as melhores das experiências éticas dessa forma é apagar o reconhecimento das contribuições morais das melhores pessoas que já subverteram razões morais atualmente reprováveis, mas que já foram consideradas corretas pela moralidade. Esses indivíduos revolucionários não “descobriram” obrigações morais gerais “que já estavam lá”, mas sim fizeram o melhor uso da função pedagógica da experiência ética. Se ainda assim uma visão construtivista for a eles atribuída, de que suas conclusões deliberativas alcançaram o *status* de um imperativo categórico, então a moralidade deve renunciar à desimportância que confere aos desejos e projetos pessoais desses indivíduos. Dessa forma, é impossível ignorar a identidade moral sem ofender os esforços daqueles que fizeram verdadeiras e legítimas reivindicações morais subversivas.

A pressão deliberativa, dentro do sistema de moralidade, para encontrar uma obrigação moral geral que dê suporte à uma ação moral particular, tem melhor resultado em casos onde uma consideração ética geral é focada em uma situação

¹⁶³ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 180.

particular emergencial – devemos retornar a isso no final dessa subseção. No entanto, o mesmo não ocorre em situação cotidianas pelas razões já expostas. Uma vez iniciada a inquirição por obrigações gerais, podemos começar a ter problemas: não problemas filosóficos, sim problemas de consciência, com espaço para a existência de ações moralmente indiferentes. Se for permitido às obrigações da moralidade estruturar todo o pensamento ético, existirão motivos e formas de crermos que a moralidade domina a vida completamente. Para compreender as obrigações morais para além da estrutura intimidadora que a moralidade possibilita, é necessário compreender como as obrigações morais são entendidas quando são, na verdade, verdadeiras considerações éticas. Talvez assim seja possível ir além da “noção especial de moralidade, e eventualmente além da moralidade completamente”¹⁶⁴.

Os argumentos de Williams contra o valor da pureza e a inescapabilidade da moralidade (iv, vi e vii), residem intimamente no contraste que ele estabeleceu entre as considerações morais e as considerações sobre “o que é importante”. A noção de “importância” é fundamentada, ultimamente, no fato de que “cada pessoa tem uma vida para lidar”: “uma vida ética¹⁶⁵ é importante, mas é possível ver que outras coisas além dela mesma também sejam importantes”¹⁶⁶. O que é importante, nesse sentido, é qualquer coisa de que os seres humanos precisam para ser possível levar uma vida que possa ser reconhecida como uma vida significativa e digna. A noção de importância é de uso ético porque reflete os fatos sobre “o que entendemos como necessário e desejável”. Portanto, a noção de uma “obrigação moral inescapável” é contestada pela observação do conceito de importância, pela razão da reflexão demonstrar que a obrigação moral deve ser fundamentada na noção de importância se quiser representar algo que não seja ilusório ou inócuo. Se isso for verdade, então a (iv) noção de inescapabilidade da moralidade é equivocada e, portanto, existem coisas importantes (*goods*) para além do escopo da moralidade, de modo que o princípio da pureza teórica também seria equivocado (vi e vii)¹⁶⁷.

A tensão existente entre a “noção de importância” e as “coisas importantes para a moralidade” gera um debate acerca do conceito de **prioridades deliberativas**:

¹⁶⁴ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, pp. 181-2.

¹⁶⁵ Acredito que Williams se referiu à “vida ética” como uma vida “moralmente adequada”, dentro dos conceitos do sistema de moralidade.

¹⁶⁶ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, pp. 182, 184.

¹⁶⁷ CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023, p. 7.

uma consideração tem maior prioridade deliberativa para um indivíduo, ou uma comunidade, se a ela for atribuída maior importância contra outras considerações concorrentes, tudo isso em um processo deliberativo. A noção de importância possui uma conexão com a prioridade deliberativa, mas não é uma conexão direta ou necessária. Existem muitas questões importantes em relações às quais ninguém pode fazer muita coisa, e existem muitas coisas importantes em relações às quais poucas pessoas podem fazer algo. Poder ser o caso de haver situações relacionadas a questões importantes em que não é o dever de alguém fazer algo acerca disso porque existe uma divisão deliberativa do trabalho. As deliberações sobre as questões importantes não são conectadas de forma simples, mesmo quando o assunto é pessoalmente importante para um indivíduo. Em uma comunidade, é possível que um sujeito se depare com uma questão importante e isso pode afetar a sua vida e, portanto, afetar suas deliberações, mas esses efeitos não precisam ser encontrados diretamente no conteúdo das suas deliberações¹⁶⁸.

Por outro lado, uma consideração pode ter maior prioridade deliberativa para uma pessoa, um grupo, ou para todos da comunidade, resultado de uma compreensão compartilhada do objeto desta consideração. Em um primeiro sentido, podemos afirmar que a prioridade deliberativa é relativa às pessoas, mas esse sentido de relatividade não deve ser confundido com outro sentido: como uma questão de prioridade das questões prudenciais ou morais. Isso seria uma compreensão equivocada. Podemos afirmar que considerações morais possuem maior prioridade deliberativa de um ponto de vista moral. Se for assim, isso significa que um agente moral atribui à essas considerações uma maior prioridade. O problema é que essa conclusão não aponta de que tipo é essa prioridade, podendo ser ela ser relacionada a diferentes tipos de consideração. O mesmo vale para a noção de “importância”. Existem diferentes tipos de questões importantes: coisas moralmente importantes, esteticamente importantes, eticamente importantes, coletivamente importantes, economicamente importantes, *etc.* Inevitavelmente, existe uma questão, em casos particulares e casos gerais, sobre que tipo de importância é mais importante que os outros tipos¹⁶⁹.

O moralista acredita que a moralidade é importante. Além disso, a moralidade tem, por definição, alguma relação com a conduta pessoal, e conseqüentemente a sua

¹⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 183.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 183.

noção de importância tem relação com uma atitude deliberativa. O conteúdo dessa importância depende de como o agente moral compreende a moralidade e as questões importantes. Por exemplo, para um utilitarista, a questão de importância é maximização dos resultados, podendo ser o critério: utilidade, felicidade, prazer, bem-estar, *etc.* Por um outro lado, uma consideração puramente kantiana localiza a importância da moralidade na importância da motivação moral ela mesma – o imperativo categórico deve ter justificativa em si mesmo. Para a moralidade kantiana, as pessoas devem atribuir às considerações morais, em seu sentido particular, as maiores das prioridades deliberativas, contra as suas próprias inclinações¹⁷⁰.

Vamos aqui, por um breve período, suspender o “jogo da linguagem” da moralidade e realizar uma consideração a partir de sua não existência ou desimportância para a atitude deliberativa do sujeito: dentro da experiência ética existe um tipo de consideração que conecta importância e a prioridade deliberativa, e ela é a obrigação ética. Sua fundamentação diz respeito à questão básica de que o convívio social demanda confiança¹⁷¹. Uma das formas pelo qual a demanda de confiança pode ser concretizada, talvez a única forma, é por meio de uma vida ética. Uma das formas em que a vida ética serve a esse propósito é encorajando ou desencorajando certas motivações, e uma forma disso é inspirar ou desestimular uma disposição para dar às considerações importantes uma alta prioridade deliberativa, e dar aos assuntos mais importantes coletivamente compartilhados a maior das prioridades deliberativas. As considerações que receberem a maior prioridade deliberativa para confiabilidade constituem as obrigações éticas¹⁷². O que, na prática, diferenciaria as obrigações originadas na deliberação ética das obrigações originadas na deliberação de moralidade? A resposta está na orientação da atitude deliberativa: a moralidade trata a atitude deliberativa como se tivesse uma estrutura vertical, a ética trata a atitude deliberativa de forma horizontal. Em oposição às obrigações éticas, as obrigações morais não são conclusões práticas finais, mas são *inputs* morais na decisão prática. Na lógica da moralidade, esse *inputs* morais afastam razões para agir de forma contrária, mas na experiência ética real, acabam por constituir apenas um

¹⁷⁰ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006, p. 184.

¹⁷¹ Para mais aprofundamento no tema, cf. WILLIAMS, Bernard. **Truth and truthfulness**. Princeton University Press, 2010 (or. 2002), p. 41-4.

¹⁷² WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006, p. 185.

dos tipos de *inputs* presentes nas considerações éticas, dentre muitos outros elementos¹⁷³.

Na lógica da deliberação ética, as considerações às quais são atribuídas prioridade deliberativa, com intuito de assegurar confiabilidade, constituem obrigações. Vamos considerar aqui dois tipos de obrigação, que estão em extremos opostos de um eixo teórico da noção de importância-prioridade deliberativa. O primeiro tipo de obrigação, um sentido negativo, é escolhido pela importância permanente e básica dos interesses comunitários à que servem. Um outro sentido, positivo, envolve obrigações de imediatismo: nesse sentido, as prioridades deliberativas são impostas por uma situação emergencial. Esse segundo tipo de prioridade deliberativa é focado em um reconhecimento ético geral de que situações imediatistas prementes para **o indivíduo** geram obrigações **para ele**, obrigações que não podem ser ignoradas sem culpa ou responsabilização. Williams afirma que duas conclusões relacionadas podem ser extraídas disso: primeiro, não é mais necessário argumentar que obrigações particulares derivam de obrigações gerais de segunda ordem – o ponto das obrigações éticas negativas reside na sua existência geral, elas fornecem um padrão permanente e estabelecido de prioridades deliberativas. As importâncias das prioridades deliberativas são determinadas pela prática deliberada compartilhada da comunidade, uma vez que essa prática deliberativa compartilhada fixa as questões de maior importância. No tipo positivo de obrigação ética, o conteúdo implícito, ou seja, o que é demandado do sujeito, é uma preocupação generalizada, que nem sempre pode ser produto de uma deliberação prioritária, dada a obrigação ética decorrente do nível de emergência da situação. Dessa forma, não precisamos aceitar o princípio *obligation-out, obligation in*, não precisamos recorrer à uma estrutura externa ao sujeito para estabelecer uma obrigação¹⁷⁴.

O sistema ético de obrigações fornece, para o sujeito, o que é fundamentalmente importante (em sentido negativo) e o que é imediatamente importante (em sentido positivo), ambas importâncias baseadas na concepção de que cada pessoa possui uma vida para levar, que somos capazes de decidir e que, geralmente, somos passíveis de responsabilidade. É importante ressaltar que a vida nas sociedades modernas nem sempre é envolvida em um contexto de estado de

¹⁷³ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 108.

¹⁷⁴ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006, pp. 185-6.

emergências, p. ex., um estado de exceção de direitos ou um estado de coisas pós-catástrofe natural, portanto as situações de imediatismo são excepcionais – ou pelo menos, em uma expectativa de dignidade de vida, deveria ser assim. Entretanto, as implicações da moralidade sugerem que as coisas ocorrem de forma diferente, pois pressupõe que as inclinações humanas normalmente não coincidem com aquilo que é moralmente correto, devendo existir uma estrutura de razões externas que vindiquem as suas ações – a estrutura da moralidade pressupõe as disposições humanas normalmente, habitualmente, sejam contrárias ao que ela considera correto. Por outro lado, em uma sociedade que forneça o mínimo de dignidade para vida de seus cidadãos, a estrutura de obrigações éticas deve, por si só, ser capaz de oferecer confiabilidade: um estado de coisas onde pessoas podem razoavelmente esperar que os outros se comportem de uma forma ou outra¹⁷⁵ – verdadeiramente, não consigo imaginar uma sociedade minimamente funcional sem essa expectativa de confiança no outro.

Para o sistema ético de obrigações de Williams, quando uma conclusão incorpora uma consideração que tem uma alta prioridade deliberativa e também grande importância (no mínimo, para o agente deliberante), isso pode tomar uma forma especial e se tornar a conclusão não somente de algo que alguém deveria (*should*) fazer, mas sim uma verdadeira obrigação de fazer algo (*must*). Esse processo é a “conclusão da necessidade prática”. A obrigação ética deve ser entendida como incondicional e “até o fim”. Porém, novamente, questiona-se, o que diferencia o entendimento da obrigação ética da obrigação moral, se, afinal, ambas são incondicionais?

É importante que a afirmação de que “ambas são incondicionais” seja entendida conforme as compreensões de “incondicionalidade” internas à linguagem de cada sistema, da ética e da moralidade. Para a moralidade, a incondicionalidade é um pressuposto da racionalidade prática, que aliena o sujeito dos seus projetos pessoais e desejos: a ação moralmente correta não precisa considerar as inclinações pessoais. Para o sistema de deliberação ético, a incondicionalidade é uma consequência da atitude deliberativa que anteriormente considerou as prioridades deliberativas, pessoais e comunitárias, os projetos pessoais do sujeito e projetos compartilhados, os comprometimentos éticos e desejos, as questões de importância

¹⁷⁵ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 187.

pessoais e comunitárias, e, ao final, forneceu uma conclusão deliberativa sobre o que “deve ser feito” diante de uma situação ou possibilidade dela. Dentro, do sistema de deliberação ético, os elementos psicológicos não são condicionantes dos enunciados e obrigações éticas, mas compõem a primeira parte de sua estruturação, parte que diz respeito à responsabilidade substancial do sujeito ao realizar uma deliberação.

Esse sistema ético de obrigações implica em um giro no conceito de responsabilidade, uma vez que ao agente ético capaz não é mais exigido, sequer permitido, a alienação de parte de suas responsabilidades em detrimento das razões ou estruturas moralizantes externas. A responsabilidade pela conclusão deliberativa acerca de um dever é condicionada à prática de uma atitude reflexiva e inteligente do próprio indivíduo – nessas considerações responsabilidade é um **imperativo ético** da prática política. Além disso, as verdadeiras conclusões deliberativas comunitárias, ou seja, as obrigações entendidas como vindicantes e vinculantes em sentido comunitário, demandam uma prática deliberativa compartilhada que é localizada (*should*), pois relativa à consideração dos projetos e importâncias pessoais compartilhadas. No entanto, estas conclusões deliberativas (obrigações) comunitárias também possuem, ao mesmo tempo, pretensão de permanência e atemporalidade razoável (*must*), até serem superadas ou derrotadas por outras conclusões éticas deliberativas. Essa segunda implicação vai assumir um aspecto de debate público dos enunciados éticos, e deve ser mais bem discutida na última subseção.

A partir dos apontamentos realizados até o momento duas questões podem surgir: i) primeiramente, pode ser argumentado que o sentido de responsabilidade presente na racionalidade ética de Williams pode ser tão alienante quanto a racionalidade da moralidade. Ao invés de desconsiderar a identidade moral do indivíduo, acaba por desconsiderar os elementos contingenciais que afetam a possibilidade de realizar conclusões deliberativas do sujeito e a externalização de seus enunciados éticos, tais quais: sobrevivência, estados de exceção, coação externa, condições sociais de vulnerabilidade, condições sociais que não permitam o exercício da vida digna, *etc.*; ii) a segunda questão diz respeito a se, ao final disso, a moralidade ainda poderia ter alguma importância.

A segunda questão será endereçada na última subseção de “A crítica da moralidade”. Quanto ao primeiro questionamento, o que ocorre é que os elementos contingenciais não foram negligenciados pelo autor, mas apenas ainda não foram feitas considerações até o momento, nesse estudo. Realizaremos a análise desses

elementos na subseção seguinte, “Sorte moral”. Por enquanto vamos dar mais atenção ao argumento “[d]aquele que pensa demais”.

4.3. Integridade (novamente), emoções e “aquele que pensa demais”

Como observamos na primeira seção desse capítulo, a teoria ética utilitarista representa uma ameaça à ideia de integridade pessoal, entendida como o compromisso normativo com os projetos, crenças e comprometimentos pessoais. Isso ocorre porque um dos princípios que rege a racionalidade utilitarista é o princípio da aglomeração dos individuais, um princípio de racionalidade que negligência as diferentes identidades morais e individualidades dos agentes. A moralidade kantiana foi mais bem sucedida onde o utilitarismo falhou, pois deixou de lado uma estrutura de racionalidade consequencialista, favorecendo a intenção do sujeito, no lugar das consequências, como a forma do valor moral e, admiravelmente, dando mais atenção ao agente enquanto um indivíduo singular. Entretanto, graças ao empobrecimento e abstração da experiência ética, o otimismo inicialmente atribuído a esse tipo de racionalidade foi breve. A imparcialidade e universalidade valorativamente demandadas pelos imperativos categóricos, em conformidade com a racionalidade da moralidade, obstaram a representação adequada da importância dos projetos que conferem identidade e infundem caráter no sujeito. A integridade pessoal é ameaçada mais uma vez¹⁷⁶. Onde Williams viu uma violação da integridade, Peter Railton¹⁷⁷ também viu a “potencial perda na forma da autonomia” do indivíduo.

Para Herman¹⁷⁸, Williams não está fazendo uma leitura equivocada de Kant sobre o tema, mas ele discorda sobre o que significaria, para a moralidade kantiana, “violar a integridade”: “[a moralidade] envolve uma exigência de que se esteja preparado para deixar de lado seus projetos mais profundos se eles requisitarem ações [moralmente] inadmissíveis”. Para a autora, o cerne da questão é compreender se um agente, que é verdadeiramente comprometido com a moralidade, teria sua integridade

¹⁷⁶ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 57-8; WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 4-5.

¹⁷⁷ RAILTON, Peter. *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*. In: **Philosophy & Public Affairs**, vol 13, no 2, 1984, p. 147.

¹⁷⁸ HERMAN, Barbara. *Integrity and Impartiality*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993, p. 39-40.

peçoal ameaçada diante disso. Para que a moralidade respeite as condições de caráter, ela deve respeitar o apego do agente a seus projetos pessoais, de forma que permita que suas ações sejam expressões desse apego. A moralidade kantiana quando entendida como uma moralidade dos limites [da ação], é capaz de fazer isso. O que ela não poderia fazer é respeitar apegos incondicionais, dada a possibilidade de existirem projetos pessoais imorais ou ações vilanescas que prejudiquem outros agentes e seus projetos moralmente adequados: o apego à moralidade é suposto de ser incondicional, e isso **é, de fato, compatível** com as condições de caráter. Nesse sentido, a compatibilidade depende de o agente moral possuir uma concepção de si como alguém que vai perseguir seus projetos pessoais de forma moralmente admissível. Esse argumento não é uma explicação de porquê um agente deve se conformar com a moralidade, mas de que a moralidade kantiana pode ser um “definidor do senso de si”, que se a pessoa tiver um caráter moral adequado, então ela verdadeiramente não terá desistido de algo pertencente ao domínio da integridade. Para Herman, essas considerações não parecem ser inadequadas.

As considerações de Herman realmente não parecem ser inadequadas, mas parecem ser insuficientes. Não consigo afirmar até que ponto é ingenuidade, ou irresponsabilidade, argumentar, dentro de uma teoria moral, ou uma relação entre pai e filhos, ou uma doutrina religiosa ou uma relação verticalizada de poder qualquer, que “não existe prejuízo à integridade pessoal do agente se ele tiver projetos pessoais que se adequem à estrutura de permissões gerais”. Independente das razões substanciais que existam para um agente “se apegar à moralidade”, seja lá o que se entenda por isso, esse tipo de modelação da experiência ética é perigosa para a integridade pessoal, na medida em que transforma qualquer ação subversiva em uma ação ilegal, aos olhos da moralidade¹⁷⁹.

O ponto da argumentação de Williams é simples: independentemente do conteúdo, se os projetos realmente atribuem identidade moral ao sujeito, então, ao renunciar a eles, o sujeito renuncia a si mesmo (*self*). Esse é um sacrifício que nenhuma teoria moral pode exigir. Entretanto, como Jenkins ressalta, o ponto de

¹⁷⁹ O elemento de permissibilidade é presente na argumentação de Herman, e já foi discutido na subseção anterior, de forma geral, no exemplo de Mirella; devemos retornar à esse elemento, dentro dos argumentos de Herman, em breve.

Herman destaca exatamente isso: qualquer teoria moral que se leve a sério deve exigir o sacrifício de projetos imorais, confirmam eles identidade ao sujeito ou não¹⁸⁰.

Nussbaum¹⁸¹, em defesa da imparcialidade da moralidade, compreendeu que Williams “errou na mão” sobre a parte cotidiana da vida, quando representou o agente comum, o sujeito cotidiano, como limitado a uma visão “solipsista” do mundo: “a demanda para ver nossa situação de um ponto de vista externo é uma demanda que surge dentro do ponto ordinário de vista sobre questões éticas”. A autora afirma que, por vezes, nos sentimos “autocentrados”, mas “até crianças conseguem manifestar ideias de divisão justa”, e são capazes de criticar alguém que age conforme seus próprios projetos pessoais, mesmo que erroneamente. Aparentemente, Nussbaum compreendeu essa visão externa da mesma forma como Nietzsche¹⁸² compreendeu o elemento da “mentira não-moral”, presente no processo de abstração na conceituação linguística. Para ele toda abstração é “não-verdadeira”, em sentido não-moral, porque demanda um exercício ontológico das coisas: a imagem abstrata que serve de ferramenta para a comunicação é sempre falsa porque sua referência representacional não existe na realidade, pois é uma abstração. E esse é justamente o ponto problemático de Nussbaum: afirmações que envolvem alto grau de abstração conceitual, ainda mais sobre conceitos éticos, não podem ao mesmo tempo ser uma verdade não-moral (incondicional e independente) e moral (dependente da psicologia do agente, de sua identidade moral). A “moralidade” existente na razão da criança, envolvida na formulação de um juízo diante de uma divisão injusta, é também lastreada nas crenças dela, em sua psicologia, mesmo que breves e infantis – e esse não é um argumento conceitual ou empírico, mas uma pressuposição da experiência comum de existência humana. Inclusive, em termos de “exigência racional”, me parece mais razoável afirmar que uma criança manifestaria enunciados morais muito mais preocupada com suas crenças, desejos e projetos pessoais próprios que com base em um exercício de racionalidade da moralidade que leva em consideração os imperativos categóricos – nesse sentido é importante ressaltar que crenças não são apenas as crenças corretamente justificadas em método e evidências, mas convicções formadas a partir das informações e reflexões adquiridas. Outras defesas sobre essa

¹⁸⁰ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 59.

¹⁸¹ NUSSBAUM, Martha. *Why Practice needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour*. In: HOOKER, Brad; LITTLE, Margaret Olivia (eds). **Moral particularism**. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 243.

¹⁸² Esse é uma leitura não-irracionalista do projeto de Nietzsche. NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Hedra, 2008, p. 27-36.

última afirmação, para além da pessoalidade e psicologia moral da criança, correm o risco de tangenciar a falácia naturalista, ou ainda argumentos deterministas, pois poderiam recorrer a parte da epistemologia naturalizada, à neurociência ou até áreas da pedagogia, entretanto, apesar das considerações feitas até o momento nesse estudo, Jenkins entende ser difícil avaliar “o quão alto as ações de uma criança podem falar contra os argumentos de Williams”¹⁸³ – as ações da criança metafórica de Nussbaum, na verdade, fortalecem a reivindicação teórica do autor.

Em “*Morality and the emotion*”, no livro “*Problems of the Self*” (1973), a aproximação entre elementos religiosos e a moralidade surgiu novamente, mas dessa vez, quem assume o manto divino é o agente moral, pelas expectativas de suas atribuições: “[...] existem atividades humanas e relações em que a imparcialidade e a consistência são elementos centrais. Mas considerar essas noções um modelo de todas as relações morais é [...] fazer de cada um de nós um legislador supremo”¹⁸⁴. Para Williams, isso “é uma fantasia que não representa o ideal moral, mas sim a deificação do ser humano”. Portanto, qualquer consideração sistemática da moralidade que falha em reconhecer a importância significativa do papel desenvolvido pelas emoções nas nossas ideias sobre “o que é uma boa vida” ou “o que são ações corretas”, inevitavelmente, é uma consideração equivocada¹⁸⁵.

No projeto de Williams¹⁸⁶ é inquestionável a postura cética diante da capacidade da moralidade de gerar real engajamento com o agente, de gerar real aceitação, conexão, com os elementos do seu conjunto motivacional subjetivo. Uma das principais razões que fundamenta esse ceticismo localizado diz respeito ao papel das emoções na moralidade, não apenas na prática deliberativa, mas também nas considerações psicológicas da teoria moral. No, já citado, “*Morality and the emotions*”, o autor realizou dois grandes movimentos argumentativos em suas considerações sobre o papel das emoções na racionalidade prática. i) O primeiro movimento consiste no resgate do papel das emoções: existem, dentro da filosofia, razões para negligenciar as emoções, mas muitas dessas razões são históricas e sociológicas e dizem respeito à “linguagem das emoções”. Como já foi comentado, na

¹⁸³ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 60.

¹⁸⁴ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 226.

¹⁸⁵ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 62

¹⁸⁶ WILLIAMS, Bernard. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, prefácio p. X; *Id. Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 207.

década de sessenta, a filosofia encontrou uma forma de fundamentar suas reflexões na linguagem, e a filosofia moral fez o mesmo com a linguagem moral. ii) O segundo movimento argumentativo diz respeito à relação entre as emoções e uma visão kantiana mais profunda da moralidade. Devemos compreender melhor ambos os argumentos do autor.

i) Uma das preocupações do programa de análise da linguagem moral foi a relação entre fato e valor. Esse empreendimento linguístico representou uma concentração de estudos sobre a linguagem avaliativa/valorativa. Essa concentração de esforços ajudou a empurrar as emoções para longe do panorama dos estudos morais. Nesse cenário, dois grandes movimentos surgiram. O primeiro envolve um entendimento da moralidade que diz poucas coisas sobre as emoções e sua relação com a linguagem moral, no qual as poucas coisas ditas são afirmações altamente generalizadas, como foi possível observar na subseção anterior. Já o segundo movimento teórico ofereceu considerações próprias sobre as conexões entre as emoções e a linguagem moral, conexão tal entendida como direta e conceitual, esse é o movimento conhecido como **emotivismo**. Essa última teoria, no entanto, não ofereceu apontamentos plausíveis e fortes o suficiente para que se sustentasse como uma alternativa séria até o momento presente. Entretanto, não foi excluída dos livros de filosofia, sendo utilizada como objeto de ataque e reforço das considerações de concepções mais tradicionais da moralidade. Apesar disso, Williams argumentou que ainda existem algumas lições que podem ser aprendidas do emotivismo – acredito que o cerne sejam as pressuposições reais da teoria. O objetivo do autor “não é reconstruir o emotivismo, mas roubar dele; é destruí-lo com um propósito mais legítimo”¹⁸⁷.

O emotivismo, de forma geral, defende que os juízos morais possuem duas funções: (i) são as expressões das emoções do enunciador, (ii) e visam influenciar as emoções do ouvinte. O emotivismo ofereceu uma visão sobre a natureza dos juízos morais, uma visão sobre suas características lógicas e linguísticas. Portanto, o emotivismo não está preocupado meramente com uma vindicação empírica que o efeito dos juízos morais é expressar as emoções do proferidor – existe uma preocupação normativa sobre os juízos morais por parte do emotivismo. É possível argumentar que existem algumas regras linguísticas que associam os julgamentos morais com as emoções. Esse argumento assume duas formas. Por um lado, podem

¹⁸⁷ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 207-9.

existir regras sobre o modo correto de usar certas sentenças ou certos tipos de palavras. Essas palavras são aquelas que literalmente enunciamos ao fazer um julgamento moral¹⁸⁸ e, fora dessa forma, as palavras estariam sendo mal utilizadas. A segunda forma do argumento diz que as regras linguísticas não devem se preocupar com o uso correto ou incorreto das palavras, mas deveriam regular a utilização da expressão “juízo moral”. Em termos técnicos, a primeira forma diz respeito à uma certa classe de sentenças, enquanto a segunda forma diz respeito a um ato de fala: fazer um juízo moral¹⁸⁹.

O emotivismo encontrou dois problemas, ligados às duas formas de normatividade linguística moral. O primeiro problema diz respeito aos juízos morais insinceros: um juízo moral sincero, dentro da teoria emotivista, diz respeito a um juízo moral que **realmente** expressa as emoções do sujeito diante da situação apresentada. Ocorre que um juízo moral insincero **não deixa** de ser um juízo moral validável: inclusive, em uma análise dimensional dupla, um juízo moral pode muito bem ser insincero e ainda correto. Nesse sentido, a integridade pessoal deve ser um dos *inputs* na experiência ética e moral, mas não é unicamente determinante para o resultado do juízo. Da mesma forma, as emoções são um dos *inputs* que afetam nossas conclusões deliberativas mas também não possuem força vinculante exclusiva. O segundo problema diz respeito à relação entre os juízos morais, a seriedade moral e as emoções. A teoria emotivista, de forma mais primitiva, afirma que um juízo moral é composto por “uma declaração de fato mais um expletivo”¹⁹⁰, tudo isso envolvendo uma atitude emocional do sujeito diante de uma situação. De fato, em situações concretas, particulares e onde há plena consciências dos elementos complexos da situação, o juízo moral pode coincidir com a atitude emocional do sujeito. Mas também é plausível afirmar que podem existir juízos morais emocionalmente

¹⁸⁸ É importante destacar que o jogo da linguagem dessa subseção é levemente diferente da linguagem da seção anterior. Em determinados momentos, nessa subseção, utilizei termos como “enunciados morais” ou “juízos morais”. O uso da palavra “moral” deve ser e, ao mesmo tempo, não ser utilizada no mesmo sentido de moralidade como foi na subseção anterior. Estamos diante de um problema histórico. A moralidade foi um adversário teórico do emotivismo, da mesma forma como o sistema ético de Williams é, nesse trabalho, adversário da moralidade. Preferi manter a utilização dos termos “juízos morais” ou “enunciados” morais para evitar gerar confusões quanto aos objetivos dos diversos projetos teóricos, entretanto a leitura dessa subseção se beneficiará da atenção e bom senso do leitor ao considerar a utilização da palavra “moral” no mesmo sentido utilizado na crítica da moralidade e ao mesmo tempo na crítica do emotivismo, pela moralidade.

¹⁸⁹ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 209.

¹⁹⁰ Um elemento desnecessário, ou descartável. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 210.

insinceros. O problema surge nos casos de especulação moral, ou seja: a) onde o sujeito delibera sobre um caso acerca do qual não possui consciência total da complexidade de informações relevantes; b) ou quando emite um juízo moral especulativo sobre possíveis situações morais¹⁹¹.

Questiona-se: quando um indivíduo afirma que “seria errado se uma pessoa X cometesse um homicídio” ou “que seria correto que uma pessoa Y acompanhasse seus avós no hospital”, esse indivíduo está, de fato, expressando sua atitude emocional diante desses casos? A resposta é não. Se ele afirmar que sim, estará sendo insincero, porque, de fato, as situações sobre os quais está emitindo julgamento nunca aconteceram, portanto não existe fundamento empírico para sustentar seu “sentimento de reprovação ou aprovação diante da hipótese”.

Um emotivista pode sugerir uma alternativa: esse indivíduo poderia muito bem psicossomatizar a situação, ou até simulá-la, com base uma série de experiências passadas, e concluir a sua provável reação sobre a situação moral hipotética. O emotivista pode até mesmo afirmar que se trata de uma questão de humanidade: de empatia, fundamentada em desdobraimento empático do sentimento “egoísmo”¹⁹² – utilizando os próprios argumentos de Williams sobre o tema.

O problema em questão do emotivismo é tentar estabelecer uma conexão direta e simples entre as reivindicações morais e a reação emocional do sujeito. De fato, não acredito que o emotivista estaria completamente errado nas suas respostas, mas apenas parcialmente errado. Se o emotivista afirmar que um juízo moral verdadeiro pode depender da “empatia” e, portanto, do “egoísmo” e que isso são emoções suficientes para defender uma versão abrandada do emotivismo, então, verdadeiramente, não vejo razões para discordar. Afinal, elementos psicológicos como “empatia”, “egoísmo”, “sinceridade”, *etc.*, são verdadeiros elementos psicológicos que compõe a experiência ética e moral como ela realmente é. A questão nesse momento é compreender que os elementos da dimensão emotiva compõem os *inputs* existentes no processo de conclusão deliberativa ética/moral, mas não são os únicos *inputs*.

Mesmo após essa argumentação, ainda é possível aproveitar algumas lições dos problemas do emotivismo para as considerações éticas de Williams.

¹⁹¹ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 210-8.

¹⁹² *Id.* *Egoism and Altruism*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 252-3.

Primeiramente, é importante perceber que existem alguns enunciados morais, que, para que sejam genuínos e sinceros, **devem** expressar as emoções ou sentimentos do pronunciador: são enunciados morais expressados em termos fortes. É claro que é plenamente possível para o interlocutor proferir um enunciado moral forte de forma que não fosse necessário usar termos ou palavras fortes, p.ex, “covardia”, “injustiça”, “imoralidade”, “canalhice”, “perfeição”, ou palavras de baixo calão em geral, *etc.* Mas ao utilizá-las ele deixa claro que possui sentimentos fortes sobre a questão.

É inegável que uma das características intrínsecas do pensamento moral são as distinções entre assumir uma visão moral mais ou menos séria. De fato, seria inadequado compreender os enunciados e reivindicações morais como todos eles equivalentes entre si e no mesmo nível de importância, até mesmo por uma questão de economia deliberativa. É claro que podem existir casos em que os sentimentos fortes de um indivíduo sobre uma questão moral podem ser uma mera irritação – mas até o momento a prudência é um elemento demandado pelo processo deliberativo como um todo, e as emoções não escapariam a isso. O ponto é que os sentimentos morais fortes ou fracos **não são** necessariamente um critério para determinar a seriedade da causa moral, **mas são** indicativos do quanto uma causa moral importa para o indivíduo¹⁹³. Nos juízos da moralidade, mesmo que seja demandada imparcialidade, é inegável que existe um desconforto quando um agente moral é indiferente à causas morais trágicas ou de grande comoção.

Podem existir pessoas com maior sensibilidade moral, ou pessoas com maior empatia. Também podem existir agentes morais indiferentes ou agentes que não são capazes de sentir emoções. Todos esses casos estão emaranhados em uma complexa relação entre a **seriedade moral** e as emoções. A variedade de casos e as diferenças sistemáticas entre suas interpretações, coexistem em uma experiência em que há alguma conexão entre a força dos sentimentos e o tipo de perspectiva moral adotado pelo indivíduo. **Para Williams, essa conexão é suficiente para que a força do sentimento seja entendida como “um critério para assumir uma visão moral forte”, no lugar da afirmação de que “essa é uma mera correlação empírica”.** Se essa relação complexa for uma mera correlação empírica, então seria possível imaginar um mundo em que pessoas possuem visões morais fortes, e emoções fortes, e que suas emoções não são engajadas com a sua moralidade. Existem, como vimos,

¹⁹³ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 218-20.

teorias da moralidade que defendem que um juízo moral é desconectado de projetos e comprometermos pessoais mas, pelas razões expostas acima, isso não parece ser plausível¹⁹⁴.

Acredito que possuímos boas razões para aceitarmos que um entendimento adequado da racionalidade moral demanda a observação do vínculo existente entre emoções fortes e visões morais fortes, principalmente no campo das **reivindicações morais sociais**, entendidas, nesse momento, enquanto um juízo moral que busca reivindicar a mudança um estado de coisas sociais. Em “*The idea of equality*”, presente em “*Problems of the Self*” (1973), Williams¹⁹⁵ revisitou a ideia de igualdade. Em sua proposta de “interpretação forte” do princípio, o autor argumentou sobre elementos de humanidade comuns presente nos sujeitos, elementos que são geralmente esquecidos como: a linguagem, a vida política e, dentre muito outros elementos, a capacidade de sofrimento – a tragédia possível a todos – e a capacidade de desenvolver afetos positivos e/ou negativos – emoções e sentimentos. Ao longo da trajetória das ciências sociais e naturais, já houve tentativas de justificar o tratamento desigual de seres humanos a partir de critérios “científicos”, p. ex., as justificativas das práticas coloniais nas américas, o darwinismo social inglês ou a antropologia nazista, *etc.* A questão é que esses movimentos políticos foram movimentos irracionais, mas para além de sua irracionalidade, que fizeram suas reivindicações sobre a partir da pressuposição da “distinção nítida” entre fato e valor: as ciências naturais foram usadas como justificativas para ação discriminatória, e tudo aquilo que era considerado “moral”, como valor, foi entendido como opinativo, ou voluntarista, e considerado irrelevante para a prática argumentativa e justificatória política, científica ou filosófica; dentro dos elementos de valor que foram ignorados por essa pretensão cientificista naturalizante estão, p. ex., as emoções dos sujeitos. A partir disso, surge a importância da questão que conecta os problemas sobre “qual é a natureza ou quais são as características necessárias para algo ser um fundamento de uma reivindicação moral”. A relevância das razões morais toma outra forma, e o que dá força a esse questionamento é perceber que as ações políticas que negligenciam as reivindicações morais de um certo grupo de seres humanos – reivindicações essas que surgem a partir de seu sofrimento e sentimento de injustiça – são ações que desconsideram as

¹⁹⁴ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 220.

¹⁹⁵ *Id.* *The Idea of Equality*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 232-3.

capacidades humanas de sentir “dor”, “frustração”, “injustiça”, “tristeza”, “sofrimento”, *etc.* A justificação moral dessas ações políticas horríveis não apenas opera a partir de um princípio moral peculiar, mas negam a reivindicação moral desses grupos sociais. Ao desconsiderar as emoções do outro, essas moralidades apagam uma das principais motivações para se fazer uma reivindicação moral social: o sentimento. Apagam também a normatividade das reivindicações sociais. Toda subversão possui bases normativas e justificatórias próprias, que podem, de fato, ser racionais ou irracionais, mas o valor justificatório tem que ser avaliado por meio de uma análise das reivindicações e não apenas recusado por um teste de *pedigree* estrutural.

A conexão entre os sentimentos e as reivindicações morais sociais surgem em dois níveis: um primeiro, que diz respeito à conexão entre sentimentos fortes e a seriedade moral atribuída à questão moral pelo agente moral, como foi destacado por Williams em “*Morality and the emotion*”; e, secundamente, relativa ao respeito à igualdade de capacidade de reivindicação moral social subversiva por parte dos grupos sociais em estado de vulnerabilidade, como concluímos de “*The idea of equality*”. Entretanto, isso não encerra a discussão – devemos discutir um segundo ponto de aprendizado possível do emotivismo.

Considerando a conexão entre a seriedade das questões morais e a força dos sentimentos, Williams¹⁹⁶ argumentou que a ideia de unidade no comportamento de um sujeito, ou seja: o padrão no qual seus juízos e ações morais se encaixam, pode ser entendido em termos de uma estrutura emocional subjacente à ele, e essa compreensão pode ser essencial para compreender a **identidade moral** do indivíduo. Vamos tomar como exemplo a observação das ações morais de um indivíduo, e supor que, em uma observação moral dele, uma determinada ação, sincera, foi entendida como a expressão de “compaixão”, ou então de “crueldade”. Essas ações morais podem ser entendidas como uma parte presente na história geral de seu comportamento moral. Em conjunto, se constante, a observação da história das ações morais do sujeito pode revelá-lo como um homem compassível, ou cruel. É possível que ações tomadas pelo sujeito apenas sejam observadas como compassivas, ou cruéis, a partir da observação de suas ações, julgamentos e gestos. Pode ser até mesmo que uma ação moralmente dúbia só possa ser entendida em determinado sentido, p. ex., como “compassivo”, “cruel”, ou “legítimo”, ou “íntegro”, *etc.*, dentre outros juízos

¹⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 222.

morais, a partir da análise do conjunto de ações do sujeito, de sua história e identidade moral. A questão principal é que compreender esse conjunto de coisas emocionais como expressões de uma estrutura emocional de comportamento, nos ajudar a compreender a constituição da identidade moral do outro.

É claro que o agente moral pode ser insincero em suas reações emocionais, mas então essa seria uma questão de (ir)responsabilidade ética do sujeito. No debate público, os enunciados éticos e morais dos outros indivíduos, entendidos como *inputs* para nossas considerações deliberativas, devem ser entendidos enquanto sinceros. Por razões econômicas de confiabilidade, não é possível desconfiar da sinceridade dos enunciados do outro quando não existem boas razões para isso. E isso implica em uma questão de responsabilidade pessoal, pois o sujeito capaz, quando enuncia um juízo moral ou afirma uma reação emocional sobre uma questão moral, e quando não reivindica reação espontânea, o faz por escolha própria. Essa mesma lógica se aplica à dinâmica das razões públicas de modo geral: se um agente público externaliza razões para agir, não existe motivos para não compreender aquela escolha de razões como um exercício deliberativo do sujeito – com exceção, claro, de casos raros de coação ou urgência. Mas, se tais razões são boas ou más razões para agir então esse é um debate sobre a responsabilidade do agente público no seu processo deliberativo próprio.

É importante destacar que Williams, ao longo de sua argumentação, alternou o argumento sobre a sinceridade de um “juízo moral particular” para “considerações mais gerais sobre a interpretação do padrão moral de um indivíduo”. As emoções começaram a ser entendidas como “motivação”, mas, ao mesmo tempo, não deixaram de ser estados internos com evidências nas ações. Essas foram considerações a partir de uma perspectiva externa do sujeito: um indivíduo observando e analisando as ações e juízos de outro sujeito. A partir desse momento vamos parar de tratar o argumento das emoções como uma avaliação de agência moral para iniciar uma discussão sobre a própria agência moral¹⁹⁷.

A relação entre racionalidade prática e as emoções, da forma como foi construída pela moralidade kantiana e seu legado, dá a entender que a única maneira de um indivíduo “manter suas emoções sob controle” é por meio da negação da expressão delas, quando a situação não for adequada. Por outro lado, sob uma

¹⁹⁷ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 223.

perspectiva fenomenológica, certas emoções conectadas a determinados eventos podem facilitar ou prejudicar os julgamentos sobre esses eventos. É claro que as emoções não são passíveis de voluntariedade, e sua existência pode ser objeto de juízos normativos de correção. Ademais, emoções podem “ir embora”, por meio da reflexão, por novos conhecimentos ou por novas informações. Às vezes o convencimento vem subitamente, a partir de uma realização reflexiva. O que importa no momento é compreender que as emoções também são um tipo de crença, uma convicção afetiva sobre algo (seria equivocado esquecer essa característica das emoções). Concluo que é importante perceber que, quando considerações que demonstram que as emoções são inadequadas falham em realojá-la, a razão disso não é a emoção em si, mas uma ação irracional sobre a emoção.

A implicação de Williams, nesse momento, não é que Kant inventou a noção de uma vida ética sem emoções, pelo menos não mais do que tenha inventou uma vida ética sem a presença da sorte¹⁹⁸. A questão é que Kant pressionou a experiência ética até os limites da despersonalização e desumanização da prática, tudo isso com base em justificações metafísicas da moralidade.

Na leitura de Williams¹⁹⁹, a moralidade kantiana realiza três grandes objeções à ideia de que uma ação humana governada pela emoção possa, de forma legítima, contribuir para a avaliação moral do agente. Primeiro, a moralidade kantiana trata as emoções como um capricho, algo inconstante, portanto, não poderiam ser uma orientação confiável para a conduta moral. Neste sentido, as ações guiadas pelas emoções são irracionais, e possivelmente também injustas; ao contrário, ações racionais são incondicionais e guiadas pela moralidade. O problema dessa objeção é que ela adota uma perspectiva simplista das emoções, uma lógica de “tudo ou nada”. Na vida real é plenamente possível, por meio da prudência e do bom senso, um indivíduo ajustar as suas respostas emocionais a outros tipos de considerações, sem necessariamente precisar abandonar suas motivações emocionais.

A segunda objeção diz respeito ao fato de que somos passivos diante de nossas emoções: elas **ocorrem** conosco, elas **nos** atingem. Ora, para a moralidade kantiana, o valor moral apenas pode ser encontrado na ação autodeterminada. Neste sentido, se apenas a ação moral é autônoma, a reação emocional não o é. A partir dessas

¹⁹⁸ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 62.

¹⁹⁹ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 227-228; JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 62-4.

considerações Williams apresentou duas sugestões: a) Primeiramente, a ideia de que as emoções são “parasitárias” ao pensamento racional deve ser repensado a partir de uma análise da natureza das convicções morais. A ideia de que “escolhemos” adotar os princípios morais também é um mito psicológico, e implica a existência de algo de voluntário no exercício epistêmico. As convicções genuínas de um indivíduo são formadas em um lugar mais profundo do que a mera voluntariedade. Nesse ponto, Williams considera tanto as convicções emocionais quanto as convicções morais, como crenças; e uma das características das crenças, dentro do projeto de Williams, diz respeito à sua internalização involuntária ou à rejeição do voluntarismo epistêmico.

b) Em segundo lugar, existe uma ideia de que a ação moral de beneficiar um indivíduo por meio de uma gentileza – p. ex., a ação social dos “doutores da alegria” – seria mais valorosa, ou apenas “melhor”, se essa ação gentil for motivada por adesão aos princípios da moralidade no lugar das emoções do agente gentil. Por outro lado, o beneficiário da gentileza pode apenas estar precisando não de uma ação que possua o aspecto de conformidade (inclusive motivacional) a uma lei universal e incondicional, mas apenas de um gesto de humanidade e solidariedade, entendido como expressão de afeto. Nesse ponto retornamos ao tratamento estranho que a moralidade dá aos elementos que também são valorosos para os seres humanos mas estão além da estrutura da moralidade, p. ex., a gentileza e a supererrogação: “isso apenas demonstra que as pessoas atribuem outros tipos de valor à conduta humana além do valor moral”²⁰⁰.

Por fim, a moralidade kantiana sustenta que, uma vez que as composições emocionais das pessoas são naturalmente diferentes, então seria errado basear o valor moral nessas características diferentemente distribuídas. Nesses termos, não apenas qualquer noção de moralidade seria incompatível com a formação emocional, mas como também seria, em última análise, “terrivelmente injusta”. Sobre isso devemos ter algumas considerações em mente: para a moralidade, o valor moral deve ser separado, ou seja, deve ser independente, de qualquer vantagem, ou desvantagem natural, quaisquer que sejam. Portanto, conclui-se que a fonte da ação e do pensamento moral deve ser localizado para além do eu próprio (*self*) condicionado empiricamente. Ao mesmo tempo, o legado da moralidade de Kant pressupõe uma psicologia humana transcendental que fracassa em suas considerações sobre as

²⁰⁰ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, pp. 227.

emoções, pois “nenhuma característica humana que é importante para a moralidade pode escapar de ser uma característica empírica, sujeita às condições empíricas, à história psicológica e à variação individual, sejam elas, p. ex.: sensibilidade, persistência, imaginação, inteligência, bom senso, ou sentimento de empatia ou força de vontade”²⁰¹. Para Jenkins²⁰², esse trecho, à primeira vista, poderia servir para uma reivindicação metaética em favor do naturalismo ético – mas, em uma leitura sistemática do projeto de Williams, existem evidências que autor apenas quis ressaltar a importância da experiência ética e moral como ela realmente é.

Nesse momento retornamos à leitura da moralidade kantiana enquanto um sistema de permissibilidades. Para Herman²⁰³, a noção de dever de Kant, na forma do imperativo categórico, não deve ser entendida, pelo menos não necessariamente, como uma força motivacional ela mesma, mas como uma aferição das permissibilidades de ordem superior de ações morais. Portanto, nessa leitura, a moralidade não excluiria as emoções da racionalidade, apenas excluiria as ações motivadas pelas emoções que contrariam as permissibilidades morais de segunda ordem. Assim, seria possível conciliar atos de “gentileza” e “supererrogação”, *etc.*, na estrutura da moralidade. A resposta de Williams para esse problema seria um tanto repetitiva, mas afirmaria que um dos pressupostos teóricos da própria moralidade, em um dilema moral inescapável, é que a moralidade sempre deve vencer. Além dessa consideração não ser sempre verdadeira – pois já foi argumentado que existem outros elementos valiosos para além da moralidade que são capazes de derrotar obrigações morais – a leitura kantiana de Herman, ao exigir que as emoções sejam “escoltadas” por princípios morais degrada, ou é condescendente com, na visão de Williams, uma motivação legítima de um indivíduo de maturidade considerável, que não precisaria de acompanhamento moral como um guia para agir²⁰⁴.

Para Maria de Lourdes Borges²⁰⁵, Williams errou quando considerou que não existe espaço no projeto de Kant para as emoções, e errou também quando atribuiu a ele a culpa da postura cética que os filósofos morais contemporâneos adotam relativamente às emoções. Para Borges, Kant explorou o papel das emoções em “*The*

²⁰¹ WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973, p. 228.

²⁰² JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 64.

²⁰³ HERMAN, Barbara. *On the Value of Acting from the Motive of Duty*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993, pp. 31-32.

²⁰⁴ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 65

²⁰⁵ BORGES, Maria de Lourdes. **Kant on emotions and Williams' criticism**. In: *Veritas*, v. 58, no 1, 2013, pp. 149-50.

Metaphysics of Morals” (1797), quando analisou o papel da compaixão e do sentimento moral²⁰⁶. Para a autora, é um fato que, para Kant, a maioria das emoções são consideradas ruins para o exercício da moralidade, principalmente os excessos afetivos como “paixão” ou “raiva”, “ganância”, *etc.*, É verdade também que Kant, por vezes, sugere que existem situações em que gostaríamos de nos livrar dessas emoções. Contudo, em “*The Metaphysics of Morals*” e em “*Anthropology*”²⁰⁷ (1798), ele reconheceu que alguns sentimentos podem funcionar como uma moral, na falta de algo melhor²⁰⁸. Por outro lado, segue o argumento, Kant não pode ser culpado pelo ceticismo sobre as emoções, mas a afirmação de que Kant teve uma forte influência nos filósofos morais quanto ao seu negligenciamento das emoções não é completamente errada: Kant não era contra a presença das emoções na moralidade, ele apenas visava construir uma moralidade que não fosse dependente das emoções. A inconstância das emoções, e seu condicionamento a aspectos como humor ou temperamento, ou elementos contingenciais da vida cotidiana, não poderiam ser um fundamento estável para a moralidade. Para Borges, Williams também estava certo quando afirmou que Kant não atribuiu às emoções o papel de motivação moral. Entretanto, Borges – ao contrário de Jenkins, e de minhas considerações próprias, na leitura na segunda objeção kantiana da moralidade – compreende que o internalismo de Williams implica que as ações intencionais devem ser motivadas por algo além “das meras crenças, já que as crenças sozinhas não motivam [o agente]”.

A questão filosófica sobre as emoções precisarem, ou não, serem acompanhadas por princípios de moralidade, e do valor próprio da moralidade do agente, foi analisada de forma mais profunda no famoso exemplo do navio afundando, de Williams e Fried, que deu origem ao argumento de “aquele que pensa demais”²⁰⁹.

Na parte final do artigo “*Persons, character, and Morality*”, no livro “*Moral luck*” (1981), Williams apresentou uma resposta ao exemplo do “jogo da moeda” de

²⁰⁶ KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Grego. Cambridge University Press, 1991 (or. 1797), p. 246-254 [453-461; §29-36].

²⁰⁷ *Id.* **Anthropology from a pragmatic point of view**. Trad. Victor Lyle Dowdell. Southern Illinois University Press, 1996, pp. 60, 66 [139, 154-156; §66, 73-74]

²⁰⁸ *Sic.* “*faute de mieux*”. Cf. BORGES, Maria de Lourdes. **Kant on emotions and Williams’ criticism**. In: *Veritas*, v. 58, no 1, 2013, p. 139.

²⁰⁹ A tradução literal de “*one thought too many*” seria “um pensamento demais” ou “pensando demais”, mas por questões de adaptação linguística preferi realizar a tradução inserindo um sujeito: “aquele que pensa demais”.

Charles Fried²¹⁰. O exemplo-base²¹¹ sobre o qual ambos os autores desenvolveram suas considerações é o seguinte: Consideremos um barco que está afundando. E que nesse barco existe um homem – vamos supor que seu nome é Lucas. Lucas pode, com igual dispêndio de esforço salvar apenas uma pessoa, mas apenas uma, dentre duas pessoas que estão se afogando. Uma das pessoas que está se afogando é sua esposa – vamos supor que seu nome é Pármenas. Consideremos que Lucas salvou Pármenas. Qual o tipo de justificação que pode ser atribuída à ação de Lucas de salvar sua esposa?

A partir do exemplo, Fried reconhece que, se um indivíduo pode salvar duas pessoas e uma delas é sua esposa, então é um absurdo insistir que ele deva tratar ambas de formas iguais, p. ex., decidindo qual delas salvar por meio de um critério imparcial, como um jogo de cara-ou-coroa. Fried argumenta que um indivíduo que não ocupe uma posição oficial, p. ex., de capitão ou de salva-vidas, diante de uma situação contingencial e/ou involuntária que demande decisão, pode muito bem preferir resgatar seu amigo ou conhecido. Nessa mesma situação, um socorrista, por exemplo, deveria ignorar seus laços pessoais. No caso de Lucas, essa demanda seria inaceitável. A partir desse mesmo exemplo, Williams recusou as considerações de Fried, considerando-as um “absurdo justo”. Para além das suposições hipotéticas de randomização de ordem superior, sobre o argumento de Fried, o autor questionou: “essa seria uma justificativa plausível para o caso de um salva-vidas que escolhesse, se fosse o caso, resgatar sua esposa no lugar de outra pessoa?”. Para Williams, o fato de que uma das pessoas afogadas é casada com o agente moral já encerra quaisquer discussões sobre a justificativa da ação, independentemente da possível função oficial ou não do agente moral envolvido. Nessas considerações, para Fried, se Lucas ocupasse uma posição oficial, ele não poderia justificar suas ações de resgate de Pármenas em laços pessoais; para Williams, pouco importa se Lucas ocupa ou não uma posição oficial: se sua esposa está se afogando, isso, por si, já é uma justificativa legítima para a ação. A sugestão de Fried, na leitura de Williams, coloca o agente moral em uma posição “pensante demais”: é esperado do agente moral [diante dos compromentimentos do casamento] – adiciono –, que o motivo seja explícito e

²¹⁰ FRIED, Charles. **An Anatomy of Values**. Harvard University Press, 2013 (or. 1970), p. 227 *apud* WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 17n22.

²¹¹ WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 17; JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 66.

fundamentado no fato de que “a pessoa se afogando ser sua esposa” e não que “a pessoa se afogando é sua esposa e que nesse tipo de situação é permitido salvá-la”²¹².

Na verdade, Williams recusa tanto os argumentos teóricos de Fried, como recusa quaisquer outros tipos de apelos à princípios abstratos ou princípios que atuam como orientações de segunda ordem. Por exemplo, um utilitarista poderia invocar o princípio da maximização do bem-estar, na busca por uma justificação para a ação de Lucas em salvar sua esposa. O utilitarista poderia até mesmo utilizar o princípio da maximização do bem-estar a partir das consequências da escolha de Lucas. Por outro lado, um moralista poderia argumentar que a ação de salvar a esposa é regrada por uma estrutura de permissões morais orientada pelo imperativo categórico. Porém, todas essas justificativas, para Williams, representam situações em que o agente moral “pensa demais”²¹³.

As teorias éticas e morais que somente permitem a justificação legítima da ação do agente por meio de um princípio abstrato não consideram as emoções e os sentimentos como verdadeiras motivações para agir. Como é possível observar no exemplo, Lucas não deliberou racionalmente para salvar sua esposa. E nem deveria ser exigido que ele deliberasse racionalmente antes de fazer isso. Como Williams destacou, nesse tipo de situação é exigido que ele apenas “salvasse sua esposa” e não que concluísse: “nesse tipo de situação é permitido salvá-la”.

A situação hipotética é bem menos complexa que a realidade, de fato, mas não deixa de ser plausível. É plausível considerar que a ação de Lucas em salvar Pármenas seja justificada não por uma conclusão deliberativa racional, inteligente e voluntária, com referência à algum princípio abstrato, mas sim pelo de fato de ela ser sua esposa e a prática matrimonial ser justificada por certos tipos de comprometimentos de reciprocidade, proteção e amor.

Para Wolf²¹⁴, as respostas dos críticos a Williams perderam o ponto do argumento. A autora utilizou como exemplo disso a crítica de Harry Frankfurt²¹⁵: “[O exemplo de Williams] pode não funcionar como ele pretende [...] suponha que existem boas razões para o homem detestar e temer sua esposa, [...] ou suponha que

²¹² WOLF, Susan. “*One Thought Too Many*”: *Love, Morality, and the Ordering of Commitment*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, pp. 71-2.

²¹³ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 66.

²¹⁴ WOLF, Susan. “*One Thought Too Many*”: *Love, Morality, and the Ordering of Commitment*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 72.

²¹⁵ FRANKFURT, Harry G. **The reasons of love**. Princeton University Press, 2006, p. 36-7.

seja um casamento arranjado por conveniência”. Para Wolf, Williams concordaria com as implicações de Frankfurt – apesar de que acredito que ele questionaria se essa união poderia entendida eticamente como um casamento – mas o ponto não é estabelecer as boas práticas do casamento ou justificar moralmente o amor. O ponto é compreender que existem situações para além das justificações morais²¹⁶.

Entretanto, algumas outras críticas compreenderam adequadamente este ponto. Jenkins²¹⁷ identificou três: primeiramente, Herman²¹⁸ discordou de Williams, e afirmou que a moralidade kantiana é capaz de incorporar o desejo de salvar a esposa como uma ação moral legítima – novamente em uma leitura de permissibilidade moral. A questão é que a moralidade kantiana não aceitaria que esse desejo fosse uma razão válida incondicional para isso. Para Samuel Scheffler²¹⁹, Williams fez uma “suposição forte”. Se essa suposição estiver correta, e seus comprometimentos possam ser entendidos como “pensamentos motivadores”, então ainda devemos discutir o que seriam e qual é o alcance desses “pensamentos motivadores”. Já para Nussbaum²²⁰, as teorias éticas demandam reflexão crítica, no sentido de que demandam dos agentes reflexão sobre a forma de sua vida como um todo, entretanto, nenhuma teoria ética, explicitamente, requer reflexão antes de toda e qualquer escolha ética.

Wolf²²¹ reforçou que o ponto não é defender um comprometimento incondicionado com algo diverso da moralidade, ou ainda justificar que uma pessoa pode fazer qualquer coisa para proteger um projeto ou desejos pessoais próprios sem os quais ela não teria motivos para viver – a autora não vê nada no projeto de Williams que reforce esse tipo de reivindicação. A questão é que se uma pessoa tem **desejos categóricos**, então ela considera esses comprometimentos em um nível mais profundo, sobre o sentido de sua própria vida; são comprometimentos que fornecem motivos para viver e se importar com o mundo. Portanto, não faz sentido que esse indivíduo se comprometa incondicionalmente com uma estrutura ética ou moral que

²¹⁶ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 66.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 66-7.

²¹⁸ HERMAN, Barbara. *Integrity and Impartiality*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993, p. 42.

²¹⁹ SCHEFFLER, Samuel. **Human Morality**. Oxford University Press, 1993, pp. 21-2.

²²⁰ NUSSBAUM, Martha. *Why Practice needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour*. In: HOOKER, Brad; LITTLE, Margaret Olivia (eds.). **Moral particularism**. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 246.

²²¹ WOLF, Susan. “*One Thought Too Many*”: *Love, Morality, and the Ordering of Commitment*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 88.

demande ações que exigem o abandono ou traição daquilo que ele mais deseja e valoriza. A moralidade jamais poderia ser mais importante que salvar sua esposa, ou cuidar dos filhos ou família, do que reivindicar mudanças sociais ou da identidade moral que nos torna quem somos.

E esse é o ponto: para Williams, a teoria kantiana faz uma demanda mesquinha ao exigir que um pensamento particular, um pensamento necessário que motiva ação, seja imparcial. Isso ameaça os relacionamentos interpessoais em um grau que demanda a reavaliação dos nossos projetos pessoais, crenças, desejos e comprometimentos mais profundos, a partir de um compromisso com a moralidade. E essa é uma questão que ainda permanece viva²²².

4.4. Sorte moral

As coisas pelas quais vale a pena viver, todas elas, se encontram entre os extremos que a moralidade nos apresenta. A moralidade enfatiza uma série de elementos contrastantes: força e razão, persuasão e convicção racional, vergonha e culpa, antipatia e desaprovação, rejeição e acusação. A atitude que enfatiza todos esses contrastes é a pretensão de pureza. A pureza da moralidade é a sua insistência em abstrair da consciência moral quaisquer outros tipos de reação emocional, influência social, identidade moral – dentre outros elementos da experiência ética como ela realmente é. Essa insistência não apenas invisibiliza, apaga, os membros dissidentes da comunidade, mas também esconde suas virtudes²²³.

A pureza é uma das características da moralidade (vi) já discutida em subseções anteriores. Essa é uma característica que representa um valor para a moralidade. Ela reflete um projeto que é tão inconsistente tanto quanto é comumente: o ideal de que a existência humana pode ser ultimamente justa. Essa é uma ideia que pode ser tensionada com diversas visões políticas e filosóficas. O que, de fato, para Williams, significa afirmar que esse ideal é inconsistente? Significa que a maioria das vantagens e características admiráveis, sejam elas quais forem, de acordo com a prática social contextualizada, são distribuídas, senão de forma completamente injusta, de maneira não-justa: algumas pessoas simplesmente possuem mais sorte e privilégios

²²² JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 67.

²²³ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 194-5.

que outras.²²⁴ Este ponto de Williams sobre a moralidade não é uma interpretação fraca do princípio da igualdade de que “podemos todos ser iguais”, mas aponta uma falha em perceber que existem elementos contingenciais que afetam a existência humana e a relação de causalidade entre intenção deliberativa, ação deliberativa e resultado da ação. O autor não trata de forma manifesta algumas circunstâncias que se encontram abarcadas pelo argumento, mas não é contraditório exemplificar esses elementos contingenciais como: local de nascimento, classe social, gênero, raça, sexualidade, *etc*²²⁵. Esses elementos contingenciais são entendidos pelo autor como “sorte moral” – sorte enquanto “fortuito” ou “involuntariedade”, e não necessariamente apenas como algo bom.

Nesse sentido, a moralidade é ela mesma um valor, um valor moral, que transcende a sorte. Para tanto, a moralidade deve residir para além das determinações empíricas. Deve residir não apenas na mera tentativa de sucesso, mas em uma forma específica de tentativa de sucesso moral que está além da capacidade de sucesso porque seu desempenho é influenciado pelas questões contingenciais. Esse é justamente o problema: nossas capacidade morais são parte do processo de causalidade agencial, mas não são os **únicos** elementos que compõem a causalidade dos resultados. Entretanto, para que funcione, a moralidade tem que supor que esse valor deve ser maior, mais supremo, e capaz de triunfar sobre outros. Caso contrário, se a moralidade considerar que o sucesso das nossas ações morais não depende exclusivamente das ações morais do sujeito, então a moralidade é menos importante na experiência ética do que reivindica ser. Para as pretensões da moralidade isso seria um desastre, equivaleria a entender o valor moral como um “prêmio de consolação”, e não como aquilo que **realmente importa** nas considerações deliberativas do sujeito. Uma questão relevante é que esse tipo de importância na vida do indivíduo é cobrada “dessa forma como é” apenas em concepções religiosas das ações e considerações. O problema, para Williams, é que muito filósofos, conscientemente ou não, pensam assim, e acreditam que a necessidade prática é peculiar à ética normativa, ou que a necessidade prática ética é peculiar às obrigações. Para além disso, a moralidade faz as pessoas pensarem que, sem uma obrigações moral especiais, a única coisa que nos

²²⁴ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), p. 195.

²²⁵ Para ser justo, ele chegou a citar alguns desses elementos em *Moral luck*, mas não retornou explicitamente a esses pontos no decorrer do texto. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981. p. 21

sobra são versões vulgares de inclinação, e na ausência de ações voluntárias, o que existe é apenas “força”. Isso também implicaria que fora da justiça pura da moralidade, também não poderia existir justiça como um todo²²⁶. No entanto, relações éticas e morais não precisam ser assim tão dramáticas. É possível, inicialmente, deixar de lado as previsões apocalípticas que a moralidade pressupõe na sua ausência e iniciar uma argumentação considerando que a moralidade negligencia a sorte moral, assim como negligencia as considerações que o sujeito tem sobre si. Esse será o ponto desse subtópico.

No argumento inicial de “*Moral luck*” (1981), Williams²²⁷, mais uma vez, realizou uma analogia entre a moralidade e a religião cristã: a ideia de que uma vida plena possa ser, de alguma forma, imune à sorte, e condicionada a um princípio supremo, ou valor externo, é algo que poderia **inicialmente** ser encontrado em algumas interpretações religiosas cristãs, porém não foi uma ideia que prevaleceu. Por outro lado, essa ideia encontrou conforto na forma mais básica do valor moral presente no sucesso das ações deliberativas: o valor moral é incondicionado e livre das contingências externas. Essa consideração da moralidade sobre o sucesso da vida e da ação – uma consideração que negligencia o lugar de nascença, diferenças de criação familiar, ou apenas a existência da graça ou desgraça mundana, *etc.* – é apresentada como uma capacidade, associada a uma prática, que todos os seres humanos necessariamente possuem ao mesmo nível: a capacidade de ações voluntárias e justas. Essa consideração da moralidade não foi de todo objetável, pois ofereceu ao mundo um padrão de justiça, um alívio ao sentimento de injustiça do mundo. Entretanto, para que esse tipo de consideração funcione como esperado, algo a mais deve ser acrescido: o valor moral deve ocupar um lugar de importância e dignidade superior quando comparado com outros tipos de valores. Como já pudemos observar, contudo, nem sempre o valor moral e a razão moral prevalecem ou possuem prioridade nas conclusões deliberativas. Além disso, esse tipo de consideração reivindica ainda algo a mais: demanda que as preocupações do agente racional e o seu reconhecimento próprio, enquanto agente racional, devem apreender (*grasp*) não apenas a imunidade da moralidade à sorte, mas também sua própria imunidade à sorte por meio da moralidade. Trata-se, porém, de uma demanda forte demais, cuja

²²⁶ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 195-6.

²²⁷ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: *Moral luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge University Press, 1981, pp. 20-1.

satisfação cobra como preço o não-reconhecimento ou o reconhecimento inadequado do eu próprio (*self*).

Dentro da concepção da moralidade, qualquer ideia de “sorte moral”, que possa influenciar na atribuição de valor moral, é incoerente. Essa consideração sobre os problemas da moralidade é ainda mais bem ilustrada quando se observa a relação entre as concepções de moralidade, racionalidade e justificativa, principalmente a partir avaliação reflexiva do agente moral sobre suas próprias ações. A moralidade não aceita que a sorte seja um elemento presente na justificação retrospectiva do agente sobre o que ele mesmo fez. Nesse sentido, é importante destacar que o elemento da sorte moral não implica na ausência de causalidade entre ações e resultados, mas sim em uma causalidade involuntária: é “um convite a reflexão sobre como se sentir e refletir sobre situações menos habituais, à luz do apelo sobre como nós tendemos a pensar e sentir em situações mais habituais”. Essa reflexão é feita não em termos de considerações ou opiniões morais substantivas, mas sim em termos de experiência ética desses tipos de situações. Essas experiências éticas devem ser entendidas como passíveis de inteligibilidade, coerência e compreensão: uma vida sem essas experiências é uma vida que demandaria muito mais “reconstrução dos nossos sentimentos e da nossa própria vida” do que a moralidade poderia suportar²²⁸.

No texto, Williams²²⁹ apresentou como casos hipotéticos os exemplos de “Paul Gauguin”, “Anna Karenina” e do “motorista de caminhão”²³⁰. Apesar dos dois primeiros exemplos serem mais notáveis pelas referências artísticas e literárias, acredito que o caso do motorista seja um exemplo mais mundano, e por isso mais interessante, para ilustrar a reivindicação de Williams: Considere um motorista de um caminhão que, sem culpa própria nenhuma, atropela e mata uma criança. Esse motorista vai possuir sentimentos sobre a situação diferentes de uma testemunha do fato, mesmo que a testemunha fosse um passageiro dentro da cabine, junto do motorista. É possível que algumas pessoas tenham empatia pelo acontecimento e tentem confortar o motorista, afirmando que ele “não tem culpa sobre o fato” e que “não poderia ter feito nada para evitar aquilo”. Mesmo assim, é possível que essas

²²⁸ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 22.

²²⁹ *Ibidem*, p. 28

²³⁰ No caso de Gauguin, Williams afirmou que seu exemplo não é “limitado por nenhum fato histórico”, e realizou um exercício especulativo sobre a biografia do pintor. No caso de Anna Karenina, personagem do livro homônimo de Liev Tolstói, o autor se limitou a analisar as possíveis autoreflexões da personagem sobre suas próprias decisões.

peças se sintam frustradas quando consideram o que poderia ter acontecido: a criança ter sobrevivido ou não ter sido atropelada. Mesmo que o motorista também compartilhe – um motorista consciente com certeza compartilharia – desse mesmo sentimento, existe um vínculo especial entre o motorista e o acontecimento pela razão de ele **ser** o motorista do caminhão. Essa relação não pode ser eliminada da análise moral, mesmo que após incessantes análises a conclusão da moralidade seja que “ele realmente não teve culpa nenhuma no acontecimento”. A partir de reflexões sobre esse tipo de situação e esse tipo especial de vínculo, o autor desenvolveu reflexões sobre conceitos como: justificação retrospectiva, arrependimento, auto-arrependimento (*agent-regret*²³¹) e erro deliberativo – dentre outros que serão ainda abordados.

Preliminarmente, entretanto, alguns pontos devem ser destacados. Como Jenkins²³² destacou, e como leitores de Williams são capazes de constatar, o autor resiste à unificação conceitual, dirigindo-se nos textos à diversos assuntos. Encontramos exemplos dessa resistência em “*Persons, character and morality*”, ou no argumento “aquele que pensa demais”, em que o autor não apenas objetou o estilo de integridade da moralidade como também tangenciou a visão moral de Parfit sobre a identidade moral²³³. Em “*Moral luck*” ocorre o mesmo, como será argumentado posteriormente.

Diante dessas considerações é importante destacar que as diferentes críticas ao argumento de “*Moral luck*” (originalmente publicado em 1976²³⁴) tomaram como objeto diferentes tipos de assuntos. Sobre esses “erros ao alvo”, aproximadamente dezessete anos depois da publicação original do artigo, Williams apresentou um *post scriptum*²³⁵, presente no livro “*Making Sense of Humanity*” (1995). Nesse texto, o

²³¹ A tradução do sentido de “*agent-regret*” é bem difícil por uma dissonância entre os, ambos, sentido polissêmicos de “*agent*” e “*agency*”, e suas respectivas traduções: “agente” e “agência”. A explicação de Williams para o termo é que existem sentido gerais sobre o arrependimento, “mas há uma espécie de arrependimento particularmente importante, que chamarei de “arrependimento-agente” (*agent-regret*), que uma pessoa pode sentir apenas em relação a suas próprias ações passadas (ou, no máximo, uma ação da qual se considera participante)”. Cf. *Ibidem*, p. 27.

²³² JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 74.

²³³ Sobre o debate Williams-Parfit e identidade moral, conferir as primeiras páginas do tópico “1.2. Identidade moral” desse estudo.

²³⁴ O artigo foi, originalmente, publicado em “*Proceedings of the Aristotelian Society, S.V. 50*”, em 1976. Posteriormente, foi republicado no livro homônimo “*Moral luck*”, em 1981.

²³⁵ O *post scriptum* foi originalmente publicado no livro “*Moral Luck*” editado por Daniel Statman, e impresso pela Universidade do Estado de Nova York, em 1993. Posteriormente foi republicado no livro “*Making Sense of Humanity*”, de 1995.

autor²³⁶ considerou que os desentendimentos sobre “*Moral luck*” surgiram pela razão de ele ter proposto três questões simultâneas: i) primeiro, a questão de quão importante é a moralidade, em sentido específico, quando contrastada com um sentido amplo de “o que é ético”; ii) segundo, a questão da importância, para um determinado agente e a sua visão sobre outros agentes, do mesmo sentido amplo de “o que é ético”. Sobre essas duas questões, é possível afirmar que são direcionadas para o lugar das preocupações éticas dentro do espaço dos outros valores localizados, de forma mais geral, entre as necessidades e projetos humanos. O objetivo foi relacionar as coisas que são eticamente valorosas, e talvez até moralmente valorosas, com as questões da ação de decisão, racionalidade e arrependimento; iii) a terceira questão diz respeito à **justificação retrospectiva**, e essa é, de fato, a questão mais aberta de todas, pela razão de poder surgir, para além da ética, na racionalidade prática em geral. É uma questão sobre o quão longe e de quais formas o entendimento retrospectivo do agente sobre si pode ser afetado pelos resultados simplesmente não direcionados pela lógica de sua deliberação antes do evento.

Segundo Jenkins²³⁷, a preocupação primária de Williams diz respeito à terceira questão, a saber, como a sorte, modificando os eventos que são produto da deliberação prática, pode justificar ou deixar de justificar a deliberação prática; mais especificamente, a maneira como a sorte, que altera o resultado da deliberação prática, pode afetar a noção de racionalidade dessa deliberação. Para o autor, o argumento de Williams busca enfrentar uma visão de deliberação prática que avalia a racionalidade ou irracionalidade de uma determinada ação por meio da avaliação de como um agente raciocina os elementos operacionais, tais como: crenças, planos pessoais, desejos, emoções, *etc.*, no momento da decisão.

Onde Jenkins identificou um questionamento sobre a “racionalidade ou irracionalidade” da ação, acredito que uma leitura mais adequada o entenda como um questionamento sobre a forma da justificação do agente. Nesse sentido, existem dois planos diferentes de avaliação envolvidos na reflexão retrospectiva do agente moral, enfrentados por Williams em seu projeto: uma primeira dimensão, considerada por Jenkins, que avalia a racionalidade ou irracionalidade do agente a partir dos elementos operacionais já citados. Para Jenkins, essa dimensão é o objeto central de Williams

²³⁶ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: a postscript*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995, pp. 244-5.

²³⁷ JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006, p. 76.

em “*Moral luck*”. Há, no entanto, uma segunda dimensão, que diz respeito à avaliação justificatória do agente diante de suas atitudes passadas para com as razões éticas e morais importantes, elementos operacionais e elementos contingenciais que afetaram o processo prático de deliberação. Essa segunda dimensão parece ser mais adequada e coerente com o projeto de Williams. Esse argumento é melhor demonstrado retornado ao exemplo do motorista de caminhão.

Sobre o exemplo do motorista de caminhão, é plausível afirmar que ele sinta algum tipo de arrependimento quanto ao ocorrido, afinal, o sofrimento em ser participante da relação causal de uma morte é algo que se espera de um indivíduo que compartilha de valores sobre a importância da vida, ainda mais de uma vida jovem. Uma testemunha pode afirmar para ele que “não foi sua culpa”, ou ainda que “isso foi uma tragédia, mas não havia nada que pudesse ter sido feito para mudar as coisas como elas realmente foram”. Diante disso, questiona-se: o que um moralista poderia fornecer como consolo para o sofrimento do motorista a partir de seu vasto conhecimento sobre a moralidade? O moralista, além das palavras reconfortantes de lamento, poderia muito bem realizar um exercício justificatório sobre as ações do motorista e concluir que ele não tem motivos morais para se culpar. Apesar do esforço empático do moralista, essa não parece ser uma resposta suficiente. Na verdade, é plausível que a moralidade não possa fornecer nenhum outro consolo para o motorista além da afirmação de que ele não tem motivos para se arrepender ou sentir culpa pela razão de não ter feito nada errado, o que é um problema intrínseco à moralidade. Entretanto, para além de qualquer resposta que a racionalidade moral possa oferecer para o motorista, ele ainda vai possuir um vínculo especial com o acontecimento. Mesmo que o motorista realize um exercício auto-reflexivo sobre suas ações, esse vínculo especial não vai desaparecer facilmente²³⁸. Não é possível que a moralidade, por si só, seja capaz de fornecer justificativas para o motorista sobre suas próprias ações capazes de atenuar esse sentimento moral negativo. Esse elemento residual do vínculo causal especial do motorista com o atropelamento é o **arrependimento**. Podem existir situações em que um motorista ou um indivíduo encontre conforto na moralidade, enquanto um preenchimento do seu vazio existencial, da mesma forma como encontraria em algum outro princípio supremo religioso, p. ex., “as coisas são

²³⁸ Podem existir motoristas que realmente não se sintam culpados por questões de incapacidade emocional, mas essa é uma questão que já discutimos na subseção anterior, quando discutimos sobre a insinceridade ou incapacidade emocional do agente moral

porque devem ser assim por algum plano” mas, verdadeiramente, acredito que algo desejável, pela nossa própria existência, não seja uma moralidade de rebanho ou uma moralidade que nos force à alienação de nós mesmos, dos nossos sentimentos e reações emocionais mais profundas.

Quando se discute justificção retrospectiva, não se discute o que os outros pensam das ações passadas do agente, mas sim o que o próprio agente coerentemente pensa e sente sobre os acontecimentos passados em que esteve envolvido. O arrependimento é um pensamento constitutivo sobre “aquilo que poderia ter sido se tivesse ocorrido de outra forma”. Em um sentido geral, quando se fala em um senso de arrependimento, aquilo do que se arrepende são estados de coisas frustrados ou não realizados. Esses estados de coisas frustrados só podem ser objeto de arrependimento por parte daqueles que possuem conhecimento deles. Williams definiu como auto-arrependimento (*agent-regret*), o arrependimento de uma pessoa quanto às suas próprias ações passadas, ou acerca das situações em que a pessoa compreendeu a si mesma enquanto participante²³⁹.

Retornemos mais uma vez ao exemplo do motorista: a moralidade é somente capaz de nos apresentar uma dimensão simples de justificção, diretamente associada à racionalidade da prática:

- i) O indivíduo, voluntariamente, agiu de forma racional, portanto não possui culpa²⁴⁰;
- ii) O indivíduo, não necessariamente voluntariamente, agiu de forma irracional, portanto possui culpa e responsabilidade.

Entretanto, como observamos, esse tipo de justificção não serve de consolo ao sofrimento do motorista por ter atropelado e matado uma criança: existem casos de grande arrependimento direcionados ao passado próprio de um indivíduo que essa justificção racional não é capaz de compreender de forma satisfatória. São casos em que a análise justificatória da moralidade é apenas capaz de oferecer uma resposta à título de “prêmio de consolação”: “parabéns, você fez o que poderia ter feito” ou “você fez o mínimo para que não possa ser considerado culpado”. Esse tipo de

²³⁹ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 27.

²⁴⁰ Nesse momento estou desconsiderando a possibilidade de responsabilidade objetiva. Esse não é o ponto em discussão. Apesar de Williams não a desconsiderar. Cf. RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 145.

racionalidade não satisfaz a demandas de um agente real e é, por si, indesejavelmente fria e insensível.

Vamos supor que, no exemplo do motorista, o agente moral fez tudo o que poderia ter feito: ele freou o caminhão, observou se existam carros na outra pista, tentou desviar, buzinou para chamar a atenção etc. e, mesmo assim, o acidente ocorreu. Seria plausível afirmar que ele deveria se contentar e abandonar qualquer sentimento de arrependimento? Nesse tipo de situação é perceptível que existem situações em que o auto-arrependimento é condicionado também por elementos contingenciais à prática racional. O auto-arrependimento e a sorte moral adicionam ao processo justificatório da reflexão retrospectiva ainda outros elementos que influenciam a racionalidade prática. Podem existir, por exemplo²⁴¹:

- iii) Ações racionais que dão certo, ou seja, práticas deliberativas racionais, pelas razões corretas, e que o resultado foi esperado e desejável;
- iv) Ações racionais que dão errado, ou seja, práticas deliberativas racionais, pelas razões corretas, em que o resultado não foi esperado e, por motivos contingenciais, foi algo indesejável;
- v) Ações irracionais que dão errado, ou seja, práticas deliberativas irracionais, por razões corretas ou incorretas, não necessariamente voluntárias, em que o resultado era previsível e foi indesejado;
- vi) Ações irracionais que dão certo, ou seja, práticas deliberativas irracionais, por razões corretas ou incorretas, não necessariamente voluntárias, em que o resultado não foi esperado mas, por motivos contingenciais, foi algo desejável.

O ponto dos exemplos é demonstrar como a sorte moral pode influenciar no processo de justificação próprio do indivíduo, e que as respostas da moralidade não são capazes de oferecer uma reflexão complexa o suficiente para o melhor entendimento de si. Além disso, o elemento do arrependimento encontra um sentido especial em duas das situações explicitadas (iv) e (vi). Essas são situações em que: primeiro (iv), de modo semelhante ao exemplo do motorista, o indivíduo genuinamente desejou que o resultado das ações fosse diferente: que fosse algo bom e desejável. Aqui, o agente tem a consciência que fez tudo o que poderia ter feito – inclusive, ele até mesmo pode ter feito muito além do que era entendido como

²⁴¹ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 32.

“obrigação moral” ou “dever moral” diante da situação. O segundo caso (vi) é mais complexo porque, ao mesmo tempo que um agente moral tem consciência que agiu de forma errada, e exerce um juízo reprovativo sobre suas próprias ações, os elementos contingenciais à prática influenciaram na produção de um resultado positivo. Alguns podem considerar isso apenas sorte ou uma boa graça, mas o ponto é que o agente ao mesmo tempo que reprova suas próprias ações, não desejaria que as coisas fossem diferentes, porque o resultado foi algo desejável. Esse sentido especial de auto-arrependimento vai ser desenvolvido por Williams por meio de conceito de **erro deliberativo** – devemos retornar a esse conceito posteriormente²⁴².

A pressuposição da moralidade questionada por Williams pode ser apresentada da seguinte forma: para a moralidade, os agentes morais, enquanto agentes racionais, possuem preocupações em exercer essa racionalidade na deliberação prática. São preocupações que dizem respeito à agência moral, ou seja: à capacidade humana de deliberar, escolher e impor suas razões no mundo, e aos resultados dessa agência moral, moldados pelo pensamento racional. Nesse sentido, os resultados dessa agência não podem ser moldados por um “processo causal racional maior”²⁴³. Do ponto de vista das considerações justificatórias puramente racionais, os eventos e resultados adversos devem ser causados ou pela agência de outro indivíduo, ou então escusadas a partir de um desastre natural, um acontecimento grandioso e raro – um caso de permissibilidade a partir da moralidade. Mas esse tipo de ideia parece ser equivocado e, em mais de um sentido, o envolvimento de um indivíduo com uma ação deliberativa e seus resultados vai além da mera relação do indivíduo com essa ação e os resultados supostos pelo deliberador racional²⁴⁴.

Enquanto Jenkins observa a atividade autorreflexiva da **justificação retrospectiva** como objeto central do trabalho de Williams, Joseph Raz²⁴⁵ realizou observações diferentes, mas igualmente importantes, sobre a noção de responsabilidade, ou sua ausência, no trabalho de Williams. Raz concordou com a ideia de que, para Williams, as crenças de alguém sobre “o que ele é responsável”, e

²⁴² WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 34.

²⁴³ No texto, Williams usou o termo “*greater rationality*”, entretanto o sentido de racionalidade aqui é um sentido de relações causais superiores.

²⁴⁴ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: a postscript*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995, p. 245.

²⁴⁵ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, pp. 133-4, 139.

os diferentes graus de culpabilidade – exemplificados anteriormente – são inconsistentes com uma noção especial de responsabilidade e culpa moral. Entretanto, Raz também concordou com um ponto dos críticos da sorte moral: Williams falhou em estabelecer a importância da responsabilidade, sendo a sua conexão com a sorte moral indireta. O problema é que a **justificação retrospectiva**, ou seja, essa atitude crítica do indivíduo diante de suas próprias ações, é pressuposta a partir de uma concepção de responsabilidade, mas Williams não explicitou qual é ou o que é essa responsabilidade. O objetivo de Raz com esta colocação não foi discutir essa responsabilidade, mas demonstrar as formas como os indivíduos estão apegados às suas escolhas a partir de uma noção geral de responsabilidade e como Williams entendeu esse apego.

Inicialmente, a noção de responsabilidade desenvolvida por Raz²⁴⁶ – entendo que o objetivo do autor foi realizar uma reconstrução da noção de responsabilidade – foi explicitada por meio de dois princípios: o princípio do domínio [da agência racional] (*guidance principle*) e o princípio da intenção (*intention principle*). A responsabilidade, como é entendida pela lógica da justificação da moralidade, é um conceito de lógica de alternância-condicionamento, ou seja: pode ser “ligado” e “desligado” a depender dos requisitos presentes na prática deliberativa. Portanto, uma análise sobre os elementos necessários para responsabilização deve compreender a relação entre capacidades e ações do indivíduo. A afirmação mais básica sobre isso deve ser: um indivíduo é responsável por suas ações se as realizou por meio dos poderes de sua agência racional. A lógica por trás do princípio do domínio é a seguinte: quando um indivíduo inicia uma ação, pelo motivo de acreditar que existe razões para ela, e se as consequências previstas ou prováveis são desejáveis, então o que está no controle das ações são os poderes da agência racional, portanto, o indivíduo inicia e orienta a ação por meio do seu uso. Nesses tipos de casos, em que a ação manifesta os poderes da agência racional, o indivíduo é responsável pela ação. Porém, o princípio do domínio não implica que as pessoas são responsáveis por todas suas ações intencionadas, pois algumas ações intencionadas, ou meras ações, não são executadas por razões. O princípio do domínio não considera os agentes como passíveis de responsabilização por suas ações acidentais, entendidas como aquelas

²⁴⁶ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, pp. 135-6.

que produzem resultados imprevisíveis, ou por qualquer omissão, para além daquelas coisas previstas.

Entretanto, não é irrazoável pensar que as pessoas também possuem graus de responsabilidade por alguns aspectos de suas ações, mesmo que essas ações não sejam inteiramente decorrentes dos poderes da agência racional. As pessoas também são, em diferentes graus, responsáveis pelas intenções e aspectos pretendidos das ações, mesmo que não seja possível controlar todos os aspectos que influenciam no resultado da ação. Mesmo que o princípio do domínio não estabeleça isso, esse segundo tipo de noção de responsabilidade realmente existe. Raz nomeou isso de princípio da intenção²⁴⁷.

A questão é que nem o princípio do domínio nem o princípio da intenção são aplicáveis à noção de negligência. No caso do princípio do domínio, o problema é que o princípio demanda uma conexão íntima entre os poderes da agência racional e as ações. Por outro lado, o princípio da intenção é aplicável a casos que escapam do escopo do princípio do domínio, mas ambas não são capazes de explicar como ações não-intencionadas são relacionadas com a capacidade de responsabilidade e como isso tudo é capaz de tornar alguém responsável por esse tipo de ação²⁴⁸.

Nessa altura do argumento, Raz²⁴⁹ fez uma afirmação que vai ao encontro dos exemplos multi-dimensionais de justificação apresentados anteriormente:

Estamos acostumados a distinguir entre a falha do funcionamento de nossos poderes [de agência racional], sejam eles poderes para controlar nossos membros ou poderes mentais requeridos para a formação e execução das intenções, e a falha em “fazer o certo”, no sentido de realizar a ação correta. A forma como a distinção se aplica é controversa, e muito provavelmente depende em parte de considerações normativas. Mas a existência da distinção é geralmente (muitas vezes implicitamente) reconhecida e subjaz, assim eu reivindico, à responsabilidade²⁵⁰.

Existem outros tipos de condutas que fogem aos princípios do domínio e da intenção. Essas condutas funcionam a partir do **princípio do funcionamento**

²⁴⁷ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, pp. 136-7.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 137.

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 137-8.

²⁵⁰ Originalmente, “We are used to distinguishing between failure in the functioning of our powers, be they powers to control our limbs, or mental powers called upon in forming and executing intentions, and failure in “getting it right”, in taking the right action. The way the distinction applies is controversial, and most likely partly depends on normative considerations. But the existence of the distinction is generally (often implicitly) recognized and underlies, or so I claim, responsibility. Cf. *Ibidem*.”

racional: esse princípio diz respeito à ideia de responsabilidade atribuída às condutas do indivíduo que são resultado do funcionamento, bem sucedido ou falho, dos poderes da agência racional²⁵¹. Essa noção mais ampla de responsabilidade, apresentada por Raz, talvez seja capaz de abranger os resultados da prática deliberativa que foram influenciados por elementos involuntários e contingentes, principalmente quando atribui responsabilidade a casos em que o princípio da dominância é insuficiente, mas ela não adiciona muito mais informação ao debate além de uma observação conceitual.

Entretanto, Raz²⁵² acertou quando afirmou que os escritores sobre sorte moral erram o ponto do debate: “Eles pensam que embora seja possível afirmar que somos responsáveis por ações intencionais completas, isso é tão simplesmente porque somos responsáveis pela intenção que produziu a ação”. Portanto, tais escritores concluem que as consequências da responsabilidade pelas ações, ou seja, as atitudes e respostas decorrentes dessa responsabilidade, são o mesmo tipo de consequências e sanções aplicadas à intenção em performar uma ação. Isso é um erro condicionado à uma noção equivocada de controle. Até mesmo as condutas completamente intencionadas dependem de elementos involuntários ao agente.

Williams chamou atenção para o fato de as consequências das nossas ações serem importante para nós mesmo quando elas são decorrentes de elementos fortuitos, de elementos de sorte. É claro que, nesse contexto, Williams não renunciou à ideia de responsabilidade. O ponto é compreender o significado dessas consequências, que vão além da agência racional, e como esse significado alcança a compreensão do sujeito para além de juízos de “culpa” ou “exaltação” moral. A avaliação das escusas não exclui um juízo de responsabilidade. “Como muitos alegaram, a discussão sobre a noção de responsabilidade é irrelevante para os problemas da sorte moral?”. Raz respondeu isso de duas formas: em certo sentido não é relevante, pois o auto-arrependimento (*agent-regret*) não é suficiente nem necessário para a noção de responsabilidade. Por outro lado, nos casos em que a discussão sobre responsabilidade é relevante para a questão da sorte moral, ela o é de forma muito indireta, pois para compreender os graus de responsabilidade é necessário compreender o vínculo do juízo moral com a prática deliberativa e as consequências das ações que estão além do controle, mas, de qualquer forma, a conexão que orienta responsabilidade não é

²⁵¹ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, pp.. 138.

²⁵² *Ibidem*, p. 149.

aquela manifestada pelo arrependimento do agente moral. Raz afirmou que Williams não discutiu a responsabilidade em “*Moral luck*”²⁵³. De fato, Williams não discutiu **responsabilidade moral** de forma aprofundada no texto, mas acredito que existem boas razões para considerar outro tipo de responsabilidade: uma **responsabilidade ética** vinculada ao **papel pedagógico** do auto-arrependimento. Nesse momento devemos retornar ao conceito de **erro deliberativo**.

O sentido especial do auto-arrependimento introduz diferenças na linguagem da justificação: uma análise justificatória sobre um acontecimento ou uma prática tem pesos e considerações diferentes quando realizada por uma testemunha e por um agente moral que possui um vínculo especial de causalidade com o evento – como ocorre no exemplo do motorista de caminhão. Algo que também diferencia a linguagem da justificação são os elementos de caráter – caráter no sentido específico da obra de Williams, como já foi mencionado no capítulo anterior. Esses elementos do caráter vão proporcionar diferentes tipos de visões sobre a justificação de uma ação. A título de exemplo, um curador que aposta os fundos monetários de órfãos, ganha a aposta e retorna os valores ganhos para os cuidados dos próprios órfãos, sem nenhum ganho pessoal é passível de críticas a partir do grau de reprovação atribuído aos possíveis elementos de sua ação, p. ex.: vício, boa vontade, imprudência, ganância, egoísmo, *etc.* A ganância e o egoísmo são a principal fraqueza do papel pedagógico do auto-arrependimento. De fato, é possível afirmar que um indivíduo que não possui o mínimo de empatia, não compreende a importância da identidade moral dos outros ou meramente não cumpre certos comprometimentos necessário para a boa vida coletiva, como respeito, lealdade, boa-fé, *etc.*, é um **parasita moral** – e como é possível observar em “*Morality*” (1972), existem boas razões para que não sejamos tão complacentes com aqueles que se aproveitam dos comprometimentos e boa vontade alheias²⁵⁴.

²⁵³ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 155.

²⁵⁴ “Isso ilustra, como muitas de suas atitudes, o fato óbvio de que esse homem é um parasita do sistema moral, e que ele e sua satisfação não poderiam existir como tais se outras pessoas não agissem de maneira diferente. Pois, em geral, não pode haver sociedade sem regras morais, e esse sujeito precisa da sociedade; ele, além disso, tira vantagens pessoais das instituições morais, como a da promessa, e das disposições morais das pessoas à sua volta.”. WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005, p. 6; Nesse mesmo sentido, destaca-se a argumentação de Richards: “[...] o agente geralmente explica seus sentimentos de arrependimento expressando sua crença de que seus desejos, em relação a si mesmo, foram frustrados por causa de sua própria adoção de um curso de conduta irracional. Mas tais crenças não são suficientes para fazer alguém sentir arrependimento, pois um homem pode ter o conceito de racionalidade e a capacidade de ser racional, e

O ponto é que, para além das ações reprováveis do parasita moral, e quando não existe uma questão de compensação – , p. ex., uma responsabilidade reparativa ou compensatória – o auto-arrependimento se apresenta como tomando parte nas resoluções do agente para suas próprias deliberações futuras. O auto-arrependimento, por suas próprias deliberações, se apresenta então como um indício do desejo de “pensar melhor na próxima vez”, sendo o contrário do um conformismo moral:

a ideia de satisfação [diante dos resultados da deliberação prática], mesmo que o resultado seja decepcionante ou indesejado, expressa que o indivíduo não busca aprender mais nada com o caso, e expressa também uma certeza e contentamento quanto aos resultados das ações semelhantes²⁵⁵.

Nesse sentido, a partir do processo de justificação retrospectiva, o auto-arrependimento, enquanto insatisfação, expressa o desejo de mudança, minimamente, a partir do processo deliberativo: essa é a **função pedagógica do auto-arrependimento**. É claro que para que o elemento pedagógico esteja presente, algumas condições são necessárias, afinal, a noção de arrependimento, ou da falta dele, só faz sentido dentro do contexto de uma política ou uma disposição de deliberação racional em uma classe contínua de casos, a partir da justificação retrospectiva. Williams afirmou que essa é uma “concepção modesta o suficiente”, pois implica que existe uma classe de casos semelhantes o bastante para que as práticas deliberativas sejam “transferidas” de umas para as outras, mas não implica que esses casos sejam todos, de forma conjunta, objeto de raciocínio deliberativo²⁵⁶.

Raz²⁵⁷ também identificou esse papel pedagógico – apesar de não o ter nomeado dessa forma: “A falha é [...] essencial no processo de aprendizagem, um processo que em sua maior parte não é separado das ações normais”. É claro que casos mais simples demandam uma deliberação prática mais simples, e

ainda assim, se ele não desejou ser racional, não estaria propenso a sentir arrependimento por sua irracionalidade. Assim como com o amoralista e o sentimento de culpa, podemos dizer que ele deveria sentir arrependimento pelo que fez, mas entendemos por que ele não sentiu: “ele é completamente irracional”. Ter a atitude natural da racionalidade em sua completude (crenças, desejos e capacidades) parece ser uma condição necessária da propensão ao arrependimento; e a suscetibilidade ao arrependimento parece ser uma condição necessária para ter a atitude natural de racionalidade, dadas as circunstâncias normais da falibilidade do julgamento humano e da fragilidade do autocontrole humano”. Cf. RICHARDS, David. A. J. **A Theory for Reasons for Action**. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 70.

²⁵⁵ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, pp. 33.

²⁵⁶ Williams acompanhou as conclusões de Richards, em *A Theory of Reasons for Action* (1971). Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, pp. 32-3; RICHARDS, David. A. J. **A Theory for Reasons for Action**. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 70.

²⁵⁷ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 147-8.

proporcionalmente o mesmo ocorre com os casos complexos, mas a questão é que, em sua maior parte, o aprendizado é diretamente relacionado com a prática. Esse tipo de consideração é relevante para entender a forma em que o indivíduo constrói a si mesmo e, historicamente, se transforma naquilo que ele é. A **identidade moral**, é uma identidade moldada a partir das ações morais do indivíduo de acordo com a sua consciência e seu lastro material na história do mundo. Para Raz²⁵⁸, existem duas formas dessa “imagem de si”: por um lado, adquirimos não apenas uma compreensão dos muitos aspectos do ambiente e uma capacidade de predizê-los, mas uma disposição de segurança, bem como habilidades que permitem o uso dessas compreensões; por outro lado desenvolvemos uma capacidade de perceber as disposições de risco, de modo que são as capacidades individualmente diferentes que permitem que alguns estejam sujeitos à maiores riscos que os outros. Tanto a compreensão da segurança quanto a capacidade de correr riscos e aceitar os desafios são fundamentais para a compreensão e constituição do “eu próprio”: esses elementos são essenciais para a compreensão do engajamento do sujeito com o mundo.

Raz²⁵⁹ resumiu o processo pedagógico da seguinte maneira: o sucesso, as falhas e o significado que são atribuídos à vida, são ligados ao engajamento do sujeito com o mundo e à forma como esse mundo impacta o sujeito. Enquanto agentes racionais, os indivíduos realizam ações com a consciência das possibilidades de sucesso, ou segurança, ou fracasso, ou risco, dessas ações. Essas ações são realizadas com base nas habilidades e capacidades adquiridas pela vivência, de forma voluntária ou não. Essas disposições ou capacidades de perceber os riscos e seguranças compõem uma noção de continuidade histórica nos eventos da vida. O senso de si, ainda que seja em parte determinado por elementos alheios à vontade do sujeito, como sexo, gênero, classe social, *etc.*, é também, em parte, determinado pelas ações voluntárias que moldam a identidade moral; o agente molda as aspirações, ambições e noções de limitações sobre si mesmo. Esse senso, apesar da compreensão de que alguns resultados de deliberações prática são moldados por elementos contingenciais e involuntários, amplia e modifica a confiabilidade do indivíduo em suas próprias habilidades e capacidades. Ademais, o sentido de si mesmo também possui elementos de orientação normativa, pois conforma perspectivas e considerações individuais

²⁵⁸ RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 147-8.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

sobre como se pensa que as coisas e as pessoas deveriam ser. Nesse processo, as ações, os sucessos e as falhas revelam **o que o indivíduo é e o que ele pode ser**, a partir de uma compreensão complexa que, por muitas vezes, é difícil de comensurar.

Williams²⁶⁰, compreendeu que a função pedagógica do arrependimento e o conhecimento adquirido a partir da continuidade histórica das conclusões e práticas deliberativas apresentaram um giro na compreensão da importância do erro. Nesse sentido, as considerações sobre o auto-arrependimento são considerações mais apropriadas à ideia de um **erro deliberativo** do que a um erro qualquer. O **auto-arrependimento** toma, neste caso, a forma de **auto-censura** e **auto-crítica**, e estes devem ser entendidos como elementos construtivos do processo contínuo de deliberação prática. Diferentemente do que pode aparentar, tais atitudes não têm um sentido prioritariamente negativo e paralisador. O auto-arrependimento e seus desdobramentos servem de proteção e para a preservação da integridade do “eu próprio” futuro, e contribuem para a construção de uma identidade moral mais digna. Williams concluiu sobre a racionalidade deliberativa que:

[...] nada pode nos proteger das ambiguidades e limitações de nosso conhecimento, ou garantir que encontremos a melhor alternativa disponível para nós. Agir com racionalidade deliberativa só pode garantir que nossa conduta seja irrepreensível e que sejamos responsáveis por nós mesmos como uma pessoa ao longo do tempo²⁶¹.

Essa perspectiva sobre deliberação racional “a partir daqui” implica em uma noção de responsabilidade própria, intrínseca à atividade ética. Essa responsabilidade é, de fato, um **imperativo ético** da prática política. Essa posição cética diante da reivindicação de liberdade da moralidade para com a sorte não afasta completamente a importância das considerações morais, mas coloca a moral em uma posição muito menos importante do que reivindica possuir.

²⁶⁰ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981, p. 34.

²⁶¹ *Ibidem*.

5. CONCLUSÃO

5.1. Para que serve a moralidade?

Até o momento, algumas coisas importantes foram argumentadas em relação à moralidade. Primeiramente, compreendemos que a obrigação moral e a própria moralidade ocupam um papel bem menor dentro dos *inputs* da ação deliberativa do que reivindicam possuir. Pudemos observar que as obrigações morais nem sempre triunfam nos dilemas morais de que tomam parte, e que as emoções, que durante muito tempo foram maltratadas pelas teorias filosóficas, sendo entendidas ou como uma mera manifestação externada nos juízos morais ou como um elemento de irracionalidade no juízo moral, podem ser compreendidas como um dos *inputs* que compõem o processo de motivação moral e conclusão deliberativa. Em segundo lugar, observamos que as exigências racionais da moralidade alienam o agente de sua própria integridade e caráter moral. Para além disso, a moralidade, por si só, não é capaz de abranger ou fornecer explicações satisfatórias de ações motivadas pelos comprometimentos pessoais mais básicos e profundos. Por vezes, a moralidade abandonou uma roupagem deontológica estrita para assumir um papel de sistema de permissibilidades mas, ainda assim, não foi capaz de explicar os atos de superrogação ou gentileza, pelo menos sem não diminuir ou deflacionar os esforços éticos dos agentes que se mostram insatisfeitos com os padrões de deveres e obrigações morais. Por fim, fomos capazes de observar que a moralidade não é imune à sorte moral, pois sua reivindicação sobre ser livre da sorte também estende esse escopo de liberdade ao agente moral. Entretanto, que o agente moral seja capaz de uma racionalidade prática independente da sorte, trata-se de uma pretensão de deificação do sujeito, que por sua vez retem aspectos de alienação. Ao fim, foi argumentado que uma postura ética autocrítica é uma ferramenta útil para um projeto pessoal construtivo de proteção e desenvolvimento da identidade moral própria, tudo isso a partir das noções pedagógicas do auto-arrependimento e do erro deliberativo. Nesse sentido, a noção de auto-responsabilização só é possível em um sistema ético sofisticado que não subestime a capacidade racional de seus membros. Isso não é supor que todos sempre serão bons, mas supor que todos são passíveis de ações boas assim como são de ações ruins. Enquanto a moralidade possui uma lógica do dever mínimo para satisfazer um

senso de justiça, o imperativo ético é a proposta de supor o melhor que podemos fazer e ser, dentro das condições contingenciais em que estamos inseridos. Diante disso, afinal, ainda existe bons motivos para defender a moralidade? – ao longo desse subtópico tentarei responder alguns questionamentos sobre a crítica de Williams.

O projeto de Williams nos impele a repensar as relações e obrigações morais para além das heranças de uma moralidade engessada e condescendente com o agente. Por vezes, uma leitura não-sistemática do autor pode convencer o leitor de que sua postura é de um anarquismo moral ou de um ceticismo externo. Em certo sentido, sua posição é cética, mas nunca deixou de ser normativa. A proposta é abandonar o apelo às estruturas externas na consideração do peso moral das ações: a responsabilidade é individual e personalíssima, e leva em consideração os elementos psicológicos e as diferenças contingenciais como elas realmente são. Trata-se do giro da responsabilidade moral das ações para a responsabilidade ética do sujeito, e a impossibilidade de alienar a responsabilidade das razões à uma estrutura externa. Esse sujeito é capaz de, por meio de uma hipótese estética aplicada ao que ele considera ser uma boa vida, deliberar, concluir e enunciar quais juízos **ele** considera como bons para a vida. Entretanto, ainda assim não é sábio descartar tudo da moralidade.

Uma das conquistas mais importantes da moralidade foi a ideia ficcional de uma comunidade deliberativa. E assim como outras ficções filosóficas – entenda-se: outras genealogias ficcionais utilizadas como ferramenta argumentativa pelos filósofos, p. ex., o estado de natureza de Hobbes – esta ideia teve seu entendimento submetido ao teste de inteligibilidade, para assim saber se sobreviveria à uma compreensão clara de seu funcionamento. Verdadeiramente, isso é uma questão muito maior que a moralidade, mas que foi sim sustentada por ela. É uma questão sobre o que deve ser feito, o que precisa ser feito, o que pode ser feito e o que pode ser reestruturado a partir das atitudes e compreensões reflexivas não-metafísicas das práticas éticas. É óbvio que as práticas de culpa, tais quais: a própria culpa, a repreensão, a coação, as reações comunitárias negativas a certos tipos de práticas, *etc.*, são comportamentos inerentes à existência humana e foram utilizados como ferramentas de coordenação coletiva para alcançar objetivos comuns. Essas são práticas que mudam ao longo do tempo e assumem diferentes dimensões: físicas, psicológicas, autoimpostas, *etc.* O ponto é que a moralidade, assim como a religião, ambos em sentido especial, institucional e enquanto estrutura de razões externas, não é mais capaz de ajudar a prática reflexiva a funcionar melhor. Williams observou que

a razão dessa pressão sobre a moralidade surge da importância da voluntariedade para a atribuição do valor moral – não apenas a voluntariedade das ações, mas uma voluntariedade no sentido de controle e responsabilidade total sobre os resultados. E como observamos nas seções anteriores, essa concepção voluntarista não é satisfatória²⁶².

Em “*Replies*”, no livro “*World, Mind, and Ethics*” (1995), Williams²⁶³ discutiu alguns pontos interessantes sobre as leituras de seu projeto. Um desses pontos foi a ligação entre considerações naturalistas, a moralidade e sua filosofia. Decerto, Williams nunca assumiu uma postura naturalizante das ciências sociais ou da filosofia²⁶⁴. Por outro lado, o autor²⁶⁵ concordou com as considerações de Charles Taylor²⁶⁶, de que existe um interesse nietzscheano em seu projeto, que relacionou a interpretação “do mundo antigo”, e questões sobre a relação da psicologia humana com a ética.

Quando Williams²⁶⁷ chamou atenção para os elementos psicológicos da natureza humana “como eles realmente são”, o autor não quis transformar sua representação da ética em um “reducionismo mecanicista”. A visada teórica que Williams teve em mente é aquela que pretende alcançar uma compreensão do ser

²⁶² WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985), pp. 193-4.

²⁶³ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, pp. 202-4

²⁶⁴ “É muito importante que a ideia de uma psicologia menos moralizada seja não o de uma psicologia “livre de valores”, no sentido favorecido por behavioristas e outros que tentaram trazer as ciências sociais o mais próximo possível das ciências naturais. Um estilo de psicologia moral que cultiva particularmente a imagem cientificista, a do utilitarismo, está, de fato, adaptado a propósitos éticos, de ordem econômica e moral administrativa. Uma psicologia não moralizada, ou menos moralizada usa as categorias de significado, razões e valor, mas deixa em aberto, ou mesmo torna problemático, de que maneira as razões morais e valores éticos se ajustam a outros motivos e desejos, até que ponto eles expressam esses outros motivos e até que ponto eles estão em conflito com eles. Tucídides e (eu acredito) os trágicos, entre os escritores antigos, tinham tal psicologia, e também, no mundo moderno, Freud.”. *Ibidem*, p. 202.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 202

²⁶⁶ “‘Moralidade’ é de fato uma operação procustiana equivocada. Mas isso é não um erro inocente, uma tentativa honesta e imparcial de fazer sentido de nossas intuições morais que falha em certos sentidos. É motivado por sua própria visão moral, em termos da qual tem suas próprias razões para deslegitimar muito do que exclui. Filósofos morais que articularam o sistema geralmente não reconhecem isso. [Richard] Hare, por exemplo, se vê como imparcialmente a dar sentido às nossas intuições lingüísticas sobre termos como ‘moral’. Williams está esboçando uma genealogia nietzscheana desse modo de pensar, que revela motivações que seus defensores desconhecem”. Cf. TAYLOR, Charles. *A most peculiar institution*. ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, pp. 132-3.

²⁶⁷ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, p. 204,

humano e de suas motivações, em particular, a partir da relação do “ético” com o “não-ético”. Esse tipo de visada teórica foi empregada também por autores como: Tucídides, Diderot e Nietzsche. É claro que existem outros autores com pretensões anti-reducionistas, como “a mais verdadeira e plena vida ética” de Aristóteles ou as noções platônicas de “auto-realização por fazer o bem”, mas o que os assemelha com as visões éticas e morais reducionistas é a forma como compreendem a oposição dos valores²⁶⁸. Ambas essas teorias falham em compreender a interpenetração entre categorias opostas de valores, tais como: bem e mal, superior e inferior, desejável e indesejável, *etc* – são teorias que compreendem os valores como destacáveis e passíveis de análise de forma isolada, individual e “desembaraçada” de uma compreensão complexa de suas próprias relações conceituais e normativas. Não é possível, por exemplo, compreender o conceito de “justiça” sem compreender outros conceitos que suportam sua reivindicação normativa, da mesma forma acontece com os valores que estão inseridos em um sistema de compreensão holista, coerente e integrado, socialmente compartilhado e a todo tempo tensionado.

A moralidade, para Williams, contextualmente determinada por essa visão reducionista da experiência ética, tornou a relação entre valores conflitantes algo particular, e vulnerável ao ceticismo. O valor da pureza e a reivindicação de um *status* de incondicionalidade às contingências mundanas são construídos de forma que a moralidade não dê atenção aos elementos que podem limitar suas pretensões de justiça e de responsabilização, a partir de sua normatividade própria. As considerações do autor sobre moralidade não a compreendem apenas como um conjunto de obrigações, mas compreende que as conclusões da racionalidade prática moral também representam obrigações – nesse sentido, “moralidade” não é somente um sinônimo de “deontologia”, enquanto um contraste às teorias consequencialistas. O ponto do argumento de Williams é que as obrigações morais nunca foram as conclusões práticas únicas ou finais, mas consistem apenas um dos *inputs* na deliberação prática²⁶⁹ – outros exemplos de *inputs* são: emoções e sentimentos, comprometimentos internos, crenças, outros tipos de valores não-morais, resíduos pedagógicos do arrependimento, a integridade, a identidade e o caráter moral do

²⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995, p. 204.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 205.

indivíduo, os enunciados éticos compartilhados que possuem autoridade teórica ou que possuem valor de verdade atribuído, *etc.*

Louden²⁷⁰ argumentou que o ponto de cisão entre o projeto de Williams e a moralidade kantiana, quanto aos níveis de importância dada à moralidade, reside nas diferenças centrais entre os comprometimentos kantianos com um sentido forte de livre-arbítrio e a razão prática, e a rejeição desses comprometimentos por Williams – mas possuímos boas razões para discordar de Louden em alguns pontos.

Para Louden²⁷¹, a pretensão de Williams de “dissociar a ética da pressuposição de livre-arbítrio [...] se adotada, seria um desastre não apenas para a moralidade kantiana, mas também para qualquer perspectiva ética que valha a pena levar à sério”. O argumento de Louden é que a prática deliberativa demanda escolhas do agente, p. ex., quando um agente se pergunta “o que deve ser feito” e ele decide fazer algo, então essa é uma escolha livre; seria difícil acreditar que o agente não tem livre-arbítrio, e que o que escolhemos não depende de nós. Por outro lado, se mesmo assim for possível convencer o agente que “lhe falta livre-arbítrio” – o que é a leitura de Louden sobre as considerações de Williams – então as repercussões psicológicas seriam mais graves: o agente perceberia que está preso em condições que não criou e que não é capaz de escapar, portanto questiona-se: por que ele se esforçaria tentando agir de modo correto? O resultado seria um estado de “letargia ou [puro] tédio”. Louden continua: “afirmar que as pessoas querem acreditar que são livres não é o mesmo que promover argumentos e evidências incontestáveis que provam que elas realmente são livres”. Entretanto, para o autor, também não existem razões para afirmar que “livre arbítrio é uma ilusão vinda das numerosas classificações deterministas” – sinceramente, nem Williams acreditaria nisso.

Quanto à razão prática, “Williams está firmemente convencido de que o *eu* da deliberação prática “deve ser mais intimamente o *eu* de meus desejos do que as considerações [de Kant] permitem”, afirmou Louden²⁷², mas “A maioria das pessoas, eu afirmo, não estão dispostas a se conformarem com uma consideração que diz que seus *eus cognitivos* são simplesmente escravos do *eu* de seus desejos”. Novamente, acredito que essa é uma leitura muito alarmista do projeto de Williams.

²⁷⁰ LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007, p. 127.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 128.

²⁷² *Ibidem*, pp. 129-30.

É importante destacar que, até o momento desse estudo, Williams não negou a existência do livre-arbítrio, mas sim argumentou que o sentido de liberdade do arbítrio não é tão livre quanto o que a moralidade reivindica ser. A questão é que a moralidade precisa do seu sentido forte de livre-arbítrio para possuir coerência teórica. Nesse sentido, o indivíduo não tem que ser “mais íntimo” de seus sentimentos, ou da noção das influências da contingência mundana, do que seria das razões morais – afinal, como a moralidade justificaria uma crítica tão severa se o indivíduo puder justificar isso em elementos contingenciais e involuntários? Na verdade, essa é uma lógica competitiva pressuposta pela moralidade, que demanda que apenas “obrigações podem vencer obrigações”, sejam por deveres já estabelecidos ou novos deveres “permitidos” pela moralidade. A lógica da obrigação ética não é essa, e não pressupõe que o agente seria incapaz de escolher entre boas razões para agir quando conflitadas com suas outras disposições internas, ou internalizadas – os outros *inpus* presentes nas conclusões deliberativas – e portanto deveria demandar prioridade aos enunciados éticos/razões morais. A lógica da obrigação ética é que o sujeito é capaz de deliberar racionalmente **a partir** dessas disposições internas, e não **apesar delas**. A argumentação de Loudon trata tudo aquilo que se situa fora da moralidade como algo que apequena e restringe o indivíduo mas, de fato, nesse conflito de pretensões teóricas, a única visão que é condescendente é a visão da moralidade, que presume que os agentes não são capazes de realizar ações corretas ou boas se houver ameaças à prioridade justificatória da moralidade. O mundo existe para além da moralidade, e as pessoas, boas ou más, também.

Entretanto, compreendo as preocupações de Loudon, pois elas dizem respeito à certos elementos da prática social compartilhada que, até o momento, não foram comentados de forma explícita – algumas conclusões podem ter sido ofuscadas pela crítica da moralidade. Esses elementos são a normatividade das razões e a função orientadora da ação, derivada da prática deliberativa compartilhada. O apreço pela normatividade e a função orientadora da moralidade é algo que desequilibra o debate, afinal, ainda existe um senso de justiça que deve ser satisfeito nas nossas preocupações mais gerais.

O projeto de Williams discutiu as relações verticalizadas entre a moralidade, enquanto uma estrutura externa de razões, e os agente morais. Abandonar essa perspectiva não é abandonar as orientações normativas da prática deliberativa compartilhada, mas reinterpretá-la à luz de uma relação horizontalizada dessa

normatividade: uma relação dos indivíduos entre si e a relação dos indivíduos com a comunidade. Os reflexos disso são: i) uma nova concepção de moral; ii) uma redistribuição das responsabilidades e iii) a identificação da função pedagógica da ética.

A partir da concepção das relações horizontalizadas das práticas deliberativas compartilhadas, é possível desenvolver uma nova concepção de moral. Essa nova concepção diz respeito a um conjunto de conclusões e práticas deliberativas comunitárias. Essas conclusões e práticas deliberativas comunitárias funcionam como uma linguagem pública, e expressam as prioridades deliberativas de seus interlocutores, de forma individual ou coletiva, representando a identidade moral de um agente ou de um grupo. A diferença entre a relação vertical-externa e a relação horizontal-interpessoal diz respeito à forma como os agentes morais vão lidar com essas conclusões e ações deliberativas externalizadas, sejam elas próprias ou de outros membros da comunidade. No processo de deliberação prática e racional, essas conclusões e ações deliberativas anteriores, ou já existentes, transformam-se de **um produto enunciado e externalizado por meio de um ato de fala para um novo input no processo de deliberação racional do agente moral**. Ou seja, constantemente, por meio da prática racional deliberativa, os agentes da comunidade submetem as conclusões e ações deliberativas uns dos outros à testes e experiências éticas, e a partir disso reforçam, modificam, criticam ou recusam o conteúdo daqueles enunciados éticos já existentes e as suas prioridades deliberativas. Os enunciados éticos, as conclusões deliberativas dos agentes da comunidade, transformam-se em mais um *input* no processo racional de deliberação do sujeito, acompanhada por todos os outros elementos já citados: sentimentos e emoções, comprometimentos, conclusões e prioridades deliberativas próprias, projetos pessoais, crenças sobre o que é certo e o que é errado, *etc.*

Esses enunciados podem assumir a forma de uma obrigação ética, quando o sujeito enunciante, ou a comunidade, genuinamente, considerou que seu conteúdo é uma orientação para uma boa vida ou para a forma certa de agir em determinada situação e que é uma orientação que deve ser seguida pelos outros membros da comunidade. Esse é um exercício que demanda uma atitude inteligente e reflexiva por parte dos agentes, mas que não demanda imposição das razões externas para agir, ou a imposição das prioridades deliberativas ao sujeito. Nessa nova concepção da moral, a relação entre razões externas e razões internas, e internalizadas, é diferente da lógica

da moralidade: no sistema de obrigações éticas, a moral não representa mais que uma orientação de ação para o sujeito, sendo a responsabilidade para decidir sobre as razões para agir e as razões da conclusão deliberativa uma responsabilidade do próprio agente. Nesse sentido, a teoria de Williams é uma teoria explicativa das práticas deliberativas compartilhadas, mas também é uma teoria que incorpora normatividade nas experiências éticas dos indivíduos.

Essa teoria das obrigações éticas também é capaz de explicar a dimensão pública das prioridades e conclusões deliberativas, introduzindo um vínculo íntimo entre a deliberação privada e a deliberação pública. Uma obrigação ética, resultado de uma conclusão deliberativa, externalizada no âmbito público, vai sofrer tensão por parte dos outros membros da comunidade quanto à sua forma, conteúdo e prioridade deliberativa. Esses membros podem realizar suas próprias deliberações e conclusões a fim de estressar, rejeitar ou reforçar aquele enunciado ético, que possui a pretensão de obrigação original. Isso implica em uma lógica construtiva das prioridades deliberativas em uma sociedade comunicativa complexa. Essa dinâmica orgânica dos constantes testes deliberativos sugerem que a cada um dos cidadãos que possuem capacidade argumentativa, considerando a psicologia e as condições contingenciais, pode ser atribuído um equivalente nível de responsabilidade na formação dessa nova moral, composta pelas obrigações éticas, sendo esses cidadãos membros da esfera pública ou privada. É claro que o nível de responsabilidade é influenciado pelos elementos contingenciais da prática, p. ex.: o papel social público ou privado exercido pelo cidadão; os elementos sociais que envolvem a vida cotidiana do sujeito, como: privilégios, coação, estruturas administrativas hierárquicas; as vulnerabilidades e privilégios individuais e coletivos decorrente de: classe, gênero, sexualidade, cor, lugar de nascimento, ônus de existência, *etc.*, O importante é perceber que uma nova concepção da moral a partir da atividade reflexiva e inteligente dos sujeitos não exclui responsabilidades, muito menos as aliena com a justificativa de uma estrutura externa: se um indivíduo decide algo, com autonomia, é porque **ele** decidiu e não pelo motivo de existirem razões superiores para fazer algo.

Verdadeiramente, não somos diretamente, e em muitos casos nem indiretamente, responsáveis pelas estruturas sociais que nos afetam: perceber que o mundo é muito maior que nossa vizinhança, que ele existiu muito antes e que vai existir para além de nossa breve passagem aqui, é fundamental para compreender a natureza de nossa própria existência; por outro lado, somos responsáveis pelas

atitudes e prioridades deliberativas diante da realidade e vida que estamos inseridos. A vida, obviamente, não é justa, mas seria equivocados elaborar uma teoria ética que desconsiderasse a responsabilidade de cada um em seu próprio processo deliberativo. Isso não é sobrecarregar o indivíduo – mais uma vez: é uma realidade que as pessoas possuem diferentes ônus de existência e sobrevivência – e podem existir situações onde não mobilizar o senso de responsabilidade seja necessário, p. ex.: legítima defesa da vida, roubo famélico, ações revolucionárias com reivindicações normativas, ações ilegais em defesa de reivindicações sociais legítimas, *etc.* Esta não mobilização, no entanto, não ocorre graças a uma permissão conferida pela estrutura de razões externas ao sujeito, mas sim ao acordo e justificação recíproca entre a prática deliberativa e voluntária do agente e os elementos sociais contingenciais reais que o afetam e motivam. Levar a sério a responsabilidade de uma pessoa adulta pelas próprias ações e por uma viver uma vida razoável, é afirmar que esse cidadão é capaz de decidir por si mesmo os valores que ele entende como importantes para sua própria vida, e é também afirmar que ele é capaz de sustentar as consequências dessas escolhas.

Essa deve ser a função pedagógica da ética, é o melhor que podemos resgatar da moralidade: no lugar de uma orientação externa que demanda preferência justificatória, deve existir uma atitude reflexiva e consciente sobre si, e sua relação com o mundo. Uma vez que o indivíduo possui consciência de sua realidade, então ele não pode escapar da consciência de sua responsabilidade. Fugir disso é ser desonesto e insincero não apenas consigo mesmo, mas com a comunidade em que está inserido. Esse é o imperativo ético incorporado na vida política.

Portanto, podemos afirmar que, se a verdade ética for possível – o que não foi discutido aqui, mas é um pressuposto desse estudo – então ela deve, necessariamente, ser entendida enquanto historicamente e paroquialmente localizada, com base nas práticas, razões e motivações reais dos indivíduos, e não entendida como uma prescrição moral de pretensão, temporal e geograficamente, universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Jacqueline de Souza. O Pluralismo de Valores e sua importância política na obra de Bernard Williams. In: **Revista Jurídica Contemporânea**, v 2, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017
- ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995.
- ANSCOMBE, Gertrude E. M. *Modern moral philosophy*. In: **Philosophy**, Vol. 33, No. 124, 1958.
- AYER, Alfred Jules. **Language, truth, and logic**. Courier Corporation, 1952 (or. 1936)
- BERLIN, Isaiah. **Concepts and categories: Philosophical essays**. ed. Henry Hard. Princeton University Press, 2013.
- BERLIN, Isaiah. **The Hedgehog and the Fox**. New York: Simon and Schuster, 1953.
- BLACKBURN, Simon. **The Oxford dictionary of philosophy**. OUP Oxford, 2005.
- BORGES, Maria de Lourdes. **Kant on emotions and Williams' criticism**. In: *Veritas*, v. 58, no 1, 2013.
- BUTLER, Joseph. *Dissertation I: Personal Identity*. In: **The Works of Joseph Butler: The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature**. The Gutenberg Project Ebook, 2016 (or. 1736).
- CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/williams-bernard/>>. Acesso em Março de 2023.
- CALLCUT, Daniel (Ed.). **Reading Bernard Williams**. Taylor & Francis, 2009.
- CHRISMAN, Matthew. **What is this thing called Metaethics?**. Taylor & Francis, 2016.
- CLARKE, Stanley G.; SIMPSON, Evan (Ed.). **Anti-theory in ethics and moral conservatism**. Suny Press, 1989
- DAVIDSON, Donald. *Knowing Ones's own Mind*. In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 60, No. 3, 1987.
- FRANKFURT, Harry G. **The reasons of love**. Princeton University Press, 2006.
- FRIED, Charles. **An Anatomy of Values**. Harvard University Press, 2013 (or. 1970).

- HARE, Richard Mervyn. **The language of morals**. Oxford: Clarendon Press, 1997 (or. 1952).
- HERMAN, Barbara. *Integrity and Imparciality*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993
- HERMAN, Barbara. *On the Value of Acting from the Motive of Duty*. In: **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993.
- HERMAN, Barbara. **The practice of moral judgment**. Harvard University Press, 1993.
- HEUER, Ulrike; LANG, Gerald. *Introduction*. In HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012.
- HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012.
- HOOKER, Brad; LITTLE, Margaret Olivia (eds.). **Moral particularism**. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- HOOKER, Brad. *Theory vs Anti-Theory in Ethics*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012.
- HOWARD, Caygill. **Dicionário: Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- JENKINS, Mark P. **Bernard Williams**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2006.
- LOCKE, John. **The Clarendon edition of the works of John Locke: An essay concerning human understanding**. Ed. Peter H. Nidditch, 1975 (or. 1689)
- LOUDEN, Robert B. *The Critique of the Morality System*. In: THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007.
- KANT, Immanuel. **The Metaphysics of Morals**. Trad. Mary Grego. Cambridge University Press, 1991 (or. 1797).
- KANT, Immanuel. **Anthropology from a pragmatic point of view**. Trad. Victor Lyle Dowdell. Southern Illinois University Press, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou a filosofia a golpes de martelo**. Trad. Edson Bini, Márcio Pugliesi. Hemus, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Hedra, 2008.

NUSSBAUM, Martha. *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995

NUSSBAUM, Martha. *Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice*. In: CALLCUT, Daniel (Ed.). **Reading Bernard Williams**. Taylor & Francis, 2009

NUSSBAUM, Martha. *Why Practice needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour*. In: HOOKER, Brad; LITTLE, Margaret Olivia (eds.). **Moral particularism**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

OKUMU, Joseph. *Personal Identity, Projects, and Morality in Bernard Williams' Earlier Writings*. In: **Ethical Perspectives**, v. 14, n. 1, p. 13-27, 2007

OLSON, Eric T. *Personal identity*. In: STICH, Stephen P.; WARFIELD, Ted A. **The Blackwell guide to philosophy of mind**. Blackwell Publishing, 2003.

OLSON, Roger E. **História da teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. Editora Vida, 2001.

PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Clarendon Press, 1984

PERRY, John. *Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity*. In: **Identity, personal identity and the self**. Hackett Publishing, 2002.

PLUTARCO. **Plutarch's Lives I: Theseus and Romulus Lycurgus and Numa Solon and Publicola**. Trad. Bernadotte Perrin. Ed. E. H. Warmington. Harvard University Press, 1967

RAILTON, Peter. *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*. In: **Philosophy & Public Affairs**, vol 13, no 2, 1984, p. 147.

RAWLS, John. **A theory of Justice**. Clarendon. 1971

RAZ, Joseph. *Agency and Luck*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012, p. 145.

REA, Michael C. The problem of material constitution. In: **The Philosophical Review**, v. 104, n. 4, p. 525-552, 1995.

RICHARDS, David. A. J. **A Theory for Reasons for Action**. Oxford: Clarendon Press, 1971.

SCHEFFLER, Samuel. **Human Morality**. Oxford University Press, 1993.

SHOEMAKER, Sydney; SWINBURNE, Richard. **Personal Identity**. Basil Blackwell, 1989.

SMART, John Jamieson Carswell; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: For and against**. Cambridge University Press, 1973.

TAYLOR, Charles. *A most peculiar institution*. ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995.

THOMAS, Alan. **Bernard Williams: Contemporary philosophy in focus**. Cambridge University Press, 2007.

WILLIAMS, Bernard. **A Mistrustful Animal**. [entrevista concedida a] Harvard Review of Philosophy, Vol XII, no 1, 2004.

WILLIAMS, Bernard. *Are persons bodies?*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. *Consistency and realism*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. **Essays and Reviews: 1959-2002**. Princeton University Press, 2014.

WILLIAMS, Bernard. *Ethical consistency*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Abingdon: Routledge, 2006 (or. 1985).

WILLIAMS, Bernard. **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Martins Fontes, 2005.

WILLIAMS, Bernard. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: a postscript*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, Bernard. *Morality and the emotions*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973

WILLIAMS, Bernard. *Personal identity and individuation*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. *Persons, character, and morality*. In: **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, Bernard. **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In: ALTHAM, James Edward John; HARRISON, Ross (Ed.). **World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS, Bernard. *Saint-Just's illusion* In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS, Bernard. *The Idea of Equality*. In: **Problems of the self: philosophical papers 1956-1972**. Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, Bernard. *The point of View of the universe*. In: **Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993**. Cambridge University Press, 1995

WILLIAMS, Bernard. **Truth and truthfulness**. Princeton University Press, 2010 (or. 2002).

WILLIAMS, Bernard. *What is existentialism?*. In: **Essay and reviews: 1959-2002**. Princeton University Press, 2014.

WOLF, Susan. "*One Thought Too Many*": *Love, Morality, and the Ordering of Commitment*. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (Ed.). **Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**. Oxford University Press, 2012.