



Editora
UFPel



Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa
João Hobuss
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

AGÊNCIA, DELIBERAÇÃO E MOTIVAÇÃO

Série Dissertatio Filosofia

AGÊNCIA, DELIBERAÇÃO E MOTIVAÇÃO

Evandro Barbosa
João Hobuss
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2018

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelar José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)
Acad. Vinícius Berman (Webmaster)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípua a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

O Lugar das Emoções na Ética e na Metaética

Flavio Williges, Marcelo Fischborn e David Copp (Orgs.)

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Acesse o acervo completo em:

www.nepfil.ufpel.edu.br

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2018**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. A revisão ortográfica e gramatical foi realizada pelos autores e organizadores.

Primeira publicação em 2018 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

- N123 Agência, deliberação e motivação.
[recurso eletrônico] Organização: Evandro Barbosa, João Hobuss –
Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

163 p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>
ISBN: 978-85-67332-54-3

1. Agência. 2. Deliberação. 3. Motivação. 4. Filosofia. I. Barbosa, Evandro
II. Hobuss, João.

COD 170



Para maiores informações, por favor visite nosso site: www.nepfil.ufpel.edu.br

Nota sobre os autores

CLAUDIO COSTA é professor titular do Departamento de Filosofia da UFRN. Possui Doutorado em Filosofia pela Universität Konstanz (1990) e pós-doutorados em: Hochschule für Philosophie (junto a Frido Ricken, 1995), UCLA-Berkeley (junto a John Searle, 1999), Oxford University (junto a Richard Swinburne, 2004), Konstanz Universität (junto a Wolfgang Spohn, 2008-10), Gothemburg Universitet (junto a A-S. Maurin 2016/1), École Normale Supérieure (junto a François Recanati, 2016/2). Sua área de pesquisa atual é em temas de Filosofia da linguagem, epistemologia e metafísica.

ANDRÉA LUISA BUCCHILE FAGGION é professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Possui Doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Possui estágio como pesquisadora visitante (pós-doutorado) no Departamento de Filosofia da University of Colorado, em Boulder (USA), sob supervisão de Robert Hanna (2011). Sua área de pesquisa atual é temas contemporâneos de Filosofia Política e do Direito, principalmente em autores da tradição analítica anglófona.

DENIS COITINHO SILVEIRA é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e Bolsista de Produtividade do CNPq. Possui Doutorado em Filosofia pela PUCRS, com pós-doutorado na Harvard University, London School of Economics and Political Science (LSE) e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap/SP). Sua área de pesquisa é em temas de Ética e Filosofia Política, principalmente temas como: racionalidade prática, normatividade e justificação, teorias da justiça e das virtudes, responsabilidade moral e punição.

EVANDRO BARBOSA é professor nos Programas de Graduação (Presencial e Ead) e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Possui Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, desenvolveu estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) com bolsa CAPES/Fapergs na área de metaética e visiting scholar (short term) na University of California sob orientação de David Copp. Sua área de interesse atual é em temas de Metaética, Teorias

deontológicas e consequencialistas, Obrigação e motivação moral, naturalismo, normatividade e neocontratualismo.

RICARDO NAVIA é professor na Universidad de la República de Uruguay UDELAR, Uruguay. Sua área de pesquisa atual é em temas de Filosofia da Linguagem e da Ciência, Filosofia Moderna e Filosofia Analítica contemporânea.

MARCO AURÉLIO WERLE é professor titular no Departamento de Filosofia da USP. Possui Doutorado em Filosofia e Livre-docência pela USP. Sua área de pesquisa atual é em temas de Filosofia e Estética, com ênfase em História da Filosofia, Filosofia alemã, Filosofia da arte, Filosofia contemporânea, e Idealismo alemão.

João HOBUSS é professor titular do Departamento de Filosofia da UFPel e Bolsista de Produtividade do CNPq. Possui Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tendo feito estágio doutoral no Centre d'études sur la pensée antique kairos kai logos do Institut de l'Histoire de la Philosophie da Université de Provence, Aix-Marseille I, França. Sua área de pesquisa atual é em História da Filosofia Antiga, atuando principalmente nos seguintes autores e temas: Aristóteles, estoicos, ética, política, a discussão contemporânea acerca da liberdade da vontade e responsabilidade moral.

Apresentação

O livro *Agência, Deliberação e Motivação* tem origem nas conferências apresentadas no 'V Congresso de Filosofia Moral e Política', promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFISP – UFPel, que contou com a participação de importantes professores/pesquisadores do Brasil, Uruguai, Itália e Estados Unidos.

Este volume dá prosseguimento aos quatro livros anteriores - todos frutos, e objetivo, do nosso Congresso -, que reuniram pesquisadores/professores de vários países.

Os Organizadores

Sumário

Nota sobre os autores	IV
Apresentação.....	VI
1. O que é livre arbítrio?	9
<i>Claudio Costa</i>	
2. O problema da legitimidade da autoridade política, ou sobre o que diferencia o estado da máfia	25
<i>Andréa Luisa Bucchile Faggion</i>	
3. O problema da sorte moral e a punição	60
<i>Denis Coitinho</i>	
4. O ponto de vista da segunda-pessoa. Parte I: uma fundamentação para o contratualismo?	89
<i>Evandro Barbosa</i>	
5. Algunas observaciones sobre el papel de las intuiciones en una filosofía (moderadamente) naturalizada	113
<i>Ricardo Navia</i>	

6. Ética e estética na filosofia da ação de Hegel.....	130
--	-----

Marco Aurélio Werle

7. O intemperante é incurável? Aristóteles diante da [im]possibilidade da reforma moral	142
---	-----

João Hobuss

O QUE É LIVRE ARBÍTRIO?

Claudio Costa

Por razões didáticas quero começar expondo o problema do livre arbítrio sob uma perspectiva histórica. Os primeiros atomistas gregos, Leucipo e Demócrito, há pouco mais de 400 anos a.C., acreditavam que o cosmo é formado por um turbilhão de átomos, partículas invisíveis e indivisíveis com infinitas formas que se chocam entre si seguindo leis causais. Para esses filósofos disso se seguia a inexistência do acaso. É apenas a nossa ignorância das causas que nos faz pensar que existam eventos não-causados. Tudo o que acontece no universo é causalmente determinado. Bastaria conhecermos mais para encontrarmos as causas daquilo que agora nos parece meramente casual¹. Essa concepção filosófica se chama *determinismo*. Com efeito, para qualquer evento nós pressupomos que deve haver alguma causa. Esse pressuposto, contudo, não é intuitivo. Afinal, podemos perfeitamente imaginar um acontecimento que não tenha sido causado por coisa alguma.

Pierre Laplace, um matemático e astrônomo francês do século XIX, imaginou uma experiência em pensamento que demonstrava as consequências da admissão do determinismo universal. Se uma inteligência suficientemente poderosa conhecesse todas as leis da natureza e todos os estados de coisa constitutivos do universo em um dado instante, ela poderia, combinando as leis

¹ “Objetivamente não há tal coisa como o acaso, mas tudo é sujeito a uma estrita lei da necessidade mecânica, como disse Leucipo” (GUTHRIE 1965, p.418).

com os estados de coisas, prever todo o futuro do universo, além de retrodizer todo o seu passado².

Isso já nos faz desconfiar! Imagine que o Big-Bang tenha realmente acontecido. Há 13,8 bilhões de anos atrás o universo inteiro encontrava-se concentrado em uma singularidade, um ponto isolado no espaço com uma temperatura e densidade infinitas... Esse plasma teria explodido formando já no primeiro segundo partículas elementares como prótons e nêutrons e no primeiro minuto átomos e mais tarde as estrelas, as galáxias e todo o universo hoje conhecido. Ora, imagine que a inteligência suficientemente poderosa concebida por Laplace estivesse lá no momento do Big-Bang e que conhecesse a singularidade. Ora, conhecendo o que parece uma coisa simples, essa inteligência poderia prever que você estaria agora lendo essa frase. Mas isso parece ir muito além do concebível.

Foi essa tese do determinismo universal que acabou produzindo o que é até hoje chamado de o problema do livre arbítrio. Não entre os primeiros atomistas, mas devido às reflexões de Epicuro, um atomista posterior que viveu há cerca de trezentos anos antes de Cristo. Para os epicuristas todo o universo é constituído de átomos. Mesmo as nossas almas são constituídas de átomos, só que mais finos e sutis, capazes de continuar existindo mesmo depois da destruição do corpo. (Por exemplo, quando sonhamos com um parente já falecido é porque os átomos de sua mente penetraram em nossas cabeças visitando-nos enquanto estávamos dormindo).

A pergunta que Epicuro se fez foi a seguinte. Se tudo é determinado causalmente, como explicar a capacidade humana de decidir livremente? Se desde nosso nascimento todas as nossas decisões já estavam pré-determinadas e somos como que autômatos totalmente determinados por leis causais, como explicar o livre arbítrio? Para solucionar esse problema Epicuro sugeriu a hipótese dos desvios (clínamen) dos átomos. Os átomos de nossa mente são capazes de saltar aleatoriamente, sem qualquer causa, e é isso o que produz a liberdade

² 1920, p.4.

humana. Um epicurista romano posterior, Lucrécio (99 a.C. – 55 a.C.), expôs enfaticamente a ideia em seu poema *De Rerum Natura*:

Se todo movimento é sempre interconectado, o novo surgindo do velho em uma ordem determinada – se os átomos nunca se desviam de modo a originar o novo movimento que cortará os laços do destino, a contínua sequência de causa e efeito – a qual é a fonte do livre arbítrio possuído pelas coisas sobre a terra? (1951, II, linhas 250-255).

Foi assim que surgiu o problema do livre arbítrio. Duas posições opostas. A primeira se chama *libertarismo*. Essa foi a posição de Lucrécio e Epicuro, segundo a qual somos livres porque somos unicamente capazes de nos subtrair ao determinismo em nossas decisões e ações. Agostinho, Kant e a maioria dos filósofos tradicionais pensavam assim. O oposto disso é o *determinismo* ou *ceticismo*, segundo o qual o livre arbítrio não é mais que uma ilusão. Uns poucos filósofos modernos, como o iluminista D'holbach, alguns filósofos do século XX, como Brand Blanchard e John Hospers, psicólogos como o behaviorista B. F. Skinner e mesmo Sigmund Freud, junto à maioria dos neurocientistas atuais, são deterministas que admitem o caráter ilusório do livre arbítrio.

Não obstante, o libertarismo tem seus problemas. Primeiro, a objeção principal feita por Hume e por outros, é a seguinte: Por que a ausência de um determinismo causal nos torna mais livres? Digamos que as decisões e ações de alguém se tornem mais e mais randômicas. Parece que se tornam mais *casuais*, menos deterministas em um sentido inteligível da palavra. Se há mais acaso, há mais arbitrariedade nas decisões e ações. Mas o que isso tem a ver com um aumento da liberdade? O indeterminismo, entendido como a-causalidade, é algo próximo da aleatoriedade, do caos. Mas o que nos leva a pensar que isso nos torna mais livres? Digamos que em meio a uma aula eu inesperadamente decida ficar de pé sobre a mesa e cantar o hino nacional. Será que eu me tornei mais livre? Digamos que eu passe a dizer coisas disparatadas, a emitir grunhidos, a gesticular a esmo e por fim vá ao chão como se estivesse sendo vítima de um ataque de epilepsia. Não parece que por causa da aleatoriedade desses meus

atos eu tenha me tornado mais livre. Parece apenas que perdi a razão. Mas se eu perdi a razão, o conceito de livre-arbítrio se torna inaplicável, pois não há como aplicar a noção de liberdade ou da falta dela a alguém que se comporta de forma aleatória. Assim, a suposta relação defendida pelo libertarista entre liberdade e ausência de determinismo causal não parece resistir a análises mais cuidadosas.

Além disso, o libertarista defende que o indeterminismo é importante para salvaguardar a responsabilidade moral. Afinal, se fôssemos mecanicamente determinados nós não poderíamos ser moralmente responsabilizados pelo que fazemos. Parece que se somos capazes de transcender o determinismo causal, somos absolutamente livres, e como somos absolutamente livres, somos absolutamente responsáveis pelo que fazemos. Essa maneira de ver se coaduna bem com certos valores do cristianismo: ao pecarmos somos absolutamente responsáveis, o que justifica um castigo de proporções no mínimo iguais. A danação eterna não é o castigo de um Deus cruel, posto que resulta do abuso da liberdade absoluta que nos foi por ele dada. O nome da concepção de justiça que melhor se ajusta ao libertarismo se chama *retributivismo*. Um claro exemplo do pensamento retributivista foi apresentado por Kant. Em uma sociedade que se desfaça em uma ilha, escreveu ele, antes que as pessoas a abandonem todos os assassinos devem ser enforcados para que a justiça seja feita (1797). Esse exemplo, contudo, serve mais para demonstrar os limites do retributivismo. Não parece haver vantagem na ação proposta, que soa como uma maneira de se abandonar a razão por um cego sentimento de vingança.

No que concerne à responsabilidade pode ser feita uma objeção similar à da arbitrariedade no tocante à espécie de liberdade assumida pelo libertarista. Se minhas decisões passam a ocorrer ao acaso, aleatoriamente, não parece que eu possa sequer continuar a ser moralmente responsabilizado pelo que venha a fazer. Além disso não é difícil encontrarmos causas para nossas decisões, se as procurarmos. Por que Hitler invadiu a Rússia? Há várias causas. Impasse no fronte Inglês, o desejo de impressionar seus compatriotas, reservas naturais de petróleo no Cáucaso, a teoria do espaço vital...

O libertarista tem respostas para esta última objeção. As causas podem ser necessárias, mas não são suficientes para a decisão ou ação. Essa foi a resposta do libertarista Roderick Chisholm (1982). As cadeias causais envolvidas são necessárias, mas insuficientes. A causa suficiente é uma causa incausada, originada do próprio sujeito, que age como um *primo motor*. Podemos encontrar uma variedade de causas para a ação, que embora necessárias não são suficientes. É preciso a adição da causa incausada advinda do próprio sujeito para que sua ação seja livre. (Um leitor de Kant poderia sugerir que essa determinação última pertence ao mundo noumênico do eu transcendental, enquanto as causas necessárias pertencem ao mundo fenomênico do eu fenomenal.) A prova de que Chisholm estaria certo é que sempre que nós decidimos temos um *sentimento de liberdade*: o sentimento de que estamos acima e além do que nos está causando a decisão; sabemos que poderíamos ter escolhido de outro modo, se quiséssemos.

Há várias respostas da parte do determinista. Brand Blanchard (1965) escreveu que quando agimos livremente olhamos para frente e não para trás. Não pensamos nas causas de nossas ações. John Hospers (1950) defendeu que há causas inconscientes. Por exemplo, no caso da sugestão pós-hipnótica, o hipnotizador diz ao paciente irá acordar e que após meia hora ele deverá abrir a cortina. O paciente realmente realiza esse ato meia hora depois, mas se perguntado ele irá dar uma razão qualquer, por exemplo, que precisa clarear a sala. Há, certamente, causas determinantes inconscientes com um papel claro no exame de algumas de nossas ações. Mas a sua existência não pode certamente ser generalizada para todos os casos. Quando escovo os dentes ao acordar, quando piso no freio ao sinal vermelho, não há causas inconscientes à vista. Mesmo assim, meu sentimento de liberdade, o sentimento de que eu poderia ter agido de outro modo, permanece.

Minha sugestão no sentido de solucionar esse problema consiste em apelar para as teorias reflexivas da consciência (Armstrong 1981; Rosenthal 2005). Segundo essas teorias, nossos estados mentais são ditos conscientes quando são objetos de uma cognição de ordem superior. Digamos que você tenha uma sensação, uma emoção, um pensamento de primeira ordem. Por exemplo, uma

dor de dente quase imperceptível, que você só sente quando nela foca a sua atenção. É o caso de “Só dói quando eu penso”. A explicação seria que você toma consciência da dor na medida em que você tem uma cognição de ordem superior sobre esse estado mental de primeira ordem que é a dor. Mas como notou Rosenthal, essas cognições de segunda ordem não são conscientes. Elas precisam de uma cognição de terceira ordem para poderem se tornar conscientes, e assim por diante. A cognição que está no topo nunca é consciente. Ora, é plausível a hipótese de que quando os sistemas mentais se tornam evolucionariamente muito complexos eles passam a necessitar de sistemas de ordem superior capazes de controlar o que neles acontece, disso emergindo aquilo que mais propriamente chamamos de consciência (ARMSTRONG 1982). Se admitirmos isso então estamos também admitindo que há estados mentais, cognições de ordem superior, que possuem papel causal no ato decisório, mas que não incapazes de se tornarem conscientes. Ou seja, pela própria natureza da consciência nós não somos capazes de adquirir consciência de todos os elementos causais envolvidos na decisão. Essa seria a verdadeira razão de nosso sentimento de liberdade, que nada mais seria que o sentimento ilusório de que estamos sempre acima e além de nossas totalmente determinadas por causas. Claro, o que acabei de dizer vale apenas sob o suporte de um certo entendimento das teorias reflexivas da consciência. Resta saber se concepções similares não se aplicam a outras concepções da natureza da consciência, ou talvez à concepção certa, o que ainda está longe de ser definido.

Admitindo tantas dificuldades, a solução parece ser mesmo a de aceitarmos o determinismo cético: o livre-arbítrio não existe. Ele é uma simples ilusão. Mas essa aceitação também é problemática. Afinal, falamos o tempo todo de decisões tomadas livremente, de ações livres, as quais por isso mesmo não são constrangidas nem limitadas em sua liberdade. Dizemos ser fundamental que as pessoas tenham liberdade para pensar, decidir e agir. Devemos prescindir desse discurso? Não devemos mais falar da liberdade do sujeito, nem mais imputar-lhe responsabilidade por suas ações, uma vez que elas já estavam todas pré-

determinadas? Não seria isso uma imensa perda em nível pessoal e mesmo social?

I

É a altura desse impasse que surgiu a nova e supostamente revolucionária solução para o problema do livre arbítrio: o *compatibilismo*. Essa alternativa tem sido a mais aceita entre os filósofos. Ela surgiu com os empiristas ingleses a partir de Hobbes. Para eles toda a discussão anterior sobre o livre arbítrio não passou de um mal-entendido: de uma falsa dicotomia entre o libertarismo e o determinismo cético. A liberdade do arbítrio ou da vontade simplesmente não tem nada a ver com o determinismo causal. O mundo pode ter limites em sua determinação causal, mas isso não influi na liberdade do agente. Livre arbítrio e indeterminismo são em princípio compatíveis, daí o termo “compatibilismo”. O que o compatibilista faz é *redefinir* o livre arbítrio em termos que não tem mais nada a ver com o determinismo. Mas como? Ora, porque para o compatibilista, ser livre é algo muito diferente. Para ele *um agente é livre se não for restringido em suas ações, decisões e mesmo razões*. A definição compatibilista encontra-se até mesmo dicionarizada. Segundo o dicionário *Houaiss*, a liberdade é a condição daquele que não se acha submetido a qualquer força constringedora física ou moral. E para Hobbes a pessoa é livre quando se autodetermina, nada a impedindo de fazer o que quer (1999, XXI, sec. 1).

Exemplos que ilustram o compatibilismo: dizemos que um jovem se livrou da opressão familiar porque agora ele não se vê mais arbitrariamente coibido ou constringido, podendo fazer o que acha melhor; dizemos que um escravo alforriado tornou-se livre por não se ver mais forçado ou coagido em suas ações; e dizemos por analogia que após terem destruído a barragem as águas correm livremente rio abaixo sem restrição ou bloqueio de qualquer espécie.

O compatibilista tem a sua própria resposta para o problema da responsabilidade moral. Ela só pode ser atribuída à pessoa que é consciente da decisão. Essa consciência dá lugar à flexibilidade. O seu comportamento pode ser em princípio orientado por melhores razões, modificado, modelado por ela mesma

com base em princípios compatíveis com a moralidade social. Para o compatibilista a ação incorreta precisa ser punida, mas não propriamente por vingança (que tem mais a ver com o retributivismo, que passa ao papel de um simples elemento motivador), mas para impedir que a pessoa repita ações semelhantes no futuro, o que seria idealmente entendido em termos de *reabilitação*, ou então para desencorajar outras pessoas a fazerem o mesmo, ou seja, pela *dissuasão*. De outro lado, a ação correta, meritória, deve ser recompensada para reforçar comportamentos socialmente benéficos e também para que outras pessoas que se sintam inspiradas a agir de modo semelhante.

Há contraexemplos que sugerem limitações nas definições compatibilistas tradicionais. Imagine um jovem que é tímido demais para cortejar a mulher que deseja. A timidez reduz a sua liberdade. Mas ele age voluntariamente e não há nenhum constrangimento externo sobre a sua mente. Outro exemplo é o de uma pessoa que não come carne porque pertence a uma seita que proíbe isso. Muitos dirão que ela é menos livre nesse aspecto. Mas a pessoa não está sendo restringida em suas decisões. Afinal, ela não come carne porque quer, e ela própria nos dirá que faz isso por livre e espontânea vontade. E quem seria, afinal o melhor testemunho da liberdade pessoal do que o próprio agente? Um último exemplo é o do neurótico obsessivo que lava as suas mãos dezenas de vezes por dia. Ele não nos parece livre. Mas ele insiste em dizer que faz isso livremente, pois não está sendo forçado fazer isso. É apenas muito asseado.

Quero ainda rapidamente considerar a versão hierárquica de Harry Frankfurt. Para esse autor, seres humanos possuem desejos de primeira e segunda ordem. Um psiquiatra pode ter um desejo de segunda ordem de saber como é ter o desejo de um viciado em drogas. Mas ele não quer que esse seu desejo se torne o seu querer. Ele apenas o imagina como sendo isso. Ter desejos de segunda ordem é algo caracteristicamente humano. Frankfurt define o *Wanton* como uma pessoa dominada apenas por seus desejos de primeira ordem. Quando eles conflitam, a pessoa também conflita, podendo seguir incoerentemente um desejo e depois o seu oposto. Uma pessoa livre é para Frankfurt aquela que consegue fazer com que o desejo que lhe move a ação – o seu querer –

corresponda ao seu desejo de segunda ordem. Ela tem o querer que ela quer querer. Digamos, uma pessoa que exercita sua livre vontade estudando seriamente para ser aprovada em um concurso deve ter uma vontade de ordem superior que a conduz à ação. Já o exemplo de uma pessoa não-livre é o do alcoólatra, cujo desejo de segunda ordem é o de não beber, mas que é impelido pelo seu desejo de primeira ordem a beber, invadindo o refeitório do hospital psiquiátrico onde se encontra para beber o álcool de cozinha. Ele não é livre porque o desejo com o qual se identifica (o de não fazer isso) não é aquele que o move à ação. Uma pessoa não é livre quando não consegue fazer com que o querer que lhe move à ação corresponda ao desejo de segunda ordem com o qual se identifica. Ela não tem o querer que ela quer ter. Contudo, a solução de Frankfurt (como outras soluções hierárquicas) tem a suas próprias limitações, como veremos.

II

O que desejo fazer agora é apresentar rapidamente minha própria solução, que tem a forma de um compatibilismo causal escalonado e que entendo como sendo uma versão mais refinada do compatibilismo tradicional. Essa versão, como será visto, parece mais auspiciosa porque capaz de resolver os problemas que as soluções hierárquicas não resolvem junto aos que elas resolvem. Para expô-la precisarei usar a teoria causal da ação e algumas categorias adicionais.

Quanto às categorias adicionais, quero começar introduzindo duas formas de restrição e duas origens de restrição. As formas de restrição são *limitação* e *constrangimento*. E as origens da restrição podem ser *externas* e *internas*. A distinção entre limitação e constrangimento foi considerada por Richard Taylor, um filósofo libertarista (1974). Em seu exemplo, se estendo o meu dedo indicador sobre a mesa, ele tem a liberdade de se mover para a direita ou para a esquerda. Seu movimento será *limitado* ou *bloqueado* se ele for restringido por um livro pesado que o impede de virar para a esquerda. Mas ele será *constrangido* ou *forçado* ou *induzido* se alguém puxar o meu dedo indicador para um lado. Essas

duas formas de restrição não se limitam a movimentos físicos, mas se aplicam também à volição e ao arbítrio, como veremos.

Quanto à classificação da restrição pela origem, trata-se da *origem proximal mais relevante*. Origens podem ser próximas ou distantes: uma pessoa pode beber álcool porque, sendo alcoólatra, sente uma necessidade incontrolável de beber (origem proximal relevante). Mas podemos também dizer que alguém bebe para esquecer um grande fracasso afetivo (origem não-proximal relevante). Um exemplo de origem proximal mais relevante interna é a sede que me faz realizar o ato de beber água. Se fujo de um perigo ao encontrar um touro bravo no campo, a origem proximal mais relevante externa de minha ação é a presença do animal, embora isso me cause medo, que é a causa interna de minha fuga, que é vista como secundária.

Outro ponto importante é que a ausência de restrições sempre se dá dentro de um leque de alternativas *razoáveis*, que depende do contexto. Assim, neste domingo eu posso ir ao cinema, posso ler, posso dar um passeio, jantar fora. Essas são alternativas que estão contidas no leque de alternativas que contam para minha liberdade. Limitações e constrangimentos são restrições que diminuem a liberdade por fecharem o leque de alternativas de uma maneira ou de outra. Se estou com febre e não posso sair de casa, isso diminui minha liberdade. Mas há alternativas cuja ausência não restringe minha liberdade por se encontrarem fora do leque de alternativas razoáveis para a minha situação. Assim, eu posso tentar atravessar o rio Potengi a nado nesse domingo, talvez consiga, mas seria um ato não razoável de extrema imprudência. Além disso há coisas que estão além mesmo de minhas possibilidades não razoáveis. Eu não posso ir à China nesse domingo, pois me faltam meios para tal. Não posso escalar o Everest. Não posso entrar em órbita. Tais alternativas *não contam*, pois não posso dizer que não sou livre nesse domingo porque não posso entrar em órbita, escalar o Everest ou ir à China. O que chamamos de progresso é uma ampliação do leque de alternativa disponível às pessoas. A negação das limitações impostas pelo leque de alternativas é a aposta na existência de uma liberdade em termos absolutos.

O filósofo Jean Paul Sartre foi quem, ao negar as contingências da variável natureza humana, afirmou que somos inteiramente livres e portanto inteiramente responsáveis pelas nossas ações (1970). Mas há aqui um resquício do pensamento cristão emergindo de seu professado ateísmo. Afinal, demandar liberdade absoluta para cada ser humano é ignorar as medidas e diferenças individuais e contextuais envolvidas. A noção de leque de alternativas também ajuda a explicar a ilusão de que uma diminuição do determinismo entendida como aumento da aleatoriedade implica em aumento da liberdade. O que pode haver são situações particularmente caóticas nas quais as opções que formam o leque de alternativas disponível se ampliam e com isso a liberdade, por exemplo, no caso de um soldado que invade uma cidade indefesa em uma guerra e que se sente livre para cometer toda e qualquer espécie de arbítrio. Quando as regras sociais se desfazem há um aumento muitas vezes imoral da liberdade. Isso nos mostra que o caos social aumenta a liberdade de alguns (mesmo que diminuindo a de outros), o que é verdade, mas se trata de um elemento secundário, melhor explicável pelo compatibilismo.

O passo seguinte consiste em aplicar as distinções feitas até agora à teoria causal da ação. Isso nos permitirá distinguir entre diversos níveis de liberdade do agente, que sem isso podem ser facilmente confundidos ou desconsiderados.

A teoria causal da ação nos diz que a ação mais complexa é a ação raciocinada, que geralmente inclui as demais. A ação raciocinada começa com a formação de uma razão, que é geralmente entendida como a adição de um desejo a uma crença. Por exemplo, eu vou ao médico e ele me recomenda exercícios físicos, que pretendo fazer. Se me perguntarem qual a razão pela qual quero fazê-los, eu responderei que desejo me manter saudável e que acredito que fazer exercícios contribuirá para a realização desse desejo. Uma vez formada a razão, ela causa uma intenção ou vontade prévia, que é a de a partir de amanhã começar a fazer *jogging*. Chegado o amanhã, logo após acordar eu saio de casa e começo a correr. A vontade prévia causou aqui o que Searle chamou de intenção-na-ação, uma vontade efetiva, que produz os movimentos corporais que inexisteriam sem

ela. Esses movimentos devem causar o resultado intencionado, que é o de me manter saudável.

Minha sugestão é a de que em cada elo da cadeia causal produtora da ação pode haver restrição da liberdade, e que essa restrição pode ser externa ou interna, por limitação ou coerção e no interior de um leque de alternativas razoável em um contexto. Mais além, essas restrições podem ser originadas de cadeias causais alternativas, que podem restringir a liberdade do agente em diversos níveis e que essa restrição só pode ser em geral mais propriamente julgada do ponto de vista de um sujeito avaliador externo.

Começemos com restrições da liberdade física (*liberty*). Digamos que uma pessoa esteja amarrada em um poste. Trata-se de uma *limitação externa*. Se depois da partida um juiz de futebol for forçado a engolir o apito, tratar-se-á de um *constrangimento físico externo*. Uma *limitação física interna* ocorre quando uma pessoa toma uma droga que a imobiliza. E um *constrangimento físico interno* se dará quando a pessoa for vítima de movimentos involuntários. Essas restrições da liberdade física são um tanto óbvias e por isso mesmo de menor interesse para nós.

O segundo nível, volicional – relacionado às intenções, ao querer – é o que tem mais a ver com o livre arbítrio da vontade, o que em inglês é chamado de “free will”. Digamos que um soldado não consiga, em uma guerra, acertar o inimigo. Esse é um fenômeno comum: uma força interna o impede de fazer aquilo que ele deve e mesmo quer fazer. Ele é *internamente limitado* em sua vontade. Outro caso é o do alcoólatra que invade a cozinha do hospital no qual se encontra para beber o álcool de limpeza: trata-se agora de um *constrangimento interno* que rompe com a sua intenção de não beber. (Temos aqui um exemplo do tipo considerado por Frankfurt.) A restrição da vontade, por limitação ou indução, pode ser externa: por exemplo, uma pessoa hipnotizada *externamente limitada* em seu querer ao ser induzida a não fazer o que pretende e *externamente induzida* a fazer o que o hipnotizador quer que ela faça. A pessoa deixa de ser livre por não poder agir segundo a sua preferência dentro do leque de alternativas que lhe está sendo contextualmente dado.

A última forma de restrição da liberdade é a que se dá ao nível das razões. Trata-se propriamente da restrição do livre arbítrio. Ela é particularmente importante porque é muitas vezes elusiva. Exemplo de uma *limitação racional interna* é o de um esquizofrênico que não aceita a comida porque acredita que ela esteja envenenada. Um exemplo de *indução racional interna* é o do assassino psicopata racista que acredita que deve matar o maior número de pessoas de cor negra que puder. Note-se que nesses dois casos a pessoa não se vê como sendo restringida em seu livre arbítrio. Mas quase qualquer outro sujeito avaliador irá certamente dizer que essas pessoas são respectivamente limitadas e induzidas em seus juízos. O caso mais interessante é o de restrições da liberdade ao nível de razões externas. Aqui as razões restritivas da liberdade são produzidas por outras pessoas que não o agente, mesmo que isso ocorra indiretamente, através da influência do meio social e cultural. Um exemplo de *limitação externa* da razão é o de uma pessoa que não pode comer carne porque a sua seita religiosa não permite. Um exemplo de *indução externa* é o caso do pastor Jim Jones, que convenceu os seguidores de sua seita fanática a cometer suicídio coletivo de modo a se reencontrarem no paraíso. Trata-se nesses casos daquilo que Robert Kane chamou de “controle não coercivo encoberto” (*covert non-constraining control*). Trata-se de coerções racionais externas, de manipulações da razão, que são importantes porque podem ocorrer dentro de vários módulos sociais, como o da família, o da religião, o dos valores sócio-culturais que envolvem o agente... Isso é importante porque nesses casos a própria pessoa se julga livre e a sua falta de liberdade é constatada por outras pessoas ou mesmo pela própria pessoa mais tarde. Uma pessoa pode gastar dinheiro em excesso devido ao meio social no qual ela vive e, anos mais tarde, constatar que ela não havia sido realmente livre no uso irresponsável que havia feito de suas próprias economias. Note-se que as restrições podem ocorrer em vários níveis devido a uma cadeia causal inibitória ou indutora que leva o sujeito a realizar outra ação ou a não realizar a ação que em circunstâncias normais teria mais razoavelmente realizado.

Uma objeção à análise recém-sugerida da restrição ao nível da formação de razões seria a de que estamos incorrendo em relativismo. Os seguidores de Jim

Jones não eram livres do ponto de vista nosso, mas eram livres do ponto de vista deles mesmos e do próprio Jim Jones.

A resposta consiste em apelar para uma *situação discursiva crítica* não muito diversa da situação ideal de fala (*ideale Sprachsituation*) uma vez sugerida por Jürgen Habermas (1973). Em uma situação na qual agentes e avaliadores sejam igualmente racionais, tendo acesso irrestrito à informação e possibilidade irrestrita de diálogo de forma que a serem pressionados apenas pelo melhor argumento, podemos conceber, por exemplo, que o seguidor de Jim Jones se torne capaz de reconsiderar a sua intenção de seguir irrefletidamente o líder da seita, etc.

Com base no que já foi considerado podemos agora estabelecer definições. Chamando de S a pessoa que avalia o grau de liberdade do agente P (em certos casos sendo S a mesma pessoa que P em um tempo diferente) podemos agora dizer que:

1. P é livre para S *see* para S dentro de leques de alternativas aceitas por S como contextualmente razoáveis, P não é submetido a restrições nem externas nem internas, nem por limitação nem por constrangimento, sejam eles de ordem física, motivacional ou racional.
2. Uma ação, decisão ou razão A de P é livre para S *see* A é realizada por P dentro de um leque de alternativas aceito por S como sendo contextualmente razoável, sem restrições externas nem internas, nem limitadoras nem constrangedoras, quer seja ao nível físico, motivacional ou racional.

O que apresentei aqui é apenas um esboço (mais detalhado em COSTA 2014). Mas ele mereceria ser mais detalhadamente e acuradamente desenvolvido, uma vez que parece que as variadas definições hierárquicas tópicas parecem ser em princípio absorvíveis dentro da espécie de versão sofisticada do compatibilismo tradicional acima sugerida.

Considere, por exemplo, a definição hierárquica de Frankfurt. Seus exemplos passam a dizer respeito à ausência de restrições concernentes à

vontade do sujeito dentro do leque de alternativas razoáveis contextualmente oferecido. Mas a versão acima sugerida explica casos que a teoria de Frankfurt não é capaz de explicar, como o do homem-bomba. Para Frankfurt o homem-bomba deveria ser livre, pois ele se identifica tanto com a sua vontade de ordem inferior de realizar o seu atentado como também com as razões e motivações ideológicas de ordem superior que reforçam a sua determinação em realizar a ação. Mas essa resposta é simplificadora. O homem bomba é livre para si mesmo sob o suposto de suas convicções ideológicas. Mas se considerarmos a sua ação do ponto de vista de um sujeito avaliador com maiores e mais bem fundadas informações, ele irá (provavelmente) relativizar as convicções ideológicas do homem-bomba através de outras razões, de modo a julgá-lo vítima de um encoberto constrangimento não-coercivo da razão cuja origem é externa – um constrangimento que restringe a sua liberdade por indução ideológica. Essa parece uma análise com resultados mais razoáveis.

Por fim, é necessário notar que do ponto de vista do compatibilismo causal escalonado acima esboçado a tão alardeada “autonomia da vontade” precisa ser desmistificada. Não se trata de um conceito positivo. A autonomia da vontade tem para nós um significado meramente negativo. Significa apenas que o agente não é restringido ao nível da razão e subsequente vontade no interior de um leque de alternativas contextualmente razoável.

Referências

ARMSTRONG, D. M. “What is Consciousness?”. In: *The Nature of Mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

BLANCHARD, B. “The Case of Determinism”. In: S. Hook (ed.): *Determinism and Freedom*. New York: Collier McMillan, 1974.

CHISHOLM, R. “Human Freedom and the Self”. In G. Watson (ed.), *Free Will*. Oxford University Press: Oxford, 1982.

CLARKE, R. *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COSTA, C. "Free Will and the Soft Constraints of Reason". In: *Lines of Thought: Rethinking Philosophical Assumptions*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

FRANKFURT, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: G. Watson (ed.): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

HABERMAS, J. "Wahrheitstheorien". In H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1973.

HOBBS, T. *Leviathan*, ed. J. C. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1999.

HOSPERS, J. "Men and Free Will". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, 1950, p.307-27, 1950.

KANE, R. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

KANT, E. *Metaphysik der Sitten*. Berlin: Suhrkamp, 2009/1797.

LAPLACE, P. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover, 1951/1820.

LUCRETIUS. *On the Nature of Things*. Oxford: Clarendon Press, 1910.

SARTRE, J. P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.

ROSENTHAL, D. M. *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

TAYLOR, R. *Metaphysics*. New York: Prentice Hall, 1974.

O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE POLÍTICA, OU SOBRE O QUE DIFERENCIA O ESTADO DA MÁFIA*

Andréa Luisa Bucchile Faggion

1. Introdução: Formulação do Problema

Para muitos, o antiquíssimo problema da autoridade política perdeu sua atualidade. Fundem Estado e sociedade, diluem o indivíduo na sociedade e, com isso, fazem desaparecer a relação social característica do Estado moderno: o fato de sermos confrontados com normas que nos serão impostas pelo Estado, independentemente de nossos desejos de aderirmos ou não a elas¹. Ainda hoje, uma atitude comum, já criticada por Leslie Green nos anos 80, é aquela segundo a qual o Estado como tal se torna, se não menos questionável, menos questionado, “quase parte de uma ordem externa natural”². Pois este artigo encara como tarefa

* Artigo Publicado na Revista *Philosóphos*, Goiânia, v.22, n.2, p.37-79, jul-dez. 2017.

¹ A esse respeito, a seguinte constatação de Joseph Raz me parece uma obviedade, que, a despeito disso, precisa ser repetida e enfatizada: “Não é parte do nosso entendimento normal de autoridade que suas ações sejam as ações daqueles sujeitos a ela. Pelo contrário, o entendimento normal é que a autoridade envolve uma relação hierárquica, que ela envolve uma imposição sobre o sujeito” (RAZ 2009a, p.165). Por mais que os teóricos da democracia possam fazer o Estado coincidir com o povo que esteja sob sua autoridade, seja lá a que se refira o termo “povo” aqui (e se é que tem algum referente), não se trata de um ente idêntico a cada sujeito submetido a sua autoridade.

² GREEN [1988] 1990, p.2. Todas as traduções citadas neste artigo são de minha autoria.

da filosofia justamente a ruptura com essas naturalizações, nem que seja para confirmar seu conteúdo pela via da reflexão³.

É verdade que normas, em geral, não são expressões de nossos desejos e interesses, podendo, por definição, conflitar com ambos, ao nos exigir que sejam desconsiderados em uma dada ação. Assim, por si só, a justificativa de normas é sempre um problema filosófico. Mas o que nos interessa aqui é um problema bem mais específico: como decisões tomadas por outra pessoa, grupo de pessoas ou instituição poderiam afetar a situação normativa de um indivíduo? Será que poderiam? Sob quais condições?

Para uma melhor compreensão do problema, vamos seguir o exemplo de G. E. M. Anscombe ([1978] 1981, p.130-131) e imaginar que nos associamos a um clube. Ao nos associarmos ao clube, aceitamos uma série de normas, que bem podem nos desagradar ou contrariar alguns de nossos interesses. Por exemplo, posso ser fumante e ter que conviver com o fato do clube proibir que se fume em suas dependências. Porém, ainda decidimos até que ponto toleramos nossa submissão às normas do clube, o que inclui a submissão a normas de segunda ordem sobre como serão feitas as normas. Podemos decidir não nos filiar ao clube, ou, caso tenhamos nos filiado e, posteriormente, nos arrependido, podemos nos decidir pela desfiliação. Pronto! As normas do clube não se aplicam mais a nós.

Mas Anscombe pede que imaginemos um clube peculiar. Esse clube acaba se tornando tremendamente poderoso, apto a controlar qualquer coisa que ele queira controlar no território onde vivemos, adquire mesmo a capacidade de

³ Um ponto que, inclusive, nos dá ocasião para reproduzirmos as palavras inspiradoras de David Lewis: “É a profissão dos filósofos questionar platitudes que outros aceitam sem pensar duas vezes. Uma profissão perigosa, pois os filósofos são mais facilmente desacreditados do que as platitudes, mas uma tarefa útil. Ora, quando um bom filósofo desafia uma platitude, usualmente descobre-se que a platitude estava essencialmente certa: mas o filósofo notou uma dificuldade que alguém que não pensa duas vezes não poderia ter encontrado. No fim, o desafio é respondido e a platitude sobrevive, mais frequentemente do que o contrário. Mas o filósofo prestou um serviço aos que aderem à platitude: ele os fez pensar duas vezes” (LEWIS [1969] 2002, p.1).

extorquir dinheiro e confiscar a propriedade de quem ele quiser, e ainda a capacidade de emitir decretos afetando profundamente a vida das pessoas. Agora, suponha, além de tudo, que esse clube nos proíba, assim como a todos os seus membros, de nos desfiliarmos. A pergunta que Anscombe faz e que tanto nos interessa é, então, a seguinte: qual a diferença entre um enunciado do tipo "é isto que sou obrigada a fazer pelas regras do clube..." e "é isto que sou obrigada a fazer pelas normas do Estado..."?

Alguns diriam que esse clube monstruoso se tornou, na verdade, uma máfia. Mas não seria igualmente razoável dizer que ele se tornou um Estado? Qual a diferença? A diferença não parece residir na estrutura normativa seguida na própria organização do Estado, porque uma organização mafiosa, a princípio, também pode se tornar complexa e sofisticada o bastante para rivalizar com a burocracia estatal. Podemos imaginar que existam normas prescrevendo como será a sucessão do poderoso chefe. Tal norma pode estabelecer que cabe a ele e tão somente a ele apontar seu sucessor. Normas também podem estabelecer como os agentes da máfia farão a cobrança de pagamentos por parte dos moradores de um território. Por exemplo, esses agentes devem quebrar pernas e braços em uma primeira recusa, matando somente na eventualidade de uma negativa da vítima por ocasião da segunda cobrança. Assim, por mais que seja vantajoso estarmos submetidos a normas, em vez de a comandos arbitrários, por sabermos o que esperar no primeiro caso, parece que não é nisso que reside a diferença, se é que existe uma, entre Estado e máfia, uma conclusão em que acompanho a própria Anscombe (1981, p.131-133).

Uma segunda possibilidade seria afirmarmos que os propósitos do Estado dizem respeito ao nosso bem, ou seja, ao bem daqueles que estão submetidos a ele, ao passo que os propósitos da máfia dizem respeito ao bem dos próprios mafiosos, a revelia dos interesses daqueles que estão submetidos a suas normas. Aqui, eu me valho, por uma última vez, de Anscombe, pois suas perguntas retóricas me parecem o suficiente para descartarmos a presente hipótese:

[S]e algumas pessoas querem fazer o bem, isso dá a elas o direito de me ameaçar e de fazer regras sobre o meu comportamento? Ou: elas têm esse

direito se já houver uma prática do mesmo tipo estabelecida há muito tempo, um corpo de regras já feito por seus predecessores, uma organização estabelecida dentro da qual fazem seu trabalho?⁴.

Afastadas essas possibilidades, a hipótese que pretendo defender neste artigo é que a compreensão da diferença entre Estado e máfia reside na compreensão da natureza da autoridade, como uma capacidade de alteração de estados normativos⁵. Em poucas palavras, Estado e máfia nos obrigam, mas apenas o Estado pretende nos criar obrigações ou modificá-las. Enquanto a máfia meramente se faz obedecer pelas ameaças feitas, o Estado reivindica o direito de ser obedecido e, correspondentemente, a obrigação de que o obedeçamos. Assim, o Estado é, substancialmente, diferente da máfia se, e somente se, tiver mesmo tal poder normativo, ou seja, se puder nos impor obrigações genuínas, em vez de apenas nos obrigar⁶. Afinal, se o direito pretendido pelo Estado, ao fim e ao cabo, não passar necessariamente de uma mera pretensão, a única diferença entre Estado e máfia residirá no fato do primeiro não admitir ser igual à segunda. Em suma, podemos dizer que Estados não são, necessariamente, máfias super poderosas, ultrassofisticadas e, talvez, algo generosas, agindo disfarçadas sob o manto da autoridade, se pudermos afirmar que é mesmo possível que uma pessoa, grupo de pessoas ou instituição A modifique a situação normativa de um indivíduo B, ao decidir que é para B fazer x. Nesse caso, B adquiriria uma obrigação genuína de fazer x, *porque* A decidiu que é para B fazer x⁷, enquanto a

⁴ ANSCOMBE 1981, p.133.

⁵ O texto de Anscombe a que eu vinha me referindo encaminha-se na mesma direção. Porém, a forma como coloco o problema aqui deve mais às análises de Joseph Raz, filósofo que, nas últimas décadas, tem contribuído decisivamente para o debate milenar sobre o problema filosófico da autoridade (veja-se, por exemplo, RAZ 1986, 1989, [1975] 1999, 2009a, 2009b).

⁶ Já é clássica a valiosa distinção de Herbert L. A. Hart entre “ser obrigado” e “ter uma obrigação” (HART [1961] 1994, p.82-91).

⁷ É claro que A pode prescrever que B faça x, quando B já deveria fazer x de toda forma. Nesse caso, a autoridade é indiferente. Por isso, só pode haver autoridade legítima se A for capaz de modificar as obrigações de B.

ameaça, por parte de A, de uma sanção y, para o caso de B não fazer x, seria apenas uma razão auxiliar ou secundária em caso de recalcitrância⁸. A obrigação de B seria fazer x, independentemente da ameaça.

Isso mostra que o Estado reivindica um direito de tipo especial, não redutível aos direitos pertencentes aos indivíduos como tais. Privadamente, um indivíduo pode usar de coerção contra outro legitimamente. Pense no exemplo de um indivíduo que contenha pela força um ataque de fúria de outro. Ao obrigar um indivíduo D a se abster de atos gratuitamente violentos, um indivíduo C não cria para D qualquer obrigação. Se há obrigação de abstenção de início de violência contra terceiros por parte de D, essa obrigação não é criada ou modificada por C. Dizemos que a coerção de C contra D seria legítima supondo que C apenas e tão somente obriga D a cumprir uma obrigação que D tem de qualquer maneira. Já a autoridade política A pretende criar obrigações ou modificar obrigações existentes, e não meramente fazer com que obrigações sejam cumpridas pela força. Vejamos se e como esse esquema normativo característico da autoridade seria possível.

2. Hipótese do Consentimento como Fonte da Autoridade Política: Consentimento Tácito

Seria possível consentirmos em estar sob uma autoridade, criando, por esse consentimento, o referido direito de ser obedecido e a respectiva obrigação de obedecer? Muitas vezes, tendemos a pensar que o único problema a ser enfrentado por uma teoria da autoridade política por consentimento reside no fato de, efetivamente, nenhum ou poucos indivíduos expressarem seu consentimento perante seu governo. Vulgarmente, é comum que pessoas nos lembrem de nunca terem assinado qualquer contrato do gênero. Uma resposta usual, de que o ato de

⁸ No meu entender, a tese fundamental segundo a qual sanções seriam apenas provisões secundárias para o caso de falha da intenção primária da autoridade política de ter suas diretivas aceitas como obrigações constitui um dos pilares da teoria do direito de Hart, marcando sua importância histórica e tendo sido incorporada por grande parte da filosofia analítica do direito que se seguiu a ele. Creio que essa tese já permeava *O Conceito de Direito*, mas ela encontra-se precisamente formulada na obra tardia intitulada *Ensaio sobre Bentham* (HART, 1982, p. 254).

consentimento é racional, e não empírico, não nos ajuda muito, porque, em geral, atos de consentimento são a fonte de obrigações quando praticados com a crença de que certas obrigações estão sendo adquiridas por meio deles. Seria paradoxal afirmarmos que um indivíduo B consentiu em fazer x, mas que ele mesmo não sabe disso.

Replicarmos que o consentimento pode ser tácito tampouco soluciona a questão, pois o que, normalmente, entendemos por consentimento tácito não deixa de ser um consentimento expresso e consciente. Por exemplo, em uma votação em reunião de departamento de certa universidade, o chefe pede que os contrários se manifestem. Podemos dizer que os que nada fizeram deram seu consentimento tácito⁹. Mas quando daríamos nosso consentimento tácito a uma autoridade? Acaso, residir no território de uma autoridade seria consentir tacitamente com ela? Creio que Hume tenha percebido bem o disparate dessa suposição em seu ensaio "Sobre o Contrato Original":

Nós podemos dizer a sério que um camponês ou um artesão pobre é livre para escolher deixar seu país, quando ele não conhece qualquer língua ou costume estrangeiro, e vive um dia após o outro, dos baixos salários que ele recebe? Nós podemos afirmar também que um homem, ao permanecer em um navio, consente livremente com o domínio do mestre, embora ele tenha sido carregado a bordo enquanto dormia, e tenha que pular no oceano e morrer no momento em que o deixa?¹⁰.

Hume mostra que só faz sentido dizer que consentimos com x, quando não nos é imposta pelas circunstâncias uma escolha entre x e nossa completa ruína ou, ao menos, um sacrifício considerável de nossas condições de vida. Uma dificuldade adicional para a hipótese do consentimento tácito por residência é que, no mundo moderno, todos os territórios habitáveis estão sob alguma autoridade, sendo que, além disso, as autoridades não abrem suas fronteiras, permitindo, pura

⁹ Para uma análise pormenorizada do consentimento tácito, remeto o leitor ao importante livro *Moral Principles and Political Obligations* (SIMMONS, 1979, p. 75-100).

¹⁰ HUME [1777] 2006, p.367.

e simplesmente, que os indivíduos se movimentem livremente, escolhendo, ao menos, sob qual autoridade estarão. Inclusive, podemos dimensionar melhor o escopo do direito reivindicado pela autoridade política justamente ao nos darmos conta de que ela pode impedir e, geralmente, impede até mesmo que um indivíduo sob seu domínio possa receber um amigo estrangeiro em sua casa pelo tempo que ambos por bem entenderem. Autoridades também podem impedir e, geralmente, impedem que indivíduos habitando territórios diferentes, sob autoridades diferentes, possam simplesmente resolver trocar os domínios sob os quais estão, um se mudando para o lugar do outro. Por todas essas razões, ao menos no mundo real e atual, não parece fazer qualquer sentido que se afirme que a residência é um consentimento tácito para com a autoridade vigente no território onde se reside.

3. Argumento a partir da Equidade

Muitas vezes, o que se chama de “consentimento tácito” pode ser mais bem entendido, no máximo, como um consentimento implicado ou inferido, no sentido em que o indivíduo, ao consentir com x, indiretamente, adquiriria uma obrigação de consentir também com y. Nesse sentido, não é a simples residência nos domínios de uma autoridade que é pensada como o próprio ato de consentimento, ainda que tácito, para com essa autoridade. É, sim, a aceitação voluntária de certos bens, ou seja, o consentimento em receber certos bens que implicaria uma obrigação de consentir com a autoridade, que, teoricamente, tornaria possíveis tais bens. Este argumento, na literatura anglófona, tem sido chamado de “argument from fairness” ou “from fair play”. Traduzo como “argumento a partir da equidade”. O artigo “Are There Any Natural Rights?”, de Herbert L. A. Hart, se tornou famoso, principalmente, por conter uma formulação inicial desse argumento, que viria a ser sistematicamente debatido por filósofos políticos. Penso que valha a pena a longa citação:

[Uma] fonte muito importante de direitos e obrigações especiais, que nós reconhecemos em muitas esferas da vida, é o que pode ser chamado de mutualidade de restrições, e eu acredito que a obrigação política seja

inteligível somente se nós virmos o que precisamente é isso e como difere de outras transações que criam direitos (consentimento, promessa) às quais os filósofos a tem assimilado. Em seu contornou meramente esquemático, trata-se disto: quando um número de pessoas conduz qualquer empreendimento conjunto de acordo com regras e, assim, restringe sua liberdade, aqueles que se submeteram a essas restrições quando requeridos têm um direito a uma submissão similar daqueles que se beneficiaram de sua submissão. As regras podem prover que oficiais devam ter autoridade para impor a obediência e fazer outras regras, e isso criará uma estrutura de direitos e deveres legais, mas a obrigação moral de obedecer às regras em tais circunstâncias é *devida* aos membros cooperantes da sociedade, e eles têm o direito moral correlativo à obediência¹¹.

Antes de mais nada, devemos notar que o que se convencionou chamar de “princípio de equidade” (e que Hart chama de “mutualidade de restrições”) seria um princípio moral reconhecido, primeiramente, fora da política, assim como é o caso do consentimento ou de promessas como fontes de obrigações. Isso significa que poderíamos recusar a possibilidade de fundarmos nesse princípio uma obrigação moral de obediência à autoridade política, em virtude do fato de não reconhecermos a validade moral do princípio mesmo em outras esferas da vida. Mas esse tipo de análise demandaria um trabalho à parte. Neste artigo, vou me restringir à análise da aplicação política do princípio.

O segundo ponto a ser notado é que o princípio visa criar uma disparidade normativa entre o nível individual e o coletivo. Por alguma razão que não nos é explicada, o princípio contém em sua formulação, como condição necessária para suas consequências, que haja a reunião de um *número* de pessoas, em vez de apenas um indivíduo operando solitariamente. Com isso, a combinação de

¹¹ HART 1955, p.185. Posteriormente a Hart, John Rawls também defendeu obrigações legais com base nesse tipo de argumento (RAWLS 1964), mas, na obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls acabou abandonando a tese segundo a qual o princípio de equidade vincularia todos os cidadãos, mesmo em sociedades justas (RAWLS [1971] 1999, p. 301-308).

indivíduos faz emergir um novo direito que não é redutível sem resíduo à soma de direitos preexistentes nesses indivíduos. Podemos notar que esse passo é essencial para a resolução do problema da autoridade, afinal, vimos que o que a autoridade política reivindica não é, meramente, o direito de fazer uso de coerção para que pessoas cumpram certas obrigações, um direito que quaisquer indivíduos bem podem possuir privada e separadamente. A autoridade política reivindica um direito especial à obediência, não compartilhado com indivíduos desprovidos de autoridade.

Um terceiro ponto que não pode ser perdido de vista no argumento de Hart é que o direito moral à obediência não é possuído pela autoridade política em si. É um direito dos indivíduos que, coletivamente, se submeteram a regras que restringiram suas liberdades. Em suma, a minha suposta obrigação de obediência a leis seria uma obrigação para com meus concidadãos, e não para com os oficiais do Estado que fazem valer essa obrigação. Esse ponto também resolveria um problema importante sobre a autoridade política. Por que um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos deveria ter o direito moral de ser obedecido por outros, como se houvesse uma desigualdade natural entre seres humanos? De acordo com o argumento a partir da equidade, esse direito, simplesmente, não existe. Os cidadãos obedientes é que têm o direito à mesma obediência por parte de outros.

Por fim, observemos o ponto mais fundamental: Hart diz que os que têm o dever moral de obedecer são os que “se beneficiaram”. Neste passo, reside a força e a fraqueza do argumento. Refiro-me à força do argumento, porque, a rigor, para que alguém se beneficie de algo não é necessário o consentimento em ser beneficiado, ou a aceitação voluntária do benefício a que nos referimos no início desta seção. Pelo contrário, o benefício pode até ser inevitável para o beneficiado. Por exemplo, suponha que todos os meus vizinhos resolvam manter suas casas muito bem conservadas, com pintura e jardim impecáveis. Provavelmente, o meu imóvel será valorizado pelo fato de se localizar nesse bairro, sendo que não posso impedir que essa valorização aconteça. Meus vizinhos também podem formar um sistema de vigilância solidária, de acordo com o qual cada um, ao chegar em casa,

dá uma volta com o carro pelo bairro, observando se há algum movimento suspeito. Se eu me recuso a participar do esquema, eles podem dizer que não olharão a minha casa em particular. Porém, o simples fato desse sistema existir no meu bairro pode fazer com que assaltantes prefiram outra vizinhança, me beneficiando. Novamente, não há o que eu possa fazer a respeito para evitar esse benefício. Portanto, se o argumento a partir da equidade é bem sucedido, ele remove a incômoda necessidade de qualquer consentimento tácito ou explícito, coisa que nunca conseguiríamos obter unanimemente das pessoas sujeitas a uma autoridade política.

Porém, como dito, aqui também reside a fraqueza desse argumento, tão bem detectada e explorada por Robert Nozick, no capítulo 5 de *Anarquia, Estado e Utopia* (1974). Meus próprios exemplos acima já indicam o caminho para uma redução ao absurdo do argumento. Se dispensamos a necessidade de consentimento (aceitação voluntária do benefício), quaisquer grupos de pessoas podem ir adiante com seus próprio empreendimentos, nos criando toda sorte de obrigações, sem que possamos fazer qualquer coisa a respeito. Os exemplos de Nozick expõem o argumento a partir da equidade ao ridículo por retratarem situações mais incomuns do que aquelas de meus exemplos. No mais famoso dos exemplos de Nozick, o sistema de entretenimento público, os meus vizinhos entram em um arranjo de acordo com o qual, em cada dia do ano, um de nós deve fazer algo para entreter aos outros. Podemos contar piadas, tocar algum instrumento musical, ministrar palestras de filosofia, etc... Então, a questão é se, por ter rido de alguma piada ou por ter aberto minha janela para ouvir melhor alguma canção que me agradou, eu fico obrigada a fazer a minha parte quando chega o meu dia. Admite-se, inclusive, que eu possa, facilmente, trocar meu dia com o de outra pessoa. Isso basta para que eu tenha a obrigação de trabalhar pelo entretenimento dos outros em um dia do ano? Eu não poderia ter preferido não ter que empenhar um de meus dias dessa forma, mesmo que isso me custasse todos os benefícios do sistema?

Os exemplos de Nozick até comportam voluntariedade na aceitação do benefício¹², como é o caso do sujeito que, afinal de contas, abriu a janela para ouvir melhor a performance de um vizinho. Mesmo assim, Nozick é criticado por A. John Simmons por, supostamente, ter feito uma leitura pouco caridosa do argumento, não distinguindo entre o ato de aceitar benefícios (consentimento) e o mero recebimento de benefícios¹³. Em que pese a letra da passagem de Hart citada acima, Simmons acredita que, mesmo para Hart, devemos entender que o argumento requer a aceitação de benefícios, justamente para que ele não caia no ridículo ao qual Nozick o expôs. Assim, aceitar um benefício significaria 1) tentar e ser bem sucedido em obter o benefício, ou 2) adquirir o benefício sabendo o que está em jogo e querendo aceitar as consequências¹⁴.

De fato, a correção caritativa de Simmons protege o flanco mais fraco do argumento. Se não falarmos mais em mero recebimento de benefícios, não é mais possível que quaisquer pessoas possam nos criar as obrigações que bem entenderem, das mais razoáveis às mais absurdas, sem que possamos fazer algo a respeito. Mas, como já está claro, com a emenda, perde-se também a força política do argumento a partir da equidade, com o que Simmons mesmo concorda. Este ponto pode ficar mais claro se, como faz Simmons, seguindo a terminologia de economistas, distinguirmos entre “bens abertos” e “bens prontamente disponíveis”¹⁵. Bens prontamente disponíveis são, por exemplo, universidades públicas. Para se beneficiar diretamente da obtenção de um diploma e da respectiva formação profissional de uma universidade pública, um indivíduo precisa se matricular nela voluntariamente. A matrícula conta como aceitação voluntária de um benefício que poderia ser evitado se o indivíduo quisesse evitá-lo. Naturalmente, em situações reais, o indivíduo ainda poderia alegar que se matriculou, porque teria que pagar de toda forma pela universidade, via impostos.

¹² NOZICK 1974, p.94.

¹³ SIMMONS, 1979, p.125. Na minha interpretação, Nozick não aceita o argumento a partir da equidade mesmo considerando que haja a aceitação voluntária do benefício.

¹⁴ SIMMONS 1979, p.129.

¹⁵ SIMMONS 1979, p.132.

Seja como for no plano empírico, no plano conceitual, segundo o argumento a partir da equidade na versão de Simmons, aquele que se matriculasse, sem ter sido obrigado a arcar com o custo antes da matrícula, não poderia se furtar a obrigações para com aqueles cuja adesão a um esquema de cooperação tornou possível a universidade.

Nota-se, então, como este esquema é limitado em seu poder de explicar a vinculação moral dos indivíduos para com a autoridade política. Poucos indivíduos seriam vinculados à autoridade dessa forma. Para ganhar mais abrangência, o argumento teria que vincular, justamente, os indivíduos que usufruem de bens abertos, que são os bens não distribuídos a pedido. De certa forma, mesmo uma universidade pública é também um exemplo de bem aberto, pois ela beneficia, indiretamente, também os não matriculados, ao, supostamente, prover a sociedade em que vivem com um conhecimento formal que a torna mais próspera e capaz de lidar com toda sorte de problemas. Por meio da lógica dos bens abertos, aplicado o argumento a partir da equidade, todos os indivíduos no domínio da autoridade responsável por esses bens¹⁶ seriam vinculados a ela. Mas, agora, voltamos ao problema anterior, presente na formulação original de Hart: seríamos vinculados pelo mero recebimento de benefícios, o que nos torna suscetíveis às mais esdrúxulas obrigações inevitáveis. Logo, o argumento a partir da equidade oscila entre a perda da generalidade da vinculação moral para com a autoridade (quando se limita à aceitação voluntária de bens prontamente disponíveis) e a abertura à redução ao absurdo (quando se amplia ao mero recebimento de bens abertos).

4. Pode o Consentimento Legitimar a Autoridade Política?

Examinadas algumas dificuldades relativas à teoria do consentimento, cabe perguntar: e se todos déssemos nosso consentimento expresso a uma autoridade?

¹⁶ É em prol do argumento que estou aceitando, sem argumentar, que a autoridade política possa ser responsável pela existência de bens abertos e de bens prontamente disponíveis, sem levar em consideração possíveis externalidades negativas, segundo as quais o provimento desses bens por parte de uma autoridade política poderia causar mais danos do que benefícios a uma sociedade.

Nesse caso, será que a autoridade seria legitimada, ou todos nós é que estaríamos cometendo uma imoralidade? Para entendermos o presente problema precisamos retornar à relação entre a autoridade política e o raciocínio prático. Já vimos que a autoridade política, como toda autoridade, tem a pretensão de modificar a situação normativa daqueles sujeitos a ela. Não se trata, meramente, de exercer coerção para que indivíduos cumpram com certas obrigações preexistentes. Isso significa que a autoridade política influenciaria o raciocínio prático do sujeito para além do simples reconhecimento do risco de receber uma dada sanção em decorrência de determinada prática. Nisso consiste a dificuldade.

Se tudo que a autoridade política tivesse a oferecer fosse o risco de uma sanção, ela apenas introduziria uma razão a mais para nosso balanço de razões pró e contra determinada ação ou omissão. Quando se introduz esse tipo de razão na deliberação de alguém, pratica-se coerção. Espera-se que a ameaça seja forte o bastante para fazer a balança de razões do outro sujeito pender para o lado desejado. Contudo, trata-se o outro sujeito como um sujeito racional. Espera-se que ele seja capaz de reconhecer que, todas as coisas consideradas, o que ele deve fazer é ceder à ameaça. A sanção destina-se a mudar o resultado de um cálculo, e espera-se que o sujeito seja racional o bastante para reconhecer esse novo resultado. Tanto que, quem ameaça alguém, pensa do ponto de vista desse sujeito, moldando a ameaça àquilo que lhe daria boas razões para ceder. Pois bem, a autoridade política faz isso, temos insistido, apenas secundariamente. Primariamente, a influência da autoridade política no raciocínio prático é de ordem distinta, e, eis a questão, é de um tipo que poderia não ser consistente com a racionalidade daquele submetido à autoridade.

O problema é bem conhecido e debatido desde a obra de Robert Paul Wolff, *In defense of Anarchism* ([1970] 1998). Segundo essa linha argumentativa conhecida como “anarquismo filosófico”, a impossibilidade conceitual da legitimidade da autoridade política residiria justamente no fato de uma autoridade não se limitar a oferecer a ameaça de uma sanção para que o indivíduo considere, em sua ponderação, se vale a pena correr o risco de sofrer a sanção, ou não. Muito mais do que isso, a autoridade pretende substituir a ponderação do indivíduo

pelo resultado de sua própria ponderação. Por isso, a autoridade faria o indivíduo abandonar sua autonomia e mesmo sua racionalidade. O indivíduo que se decidisse a aceitar uma autoridade estaria abdicando de sua razão prática para colocar em seu lugar a vontade de outro, pois é da natureza da autoridade pretender que suas diretivas sejam cumpridas por terem sido emitidas por ela, e não pelo mérito de seu conteúdo. Essa, inclusive, é uma tese que já se encontrava em Hobbes ([1651] 1998, p.169), sendo formulada por Hart (e por muitos depois dele) como a tese da “independência do conteúdo”¹⁷.

Resumindo, de acordo com o conceito de autoridade, mesmo que um indivíduo B tenha ponderado quanto ao que ele deve fazer, chegando a certo resultado, ao receber uma diretiva de uma autoridade A, B deveria colocá-la no lugar do resultado de sua ponderação, independentemente da compatibilidade ou não entre o resultado daquela sua ponderação e o conteúdo da diretiva de A. A essa substituição, pretendida pela autoridade, de uma deliberação de outro por uma diretiva sua, independentemente de seu conteúdo, Raz denominou “preempção”¹⁸ e Hart de “peremptoriedade”¹⁹. Assim, a tese da independência de conteúdo somada à tese da preempção resultaria na necessária irracionalidade, e até na imoralidade (se incluirmos na moralidade uma exigência de autonomia), do ato de obedecermos a uma autoridade da forma como ela pretende ser obedecida²⁰. No máximo, poderíamos *agir conforme* a diretivas condizentes com nosso próprio melhor juízo, mesmo que esse juízo fosse um mero juízo prudencial, expressando o temor de recebimento de uma sanção em caso de descumprimento da diretiva. Nunca poderíamos, propriamente, *aceitar* a diretiva, sem dano à nossa racionalidade prática.

Com isso, facilmente, se vê que mesmo o ato de consentimento expreso, se existisse, não resolveria o problema da autoridade política. Em vez de o

¹⁷ HART 1982, p.254.

¹⁸ 1986, p.57-62.

¹⁹ 1982, p.255.

²⁰ Naturalmente, não faz diferença para o problema se A refere-se a apenas um indivíduo ou a um corpo constituído pela maioria dos membros da sociedade a qual pertence B.

indivíduo legitimar a autoridade política, por meio do ato de consentimento em obedecer à vontade de outro, ele abdicaria de sua própria racionalidade. Certamente, neste ponto, alguém nos diria que o problema não se colocaria se tivéssemos que consentir com cada decisão tomada pela autoridade, em vez de aceitar, em geral, uma autoridade que consistiria em uma vontade diferente da nossa, ainda que fosse a vontade da maioria. Haveria aqui uma democracia direta por unanimidade como único modelo legítimo de autoridade política. Essa é exatamente a solução proposta por Wolff²¹. Porém, infelizmente, não é uma solução que possa ser aceita para o problema da legitimidade da autoridade política. Acredito que a razão pela qual devemos rejeitar esse tipo de solução para o problema seja explicada com muita clareza por Raz:

A questão moral era sobre a legitimidade de uma pessoa ser sujeita à vontade de outra. Mas esse problema não pode ser resolvido por consentimento. Suponha que você me diga: 'Eu imponho a você uma obrigação de vir à minha festa amanhã' (e você pode adicionar: 'contanto, é claro, que você concorde'), e eu respondo 'eu concordo'. Definitivamente, eu consenti em ir a sua festa. Eu posso até ter prometido ir. Mas, claramente, seja lá o que você tenha dito, você não impôs uma obrigação a mim. A obrigação é inteiramente minha própria criação. Você pode ter me convidado de um modo esquisito, ou expressado um forte desejo que eu fosse, repito, de um jeito esquisito. Mas você não me obrigou a ir²².

Ora, Raz tem razão, porque, se a vinculação moral depende do meu próprio juízo a respeito do mérito da questão, isto é, se não há independência de conteúdo e preempção, a autoridade política foi simplesmente dispensada, e não legitimada. É verdade que ainda há o problema filosófico sobre a razão de meu consentimento me vincular, restringindo moralmente minhas opções de escolha futura. Além disso, mesmo que aceitemos que o consentimento pode vincular moralmente, pode haver limites morais a essa vinculação. Como é corriqueiramente observado,

²¹ 1998, p.xix.

²² 2009a, p.160.

o consentimento em cometer um assassinato, por exemplo, não cria a obrigação moral de assassinar. Mas esses são problemas de outra natureza. Não se trata mais do problema da legitimidade da autoridade política. É mais plausível considerarmos a suposta solução de Wolff para o problema da legitimidade da autoridade política como sendo, na verdade, a proposta de uma alternativa (talvez, praticamente inviável) à autoridade política, caso devamos concluir que a submissão a qualquer autoridade é sempre e necessariamente irracional (e mesmo imoral). Mas ainda não desistimos de encontrar uma verdadeira resposta ao nosso problema. Por enquanto, apenas concluímos que nenhuma teoria do consentimento pode nos ajudar.

5. Autoridade e Raciocínio Prático

Resumindo, o nosso problema diz respeito a dois aspectos essenciais à natureza de qualquer autoridade, portanto, também da autoridade política: a independência de conteúdo e a preempção. A autoridade pretende que sua diretiva seja cumprida por ter sido emitida por ela, independentemente da avaliação que se possa fazer de seu conteúdo. Mas como uma diretiva poderia, ao mesmo tempo, ser independente de uma matéria e, ainda, ser uma razão para agirmos com respeito a essa mesma matéria?²³ Ademais, e este é o aspecto mais essencial ao problema, a diretiva da autoridade pretende *substituir* o juízo próprio que aquele sujeito à autoridade pode ter formado ou vir a formar sobre o mérito da questão. Por exemplo, uma diretiva estabelece que o limite de velocidade para veículos trafegarem em uma dada via pública é de 50 km/h. Essa diretiva impõe o limite de 50 km/h mesmo àqueles que acreditem ter excelentes argumentos contrários a esse limite específico ou à fixação de qualquer limite. A diretiva pretende que os sujeitos deixem de lado esses seus argumentos e adotem-na como guia de suas ações, não por passarem a concordar com o limite estabelecido, mas por saberem que o limite foi estipulado por uma autoridade a quem foi conferido o poder para tanto. Além disso, a diretiva pretende ser válida mesmo nas circunstâncias em que

²³ GREEN 1990, p.53.

não haja um oficial ou seu equipamento presente, capaz de registrar uma eventual violação da diretiva para aplicação de uma consequente sanção. Na verdade, a eventual sanção pressupõe a autoridade da diretiva, e não o contrário. Em suma, a autoridade não dá simples conselhos e nem faz puras ameaças. A autoridade pretende criar genuínas obrigações passíveis de serem impostas à força por meio de suas decisões.

O que precisamos, portanto, é de uma teoria do raciocínio prático que nos permita compreender como decisões de uma vontade que não a do próprio sujeito poderiam ser autênticas razões para as ações desse sujeito, em vez de serem a proposta de abandono do raciocínio prático em favor da obediência cega. Joseph Raz nos oferece uma teoria com esse propósito.

Para compreendermos, ao menos, os principais contornos da teoria do raciocínio prático de Raz, cabe começarmos por observar que Raz admite que razões podem ser conflitantes. Isso significa que um mesmo sujeito C pode ter uma razão p para praticar uma ação x e uma razão q para evitar a prática de x ²⁴. Podem existir conflitos de razões insolúveis. Mas, se o conflito é solúvel, uma das razões se sobrepõe à outra. Suponhamos que p se sobreponha a q relativamente a C e x , isso significaria que a conjunção de p e q seria uma razão para C praticar x , em vez de uma razão para ele se abster de x . Em casos de sobreposição, como é usual, Raz utiliza a metáfora de maior peso ou força de uma razão em comparação com a outra. Nesse sentido, diz-se que p é mais forte do que q se, e somente se, todas as razões implicadas por p se sobrepõem a todas as razões estritamente conflitantes implicadas por q ²⁵.

O raciocínio que pesa as diferentes razões conflitantes pode ser chamado de “ponderação” ou “deliberação”. É esse raciocínio que seria excluído e substituído por razões preemptivas, como são as decisões, as promessas e, no caso que nos interessa no momento, as diretivas de uma autoridade. As razões preemptivas nos remetem, portanto, a uma segunda ordem do raciocínio prático.

²⁴ RAZ 1999, p.25.

²⁵ RAZ 1999, p.26.

Razões de segunda ordem são razões para agirmos por uma razão ou para evitarmos agir por uma razão²⁶. Razões peremptórias são, mais especificamente, razões de segunda ordem para evitarmos agir por certas razões. Razões de segunda ordem dessa espécie são chamadas por Raz de “razões excludentes” [*exclusionary reasons*]²⁷. Como as razões preemptivas, além de serem excludentes quanto a outras razões, são também diretamente razões para uma ação, elas são chamadas por Raz de “razões protegidas” [*protected reasons*]²⁸.

Quando uma razão *r* exclui uma razão *q*, contrária a *x*, não há conflito *estrito* entre *r* e *q*, pois *r*, enquanto razão excludente, não é mais uma razão favorável a *x*, mas uma razão que exclui que se aja por *q*. Assim, não dizemos que *r* pesa mais, é mais forte ou se sobrepõe a *q*. No caso, *r* prevalece no conflito contra *q* por seu tipo, e não por seu peso; *r* não se soma a *p* contra *q*, mas exclui a ponderação ao excluir *q* da balança²⁹. As razões que *r* é capaz de excluir da balança formam o seu escopo, de modo que razões excludentes não precisam ser razões absolutas, excluindo todo e qualquer tipo de razão de primeira ordem³⁰.

O conceito de razões de segunda ordem, introduzindo as razões excludentes, tem a pretensão de fazer justiça à complexidade das relações entre razões³¹. Se a teoria está correta, podem haver conflitos estritos de razões de primeira ordem, ou seja, conflitos entre razões a favor e contra certa ação; conflitos entre razões de segunda e primeira ordem, ou seja, razões para não agirmos por certas razões de primeira ordem, e mesmo; conflitos de segunda ordem, ou seja, conflitos entre uma razão para agirmos por uma certa razão de primeira ordem e uma razão para não agirmos por essa mesma razão de primeira ordem³².

²⁶ RAZ 1999, p.39.

²⁷ RAZ 1999, p.39.

²⁸ RAZ 2009b, p.19.

²⁹ RAZ 1999, p.40.

³⁰ RAZ 1999, p.46.

³¹ RAZ 1999, p.44.

³² RAZ 1999, p.46-47.

Porém, essa análise formal do raciocínio prático não resolve nosso problema, mas apenas nos sugere como seria possível uma solução. O que nós precisamos é de um argumento que mostre que as diretivas de uma autoridade política poderiam ser razões protegidas válidas. O que explicamos acima não diz nada sequer quanto à existência de alguma razão excludente, qualquer que seja ela. Bem pode ser o caso que: 1) todas as razões válidas sejam razões de primeira ordem, ou; 2) existam razões válidas de segunda ordem (como decisões e promessas), mas as diretivas de uma autoridade não façam parte dessa classe, ou; 3) existam razões válidas de segunda ordem, as diretivas de uma autoridade façam parte dessa classe, mas não se trata de autoridade política (poderia haver autoridade prática de pais quanto a filhos, mas não do Estado quanto a nós, por exemplo).

Devemos lidar primeiro com a possibilidade de nem sequer haver razões excludentes válidas. Não parece trivial falarmos em razões excludentes, porque, a princípio, a racionalidade parece demandar que consideremos todas as razões pró e contra certa ação. Assim, se chegamos à conclusão que uma determinada razão pesa mais que qualquer razão estritamente conflitante com ela, por que deveríamos excluí-la e agir em conformidade com as razões vencidas? Parece-me que a resposta a essa questão demanda que consideremos, como faz o próprio Raz, a possibilidade de justificarmos uma relação indireta com as razões que se aplicam a nós³³. Suponhamos que, ao agirmos diretamente com base nas razões de primeira ordem, por algum motivo, acabemos diminuindo a nossa conformidade a essas mesmas razões, ao passo que a aquiescência com uma razão excludente pudesse maximizar a conformidade com as razões de primeira ordem. Assim, a melhor estratégia para agirmos *de acordo com* nossas melhores razões seria não agirmos *diretamente* por elas.

Essa hipótese nos traz um grande avanço. O paradoxo do anarquista, que acusa todo aquele obediente a uma autoridade de ter abandonado a racionalidade prática, finalmente, poderia ser solucionado. Não seria irracional substituímos

³³ 1999, p.178-182.

nossa ponderação pelo resultado da ponderação feita para nós por uma autoridade se, e somente se, ao adotarmos a decisão da autoridade como uma razão excludente, indiretamente, acabássemos nos conformando melhor às demais razões que se aplicam a nós do que se tivéssemos agido diretamente com base nessas últimas razões. Essa tese é chamada por Raz, em várias de suas obras, de “Tese da Justificativa Normal”³⁴. Porém, como bem nota Green, a concepção dessa estratégia indireta para validação de razões excludentes é mais uma nota promissória do que já um argumento, especificamente, a favor da obediência à autoridade³⁵. Afinal, compreendemos como razões excludentes poderiam ser, genuinamente, razões, em vez de um convite ao abandono das nossas razões, mas ainda não sabemos se e por que, ao obedecermos uma autoridade qualquer, quanto mais a autoridade política, estaríamos mesmo otimizando a nossa conformidade às razões de primeira ordem que se aplicam a nós.

É verdade que, talvez, não possamos esperar muito mais do que isso de uma reflexão filosófica. A filosofia nunca vai nos dizer, por exemplo, se existe ou não ao menos um caso de autoridade legítima no mundo real. Ela pode, no máximo, nos dar algumas diretrizes para nos auxiliar no julgamento de cada pretensão real de autoridade legítima. De toda forma, ainda precisamos de mais do que temos até aqui. Precisamos de ao menos um tipo de argumento específico que sirva como justificativa indireta da aceitação das diretivas de uma autoridade política em nosso raciocínio prático. Esse é o objeto de nossa última seção.

6. Autoridade como Prestadora de Serviço

Vimos i) que as diretivas de uma autoridade política pretendem ser razões protegidas, ii) que razões protegidas são razões excludentes e iii) que a validade de razões excludentes requer uma justificativa indireta. Dessa estratégia de justificativa indireta, devemos entender que uma autoridade, para ser legítima, precisa nos prestar um serviço: nos ajudar a agir de acordo com as razões de

³⁴ Por exemplo, RAZ 1986, p.53.

³⁵ GREEN 1990, p.58.

primeira ordem que se aplicam a nós. Contudo, ao menos uma segunda condição de legitimidade deve ser somada a essa: agir de acordo com as razões de primeira ordem que se aplicam a nós deve ser mais importante do que decidirmos o que fazer no caso por conta própria³⁶.

Na verdade, dadas as nossas reflexões anteriores, podemos dizer que essa segunda condição estava implícita na primeira, afinal, se o serviço prestado pela autoridade é capaz de legitimá-la, só pode ser porque, no caso em questão, é mais importante agirmos racionalmente do que agirmos de acordo com nossa própria ponderação. A explicitação da segunda condição serve para atentarmos ao fato de que são possíveis ocasiões em que não importa tanto tomarmos a decisão mais racional como tomarmos uma decisão por conta própria. Por exemplo, suponha que eu me vista para me proteger das intempéries e me sentir mais confortável, para cumprir regras de decoro, e também para causar uma boa impressão em outras pessoas. Essas razões podem conflitar quando preciso escolher uma peça de vestuário. Pode ser que uma peça seja mais confortável, enquanto outra é mais elegante. Também pode ser que um especialista em moda esteja em condições de avaliar melhor do que eu qual peça causaria a melhor impressão no gosto alheio. Nesse caso, eu poderia querer consultar os seus conselhos. Mas eles seriam apenas conselhos, porque eu, meramente, incluiria suas recomendações na minha deliberação quanto a qual peça escolher. Supondo, adicionalmente, que eu soubesse que, ao acatar consistentemente o resultado das deliberações desse especialista em moda, eu poderia me vestir com mais elegância e, até mesmo, com mais conforto do que se eu mesma escolhesse minhas roupas, ainda assim, não parece sensato concluir que esse especialista deveria dirigir com autoridade a escolha de minhas roupas, excluindo, portanto, a minha própria deliberação³⁷. Isso

³⁶ Quando Raz responde a seus críticos e quando revisita sua teoria da autoridade, ele aceita essa segunda condição, primeiro, como “condição de autonomia” (RAZ 1989, p.1180), e, depois, intitulando-a de “condição de independência” (RAZ 2009a, p. 137).

³⁷ No máximo, diríamos que o especialista tem autoridade teórica, mas não prática. Uma autoridade teórica providencia razões para crenças, e não razões para ações, como pretendem fazer autoridades práticas.

é assim, porque, supostamente, poder escolher pessoalmente a roupa que eu quero usar, no mais das vezes, é mais importante do que, efetivamente, escolher a roupa certa para mim.

Feito este importante esclarecimento quanto à concepção de serviço da autoridade, cabe também observarmos uma especificidade da autoridade política que pudemos desprezar até aqui, uma vez que o cerne do problema da autoridade política – sua relação problemática com o raciocínio prático – é compartilhado com qualquer outra autoridade prática. Diferentemente de outras autoridades, como a paterna, por exemplo, a autoridade política visa ser, senão absoluta, ao menos suprema: “pretende exercer preempção quanto a todas as outras autoridades e não reconhece qualquer apelo da sua própria autoridade a qualquer outra”³⁸. É a esse poder peremptório, que se impõe mesmo a outros poderes que também se exerçam peremptoriamente, e que, por sua vez, não depende de outros poderes peremptórios, que se costuma chamar de “soberania”. Um exemplo fácil para a compreensão do que está em jogo é que o Estado *permite* que os pais tomem uma série de decisões quanto a seus filhos. Porém, quem tem o poder de permitir também tem o poder de proibir e de obrigar. Dessa forma, o Estado, em certos países, por exemplo, obriga pais a matricularem seus filhos em escolas, e, mesmo quando permite que a criança seja educada em casa, regulamenta como essa educação deve ser provida. Isso mostra a supremacia da autoridade política, no caso, sobre a autoridade da família. Esse fator deve se mostrar relevante para o argumento que pretendemos delinear como possível justificativa indireta da autoridade política. No mínimo, é um fator que deve ser levado em consideração para avaliarmos se justificamos, especificamente, a autoridade política, ou uma autoridade prática qualquer.

³⁸ GREEN 1990, p.82. Podem existir outras características distintivas da autoridade política com respeito às demais autoridades práticas, mas só a supremacia é relevante para os fins deste trabalho.

6.1. Problemas de coordenação

Graças à publicação de trabalhos como *Convention: A Philosophical Study*, de David Lewis, muitos acreditaram que o serviço prestado pela autoridade política diria respeito, primordialmente, à solução de problemas de coordenação (por exemplo, BOARDMAN 1987; GANS 1981; POSTEMA 1982). No entanto, um problema de coordenação, no sentido técnico da Teoria dos Jogos de Lewis, não precisa de autoridade política para ser resolvido. No máximo, é preciso um gerente, que as partes sigam voluntariamente. O motivo é o seguinte. Tecnicamente, um problema de coordenação ocorre em uma situação em que as partes precisam escolher uma dentre ações alternativas, sendo que o resultado de suas escolhas depende de todas as escolhas das outras partes. Com isso, cada uma das escolhas é baseada em expectativas mutuas. Então, dois pontos são essenciais para a configuração do problema de coordenação como tal: a) que as partes compartilhem a preferência por um resultado que, para cada uma, é mais pesada que qualquer outra preferência não compartilhada; b) que exista mais de uma maneira disponível para a realização da preferência compartilhada. O desejo de duas partes se encontrarem seria um caso típico. Cada parte pode ter uma preferência por estar em um dado lugar em um dado dia e horário. Porém, para que o problema se configure, ambas as partes precisam compartilhar uma preferência maior pelo encontro, ou seja, por estarem no mesmo local, no mesmo dia e horário. Além disso, o que é propriamente problemático na situação é que há mais de um lugar (e/ou dia e horário) em que as partes poderiam se encontrar (tecnicamente, diríamos que há mais de um “equilíbrio”³⁹ possível). O problema reside em como fazer com que haja um equilíbrio realizado, ou seja, que ambas as

³⁹ “Equilíbrio”, em Teoria dos Jogos, não é, necessariamente, uma situação em que todos os jogadores ganham o mesmo (no nosso exemplo, um local de encontro pode satisfazer mais a uma das partes do que à outra). É apenas uma situação tal que, se um dos jogadores tivesse escolhido de forma diferente, ao menos um deles ficaria em situação pior do que está. É diferente também de uma situação ótima, significando que é compatível com o equilíbrio que cada um dos jogadores poderia estar melhor se todos tivessem escolhido diferentemente.

partes, dentre todas as alternativas disponíveis, estejam no mesmo local, no mesmo dia e horário.

Agora, é fácil de se ver que um problema de coordenação, como tal, pode prescindir de autoridade política para sua solução. Ele pode ser resolvido por comunicação direta e barganha, bem como, na impossibilidade dessas, por alguma *saliência*⁴⁰ (este é o termo técnico) trazida por uma convenção espontânea já em curso. Por exemplo, as partes estão impossibilitadas de se comunicarem no momento, mas vinham se encontrando alternadamente nas casas de uma e de outra, como o último encontro foi na casa de uma das partes, ambas presumem que o próximo encontro será na casa da outra (ainda que pudessem repetir encontros em uma mesma casa sem qualquer problema).

É verdade que, teoricamente, a autoridade política pode prover *saliências*, resolvendo algum problema de coordenação. Imaginemos uma situação em que o problema de coordenação não pode ser resolvido por barganha direta entre as partes. Elas podem, simplesmente, ser muitas e estarem muito dispersas para que possam se comunicar entre si. Também é possível que não haja uma convenção espontânea trazendo uma *saliência*. Pode ser que a situação ainda não tenha se repetido um número suficiente de vezes para tanto. Nesse caso, a decisão de uma autoridade pode prover a *saliência*. As partes passarão a saber o que esperar mutuamente, porque é de se esperar que todas sigam a diretiva da autoridade política sobre a matéria. Um código legal de trânsito seria um bom exemplo do caso.

Porém, uma dificuldade de entendermos diretivas de uma autoridade política como soluções para problemas técnicos de coordenação reside na identificação de uma preferência unanimemente compartilhada em uma sociedade complexa e pluralista. Por exemplo, ao promulgar um código de trânsito, será que

⁴⁰ “*Saliência*” é uma característica de uma alternativa de ação que dá aos jogadores motivo para pensar que será essa a escolha de todos os demais, mas sem alterar o ranking de preferências dos jogadores. Se a *saliência* alterasse o ranking de preferência dos jogadores, ela não solucionaria o jogo; ela mudaria o jogo.

o papel da autoridade é apenas prover a informação que propicia a coordenação em vistas do fim que todos querem, ou residiria, sobretudo, na imposição da obrigação de que não coloquemos em risco a vida alheia, mesmo que alguns de nós não estejam nem um pouco preocupados com isso? No problema de coordenação, o fim almejado em comum não pode ser contrafactual: o que deveríamos querer. Deve ser uma preferência real compartilhada, ou mudamos a estrutura do problema e não estamos mais falando da mesma coisa. É claro que, em sociedades complexas reais, existem muitos bens que despontam como candidatos naturais a bens efetivamente almejados por todos. A riqueza seria um exemplo. Mas não é esse o tipo de bem que coloca um problema de coordenação, dada sua natureza competitiva, e não cooperativa⁴¹.

Assim, quem pretende justificar a autoridade política por meio de um suposto papel seu na resolução de problemas de coordenação tem o ônus de 1) identificar, em sociedades plurais e complexas, um bem comum, no sentido requerido pelo problema (ou seja, uma preferência real de cada um pelo resultado que seja o escolhido pelos demais), para então mostrar que 2) a estrutura de peremptoriedade suprema nas relações sociais, típica da autoridade política, é uma condição necessária para a realização desse bem comum. Particularmente, não me parece que devamos ser muito otimistas quanto a 1). Mas mesmo que, em prol do argumento, concedêssemos que essa classe de bens não é vazia, 2) ainda poderia ser um tiro de canhão para matar um mosquito. Como Green bem mostra⁴², em uma situação em que a saliência precisasse ser gerada e não houvesse tempo ou meios para gerá-la por acordo, uma simples intervenção destacando uma das alternativas, um pronunciamento de qualquer pessoa comum, uma vez alcançando a todos, já geraria a necessária saliência e resolveria o problema. Os jogadores seguiriam o pronunciamento apenas por acreditarem que os outros também souberam dele, e não como uma razão excludente. Tanto é

⁴¹ Por isso, Green diz que podem haver bens primários sem que haja um bem comum no sentido requerido pelo problema de coordenação (GREEN 1990, p.104).

⁴² GREEN 1990, p.112-114.

assim que, se o pronunciamento fosse o de uma autoridade e houvesse alguma razão para as partes acreditarem que os outros não souberam dele (alguma falha no alcance da comunicação, por exemplo), ninguém teria mais razão para segui-lo. Tratar-se-ia, portanto, de uma ponderação dentro da dinâmica própria de razões estratégicas: a razão saliente vence na balança; e não de razões peremptórias.

Ainda deve ser notado que, uma vez estabelecida uma situação de equilíbrio, não há qualquer incentivo para uma das partes ser recalcitrante. Se uma parte sabe que a outra vai estar em tal lugar, em tal dia e horário, ela não tem interesse em ir para outro lugar no mesmo dia e horário ou para o mesmo lugar em outro dia e horário. Se uma das partes tivesse essas preferências destoantes, não haveria problema técnico de coordenação. De novo, mudaríamos a estrutura do problema. Portanto, não há obrigação para as partes quanto ao que elas devam fazer para manter a coordenação, quando essa é entendida no sentido técnico da Teoria dos Jogos. Logo, não há serviço para uma autoridade prestar na manutenção de equilíbrios.

6.2. *Determinatio*

Porém, o que alguns têm em vista quando defendem que a autoridade política torna possível a coordenação social são, justamente, aquelas colaborações para o alcance de fins cuja realização não deveria depender de preferências pessoais reais, supondo que essa classe de fins não seja vazia. Em outras palavras, haveria certos objetivos, próprios a uma persecução coletiva, que as pessoas deveriam ter; não se trataria dos objetivos que elas têm⁴³. Nesse sentido, a autoridade política serviria para determinar quais coordenações, em sentido vulgar, devem ser feitas e de que maneira, em vez de possibilitar as coordenações entendidas em sentido técnico. A autoridade política seria então uma prestadora

⁴³ A esse respeito, John Finnis e Raz, por exemplo, enfatizaram que suas teses relativas a coordenações relevantes à solução do problema da legitimidade da autoridade política não devem ser lidas em sentido técnico (FINNIS 2011b, p.46-73; RAZ 1989, p.1189; 2009a, p.153-154).

de serviços morais⁴⁴. Mas qual seria seu serviço exatamente? Precisamos desses seus serviços?

Para desenvolvermos o argumento, imaginemos, primeiramente, uma sociedade desprovida de autoridade política. Suponhamos, primeiro, que essa sociedade seja pequena. O termo “pequena” é vago, portanto, o entendamos como uma sociedade pequena o bastante para que todos os indivíduos possam, eventualmente, travar conhecimento face a face uns com os outros. Suponhamos ainda que essa sociedade esteja relativamente isolada, não recebendo visitantes e não tendo membros fora em viagens usuais. Por fim, imaginemos que os membros dessa sociedade compartilhem uma mesma visão de mundo e, acima de tudo, os mesmos valores morais, sendo que não faria parte de sua prática social que esses valores fossem constantemente submetidos à interpretação e análise crítica. Descrevi o tipo de sociedade cuja ordem social poderia ser regulamentada por costumes e tradições. A adesão quase unânime aos mesmos valores morais faria com que sanções sociais difusas pudessem ser suficientes para conter recalcitrantes. Mesmo que uma coerção física precisasse ser aplicada, haveria suficiente acordo quanto a ser o caso da aplicação e quanto à especificação da coerção. Não parece impossível supor que essa comunidade passasse bem sem que um líder tribal surgisse portando os atributos próprios da autoridade política, ainda que caiba à pesquisa antropológica e histórica determinar se já houve ou há mesmo o caso.

Agora, suponhamos que essa sociedade desprovida de autoridade política cresça e se complexifique, acolhendo uma multiplicidade dinâmica de visões de mundo e valores morais, continuamente sujeitos à crítica. Suponhamos, ademais, que essa sociedade já seja grande o bastante para que seus membros não travem mais relações diretas com todos os outros. Se ainda falamos em uma mesma sociedade, é porque ainda coexistem em um mesmo território⁴⁵ e suas ações

⁴⁴ Esta é uma linha de argumentação tomista. É a linha seguida, por exemplo, por Anscombe, uma expoente do tomismo analítico, a quem fizemos referência no início deste trabalho.

⁴⁵ Ainda que o território não seja sempre o mesmo, no caso de nomadismo.

afetam-se mutuamente, mesmo quando apenas indiretamente⁴⁶. Será que costumes e tradições seriam suficientes para regulamentar as interações dos membros dessa sociedade?

Provavelmente, não haveria acordo entre os membros de boa-fé dessa sociedade quanto ao que cada costume de fato requer de cada um deles em situações específicas, bem como sobre a força normativa das tradições existentes. Talvez, como tomistas gostam de insistir (SIMON 1962), quanto maior o empenho do membro de boa vontade em pensar sobre a coisa certa a fazer, mais ele contribuisse para o dissenso. Isso significa que eles precisariam de uma autoridade suprema, capaz de legislar para todos suas obrigações e de, posteriormente, adjudicar sobre o cumprimento ou não de tais obrigações em casos concretos?

Parece-me que teríamos uma alternativa a esse artifício justamente se divergíssemos dos tomistas contemporâneos e acreditássemos que existem princípios e valores morais exaustivamente determinantes quanto a nossas obrigações em sociedade. Assim, não haveria a necessidade de autoridade política, mas, no máximo, de órgãos capazes de exercer a coerção legítima. Desde o início deste trabalho, distinguimos entre autoridade e coerção legítima, exatamente porque a última pode ser exercida sem a primeira, portanto, privadamente. Poderíamos pensar nas agências de proteção dos anarcocapitalistas⁴⁷ como um modelo de coerção sem autoridade. Esse modelo pressupõe que possamos determinar, objetivamente, o que devemos fazer e deixar de fazer na vida em sociedade, sem precisarmos que a matéria dependa, de alguma maneira, do artifício da decisão de uma autoridade. Seja pela via deontológica ou utilitarista, trata-se de um racionalismo forte, talvez, mesmo de uma concepção científica de moralidade. Podemos *descobrir* o que deve ser feito ou evitado na vida em sociedade e, então, é apenas uma questão de aplicarmos a

⁴⁶ O argumento não requer uma definição precisa das condições de unidade e continuidade de uma sociedade.

⁴⁷ NOZICK 1974, p.10-25.

força contra os recalcitrantes, que nada mais são do que agressores, agentes imorais. O caso tomista, pelo contrário, depende de que a razão prática não seja determinante desse modo; ela deve ser pensada como sub-determinante do fazer e do deixar de fazer em sociedade.

Quando pensamos em normas jurídicas positivadas que proíbem, por exemplo, assassinatos e estupros, nossa tendência é pensarmos que essas normas são meras reproduções, cópias fiéis de normas moralmente válidas. Ademais, podemos levar em conta que não se tem notícia de um agrupamento humano que tenha permitido o livre uso da violência e tenha sobrevivido por tempo o bastante para contar sua história. Assim, pode parecer que, se restringirmos ao mínimo o conteúdo normativo que será objeto de coerção para seu cumprimento, mesmo uma sociedade complexa poderia prescindir da supremacia de uma autoridade política. No máximo, ela conheceria a autoridade dentro de organizações voluntariamente formadas. Mas John Finnis, o principal tomista contemporâneo, tem nos mostrado que a questão não é tão simples assim.

De fato, (supostamente)⁴⁸ seguindo Tomás de Aquino, Finnis distingue uma categoria de normas jurídicas que é diretamente derivada de princípios da razão prática. Além disso, podemos admitir que uma norma desse tipo, como a proibição do assassinato, é suficientemente determinada em si mesma, o que significa que o sujeito da norma não depende de uma norma auxiliar, emitida por uma autoridade suprema, para saber como cumprir sua obrigação de não cometer um assassinato em situações concretas⁴⁹. Assim, podemos pensar que, se a autoridade política proíbe o assassinato, ela está apenas realizando o mesmo raciocínio prático que qualquer um de nós poderia e deveria realizar. Não precisaríamos de ajuda da autoridade aqui para sermos racionais. Contudo, Finnis nos adverte para não irmos

⁴⁸ Não importa aqui avaliar a interpretação que Finnis faz de Aquino.

⁴⁹ Na verdade, isso é mais uma concessão em prol do argumento, considerando certos casos controversos de legítima defesa.

tão depressa, observando que uma formulação do tipo “ninguém pode matar...” seria muito defectiva para uma lei positiva⁵⁰.

Para entendermos por que uma formulação tão simples seria defectiva, temos que nos lembrar de que, à proibição do assassinato, se seguem, naturalmente, questões quanto a como estabelecermos que alguém é um assassino e questões do que fazemos com os assassinos. Para cada uma dessas questões, haveria uma única resposta certa? Tenhamos em vista, por exemplo, que, ao recrudescermos regras de direito penal, tornando mais fácil que alguém seja condenado por assassinato, podemos estar aumentando o poder do sistema penal de deter assassinatos, mas faremos isso às custas de um maior risco de que inocentes sejam condenados. Não existe um ponto ótimo, passível de descoberta racional, para calibrarmos o sistema, diminuindo o risco de sermos vítimas de um crime sem aumentarmos a probabilidade de sermos condenados injustamente. O próprio Nozick, mesmo no auge de seu libertarianismo, já estava atento ao fato de nos confrontarmos aqui com um simples “*trade off*” entre dois valores diferentes, que pessoas diferentes decidiriam de forma diferente, sem que uma delas estivesse necessariamente certa e a outra errada. Dizia ele, em *Anarquia, Estado e Utopia*:

Para dizer o mínimo, é muito duvidoso que qualquer provisão da lei de natureza resolverá (e será conhecido que resolverá) a questão de quanto peso deve ser dado a tais considerações [as mesmas feitas no parágrafo acima], ou reconciliará avaliações diferentes das pessoas quanto à seriedade de serem punidas quando inocentes em comparação com serem vítimas de um crime⁵¹.

Quanto ao outro grupo de questões, sendo estabelecido que alguém é um assassino, ainda temos o problema de sabermos qual seria a sanção apropriada. Para alguns, seria a pena de morte, enquanto, para outros, a pena de morte seria apenas um outro assassinato. Não estou aqui concluindo da divergência fatual

⁵⁰ FINNIS 2011a, p.283/289.

⁵¹ NOZICK 1974, p.97.

para a ausência de uma resposta certa. Trata-se apenas de um exemplo extremo para chamar a atenção para o fato de que não há regra objetiva (e conhecida) que nos permita calcular com exatidão uma sanção justa. No máximo, dispomos de conceitos vagos como “razoabilidade” e “proporcionalidade”, que nos ajudariam a excluir certas sanções mais bárbaras.

O que os últimos parágrafos pretendem mostrar é que, mesmo quando se trata das obrigações mais comumente aceitas, isto é, daquela categoria de normas legais espelhada em uma suposta moralidade pura, a não ser que estejamos inseridos em uma sociedade muito simples, que consegue caminhar por unanimidade tácita a respeito do que se deve fazer, ainda dependeremos de um artifício humano que determine aquilo que a razão prática deixa subdeterminado. Essa é, segundo Finnis, a doutrina tomista da “*determinatio*”:

Pela *determinatio* pode haver uma particularização de ideais, compromissos e princípios gerais por arquitetos, músicos, legisladores e juristas, por passos que não são necessários em si mesmos e que poderiam, razoavelmente, ter sido diferentes em algum aspecto – de forma que, nessa miríade de instâncias, não há solução unicamente correta – mas todos os passos são razoáveis e, sem risco de erro, nenhum poderia ter sido dado randomicamente ou sem consideração pela coerência com o todo mais amplo constituído tanto pela ideia ou pelas ideias gerais iniciais de valor, compromisso ou princípio, e pelos passos já dados⁵².

É nesse sentido que eu creio que devemos entender a alegação de tomistas como Finnis e Simon de que, ou temos unanimidade, ou precisamos de autoridade. No tocante mesmo às normas mais elementares que regem a vida em sociedade – como aquelas que restringem o livre uso da violência –, se surgir um único questionamento quanto a por que particularizarmos essas normas de uma forma em vez de outra, poderemos defender a razoabilidade de nossas particularizações, mas sempre apenas até certo limite. A razão prática não poderia excluir todas as alternativas de particularização de uma norma, demonstrando que

⁵² FINNIS, 2011b, p.314.

resta apenas uma única resposta certa quanto a como devemos proceder na vida em sociedade. Em última instância, resta sempre uma escolha a ser feita, uma decisão a ser tomada. A tomada dessa decisão é que cabe à autoridade política, pois, sem que a decisão seja vista como supremamente peremptória, o problema permanece em aberto.

Naturalmente, isso não significa que o debate não deva e não possa continuar, que diretivas da autoridade não possam ser substituídas em função desse debate. O ponto é que, enquanto vige uma diretiva, a ação deve ser guiada por ela, e não pela posição de cada um no debate, que segue infinitamente. Porém, o que essa linha argumentativa mostra é que essa obediência não deve ser cega. Ela depende, justamente, de que a decisão da autoridade política seja por uma dentre outras alternativas razoáveis para a instanciação de um ideal, princípio ou valor geral, e não uma decisão qualquer, talvez, em uma matéria que nem sequer requeira uma *determinatio* por parte da autoridade. Em suma, a autoridade política é limitada ao papel de prestadora de serviços para a razão prática, determinando para nós o que é deixado em aberto naquilo que a razão requer de nós.

7. Considerações Finais: Monismo vs. Pluralismo

Tal sugestão de justificativa limitada para a autoridade política só é possível porque a concepção de razão prática que se tem aqui é também ela limitada. Trata-se de uma justificativa que só terá apelo aos que abandonarem o que chamaremos de “monismo axiológico”, ou seja, a antiquíssima esperança de que todos os princípios e valores morais em que acreditamos sejam, ultimamente, compatíveis e, até mesmo, impliquem-se mutuamente, de tal forma que não precisemos escolher um bem moral em prejuízo de outro. Afinal, a autoridade só terá um serviço a nos prestar se nossas escolhas não se derem apenas entre o bem e o mal, mas se forem também requeridas entre múltiplas formas de bem que conflitem, sem que haja um vencedor por direito, o que podemos chamar de “pluralismo axiológico”. Parafraseando Berlin, como grande representante desta

última tradição, a necessidade de escolher o vencedor de uma disputa em que a razão não elege seu campeão é uma tragédia inescapável da condição humana⁵³.

É verdade que este modesto artigo termina apenas mostrando o que é pressuposto por uma determinada justificativa da autoridade política que se considerou como sendo a mais viável. Não foi provado que possa haver autoridade política legítima, porque, afinal, os metafísicos dos grandes sistemas podem ter razão. Este artigo não poderia defender adequadamente toda uma concepção de razão prática à qual ele acaba apelando. Ainda assim, é sempre útil que saibamos os ônus com os quais cada lado de um debate deve arcar.

Um ganho propiciado pela hipótese de justificativa da autoridade política apresentada neste artigo é a possibilidade de compreendemos a relação entre o raciocínio jurídico e o raciocínio moral. Afinal, se o raciocínio moral for subdeterminante, o raciocínio jurídico será aquele pautado por normas artificiais, criadas para determinar o que a moral não determina, mas precisamos que seja determinado. Trata-se, portanto, do esboço de uma teoria da autoridade política que tem o poder de iluminar o problema da natureza do direito. No fim, não é pouca coisa.

Referências

ANSCOMBE, G. E. M. "On the Source of the Authority of the State". In: _____. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, v. 3. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p.130-155. (artigo publicado pela primeira vez em 1978).

BOARDMAN, William S. "Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law". In: *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, v. 97, n.3, p. 546-557, p.1987.

BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". In: HARDY, Henry (org.). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.166-217. (artigo publicado pela primeira vez em 1958).

⁵³ BERLIN [1958] 2002, p.214.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011a. (livro publicado pela primeira vez em 1980)

_____. *Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

GANS, Chaim. The Normativity of Law and its Co-ordinative Function. *Israel Law Review*, v.16, n.3, p.333-349, 1981.

GREEN, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1990. (livro publicado pela primeira vez em 1988)

HART, Herbert L. A. "Are There Any Natural Rights?". In: *The Philosophical Review*, v.64, n.2, p.175-191, abril, 1955.

_____. *Essays on Bentham: Essays in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

_____. *The Concept of Law*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1994. (livro publicado pela primeira vez em 1961)

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998. (livro publicado pela primeira vez em 1651)

HUME, David. "Sobre o Contrato Original". In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey (org.). *Moral Philosophy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006, p.361-375. (ensaio publicado pela primeira vez em 1777).

LEWIS, David. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell, 2002. (livro publicado pela primeira vez em 1969)

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1974.

POSTEMA, Gerald. Coordination and Convention at the Foundations of Law. *The Journal of Legal Studies*, v.11, n.1, p.165-203, 1982.

RAWLS, John. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Massachussets: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1971).

_____. "Legal Obligation and the Duty of Fair Play". In: HOOK, Sidney (org.). *Law and Philosophy*. New York: New York University Press, 1964, p.3-18.

RAZ, Joseph. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2009a.

_____. "Facing Up: A Reply". In: *Southern California Law Review*, v. 62, p.1153-1237, 1989.

_____. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1975)

_____. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009b.

_____. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SIMMONS, A. John. *Moral principles and Moral Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SIMON, Yves R. M. *A General Theory of Authority*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

WOLFF, Robert P. *In Defense of Anarchism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. (livro publicado pela primeira vez em 1970).

O PROBLEMA DA SORTE MORAL E A PUNIÇÃO

Denis Coitinho

I

Considere o caso de Otávio. Depois de uma noite inteira de trabalho como frentista em um posto de gasolina, Otávio sai para beber com seu colega Leandro, no início da manhã. Depois de algumas cervejas, pega o carro em direção a sua casa, dirigindo em alta velocidade, e atropela e mata uma senhora idosa que atravessava uma via movimentada da cidade por volta das 10:50 da manhã. Assustado, tenta empreender fuga. É preso, julgado e condenado por homicídio doloso, na modalidade de dolo eventual, a seis anos e seis meses de prisão em regime semiaberto. Leandro, por sua vez, bebeu a mesma quantidade de cerveja, também pegou o carro e dirigiu em alta velocidade em direção a sua casa no mesmo horário. Apenas não atropelou e matou ninguém porque não encontrou nenhuma pessoa em seu caminho. Alternativamente, encontrou uma barreira policial que lhe puniu com multa, retenção do veículo e suspensão do direito de dirigir por doze meses. Isto foi justo?

Veja que o problema é que ambos foram igualmente imprudentes ao beber e dirigir. Eles sabiam que era errado fazer F e fizeram F mesmo assim. Do ponto de vista moral, parece haver uma equivalência na culpabilidade dos dois amigos, pois ambos eram tomados como agentes moralmente responsáveis para não realizar uma ação ilícita e, além disso, claramente errada por colocar em risco a segurança das outras pessoas. Agora, do ponto de vista legal, apenas Otávio foi penalizado com a prisão em regime semiaberto. Como justificar esta diferença

entre as penalidades uma vez que a intenção dos agentes foi a mesma, sendo o resultado diferente por uma questão de sorte? É claro que apenas em um caso ocorreu o dano a uma outra pessoa, o que parece justificar esta diferença na intensidade da censura moral e legal ao agente. Mas, como o estado mental culpado pode ser encontrado em ambos os casos, não seria uma razão para questionarmos a justiça desta profunda diferença entre as penalidades aplicadas? Não parece ser um caso em que as circunstâncias aleatórias a nossa escolha não estão sendo corretamente equacionadas em nossos julgamentos morais e legais?

Considere um segundo caso. Jean, 25 anos, órfão de pai e mãe e responsável pelo sustento da irmã mais velha e seus 7 filhos. Eles são pobres e moradores de um vilarejo que não oferece muitas opções de emprego. Em um inverno em que Jean fica sem trabalho, e a família não tem nada para comer, decide arrombar a padaria do local e roubar um pão. Ele é preso, julgado e condenado a cinco anos de prisão pelo crime de roubo com arrombamento. Agora, imaginemos um contrafactual seu, digamos, Gian, que também mora no mesmo vilarejo e tem a mesma idade, é pobre e também responsável pelo sustento da família e não tem emprego fixo. Em um inverno sem trabalho e em que a família fica sem comida, também decide arrombar a padaria para roubar um pão, e só o não o faz porque no dia em que iria agir, ele fica doente e impossibilitado de sair de casa. A questão relevante aqui seria a de saber se Jean seria mais censurável moralmente do que Gian e se punir apenas Jean não seria injusto?

Veja que o problema em que nos deparamos nessa situação é que ambos sabem que é errado roubar, mas também que devem cuidar de sua família e decidem cometer o arrombamento e roubo. Do ponto de vista moral, ambos parecem igualmente censuráveis, uma vez que haveria nos dois um mesmo estado mental culpado, isto é, o de saber que F é errado e querer fazer F mesmo assim. Agora, do ponto de vista legal, apenas Jean cometeu F. Mas, note-se que Gian ter ficado doente no dia em que ele cometeria a ação é uma circunstância que foi além de seu controle, não sendo uma questão de escolha, mas de sorte. E, parece, que são apenas as escolhas que estão sob o controle do agente que são responsabilizadas moralmente por nós. Agora, se a censura moral parece uma

condição normativa necessária para a justificação da punição, não seria injusto deixar de punir certos atos em que teríamos fortes razões para censurar moralmente um agente?

Creio que a força destes casos de sorte moral seja a de nos mostrar a complexidade do problema da justificação da punição legal. E isto porque punimos os atos que consideramos errados e que causam danos, mas que são cometidos por agentes responsáveis, isto é, que voluntariamente praticaram certos atos errados. Não é por isso que distinguimos entre culpa e dolo e, também, entre agentes imputáveis de imputáveis?

No restante deste texto, trataremos do problema da justificação da punição legal nos casos em que elementos aleatórios à vontade do agente podem ser identificados. Iniciamos esclarecendo o fenômeno de sorte moral com os seus diferentes tipos, e de que maneira isto traz um problema para a justificação dos atos particulares punitivos e as penalidades impostas. Posteriormente, defenderemos que a estratégia da identificação de assimetria entre elogio e censura parece explicar o problema da sorte circunstancial e constitutiva. O próximo passo será defender que a concepção scanloniana de censura responde bem ao problema colocado pela sorte resultante. Por fim, defenderemos que uma teoria moral mista que conecta uma ética neocontratualista com uma ética das virtudes parece estar em uma melhor posição para enfrentar alguns problemas que surgem a partir do fenômeno “sorte moral”, em especial, o problema da justificação da punição legal.

II

“Sorte moral” é um termo já amplamente utilizado na literatura filosófica contemporânea, tendo sido introduzido a partir do debate travado entre Williams e Nagel em 1976¹. Mas o que é mesmo que queremos significar com a utilização do

¹ O artigo de Thomas Nagel, *Moral Luck* foi uma resposta ao artigo de Bernard Williams, também chamado de *Moral Luck*, sendo ambos apresentados em um simpósio da *Aristotelian Society* e publicados nos *Proceedings* em 1976, em seu volume 50. Ambos os textos foram reimpressos com

termo “sorte moral”? Iniciemos com a primeira parte da expressão. “Sorte” são as circunstâncias aleatórias que estão além de nosso controle e que são mais ou menos favoráveis a nós, isto é, auxiliam ou prejudicam o nosso sucesso. Por exemplo, o caso de abertura de um concurso na área de ética e filosofia política na Universidade X, instituição que almejo integrar por sua excelente reputação, é uma circunstância que vai além de meu controle e que seria favorável para minha vida acadêmica. Poderia ser o caso da Universidade X nunca abrir um concurso nesta área, e abrir uma seleção na área de lógica. No primeiro caso, eu teria “boa” sorte e, no segundo, “má” sorte ou azar.

No caso “moral”, isto parece implicar em certas condições aleatórias que estão além do controle dos agentes, e que influenciam na censura moral recebida pela realização de um certo ato F. Ela parece estar relacionada com questões de responsabilidade, censura e justificação. Por exemplo, a condição de censurabilidade é o que caracterizará a responsabilidade moral. Isto implicará que um agente é tomado como responsável moralmente por escolher F pela razão de podermos censurá-lo moralmente por F, considerando que F é um ato errado e que o agente não possui desculpas apropriadas, isto é, que não pode justificar este ato errado.

Observemos o caso de um certo agente S. Ele escolheu assassinar alguém após deliberação e em certo tempo t realiza o assassinato. Teríamos fortes razões para censurá-lo e, posteriormente, puni-lo, uma vez que o tomamos como um agente moralmente responsável, e isto parece significar que o vemos como alguém que possui uma capacidade epistemológica para identificar o que é certo e errado, justo e injusto, e uma capacidade motivacional apropriada para evitar cometer o ato errado ou injusto. Mas seria adequado censurar moralmente e punir um agente com uma perturbação mental grave? Parece que não. Da mesma maneira que não pareceria adequado censurar com a mesma intensidade um

revisões em Williams, *Moral Luck*, 1981, capítulo 2 e Nagel, *Mortal Questions*, 1979, capítulo 3. Para maiores esclarecimentos a respeito do histórico do termo “sorte moral” e seus diversos aspectos e problemas, ver NELKIN, 2013 e STATMAN, 1993, p. 1-34.

agente que mata acidentalmente uma outra pessoa, como no caso de estar praticando tiro ao alvo e acertar alguém que estava próximo.

Note-se que o fenômeno da sorte moral parece nos apontar para um certo paradoxo, uma vez que censuramos e responsabilizamos moralmente alguém pelas escolhas e ações que estão sob seu controle; mas, em certos casos, censuramos os agentes, ou os censuramos com maior intensidade, por determinadas ações que estão ligadas a certas condições aleatórias que vão muito além da escolha inicial tomada. Por exemplo, o resultado da ação, as circunstâncias históricas na qual o agente escolhe, bem como a constituição de personalidade e temperamento que é a base mental da escolha.² Williams diz que quando introduziu a expressão “sorte moral” ele queria sugerir um “oxímoro”, pois ela parece se contrapor ao raciocínio moral padrão que considera a vida moral como isenta de sorte³.

Assim, creio que podemos definir “sorte moral” da seguinte maneira:

(SM) Fenômeno que ocorre quando um agente é corretamente tratado como objeto de um juízo moral, a despeito do fato de que aspectos

² Nagel explica este paradoxo nos seguintes termos: “A visão de que a sorte moral é paradoxal não é um erro, ético ou lógico, mas uma percepção de que as condições intuitivamente aceitáveis de juízo moral ameaçam a sua determinação” (NAGEL, 1979, p.27). Nagel faz uma comparação interessante com o ceticismo epistemológico para melhor esclarecer sobre o problema. Em muitas situações, chegar a uma crença verdadeira sobre o mundo externo é mais uma questão de sorte do que de conhecimento. Veja um dos casos de Gettier que penso capturar este ponto. A proposição “O homem que conseguirá o emprego tem dez moedas em seu bolso” dita por Smith é verdadeira, mas não é conhecimento, uma vez que quem consegue o emprego é ele mesmo e não Jones, como ele acreditava e estava justificado em sua crença e, por sorte, Smith também possuía dez moedas em seu bolso. Ver GETTIER, 1963, p.122.

³ WILLIAMS, 1993, p.251. Williams esclarece que este paradoxo se encontra mais claramente em uma concepção de moralidade moderna, ao estilo kantiano, e também na moral cristã, mas que não se encontraria em uma concepção ética mais ampla, isto é, ligada ao modelo da ética das virtudes, que consegue incluir estes elementos aleatórios à vontade dos agentes no julgamento moral. Ver WILLIAMS, 1993, pp. 251-255. Ver, também, WILLIAMS, 1981, p.20-21.

significativos pelo qual ele é julgado dependem de fatores que estão além de seu controle.

Agora, quais seriam estes aspectos significativos que estariam além do controle do agente (princípio do controle) e que seriam tomados como referência do julgamento moral? Tomando por base a classificação de Nagel, estes aspectos aleatórios seriam de quatro tipos: a constituição mental da pessoa (*constitutive luck*), as circunstâncias da escolha (*circumstantial luck*), as causas da ação (*causal luck*) e os efeitos da ação (*resultant luck*). Todos estes fenômenos parecem apontar para um mesmo problema, a saber: eles se opõem a ideia de que um agente não poderia ser mais culpável por algo que vai além de seu controle voluntário, de forma que seria irracional elogiar ou censurar alguém por alguma ação ou omissão que a pessoa não tivesse controle⁴. Vejamos isto em maior detalhamento.

A sorte resultante nos apresenta casos em que o *status* moral é determinado pela extensão do resultado do que alguém faz. Lembremos o caso de Otávio e Leandro. Ambos foram igualmente imprudentes ao beber e dirigir e, por isso, eles seriam equivalentemente passíveis de censura moral, uma vez que ambos foram igualmente culpados da imprudência cometida. Mas acontece que nossa censura a Otávio, tanto moral quanto legal, certamente seria maior do que a recebida por Leandro. O problema é que os resultados diferentes foram ocasionados pelo acaso e não pela escolha voluntária. Por sua vez, casos de sorte circunstancial nos apontam para as circunstâncias relevantemente aleatórias em que o agente se encontra para deliberar moralmente em casos dilemáticos. Dito de

⁴ NAGEL, 1979, p.27-34. A classificação de Williams é um pouco diferente, talvez pelo fato dele estar considerando a “sorte” em relação a habilidade do agente em justificar racionalmente suas decisões e ações. Ele fala de sorte constitutiva, acidental, intrínseca e extrínseca. A sorte intrínseca tem relação com a escolha interna do agente ser bem ou mal sucedida e, por isso, é sempre retrospectiva, como no caso da escolha de *Gauguin* em abandonar a família para se dedicar integralmente à pintura. Neste caso, a justificação da escolha se daria pelo sucesso obtido. É diferente se *Gauguin* tivesse fracassado em razão de ter ficado doente do Taiti. Nesse último caso, seria um caso de má sorte extrínseca. Ver WILLIAMS, 1981, pp. 25-28. Também, ver STATMAN, 1993, pp. 5-10.

outra maneira, o problema é que, em muitas situações, enfrentamos um teste moral que é determinado por fatores além de nosso controle, como escolher em uma situação de pobreza e fome, sob uma autoridade despótica, ou sob um regime político legal, mas injusto. Veja-se o seminal exemplo dado por Nagel. Cidadãos comuns sob o nazismo tiveram a oportunidade de agir heroicamente se opondo ao regime nazista ou agir mal falhando neste teste. Mas, esta foi uma prova moral que cidadãos de outros países não tiveram que enfrentar e é provável que a maioria tivesse igualmente fracassado⁵.

Penso que o caso de Jean e Gian também ilustra o mesmo problema da sorte circunstancial. Ambos escolheram arrombar a padaria e roubar o pão, mas a circunstância de suas escolhas foi a pobreza e a fome, circunstância essa que é desconhecida por uma grande parte das pessoas que escolhe fazer uma ação errada como o roubo. E, mais, o caso da doença de Gian pode ser considerada uma circunstância específica ou, melhor, um caso de boa sorte causal para ele não executar a ação pretendida. Mas, do ponto de vista moral, ambos seriam equivalentemente censuráveis, uma vez que o estado mental culpado estaria presente nos dois. Mas, o problema é que julgamos as pessoas pelo o que elas realmente fazem ou se omitem de fazer, e não pelo que elas fariam se as circunstâncias tivessem sido diferentes⁶.

Por fim, a sorte constitutiva tem relação com a aleatoriedade das qualidades da personalidade e temperamento que o agente possui e que são centrais em suas decisões morais. Imaginemos uma pessoa fria e naturalmente indiferente e outra pessoa solidária. Considerando que estes traços comportamentais foram causados por fatores genéticos e pela educação recebida, teríamos razões para elogiar o agente solidário e censurar o agente indiferente por razões que parecem estar muito além do controle pessoal? A esse propósito, imaginemos um possível

⁵ NAGEL, 1979, p.34.

⁶ Esta é a situação paradoxal da responsabilidade moral, como bem identificada por Nagel, uma vez que os agentes podem ser responsáveis apenas pelo o que eles fazem, mas o que eles fazem resultam em grande parte do que eles não fazem, e isto porque eles não são responsáveis moralmente pelo o que eles são. Ver NAGEL, 1979, p.33-35.

desdobramento do caso de Jean. Ao ser condenado a cinco anos de prisão pelo roubo de um pão, estipulemos que ele viesse a cumprir a pena executando trabalhos forçados em condições desumanas. E, por essas razões, tenha tentado fugir quatro vezes, o que teria aumentado a sua pena em mais quatorze anos. Imaginemos que ele tenha entrado na prisão cheio de desespero, tremendo e soluçando e tenha saído, dezenove anos depois, sombrio e taciturno. Agora imaginemos que ele viesse a cometer um outro crime, roubando alguém que o ajudou. Este fato claramente seria consequência de sua personalidade indiferente, mas não seria este temperamento sombrio consequência dos anos em que foi tratado de forma desumana, estando isto muito além de sua escolha?

Agora, qual o problema que a SM parece nos colocar para quando tentamos justificar a punição legal? Inicialmente, o fenômeno parece exigir ou uma justificação do porque esses elementos aleatórios ao controle do agente não são levados em conta para atribuição da penalidade ou uma mudança no sistema penal, com a equalização de certas penas, ou mesmo com a atenuação ou aumento de outras. Por exemplo, como justificar que a pena atribuída para o ato imprudente com vítima seja substancialmente maior que a do ato imprudente sem vítima, considerando que ambos foram igualmente culpados da imprudência ou que a pena atribuída para o crime realizado seja maior que a do crime apenas planejado, também considerando que haja uma equivalência em sua culpabilidade? Ou, alternativamente, como justificar que as condições sociais e econômicas da escolha não sejam levadas em consideração na doseometria da pena? Aqui o problema seria: ou podemos justificar esta distinção e não consideração das condições da escolha ou teríamos a obrigação de modificar o Código Penal em uma direção de reconhecimento do fenômeno em questão.

Veja que o problema parece relevante porque o Estado pune o ato criminoso bem sucedido de uma forma mais severa do que o ato de apenas planejar o crime. Por exemplo, alguém que planeja um atentado à bomba terá uma pena menor do que alguém que de fato colocou uma bomba e matou um certo grupo de pessoas, da mesma forma que pune mais severamente a pessoa imprudente que teve má sorte, como no caso de beber e dirigir, ultrapassar o sinal

vermelho e atropelar alguém. E a questão que surge é: como podemos justificar esta distinção? A resposta dependerá da posição que se tem em relação à SM.

Para os que a negam simplesmente, com o argumento epistêmico, diferenciação entre censura e descrédito moral ou entre escopo e grau de responsabilidade, deveríamos tanto mudar nossos juízos de censurabilidade, bem como nossas práticas punitivas, na direção de uma equalização.⁷ Para os que negam a SM, mas aceitam a sorte legal (SL)⁸, a justificação da diferença entre as penas se daria, sobretudo, pela identificação de que em apenas um caso ocorre o dano ou o dano adicional, bem como pelo princípio da prevenção.⁹ O problema é

⁷ Zimmermman defende claramente a ideia de que deveríamos punir igualmente os agentes que são igualmente censuráveis por serem igualmente culpados. Ver ZIMMERMAN, 2002, p.571. Ele afirma que a culpabilidade do agente e a proporcionalidade da punição se estabelecem em graus. Vejamos um exemplo. Bill e Ben atiram para matar alguém, mas apenas Bill mata Jill porque a bala da arma de Ben foi desviada e ele não mata Jen. Bill e Ben seriam culpados e censuráveis no mesmo grau, pois o estado mental culpado aparece em ambos, embora o escopo seja diferente, uma vez que apenas em um caso houve a morte de alguém. O ponto é defender que ambos são responsáveis por tentar tirar a vida de alguém e deveriam ser igualmente censurados. Ver ZIMMERMAN, 2011, p.127-131. Thomson defende uma posição similar, dizendo que se ambos agentes manifestam a mesma intenção, ambos seriam alvos de descrédito moral em um mesmo grau, uma vez que somos responsáveis não apenas por nossas intenções, mas, também, pelas consequências de nossos atos que são manifestações de nossas intenções. Entretanto, pensa que a punição pode ser diferenciada. Ver, THOMSON, 1989, p.204-205, p.214. Sobre sorte epistêmica e sua relação com sorte moral, ver STATMAN, 1991, p.154-156.

⁸ (SL) Fenômeno que ocorre quando um agente é corretamente tratado como objeto de um juízo legal, a despeito do fato de que aspectos significativos pelo qual ele é julgado dependem de fatores que estão além de seu controle.

⁹ David Enoch defende que podemos duvidar da SM mas não da SL, uma vez que nossas responsabilidades legais são determinadas parcialmente por questões que não estão sob nosso controle. E a justificação da SL se daria pelo princípio da prevenção, pois o motivo para punir seria a prevenção de futuros crimes. Ver ENOCH, 2010, p.48-49. Sverdlik apresenta um argumento similar, justificando a diferença nas penalidades pelo critério de dano adicional. Ele diz que o nível de censurabilidade entre ato bem sucedido e pretendido é equivalente, uma vez que a intenção foi a mesma e, assim, ambas ações provocam dano, mas apenas o ato bem sucedido provoca um dano

que ela parece invalidar a estreita conexão entre moralidade e legalidade que é base de nossos códigos. Agora, para os defensores de sua existência, o problema é diferente. Por exemplo, para os que tomam a SM como paradoxal, a questão seria rever nossos juízos de censurabilidade e nossas práticas punitivas particulares.¹⁰ Por outro lado, para os que a veem como parte constitutiva da moralidade e legalidade, o desafio será justificar o fenômeno e, assim, não precisaríamos modificar, necessariamente, nossos juízos de censura moral e legal. Já aponto que defenderei esta última posição. Mas, antes, deixem-me esclarecer qual seria mesmo o problema da punição.

III

Olhando o fenômeno com maior atenção, parece que tanto a SM quanto a SL serão encaradas diferentemente de acordo com a concepção que se tenha a respeito da justificação da punição legal. Por exemplo, se de forma retributivista, consequencialista ou se de forma híbrida, apenas para citar as maneiras mais tradicionais de justificação da punição. E isto é relevante uma vez que a punição legal, que é um ato reprobatório retributivo, infligido pelo Estado, que intencionalmente visa causar dano aos ofensores, deve ser justificada moralmente, uma vez que causar dano intencional é um erro moral.

Iniciemos, então, com a questão: qual é mesmo o problema da punição de que estamos falando? Ele parece tratar de como podemos justificar a punição legal, uma vez que ela implica em um dano ou sofrimento intencional infligido pelo Estado aos que cometeram crimes. Importante considerar que estamos falando de três problemas interconectados, mas que são diferentes, a saber: o de como

adicional. Diz que para defender a tese da equivalência não é necessário defender que o dano seja uma consideração irrelevante para a censurabilidade de alguém. Ver SVERDLIK, 1988, p.81-84.

¹⁰ Importante ressaltar que nem Williams nem Nagel chegam a propor que deveríamos mudar nossos juízos de censurabilidade e nossas práticas punitivas particulares. Antes, apontam para a SM como um paradoxo que colocaria em xeque nossa forma de julgamento moral. O problema é que um paradoxo parece requerer um remédio para restaurar a consistência tanto da moralidade quanto da legalidade. Ver WILLIAMS, 1981, p.38-39 e NAGEL, 1979, p.33-38.

justificar a instituição da punição (J1), os atos particulares punitivos (J2) e as penalidades propriamente ditas (J3). E isso é um problema, uma vez que querer causar sofrimento a alguém não é algo correto. Mas quando o Estado aplica medidas punitivas ele causa sofrimento a alguns de seus membros que descumpriram a lei.

Pelo exposto, creio que podemos definir o problema da punição da seguinte forma:

(PP) Como justificar normativamente a punição legal, uma vez que ela implica em um ato intencional reprobatório e retributivo, infligido pelo Estado, que causa dano ou sofrimento a quem descumpriu as leis, sendo o dano intencional um erro moral?

Agora, quais são as principais respostas que são dadas ao problema? Para um retributivista, por exemplo, a justificação da instituição da punição é dada pelo merecimento de sofrimento do agente (J1) por sua culpa em agir erroneamente (J2), sendo que sua pena deveria ser proporcional ao ato errado censurável (J3).¹¹ Aqui haveria um princípio de proporcionalidade entre a punição e o ato errado que é moralmente censurável, sendo a consequência lógica desse raciocínio a equalização das penas para atos equivalentemente censuráveis. Vejamos:

- (i) A punição legal deveria ser proporcional à censurabilidade moral do ofensor;
- (ii) O agente imprudente que não causa dano ou o agente que apenas planeja um crime é igualmente censurável ao agente que tem sucesso em cometer o crime ou a pessoa imprudente que causa dano aos outros;

¹¹ Para uma compreensão mais detalhada do argumento retributivista, especialmente sobre o merecimento do sofrimento do agente culpado ser o que garante J1, ver FEINBERG, 1970, p.116-118. Em suas palavras: “Eu me refiro àquela versão da teoria retributivista que não menciona condenação ou vingança, mas insiste que o propósito justificatório último da punição é estabelecer uma correspondência entre a gravidade moral e a dor, dando a cada ofensor exatamente a mesma quantidade de dor que o mal de sua ofensa requer [...]” (FEINBERG, 1970, p.116).

(iii) Então, o que planejou o crime e o que teve sucesso deveriam ser igualmente punidos, bem como os dois agentes imprudentes.

A questão é que como J2 seria dada pela culpa do agente e J3 dever ser proporcional ao ato censurável, ambos os agentes deveriam ser igualmente punidos por apresentar uma mesma mente culpada (*mens rea*). Mas, a consequência disto seria a de se ter que mudar o Código Penal Brasileiro que prevê uma pena maior para os atos que resultam em dano e os que são realmente realizados, negando a SM. Veja que no caso de Otávio e Leandro, o retributivista teria que negar a SM e propor a equalização das penas, por exemplo, talvez propondo que também Leandro fosse condenado a seis anos e seis meses de prisão em regime semiaberto.

Por outro lado, um consequencialista não precisaria ter que mudar o sistema penal do país, uma vez que J1 se daria pela perspectiva de prevenção de futuros crimes, sendo J2 e J3 apenas um meio para o objetivo de prevenção, podendo aceitar a SL¹². O problema aqui seria de outra ordem, a saber, o de como justificar a não proporcionalidade da pena com o grau de censurabilidade do agente, um vez que a quantidade de pena deve servir apenas para evitar futuros crimes, não estando ligada à culpa. Por exemplo, o consequencialista poderia justificar a punição de 5 anos de prisão para Jean apelando para o critério de prevenção, mas ela pareceria arbitrária por ser excessiva em relação ao grau de culpabilidade do agente. Esta arbitrariedade das penalidades não parece coerente com os nossos juízos morais compartilhados que exige que se puna apenas o culpado e não o inocente e que não se puna o culpado excessivamente. Vejamos:

(1) A punição legal deveria prevenir futuros crimes, estando ligada não a censurabilidade, mas ao dano causado aos outros:

¹² Para maiores esclarecimentos da diversidade dos argumentos consequencialistas, a saber, utilitarismo de atos, utilitarismo de regras e versões não utilitaristas, ver BOONIN, 2008, p.37-84.

(2) O agente imprudente que causa dano ou o agente que executa um crime causam mais dano do que os agentes que apenas agem imprudentemente ou planejam um crime;

(3) Então, o que planejou o crime e o que teve sucesso deveriam ser diferentemente punidos, bem como os dois agentes imprudentes.

Isso já parece suficiente para nos mostrar a complexidade dos fenômenos da SM e da SL para o PP. Revela-se ainda mais dramático se olharmos para a solução sugerida pelas concepções híbridas, especialmente a do retributivismo negativo¹³. E isto é assim, pois J1 seria justificado pela prevenção à futuros crimes, enquanto J2 se daria pela culpa do agente em agir erroneamente e J3 pela proporcionalidade ao ato errado censurável. Posições como esta claramente poderiam aceitar a SL, compreendendo a diferenciação existente entre as penas em razão de J1, mas teriam uma dificuldade de lidar com a SM. E isto porque como J2 e J3 apelam para a culpa do agente e proporcionalidade à censura, respectivamente, ela estaria considerando o aspecto moral de censura como fundamento normativo da punição legal, o que pareceria exigir uma negação da SM e uma mudança no Código Penal. Poderia ser o caso de ter que se exigir a punição para Gian de forma equivalente a punição dada a Jean. Mas, isto não seria inconsistente com J1? E mais, parece que o tipo de sistema penal que seria necessário para realizar esta tarefa não seria desejável por nós, uma vez que ele teria que julgar não apenas os atos, mas as intenções dos sujeitos. Isto não seria perigoso?

Para resolver essas limitações identificadas nas concepções tradicionais penso que devemos procurar um modelo de justificação da punição legal que

¹³ As posições de Rawls e Hart são exemplos de concepções híbridas, uma vez que a prevenção aos crimes garante J1, mas a culpa do agente é fundamental para J2, bem como a ideia de não punir o culpado excessivamente é essencial para J3. Atualmente estas posições são classificadas como retributivismo negativo, uma vez que o merecimento do sofrimento não é levado em conta para J1, sendo o mérito uma condição necessária mas não suficiente para a punição. Ver RAWLS, 1955, p.21-29 e HART, 1959, p.8-11. Sobre o retributivismo negativo, ver BROOKS, 2012, p.96-99.

possa conviver harmonicamente com os fenômenos de SM e SL. Faremos isto a partir da investigação das estratégias de assimetria entre elogio e censura e a concepção de censura conativa. E, por fim, proporemos o uso de uma teoria moral mista para resolver o PP.

IV

Creio que uma das questões centrais que devemos enfrentar para tratar deste complexo problema seja esclarecer inicialmente qual é a nossa concepção de agente moral/legal e nos perguntarmos se esta concepção guardaria alguma equivalência com a realidade. Em geral, tomamos o agente responsável/censurável como aquele que poderia escolher livremente a sua ação, isto é, que poderia agir diferentemente e, por isso, a punição seria justificada moralmente como uma retribuição ao erro (público) realizado por um agente livre que é culpado. Mas, essa concepção (pura) de agente seria realmente adequada? Veja que no caso de Jean implicaria em pensar que o roubo do pão e arrombamento se deu por uma escolha livre do agente, isto é, que ele poderia não ter roubado. Mais especificamente, que o roubo teria sido ocasionado pelo livre-arbítrio de Jean. Mas, a fome, o desemprego e o dever de cuidado aos familiares não teriam sido razões necessárias para a sua decisão? E, se sim, será que ele estava em uma condição equitativa para escolher, isto é, será que os arranjos econômicos, sociais e políticos daquela sociedade poderiam ser tomados como justos?¹⁴

Não quero dizer com isso que estou sugerindo que os agentes não possam escolher, uma vez que sofreríamos determinações de toda ordem, tais como determinações econômicas e biológicas, e que essa capacidade de escolha não seria central para a responsabilização moral e punição. O que quero ressaltar é

¹⁴ Importante frisar que este ponto é central a partir de uma concepção liberal igualitária que tomamos por pressuposto, uma vez que as ações autônomas do sujeito só serão consideradas adequadas ou não para elogio ou censura, prêmio ou punição, a partir dos arranjos políticos, econômicos e sociais que devem garantir uma situação equitativa para a escolha dos cidadãos em uma dada sociedade nacional. A esse respeito, ver SCANLON, 2003, p.224 e RAWLS, 1971, p.241.

que mesmo estipulando que não pudéssemos agir de outra forma, ainda assim poderíamos ser responsabilizados pelo nosso controle de direcionamento, isto é, pela nossa capacidade de identificar as razões morais e agir moderadamente a partir delas¹⁵. Vejamos um dos casos de tipo Frankfurt que penso exemplificar muito bem este ponto. Jones (4) quer matar o prefeito e, além disso, Black quer que Jones mate o prefeito, mas não sabe se ele terá coragem para realizar a ação. Assim, implanta um dispositivo cerebral para controlar as sinapses cerebrais de Jones. Acontece que Jones mata o prefeito e Black não precisa acionar o dispositivo. A conclusão é que Jones não poderia ter agido de outro modo, mas ele pode ser responsabilizado moralmente por sua decisão, uma vez que sua ação é resultado de seu querer, isto é, é resultado de seus desejos e valores¹⁶.

O relevante aqui seria identificar que a responsabilidade moral não estaria concernida à capacidade em agir diferentemente, mas estaria ligada mais centralmente aos desejos e valores que são expressos pelo sujeito em sua decisão/ação. Por exemplo, mesmo considerando que Jean poderia ter agido diferentemente, deixando sua irmã e sobrinhos morrerem de fome, sendo passível até de elogio por sua resignação, não poderíamos negar que sua decisão pelo roubo do pão não se deu de uma forma incondicional. Ao contrário, é bastante fácil reconhecer as circunstâncias econômicas e sociais que circunscreveram sua

¹⁵ Sobre o controle de direcionamento, ver a concepção semicompatibilista de responsabilidade moral defendida por Fisher e Ravizza, que toma por base a distinção entre controle regulativo e de direcionamento. O agente seria responsável por sua ação não pela capacidade de agir diferentemente (controle regulativo), mas por sua capacidade de controle de direcionamento, isto é, pela capacidade de receptividade às razões morais na sequência real da ação. Assim, a responsabilidade moral estaria relacionada à capacidade fraca de reconhecer as razões relevantes e agir de acordo com elas de forma moderada. Ver, FISHER; RAVIZZA, 1998, p.37-69.

¹⁶ A conclusão de Frankfurt é que não é possibilidade do agente ter agido de outra forma que é importante para a responsabilidade, mas é o querer do agente em fazer a ação. E isto significa que a responsabilidade moral estará ligada aos desejos do agente e sua decisão terá por base a sua vontade. Nas palavras de Frankfurt: "O fato de que ele não poderia ter feito de outra forma não fornece nenhuma base para supor que ele teria feito diferente se tivesse essa capacidade" (FRANKFURT, 1969, p.837).

decisão. Também, é importante perceber que sua ação não revelou um desprezo à propriedade ou aos sentimentos das pessoas de uma forma geral. Antes, parece que ele se deparou com um teste moral que a maioria de nós nunca teve que enfrentar, isto é, um dilema entre respeitar o dever de não roubar e o dever de cuidar dos familiares. E, se considerarmos que as condições de pobreza e desemprego não foram uma livre escolha do agente, então, poderíamos levar em consideração estas condições não equitativas da escolha para atenuar a penalidade ou, mesmo, para perdoar o ato errado cometido¹⁷.

Veja que o relevante seria identificar quais os valores morais que seriam defendidos pelo agente e se estes valores seriam coerentemente assumidos com regularidade ao longo de sua vida. Em outras palavras, bastaria que o agente apresentasse a virtude da integridade para uma adequada responsabilização moral, e isto parece levar em consideração estes aspectos aleatórios à escolha do sujeito. Margaret Walker defende uma posição semelhante ao considerar a virtude da integridade como uma disposição para ter uma postura moral coerente e responsável, o que significa uma disposição para agir coerentemente com seus valores morais profundos, de forma que suas ações manifestariam seus valores e isto seria uma maneira adequada de compreender a agência humana e uma maneira mais exequível de pensar sobre a responsabilização moral¹⁸. Em suas palavras:

¹⁷ Como defendido por Sêneca, deveríamos substituir a retribuição pura pela clemência em razão do reconhecimento da complexidade e falibilidade dos atos humanos. E isto porque tais atos humanos seriam o produto de uma rede complexa de conexões entre impulsos originais, circunstâncias de vida e reações psicológicas complicadas, identificando o erro como emergindo de uma história narrativa complexa. Ver SÊNECA, 2009, III, p.36.

¹⁸ Margaret Urban Walker defende uma importante tese compartilhada por nós de que a SM é real e que pode ser compreendida quando se entende a agência humana de uma forma não noumenal, isto é, de uma maneira não pura. Ao invés de pensar no agente moral como aquele que escolhe livremente independentemente das circunstâncias, deveríamos compreender a agência humana de uma forma impura, ressaltando que o julgamento moral deveria recair sob a integridade do agente e não exclusivamente sobre os resultados das ações ou as circunstâncias da escolha. Ver WALKER, 1993, p.238-240.

Qualquer um pode falhar moralmente em uma dimensão particular de má sorte moral. Existem, também, casos que vão além das capacidades humanas, que apresentam circunstâncias ou resultados tão devastadores que manter a integridade seria um ato supererrogatório. Estes casos são o combustível da tragédia. Mas a associação da sorte moral com a tragédia não deveria obscurecer o fato de que o caso trágico é raro e que as circunstâncias mais comuns (pedestres) são mais corriqueiras¹⁹.

A conclusão a que podemos chegar a partir do que foi tematizado é que uma concepção de agente mais pedestre parece comportar adequadamente uma assimetria entre elogio e censura moral, com foco na virtude da integridade, e isto parece resolver inicialmente os problemas da sorte circunstancial e constitutiva. Importante ressaltar que esta concepção pedestre parece contrastar fortemente com uma concepção de agência humana pura, em que as mesmas razões que nós teríamos para elogiar seriam usadas para censurarmos os agentes. Deixe-me exemplificar o que estou falando. Não temos problemas para elogiar um amigo por ser disciplinado em seguir um regime composto de dieta saudável e exercícios físicos regulares. Por outro lado, teríamos sérias dúvidas em censurar outro amigo por sua dificuldade em seguir o mesmo regime. E isto parece ser assim por compreendermos a complexidade envolvida nas decisões humanas, o que pode implicar um reconhecimento de que nem todas as pessoas possuiriam a mesma habilidade para identificar o que é o correto, assim como a mesma motivação adequada para realização do ato. Ao invés de censura, o mais usual é termos compaixão pelos acráticos.

Essa assimetria entre elogio e censura parece se dar em razão da percepção de que todo o ser humano é também produto de certas condições naturais e sociais que estão além do controle absoluto do indivíduo e, dessa, maneira, seria legítimo elogiar as pessoas pelos atos certos feitos pelas razões corretas que são em grande parte o resultado de um tipo específico de educação e fatores sociais e econômicos, mas não seria legítimo censurá-las por esses

¹⁹ WALKER, 1993, p.247.

mesmos fatores em razão deles serem aleatórios à vontade dos agentes.²⁰ Retomando o exemplo de Jean, ele poderia ser alvo de censura moral e legal por ter roubado quem tentou ajudá-lo quando saiu da prisão. Agora imaginemos que essa pessoa benevolente ao invés de censurá-lo e querer sua punição, o perdoasse pelo roubo e apostasse em sua correção de caráter. O que isso poderia significar? Uma possibilidade é que ele estivesse levando em conta os aspectos externos à vontade de Jean que circunscreveram o seu ato e confiando na integridade dele para a sua correção.

Não é difícil imaginar um cenário em que esse ato de perdão mesmo antes do arrependimento possa ter modificado novamente o caráter de Jean, o tornando um cidadão exemplar e uma pessoa que age altruisticamente, isto é, ajudando os outros sem querer nada em troca. Nesse cenário hipotético poderíamos reconhecer que o perdão teria sido bem mais eficiente do que a punição, em razão de ter possibilitado a correção do caráter do agente, e isto, penso, pode nos indicar uma rota alternativa para pensarmos nos problemas envolvidos em J2 e J3, o que já pode até sugerir uma assimetria entre agravamento e mitigação da penalidade. Voltarei a isto na última seção. Mas, antes, deixem-me abordar o tipo de censura conativa defendida por Scanlon para pensarmos em como resolver o problema da sorte resultante.

V

Relembremos o caso de sorte resultante de Otávio e Leandro, os dois motoristas imprudentes. Eles foram igualmente imprudentes ao beber e dirigir e

²⁰ Essa assimetria entre elogio e censura é fortemente defendida por Susan Wolf em sua *Reason View* (Perspectiva da Razão). Ver WOLF, 1990, p.79-89. Em *Freedom within Reason*, ela diz: “A Perspectiva da Razão pode facilmente acomodar a noção de que a habilidade (de fazer o certo pelas razões corretas) é uma questão de grau. Se pensamos que algumas pessoas são menos hábeis que outras para agir de acordo com a Verdade e o Bem, então a Perspectiva da Razão considera, como fazem nossas intuições, que elas seriam menos responsáveis e, então, menos censuráveis por falharem em sua ação” (WOLF, 1990, p.87). Sobre esta assimetria no contexto da tragédia e filosofia moral grega antiga, ver NUSSBAUM, 1986, p.1-8, p.322-340.

andar em alta velocidade, mas apenas Otávio atropelou e matou uma pessoa, isto é, causou dano ao outro. Leandro foi tão imprudente quanto Otávio, mas teve “boa sorte” ao não encontrar ninguém em seu caminho. A despeito de ambas as ações serem igualmente censuráveis moralmente, porque erradas, Otávio foi punido por homicídio doloso (dolo eventual) e condenado à seis anos e seis meses de prisão em regime semiaberto, enquanto Leandro apenas foi multado, teve o veículo retido e foi suspenso o seu direito de dirigir por doze meses. Em casos como este o status moral é especificado pela extensão do resultado não intencional do que alguém faz. Mas, a questão que deve ser respondida é se não seria injusto censurar mais intensamente Otávio do que Leandro, uma vez que ambos revelaram um estado mental igualmente culpado, sendo que as consequências diferentes ocorreram pelo acaso e não por uma escolha voluntária e se isto não nos obrigaria a ter de mudar o Código Penal e o Código de Trânsito Brasileiro, de forma a equalizar estas punições?

Para responder esta questão precisamos esclarecer, inicialmente, o que é censura, isto é, o que estamos fazendo quando censuramos alguém. De uma forma geral, a censura parece significar uma avaliação negativa do caráter do agente que comete uma ofensa. Por exemplo, censurar alguém que rouba do Sistema Único de Saúde dizendo “isto é uma vergonha” é uma maneira de recriminar o caráter corrupto do agente. Também, isto parece implicar em uma atitude reativa ao erro realizado, isto é, sentimos indignação pelo ato corrupto. Além disso, ela pode ser vista como uma referência normativa para a punição ou sanção. Por exemplo, é porque este ato de corrupção “é uma vergonha” e “nos deixa indignado” que o ofensor deve ser punido. Mas, será que estes significados de censura conseguem esgotar todo o fenômeno? Não seria possível ver a censura de outra forma?

Scanlon, por exemplo, defende a tese de que a censura é mais do que uma avaliação negativa do caráter do agente e que ela não envolve nenhum tipo de sanção ou punição. Ao contrário, ela estaria ligada às expectativas e intenções que seriam modificadas em razão de uma certa ação errada que foi feita por um

agente.²¹ Para ele, dizer que uma pessoa é censurável por uma certa ação é dizer que esta ação mostra algo sobre as atitudes do agente em relação aos outros que prejudica essa relação, como, por exemplo, descaso, imprudência, negligência, egoísmo etc. Vejamos um exemplo a esse respeito. Imagine que ficamos sabendo que um amigo falou mal de nós em uma festa. Provavelmente nossas disposições e expectativas com nosso amigo mudem. Se antes nos preocupávamos com sua felicidade e queríamos que tudo de bom ocorresse com ele, agora faz todo sentido imaginar que esse conjunto conativo mude, e que seu bem-estar, saúde e futuro não sejam mais de nosso interesse. Para Scanlon:

Brevemente colocado, minha proposta é a seguinte: afirmar que uma pessoa é *censurável* por uma ação é afirmar que a ação mostra algo sobre as atitudes do agente em relação aos outros que deteriora a relação que os outros podem ter com ele ou ela. *Censurar* uma pessoa é julgá-la censurável e tomar sua relação com ela modificada de uma forma que este julgamento de relações deterioradas seja tomado como apropriado²².

A censura, então, seria uma resposta apropriada que se dá aos agentes por não terem levado os outros em consideração, ou por terem deteriorado as relações intersubjetivas, resposta que implica em uma mudança de expectativa em relação ao bem-estar e futuro destes agentes que agiram erroneamente. Mas, em que esta concepção scanloniana de censura nos ajudaria para a resolução de nosso problema da sorte resultante? Especificamente, porque ele parece esclarecer de forma bastante eficiente a razão da censura não ser apenas uma avaliação negativa do caráter. E, para tal, imagina um cenário composto por quatro pessoas em um contexto de sorte moral. Vejamos:

²¹ Para um maior detalhamento da investigação sobre a natureza da “censura”, ver COATES; TOGNAZZINI, 2013, p.7-17, em que eles tematizam a respeito de quatro concepções de censura, a saber: (i) cognitiva, em que a censura implica em uma avaliação normativa do caráter, (ii) conativa, que é uma resposta disposicional ao erro cometido, (iii) strawsiana, que é tomada como uma emoção reativa, tal como ressentimento e, por fim, (iv) funcional, que procura identificar o contexto particular para determinar o estado mental ou atividade que melhor serviria à função.

²² SCANLON, 2010, p.128-129.

- A – Motorista prudente que mata uma criança por má sorte.
- B – Pessoa imprudente que nunca feriu ninguém.
- C – Motorista imprudente que por “boa sorte” nunca feriu ninguém.
- D – Motorista imprudente que por “má sorte” mata uma criança²³.

Veja que a diferença entre C e D é que em apenas um caso há a morte de uma pessoa, sendo que ambos os motoristas agiram imprudentemente, de forma similar ao nosso caso de Otávio e Leandro. O ponto de Scanlon é identificar que se a censura fosse apenas uma avaliação negativa do caráter dos sujeitos, teríamos razões para censurar igualmente C e D. Mas não é assim que acontece. Censuramos mais intensamente D, tanto moralmente quanto legalmente, e isto porque a censura é “um entendimento revisado de nossas relações com a pessoa, dado o que ela fez”²⁴. A conclusão a que podemos chegar é que o resultado da ação de D pode ser em parte creditada a má sorte, mas é também devido a uma falta mesma de D, isto é, uma ação errada, o que parece justificar a mudança de atitudes conativas frente ao ofensor que, por sua imprudência, fez os pais perderem um filho, por exemplo.

Como vimos acima, esta concepção scanloniana de censura parece resolver o problema da sorte resultante. E isto porque ela é tomada como uma resposta conativa negativa para alguém que agiu de forma a deteriorar a sua relação com os outros. É por isso que seria possível justificar a censura mais intensa ao motorista imprudente que atropelou uma mulher idosa (Otávio) do que ao motorista imprudente que não atropelou ninguém (Leandro), pois, além de

²³ Nos termos de Scanlon: Pessoa A sempre dirige cuidadosamente. Apesar disto, em uma noite dirigindo para casa, uma criança atravessa na frente de seu carro e é morta. Pessoa B tem uma disposição à imprudência, mas nunca colocou ninguém em perigo porque nunca teve ocasião de efetivar uma conduta de risco. Pessoa C tem a mesma disposição de B, mas ela dirige um carro. Ela dirige imprudentemente, mas, por boa sorte, nunca feriu ninguém. Pessoa D tem as mesmas características de B e C, dirige exatamente da mesma maneira que C, mas tem má sorte e mata uma criança. Ver SCANLON, 2010, p.148-149.

²⁴ SCANLON, 2010, p.150.

colocar toda a comunidade em perigo, sua ação prejudicou ainda mais os familiares da referida senhora. E, em termos de punição, poderíamos dizer que o ato errado do agente é uma razão para a modificação das disposições habituais que o Estado tem para com seus membros. Como a ação do ofensor deteriora as relações sociais, a punição e sua intensidade seriam uma consequência lógica da modificação dessas disposições públicas em relação a quem cometeu a ofensa. E, por isso, penso que poderíamos justificar a penalidade maior aplicada a Otávio, uma vez que seu ato deixou a comunidade toda mais insegura, tal como a ação de Leandro, mas, além disso, privou os familiares da presença de um ente querido²⁵.

Nosso problema era tentar resolver a aparente arbitrariedade das diferentes penalidades aplicadas em casos de estado mental igualmente culpado, mas com resultados diferenciados ocasionados por razões não intencionais, isto é, por motivos aleatórios. Penso que uma maneira adequada de tratar o problema da sorte resultante seja o de reconhecer que estamos sempre em uma comunidade moral e política na qual assumimos determinados deveres e que essa quebra de compromisso com a comunidade como um todo ou com parte dela pode justificar uma mudança nas expectativas, disposições e desejos que constituem nossa relações intersubjetivas. Deste ponto de vista intersubjetivo, somos responsáveis

²⁵ David Shoemaker levanta um problema que poderia invalidar nossa interpretação. Ele defende que a censura moral e legal teriam funções e estruturas diferentes e, dessa forma, nenhuma concepção de censura moral poderia ser estendida a uma concepção de censura legal (punição). O ponto dele é tentar mostrar que em Scanlon, por exemplo, a censura moral seria simétrica e uma resposta em relação às atitudes errôneas do agente, enquanto a punição seria assimétrica e uma resposta ao que os agentes de fato realizaram. Ver SHOEMAKER, 2013, p.111-117. Discordo dessa posição e creio que o exemplo de D é esclarecedor para mostrar que a censura também está relacionada com o que o agente de fato faz. E, também, que a relação na censura legal também pode ser tomada como simétrica, uma vez que todos os cidadãos são iguais perante a lei, todos podendo ser igualmente responsabilizados e punidos. Por exemplo, um juiz pode ser igualmente punido por dirigir imprudentemente e matar uma pessoa. Onde estaria a assimetria aqui?

não apenas por nossas intenções ou disposições, mas, também, pelas consequências de nossos atos que são uma manifestação de nossas intenções²⁶.

VI

Dissemos anteriormente que uma teoria moral mista que conecta uma ética neocontratualista com uma ética das virtudes parece mais apta para lidar com o PP, de forma a considerar tanto a SM quanto a SL e isto porque ela parece melhor equipada para equacionar as circunstâncias aleatórias que vão além da escolha dos agente com os nossos julgamentos morais e legais, isto é, com a nossa censura moral e legal. Agora precisamos apresentar, ao menos em linhas gerais, as características desta teoria normativa para podermos avaliar de apropriadamente em que medida ela seria superior às teorias tradicionais da punição, como o retributivismo, o utilitarismo, ou mesmo as teorias híbridas, que conectam retributivismo com consequencialismo e hoje são conhecidas como retributivismo negativo, para lidar com os complexos problemas envolvidos em J1, J2 e J3.

O que se mostra relevante em uma ética neocontratualista para o problema que estamos investigando é que ela parece nos oferecer uma razão adequada para a questão do por que devemos punir. De forma sintética, J1 seria alcançada pelo critério normativo do consenso. Agentes racionais e cidadãos razoáveis concordariam que a punição daqueles que cometeram crimes seria aceitável pelo fato de que o próprio ofensor teria consentido com um sistema de direito que possibilitasse tais atos punitivos. E, assim, a instituição punitiva seria aceita pelas partes como o meio mais racional para lidar com os que descumprissem a lei, reconciliando a autonomia do agente com a autoridade estatal coercitiva. A sua

²⁶ Creio que uma forma promissora para justificar esta aparente arbitrariedade seja identificar que nós contratamos nossos deveres e direitos com os outros e que a legitimidade da punição derivaria do fato de que o ofensor tenha consentido com as consequências legais de sua ação e, assim, a punição poderia ser justificada pelo fato dos indivíduos poderem evitar a punição escolhendo apropriadamente. A esse respeito, ver SCANLON, 2003, p.219-227. Sobre o ponto de nossos atos serem um reflexo de nossas intenções, ver THOMSON, 1989, p.204-208.

vantagem, penso, é a inclusividade, pois ela guarda o aspecto preventivo do utilitarismo com a garantia dos direitos individuais do retributivismo²⁷.

É importante observar que J1 não parece envolver nenhum problema seja de SM ou de SL. Mesmo assim, o modelo neocontratualista já nos oportuniza uma base adequada para podermos compreender melhor os problemas de sorte resultante e isto por sua adequada noção de censura moral. Partindo da compreensão de Scanlon, podemos usar uma noção conativa de censura moral, que vai além da pura avaliação negativa do caráter, bem como não se reduz a um mero sentimento reativo ou que seria equivalente a uma sanção. Antes, é uma resposta ao ato errado que muda nossas disposições com o ofensor. E, assim, J2 e J3 seriam alcançadas com base nesta compreensão conativa de censura. O seu ganho é que ela parece dar conta da aparente arbitrariedade em porque punir um agente e não outro ou porque punir uma pessoa com uma pena maior que a de outra, sendo que ambos apresentariam o mesmo estado mental culpado. A resposta é que as ações dos sujeitos, que são livres e autônomos, refletem as suas disposições e valores e podem fazer com que as disposições da comunidade mudem de uma valência positiva para negativa em relação aos ofensores. Mas é importante lembrar que a punição de um sujeito particular só será justa se ele puder escolher a partir de certas circunstâncias equitativas, o que implicará em considerar se os arranjos econômicos, políticos e sociais são efetivamente justos.

²⁷ Veja que neste modelo o ofensor é tomado como uma pessoa que deve ser punida por que aceitaria livremente esta consequência normativa por seu erro e, assim, é visto como uma pessoa e não como um objeto. Por outro lado, a instituição da punição deve servir para um maior bem-estar social por meio da prevenção de futuros crimes. A importante restrição é que a estabilidade social desejada não pode ferir os direitos individuais dos criminosos. Outro aspecto positivo é que o contratualismo parece evitar o paternalismo em razão de seu comprometimento com o liberalismo, e isto implica em assumir uma neutralidade ética do Estado frente aos juízos morais individuais dos cidadãos, uma vez que não seria adequado dizer qual o bem a ser protegido e que tipo de valores morais privados as pessoas deveriam professar e isto em razão da existência de um pluralismo moral que podemos identificar em sociedades contemporâneas. Ver FINKELSTEIN, 2011, p.330-340. Para maiores detalhes de uma teoria contratualista da punição, ver COITINHO, 2016, p.184-189, 193-196.

Agora, qual as vantagens em fazermos uso de uma ética das virtudes? Penso que ela nos oportuniza pensar mais adequadamente sobre os problemas de sorte circunstancial, causal e constitutiva para o PP em razão do uso de uma noção de agência humana que parece guardar uma maior proximidade com a realidade. E isto por que ela estabelece uma estreita conexão entre a reponsabilidade moral do agente e o seu caráter, mas que também leva em consideração os aspectos arbitrários à nossa vontade que influenciam na obtenção de uma vida bem ou mal sucedida. Também, porque este modelo normativo usa uma fórmula geral que toma o ato correto como o que é aprovado por um agente virtuoso, além de poder incluir um importante papel corretivo para J1, isto é, que toma a instituição da punição justificada por poder favorecer a correção do caráter do agente²⁸.

Em razão dessa dimensão mais realística do agente moral e legal, a ética das virtudes parece poder assegurar J2 e J3 pelo próprio julgamento razoável do agente virtuoso, tanto a respeito da necessidade de punição para um agente particular, bem como para a determinação da pena adequada ao ofensor. Pode ser o caso em que a clemência e a benevolência se imponham em relação à justiça. E, dessa forma, se poderia compreender melhor o por que o elogio e a censura podem ser assimétricos em nossas práticas avaliativas, da mesma forma que nos possibilitaria focar na integridade do agente para pensarmos em sua

²⁸ A fórmula geral da ética das virtudes pode ser apresentada da seguinte maneira: Um ato F é correto se ele for aprovado por um agente virtuoso S, que é o que busca um fim bom e delibera adequadamente sobre os meios necessários para realizar este fim. A respeito da punição, isto pode implicar considerar que o ato particular punitivo só poderia ser justificado se fosse aprovado por um agente virtuoso, por exemplo, justo, benevolente e clemente. Também, que a quantidade adequada da punição seria determinada pela virtude da equidade ou razoabilidade (*epieikeia*), que é a habilidade de julgar de forma a responder sensivelmente a todas as nuances particulares das situações, corrigindo a generalidade da lei. Também é importante observar que este modelo revela uma forte semelhança com a teoria da educação moral de Hampton, que vê a punição como uma forma de ensinar aos infratores que eles agiram erroneamente e que a ação cometida é proibida porque moralmente errada e, assim, eles poderiam se arrepender. Ver HAMPTON, 1984, p.212-214. Para esclarecimentos adicionais sobre ética das virtudes e punição, ver COITINHO, 2016, p.189-196.

responsabilidade moral, isto é, observando se suas ações são coerentes com seus valores morais profundos, sem ter que tematizar, necessariamente, se o livre-arbítrio seria uma razão necessária ou não para a responsabilização do agente.

Por isso, creio que uma teoria moral mista como a que estamos formulando parece comportar uma adequada diversidade normativa para resolver o aparente paradoxo entre responsabilidade moral e legal das condições aleatórias ao controle dos agentes, aproximando fortemente a SM e SL do âmbito da moralidade e da legalidade, sem ter de abandonar a íntima conexão entre a censura moral e a punição legal e nem ter mudar a orientação geral de nossos códigos. Veja-se o ganho que obteríamos com esta teoria para a resolução do PP, a saber, J1 seria alcançado pelo consenso e com a expectativa da correção do caráter do agente, J2 pela aprovação do virtuoso e J3 pelo julgamento da medida razoável ou equitativa. Com isso, o perdão, em alguns casos, poderia ser mais justo do que a punição, bem como a assimetria entre mitigação e agravamento da pena poderia ser tomado como um critério apropriado para a justiça, uma vez que elogiamos e censuramos as pessoas de forma assimétrica. Não seria este modelo moral alternativo uma maneira mais promissora de compreender que punição e maior pena não implicam, necessariamente, em mais justiça?

Referências

BOONIN, David. *The Problem of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BROOKS, Thom. *Punishment*. New York: Routledge, 2012.

COATES, D. Justin; TOGNAZZINI, Neal A. "The Contours of Blame". In: COATES, D. J.; TOGNAZZINI, N. A. (Eds.). *Blame: Its Nature and Norms*. New York: Oxford University Press, 2013, p.3- 26.

COITINHO, Denis. *Contrato e Virtudes: Por Uma Teoria Moral Mista*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

ENOCH, David. "Moral Luck and the Law". In: *Philosophy Compass*, Vol. 5, No. 1, 2010, p.42-54.

FEINBERG, Joel. *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

FINKELSTEIN, Claire. "Punishment as Contract". In: *Ohio State Journal of Criminal Law*, Vol. 8, 2011, p.319-340.

FISHER, John; RAVIZZA, Mark. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FRANKFURT, Harry. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23, 1969, p.829-839.

GETTIER, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?" In: *Analysis*, Vol. 23, No. 6, 1963, p.121-123.

HAMPTON, Jean. "The Moral Education Theory of Punishment". In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 13, No. 3, 1984, p.208-238.

HART, H. L. A. "Prolegomenon to the Principles of Punishment". In: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 60, 1959-1960, p.1-26.

NAGEL, Thomas. "Moral Luck". *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 50, 1976. Rep. In: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.24-38.

NELKIN, Dana K. "Moral Luck". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

RAWLS, John. "Two Concepts of Rules". In: *Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1, 1955, p.3-32.

_____. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

SCANLON, T. M. "Punishment and the Rule of Law". In: SCANLON, T. M. *The Difficult of Tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.219-233.

_____. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

SÊNECA. *De Clementia*. Ed. Susanna Braud. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SHOEMAKER, David. "Blame and Punishment". In: COATES, D. J.; TOGNAZZINI, N. A. (Eds.). *Blame: Its Nature and Norms*. New York: Oxford University Press, 2013, p.100-118.

STATMAN, Daniel. "Moral and Epistemic Luck". *Ratio*, Vol. 4, 1991, p.146–156.

_____. "Introduction". In: STATMAN, D. (Ed.). *Moral Luck*. Albany: SUNY Press, 1993, p.1-34.

SVERDLIK, Steven. "Crime and Moral Luck". In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 25, 1988, p.79-86.

THOMSON, Judith J. "Morality and Bad Luck". In: *Metaphilosophy*, Vol. 20, No. 3-4, 1989, p.203-221.

ZIMMERMAN, Michael. "Taking Luck Seriously". In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 11, 2002, p.553-576.

_____. "The Problem of Moral Luck". In: ZIMMERMAN, M. *The Immorality of Punishment*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2011, p.121-150.

WALKER, Margaret Urban. "Moral Luck and the Virtues of Impure Agency". *Metaphilosophy*, Vol. 22, 1991, p.14-27. Rep. In: STATMAN, D. (Ed.). *Moral Luck*. Albany: SUNY Press, 1993, p.235-250.

WILLIAMS, Bernard. "Moral Luck". *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 50, 1976. Rep. In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.20-39.

_____. "Postscript". In: STATMAN, D. (Ed.). *Moral Luck*. Albany: SUNY Press, 1993, p.251-258.

WOLF, Susan. *Freedom within Reason*. New York: Oxford University Press, 1990.

O PONTO DE VISTA DA SEGUNDA-PESSOA PARTE I: UMA FUNDAMENTAÇÃO PARA O CONTRATUALISMO?

Evandro Barbosa

*All I'm askin'
Is for a little respect when you come home
(just a little bit)*

Aretha Franklin, Respect

Apresentação

O propósito geral da minha discussão é determinar em que medida podemos falar em moral, de um ponto de vista normativo, como um sistema cujas obrigações dele derivadas estejam atreladas ao que Stephen Darwall chama de o ponto de vista da segunda-pessoa (*Second-Person Standpoint*). Dada a complexidade e extensão da análise, a discussão será dividida em duas partes. Primeiro, no presente capítulo, apresentarei a estratégia de justificação moral em segunda-pessoa desenvolvida por Stephen Darwall em sua obra *The Second-Person Standpoint* (abreviada para SPS)¹ de 2006, bem como seu intuito de estabelecer uma base de fundamentação para o contratualismo. Esta apresentação é, antes de tudo, uma introdução sistemática a seu pensamento para

¹ As citações feitas ao longo do texto desta obra foram traduzidas pelo autor deste capítulo.

que possamos, então, discutir o desdobramento de sua teoria para o problema das chamadas obrigações bipolares (*Bipolar Obligations*), que o autor desenvolve em *Morality, Authority, & Law* (2013). Esta última tarefa terá sua continuação em outro capítulo intitulado “O ponto de vista da segunda-pessoa, Parte II – Sistema moral normativo e obrigações bipolares”, publicado no livro *Agência, Deliberação e Motivação – Volume II*.²

I - O ponto de vista da segunda-pessoa (*Second-Person Stanpoint*)

Ainda no prefácio de *SPS*, Stephen Darwall sugere que a relevância de sua teoria moral envolve um tipo de reconhecimento recíproco nas relações humanas, destacando que as questões centrais na ética – obrigação e responsabilidade moral, respeito pela dignidade humana e um tipo de liberdade distintiva do agente moral – devem ser considerados, como o próprio título de sua obra sugere, a partir do ponto de vista da segunda-pessoa. Mas, afinal, o que é o ponto de vista da segunda pessoa? Como ele mesmo define: “chame o ponto de vista da segunda-pessoa a perspectiva que você e eu assumimos quando fazemos e reconhecemos as afirmações da conduta e da vontade uns dos outros”³. Em outras palavras, isso significa dizer que a perspectiva da segunda-pessoa é um modo especial de deliberação em primeira pessoa a partir da qual o agente se considera em uma relação entre agentes. Sob tais circunstâncias, seríamos capazes de fazer demandas morais uns aos outros, endereçando razões para a ação em segunda pessoa e colocando o destinatário dessas obrigações em uma condição de responsabilização.

Fazer uma exigência ou demanda a alguém é fazer uma demanda em segunda pessoa. Endereçar em segunda-pessoa dá ao destinatário razões normativas para agir. Essas razões normativas são razões em segunda pessoa e só podem ser compreendidas a partir de uma perspectiva em

² Evandro Barbosa; João Hobuss (orgs). *Agência, Deliberação e Motivação – Volume II*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

³ *SPS*, 3.

segunda pessoa. Razões em segunda pessoa levam à obrigação moral do destinatário. Tais razões são normativas porque o remetente tem autoridade para responsabilizar o destinatário pela conformidade. Quando o destinatário não cumprir o exigido, o endereçador pode condenar o destinatário responsável. O remetente pode direcionar a culpa e o ressentimento em relação ao destinatário e o *endereçador* pode, às vezes, coagir o destinatário a entrar em conformidade⁴.

Nesse sentido, a descrição do ponto de vista da segunda pessoa envolve a noção de *endereçamento* de demandas e a necessidade de imaginarmos sua condição de legitimidade. Para Darwall, endereçar demandas requer um tipo de relação especial entre o endereçador (aquele que faz estas demandas ou exigências) e o destinatário (aquele a quem tais demandas são endereçadas), na qual o último reconhece aquelas reivindicações como sendo legítimas. Neste caso, o endereçador estaria justificado a demandar reivindicações sob a condição de possuir uma autoridade legítima para fazê-lo. Isso ocorre porque os agentes fazem parte de um sistema moral que, do ponto de vista normativo, conecta essas posições de endereçamento e endereçado a partir de quatro conceitos interdependentes em um círculo irreduzível de conceitos em segunda-pessoa (*Circle of Irreducibly Second-Personal Concepts*). São eles: *a.* autoridade em segunda-pessoa (*second-personal authority*); *b.* reivindicação ou demanda legítima (*valid claim or demand*); *c.* razões em segunda-pessoa (*second-personal reasons*); *d.* responsabilização (*responsability or accountability*).

II – Conceitos em segunda-pessoa

Uma ideia-chave é, aqui, aquela de uma forma distintiva de **autoridade** que uma pessoa ou um grupo pode ter para fazer reivindicações ou exigências. Uma segunda ideia é aquela de uma **reivindicação ou exigência** que tal autoridade permite a alguém fazer. E a terceira é a ideia de um tipo distintivo de razão para agir, uma **razão de segunda pessoa** como a chamo, que está sempre implícita em tal reivindicação ou autoridade [...]

⁴ *Idem*, 11.

Essas três noções trazem consigo uma quarta: a ideia de responsabilidade (*responsibility*) ou de **responsabilização** (*accountability*) para com uma pessoa ou comunidade⁵.

A. *Autoridade*. Darwall acredita que esse círculo interdefinível permite um tipo de autoridade prática (*practical authority*) para fazer demandas e exigências a partir do ponto de vista da segunda-pessoa. E se concebermos a moralidade como este sistema interdefinível no qual me encontro, então minha autoridade moral me permitirá fazer reivindicações a outros sob a condição de que estou oferecendo, de forma legítima, razões em segunda pessoa para que outros cumpram tais demandas ou exigências. Como ele mesmo afirma: “Uma reivindicação central do ponto de vista da segunda-pessoa é que não há como entrar nesse círculo conceitual pelo lado de fora [...]”⁶, ou seja, é a nossa condição de agentes livres e racionais que nos permite compartilhar uma autoridade em segunda-pessoa.

Além disso, considerando-se que uma autoridade legítima requer a condição de que estou em posição de demandar de você que cumpra com determinada exigência moral a partir de uma razão em segunda-pessoa que estou oferecendo a você, há que se pressupor que existe um tipo de autoridade legítima em segunda-pessoa para que eu enderece tal demanda a você, o endereçado. Podemos compreender melhor a ideia de demandas considerando sob quais circunstâncias um agente possui ou não autoridade legítima para fazer uma reivindicação. Suponha que eu esteja caminhando na rua e pare em frente a um completo estranho e demande: “Faça dez flexões!” O resultado desta solicitação é que minha demanda será ignorada, exatamente porque a autoridade que pressuponho possuir para fazer tal demanda simplesmente não existe. Entretanto, em uma situação diferente, a demanda para que alguém faça dez flexões pode ser válida como quando um sargento faz esse tipo de exigência ao cadete⁷.

⁵ DARWALL, 2013, p.296 (grifos meus).

⁶ SPS, 11.

⁷ O exemplo aqui apresentado está sua forma resumida e com alterações. Para o exemplo original apresentado por Darwall, confira SPS, 12-13.

O que torna essas situações diferentes é a relação de autoridade em que os sujeitos se encontram, tendo em vista que, para poder fazer uma reivindicação válida, você deve estar em uma posição na qual tenha autoridade para fazê-la. E essa autoridade deve sempre ser decidida pelo destinatário de um ponto de vista do qual eles possam compartilhar, qual seja, o ponto de vista da segunda-pessoa. Nesses termos, possuir autoridade do ponto de vista prático é possuir razão em segunda-pessoa que permite obrigar outros, dado que sua “[...] validade depende da autoridade pressuposta e das relações de responsabilidade entre as pessoas e, portanto, da possibilidade da razão ser endereçada de pessoa para pessoa”⁸. Como o sistema moral, de um ponto de vista normativo, trata desta relação interpessoal entre os agentes, nossas reivindicações precisam repousar sobre um tipo de autoridade legítima em segunda-pessoa para que possamos responsabilizá-los e atribuir culpa aos seus erros ou exaltar seus acertos.

É nesses termos que o sistema moral atribui essa autoridade prática aos seus membros, sob a condição deles serem portadores de um direito de reivindicação baseados em sua qualidade de possuir autoridade *de jure*⁹, emitindo razões de segunda-pessoa que nos prendem uns aos outros. Nesse caso, tais membros possuem direitos de reivindicação (*claim-rights*) sobre a conduta e a vontade de cada um. Se não existissem uma relação de autoridade e responsabilidade recíproca, não poderíamos afirmar que razões em segunda-pessoa geram qualquer tipo de obrigação de um ponto de vista moral.

B. Razões em segunda-pessoa. Se a autoridade do agente moral for legítima, segue-se que a demanda ou exigência cria um tipo de razão distinta para

⁸ SPS, 8.

⁹ Darwall utiliza o termo latino *de jure*, que significa “pela lei” ou “por direito”, em contraposição ao termo *de facto*, que pode ser definido como “na prática” ou como algo “praticado”. Esta distinção é importante para o autor porque, como veremos, autoridade envolve a capacidade de endereçar razões para ação em um sentido normativo. Nestes termos, autoridade é *de jure* porque se refere a esta capacidade como algo pressuposto em nossas relações, ou seja, esta autoridade existe por direito, pelo simples fato estarmos em um contexto relacional, e não depende de uma autoridade “praticada” para existir.

seu cumprimento, *i. e.*, uma razão em segunda-pessoa. O que “[...] faz de uma razão uma razão em segunda-pessoa é que ela é fundamentada em relações de autoridade (*de jure*) que um endereçador toma para assegurar a relação entre ele e seu destinatário”¹⁰. Essa relação diz respeito ao tipo de razões que são oferecidas para as ações¹¹.

Seguindo uma terminologia consagrada por Thomas Nagel em *The View from Nowhere* (1986)¹², podemos distinguir as razões a partir de dois aspectos. Primeiro, as razões possuem uma amplitude variável, quer dizer, não está claro como podemos conceber em que medida um princípio pode ou não se aplicar a todos os casos. Nagel afirma, ainda, que “[...] as razões podem mesmo possuir alcance universal sem, contudo, constituir um sistema unificado que sempre forneça um método para se chegar a determinadas conclusões sobre o que se deve fazer”¹³. Em segundo lugar, as razões variam em relação ao agente que as proferem. Nesse caso, podemos oferecer razões que não estão diretamente relacionadas ao agente em questão – *razões neutras em relação ao agente* –, como quando oferecemos uma razão de que fazer algo reduzirá o sofrimento de outras pessoas no mundo. Por outro lado, as razões podem ser *relativas ao agente* e, nesse caso, uma razão se constitui *no* interesse do agente em realizá-la. Posso, por exemplo, oferecer razões para que meu time ganhe na final do campeonato, e

¹⁰ SPS, 4.

¹¹ Uma vasta discussão sobre diferentes tipos de razões para ação é oferecida por diversos autores. Uma distinção geral e aceita para os tipos de razões envolvidas para explicar ou justificar uma ação poderiam ser resumidas em três: razões normativas, razões motivadores e razões explanatórias (que explicam) a ação. Para uma visão panorâmica sobre a discussão, confira <https://plato.stanford.edu/entries/reasons-just-vs-expl/>. A bibliografia sobre o tema é vasta, por isso sugere-se, para discussões mais aprofundadas, os textos *Practical Reasoning and Norms* (1975) de Joseph Raz, *The Moral Problem* (1994) de Michael Smith, *Reasons and Motivations* (1997) de Derek Parfit, e *Imparcial Reason* (1983) do próprio Darwin.

¹² Utilizaremos a tradução para o português da obra, *Visão a partir de lugar nenhum* (2004), no intuito de facilitar a compreensão do leitor.

¹³ NAGEL, 2004, p.253.

talvez você tenha razões para querer que isso não aconteça.¹⁴ Um terceiro aspecto a ser considerado diz respeito ao grau de independência que tais razões possuem em relação aos agentes morais, pois precisamos considerar se tais razões possuem, para usar a terminologia de Nagel, valor intrínseco ou se elas se estabelecem pura e simplesmente a partir dos interesses ou desejos particulares dos indivíduos.

No caso das razões em segunda-pessoa, Darwall afirma que elas constituiriam um tipo de razão relativa ao agente e que não possuem um valor intrínseco. Por isso, sua amplitude depende de sua natureza relacional (*relational nature*), ou seja, da autoridade em segunda-pessoa que os agentes possuem entre si enquanto membros de uma comunidade moral. Retornando ao exemplo de Darwall, quando solicito a alguém que retire seu pé de cima de minha mão, estou pressupondo que possuo uma autoridade legítima para fazer tal demanda e que as razões em segunda-pessoa aí incorporadas estão fundadas em um tipo de relação de autoridade *de jure* – em oposição à autoridade *de facto* – entre endereçador e endereçado.

Uma razão em segunda-pessoa é uma cuja validade depende de relações pressupostas de autoridade e prestação de contas entre pessoas e, portanto, sobre a possibilidade desta razão ser *endereçada* de pessoa para pessoa. Razões endereçadas ou pressupostas em pedidos, solicitações, reivindicações, censuras, reclamações, demandas, promessas, contratos, consentimentos, comandos, e assim por diante, são todas razões em segunda-pessoa. Elas simplesmente não existiriam tão somente por seu papel no endereçamento em segunda-pessoa. Como razões em segunda-pessoa sempre derivam das relações entre os agentes uns com os outros, tais razões são, sem exceções, fundamentalmente razões relativas ao agente¹⁵.

¹⁴ Cf. NAGEL, 2010, p.254-255.

¹⁵ SPS, 8.

Por isso, quando perguntamos pelas razões para que alguém retire o pé de cima da minha mão, a resposta pode ser distinta. Nós podemos oferecer para razões neutras em relação ao agente e realçar valores deontológicos do tipo “todo ser humano merece consideração igual” ou, então, apelar para um tipo de cálculo felicitício de que “tirar seu pé de cima da minha mão” promoverá um melhor estado de coisas no mundo. Entretanto, podemos também lançar mão de razões em segunda-pessoa afirmando que, por fazer parte do círculo interdefinível de segunda-pessoa, a qual me oferece autoridade legítima (por ser racional e livre) para fazer demandas ou exigências válidas do tipo “tire seu pé de cima da minha mão”, com base em razões em segunda-pessoa (que são razões relativas ao agente), posso responsabilizá-lo e exigir que você cumpra essa solicitação¹⁶. Em suma, “[...] uma razão em segunda-pessoa é uma razão cuja validade depende de uma autoridade pressuposta (daí a responsabilização) de relações entre pessoas e, portanto, da possibilidade de que a razão seja aí endereçada de pessoa para pessoa”¹⁷.

Ademais, considerando-se que as razões em segunda-pessoa são o resultado dessas *relações*, não é difícil perceber porque tais razões são relativas ao agente, uma vez que elas se sobrepõem a nós a partir desta rede de relações.¹⁸ Tais relações constituem um círculo de irredutibilidade dos conceitos em segunda-pessoa a partir de onde as razões em segunda pessoa se originam. E elas são relativa ao agente, essencialmente, porque são razões de um agente em particular para, dada esta noção distinta de autoridade prática, fazer demandas ou reivindicações. Por isso, a validade de uma demanda legítima requer tal autoridade, a qual, por sua vez, cria um tipo de razão em segunda pessoa. Sem o

¹⁶ Esta passagem é esclarecedora: “A razão não lhe seria endereçada simplesmente como a alguém que está em posição de eliminar um mau estado de coisas que é neutra em relação ao agente. Mas seria de fato uma razão para que ele eliminasse a dor desnecessário que *ele* está causando, e não para que alterasse um lamentável estado de dor que alguém mais pudesse estar sentido, ou mesmo a dor que alguém pudesse estar causando a outra pessoa” (DARWALL, 2013, p.297).

¹⁷ DARWALL, 2013, p.298.

¹⁸ DARWALL, 2013, 298.

reconhecimento dessa autoridade, as razões em segunda-pessoa para tais demandas ou exigências não poderia obrigar ou responsabilizar o endereçado¹⁹.

C. *Responsabilização (prestar contas)*. Até o momento, vimos que a autoridade legítima indica que o endereçador pode fazer demandas morais com base em razões de segunda-pessoa. Entretanto, como se trata de uma relação que envolve uma simetria entre endereçador e endereçado, tal autoridade não deve apenas permitir fazer exigências, mas também responsabilizar o endereçado por cumpri-las. Darwall recorre a Strawson para explicar o que significa esse tipo de responsabilização a partir de seu círculo interdefinível, pois, como ele mesmo afirma, não há como entrar nesse círculo de fora dele²⁰.

A responsabilização desse círculo é a perspectiva simétrica que torna endereçador e destinatário igualmente responsáveis uns pelos outros. Segundo Darwall, esse prestar contas é um requisito para ocupar o ponto de vista da segunda pessoa. Quando fazemos ou reconhecemos reivindicações ou demandas uns dos outros, devemos pressupor que compartilhamos uma autoridade e competência comuns em segunda pessoa como agentes livres e racionais²¹.

Esse conceito de responsabilização ou “prestar contas” está diretamente associado ao ponto de vista da segunda-pessoa segundo Darwall, conectando

¹⁹ Cf. VALLIER, 2014. No capítulo 03, “A Model of Liberal Practical Reason”, Vallier oferece um quadro comparativo entre os modelos contratualistas de S. Darwall e T. Scanlon (1998). Desenvolvo uma análise mais aprofundada sobre o contratualismo moral de Thomas Scanlon em “Obrigações deontológicas no contratualismo moral de Thomas Scanlon” (2017).

²⁰ Cf. DARWALL, 2006, p.12. “Há, portanto, uma diferença importante entre a ideia de autoridade ou norma vinculativa no sentido familiar de uma obrigação válida que implica razões normativas genuínas, por um lado, e de uma reivindicação ou demanda de outro (em segunda-pessoa). Uma reivindicação central, por exemplo, é que o que é chamado de valor inviolável ou dignidade de pessoas tem um elemento irredutivelmente em segunda-pessoa, a qual inclui a autoridade para exigir certos tratamentos uns dos outros, como não pisar nos pés uns dos outros” (13).

²¹ Como veremos adiante, essa competência dos agentes repousa suas bases em uma condição de dignidade da pessoa, pois ela representa “[...] o status em segunda pessoa de um membro igual da comunidade moral (*reino dos fins*) de responsabilizar-se mutuamente pelo cumprimento das normas obrigatórias que medeiam as relações entre pessoas livres e racionais” (SPS, 243).

responsabilização e normatividade naquilo que, convenientemente, ele chama de Argumento de Strawson (*Strawson's Point*)²². No seu entender, a noção de responsabilidade moral em Strawson pode ser definida a partir da análise da tomada de decisão do agente, verificando se sua escolha foi deliberada e tomada livremente, sem qualquer tipo de coerção externa. Nesse sentido, responsabilidade é uma categoria moral aplicada ao agente para verificar se ele pode ser objeto de louvor ou crítica, considerando-se a possibilidade de atribuímos a ele a causalidade de uma ação e suas consequências.

O desafio observado por Darwall na análise de Strawson é que a ação moral pode estar sujeita a algum tipo de determinação, por parte dos indivíduos, a partir de leis que governam o próprio mundo, sejam elas de natureza física, biológica ou sociocultural. Isso parece sugerir um tipo de paradoxo à liberdade da ação, afinal o indivíduo sabe que pode estar objetivamente determinado por um *background*, mas subjetivamente se credita certa capacidade de deliberação e autonomia para toda e qualquer decisão. Para resolver esse impasse, Strawson apela para o que chama de um sistema de atitudes reativas (*reactive attitudes*): “O que denominarei de atitudes reativas de participação são, essencialmente, reações humanas naturais diante da boa ou má vontade ou diante da indiferença dos demais, conforme se manifestam em *suas atitudes e ação*”²³. Nesse sentido, a

²² Darwall faz referência, basicamente, ao texto *Freedom and Resentment* (1968) de Strawson. Parte central do debate de Strawson nesse texto é discutir a tese do determinismo entre os pessimistas, para os quais “[...] os conceitos de obrigação e responsabilidade moral não têm realmente aplicação, e as práticas de *punis* e culpa, de expressar condenação e aprovação moral são realmente injustificadas” (STRAWSON, 2015, p.245, tradução brasileira), e otimistas, para os quais “[...] esses conceitos e práticas não perdem de modo algum sua *raison d'être* se a tese do determinismo é verdadeira” (*idem, ibidem*). Daquilo que nos interessa, a discussão sobre o ponto de vista da segunda-pessoa em Darwall é derivada do modo como Strawson enfrenta esse problema. Para maiores esclarecimentos sobre a questão em Strawson, confira: *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades* (2008). Referência completa na bibliografia.

²³ STRAWSON, 2015, p.254. As atitudes reativas originam-se das interações de um indivíduo com as demais pessoas, dado que ele faz parte de uma comunidade moral constituída por costumes e hábitos estabelecidos que determinam seu modo de avaliar e agir. Nesse quadro de atitudes, que

moralidade parece fazer parte de nossa natureza humana (em sua proposta de naturalização) e, se quisermos fazer parte de uma comunidade moral, por menor que seja, estaremos inevitavelmente comprometidos com um sistema de atitudes reativas pessoais.

No entender de Strawson, as atitudes reativas estão conectadas a partir de um ponto de vista moral, haja vista que (i) as demandas são feitas uns aos outros em um contexto moral de responsabilização. Isso se verifica se falarmos no caráter eminentemente prático de nossas relações morais. Além disso, (ii) as atitudes reativas constituem-se em reações dos indivíduos às possíveis ações injuriosas dos outros. Por fim, (iii) nossas autorreações estão diretamente associadas às demandas ou exigências dos outros para conosco, as quais expressam o sentimento de comprometimento ou senso de obrigação, culpa ou remorso ou, finalmente, o sentimento de responsabilidade, incluindo o fenômeno da vergonha, que sentimos nessas relações²⁴.

A estratégia de Strawson é, então, vincular a moralidade e sua prática à capacidade psicológica do homem de reagir às atitudes dos demais indivíduos com quem se relaciona, seja condenando, seja elogiando. Em suma, tendo atitudes reativas. Há, de sua parte, uma estratégia de naturalização do problema da responsabilidade moral, desvinculando-a da indagação sobre a existência do livre-arbítrio, dado que os indivíduos estão preocupados em compreender as atitudes dos demais frente às suas atitudes, ou seja, eles possuem atitudes reativas. Basta

Strawson pinta com cores fortes e distintas, vemos a gratidão (benevolência, respeito e estima) e o ressentimento (malevolência, indiferença e desprezo) como formas distintas de reagir às ações dos outros sujeitos. Dentre elas, Strawson destaca o ressentimento e indignação ou desaprovação moral como atitudes reativas centrais, embora com distinções relevantes. O ressentimento se refere ao sentimento de uma pessoa diante de uma injúria praticada contra ela, enquanto a indignação é um tipo de reação a atitudes reprováveis que ocorrem em relação aos outros.

²⁴ Segundo Nunes, para Strawson “[...] a justificação de nossas crenças morais e das atitudes reativas sempre ocorre internamente a este sistema [sistema de atitudes reativas], sendo que o sistema de atitudes reativas é um sistema de exigências recíprocas, de acordo com o qual podemos avaliar as ações das demais pessoas e também as nossas. Desse modo, a responsabilidade moral está fundada nas relações interpessoais [...]” (2015, p.216).

observarmos seu exemplo esclarecer sobre a atitude reativa sobre alguém que pisa na minha mão depende do contexto em que a ação está sendo realizada. Estamos em uma rede de relações cuja tarefa é demandar de uma pessoa para outra aquilo que demandamos de outros para nós mesmos²⁵. Nesses termos, o sistema de exigências recíprocas seria o *framework* no qual se moldaria o sistema normativo da moralidade²⁶.

Diante disso, chegamos a algumas conclusões sobre a tese de Strawson que poderão nos auxiliar na compreensão da tese de Darwall. Inegavelmente, o projeto strawsoniano de naturalização da moral parece possuir a inegável vantagem de não precisar incorrer em discussões metafísicas sobre liberdade e o problema da consciência, muito embora precise explicar porque não incorremos em determinismo ou fisicalismo. Mas, daquilo que importa para nossa discussão, Darwall parece seguir a tese de Strawson de que a fonte dos juízos morais não é racionalidade, mas determinados sentimentos tais como ressentimento, indignação ou culpa²⁷. E são essas atitudes que formam o sistema de atitudes reativas ou o ponto de vista da segunda-pessoa com o qual estamos comprometidos. Darwall

²⁵ Cf. STRAWSON, 1974, p.212.

²⁶ Para Strawson, existem as atitudes reativas pessoais e as atitudes objetivas: “As atitudes reativas pessoas repousam sobre, e refletem, uma expectativa e uma demanda de manifestação de certo grau de boa vontade ou consideração por parte dos demais seres humanos em relação a nós mesmos; ou, pelo menos, na expectativa e na exigência de que não se manifestará vontade má ativa nem desinteresse ou indiferença [*indifferent disregard*]” (STRAWSON, 2015, p.258). Por sua vez, as atitudes objetivas possuem um papel importante a ser aqui salientado também, uma vez que Strawson está preocupado com as variações às quais as atitudes reativas estão submetidas. Na nossa vida cotidiana, elas podem ser suspensas por atitudes objetivas. Suspendem-se as atitudes reativas diante de determinados tipos de pessoas, como as deficientes ou incapacitadas. Estas estão impedidas de exercerem seu discernimento moral; por isso, também merecem dos demais um olhar especial.

²⁷ Strawson, embora não esteja comprometido em defender uma tese sentimentalista, afirma: “Sentimentos morais seria um bom nome para essa rede de atitudes humanas no reconhecimento de cujo caráter e lugar nós encontramos, sugiro, a única possibilidade de que as partes em disputa [otimistas e pessimistas quando ao determinismo] se reconciliem entre si e com os fatos” (2015, 268).

tenta, desta forma, aproximar a teoria das atitudes reativas aos termos de sua teoria ao afirmar que as reações envolvem:

- (a) uma forma de endereçamento (em segunda-pessoa);
- (b) pressupõe a competência e a capacidade de outra pessoa de ser assim dirigida (competência e autoridade em segunda-pessoa) e
- (c) [e] respondem à conduta das pessoas;
- (d) [e] ao menos, diz respeito às pessoas.²⁸

Esse é o círculo interdefinível ao qual todos estamos, como o próprio Darwall reforça, irredutivelmente conectados de um ponto de vista moral e em segunda-pessoa. Por isso, responsabilização ou prestar contas do ponto de vista moral não decorre de uma dimensão racional *nua* para a justificação moral de nossas atitudes. Pelo contrário, o caráter eminentemente prático das relações morais lança o desafio da responsabilidade quando o destinatário reconhece as demandas e as razões em segunda-pessoa do endereçador.

É por isso que as razões em segunda-pessoa derivam das relações dos agentes *vis-à-vis*, visto que possuímos *uma expectativa de* e uma demanda por *certas condutas mútuas* que se realizam nessas condições. Nesse sentido, a autoridade legítima diz respeito, invariavelmente, às atitudes pelas quais alguém pode ser responsabilizado. Prestar contas, nesse sistema de atitudes reativas, pressupõem essa autoridade para exigir e a possibilidade de responsabilização mútua pelo cumprimento de demandas que consideramos obrigações morais. Tais obrigações derivam desse sistema e constituem o padrão através do qual fazemos considerações de crítica ou louvor enquanto membros da comunidade moral. É por isso que Darwall afirma que “[...] as atitudes reativas incluem a questão da exigência de segunda-pessoa como parte do seu próprio conteúdo”²⁹.

D. Reivindicações ou demandas legítimas. Outro ponto relevante na teoria de Darwall é a definição sobre o que constitui uma demanda legítima, afinal nem

²⁸ SPS, 70.

²⁹ DARWALL, 2013, p.301.

toda demanda é válida *de per si*. Precisamos considerar se ela está apoiada ou não por oferecer razões em segunda pessoa, assim como precisamos considerar se essa demanda é o resultado de uma relação de autoridade (*de jure*) legítima entre endereçador e destinatário. Como vimos no exemplo anterior, se o sargento tiver autoridade prática relevante, então sua demanda é legítima e ao soldado é dada uma razão justificada para fazer as flexões. Isso não significa simplesmente que qualquer razão pesa em favor dele fazer as flexões, mesmo uma razão particular do sargento de que, digamos, agradaria muito a ele ver o soldado fazer flexões porque simplesmente gosta de ver seus soldados se exercitando. Se a demanda é válida por parte do sargento, então o soldado é responsável perante o sargento pelo cumprimento. Do contrário, a demanda não é válida *ab initio*.

Algo análogo acontece a partir do ponto de vista da segunda-pessoa. Uma demanda legítima para realizar determinada ação, do ponto de vista da segunda-pessoa, indica apenas que, ao fazê-lo, cumprimos uma exigência legítima de autoridade e, portanto, estamos sob uma condição de responsabilização perante o outro. E as razões derivadas dessa relação são, como Darwall coloca, razões de *autoridade* e não de *resultado*³⁰.

Por conseguinte, quando fazemos uma demanda a alguém, precisamos necessariamente pressupor que nossas reivindicações são legítimas. De outra forma, não poderíamos esperar que o remetente cumprisse a reivindicação.

Para ser uma razão do tipo certo, uma consideração deve justificar as atitudes relevantes em seus próprios termos. Deve ser um fato sobre ou característica de algum objeto, consideração apropriada de que poderia fornecer a razão de alguém para uma atitude justificada desse tipo³¹.

³⁰ Cf. SPS, 248-250.

³¹ SPS, 16.

Uma razão do tipo certo para responsabilizar alguém pelo cumprimento de uma reivindicação moral é motivo que se baseia unicamente na autoridade do remetente para responsabilizar o destinatário³².

Para que exista essa ideia de responsabilização, precisamos conceber a possibilidade de que existe uma relação de responsabilidade previamente estabelecida entre o destinatário e endereçados para que ambos se responsabilizem mutuamente – por isso, como vimos, a noção de autoridade é *de jure* e não *de facto*. Tal pressuposição é a de que ambos, endereçador e destinatário, possuem autoridade legítima na mesma escala para demandar um ao outro. Nesse caso, as reivindicações serão válidas apenas se o remetente oferecer razões em segunda-pessoa que o destinatário poderá reconhecer como válidas dentro do círculo interdefinível. Nesse sentido, o destinatário poderá também, quando assumir a condição de remetente, lançar mãos de razões similares em prol de suas próprias demandas. Quando a reivindicação é legítima e não *alcança* o destinatário ou por ele não é reconhecida, então o endereçador poderá exigir a conformidade da ação por parte do destinatário³³.

Essa endereçamento em segunda-pessoa parte daqui que Darwall chama de o Argumento de Pufendorf (*Pufendorf's Point*), segundo o qual “[...] obrigações genuínas podem surgir apenas um endereçamento que pressupõe um tipo de endereçar em segunda-pessoa”³⁴. Embora Pufendorf acreditasse que obrigação moral estava relacionada à responsabilidade a partir da consideração de que as leis morais eram comando divinos (*God's commands*), Darwall acredita que o filósofo alemão ofereceu uma visão genuína de obrigação ao afirmar que somente estamos obrigados se admitirmos que fazer demandas pressupõe um tipo de competência de endereçamento em segunda-pessoa (*addressee's second personal competence*). Darwall não partilha da visão de um direito e justiça natural

³² SPS, 253.

³³ Cf. SPS, 51. Como veremos na parte II deste trabalho, “Sistema moral e obrigações bipolares”, Darwall definirá esta relação como oferecendo um tipo de obrigação bipolar (*Bipolar Obligation*).

³⁴ SPS, 23.

tal como Pufendorf defende, entretanto ele entende que o autor moderno estava certo ao defender uma teoria da sociabilidade baseada na obrigação de cultivar nossas relações e que a moral não se traduz em meras regras distantes de sua prática.³⁵ Pelo contrário, ele concorda que a natureza racional dos seres humanos proporciona as condições para um tipo de sociabilidade que não está baseado na mera coerção externa, mas na autodeterminação através de uma aceitação *interna* de uma demanda de autoridade³⁶.

De acordo com o ponto de vista de Pufendorf, um destinatário só pode ser obrigado quando ele pode se determinar livremente pela autoridade que lhe é própria. Isso é o que significa ser competente em segunda-pessoa: ter a capacidade de aceitar a autoridade do endereçador e poder agir livremente a partir de razões decorrentes de sua condição de responsabilização. Neste sentido, a demanda do endereçador é determinada a partir da ideia de que tanto ele quando o destinatário compartilham a perspectiva de segunda-pessoa enquanto membros de uma comunidade moral. Quando o destinatário aceita a autoridade do endereçador, ela aceita a normatividade destas reivindicações. E, desde que o destinatário aceitou a autoridade do próprio remetente, ela deve reconhecer que deve prestar contas pelo cumprimento da demanda requerida.

Darwall associa a esse conceito de demanda ou exigência a noção de obrigação moral, a qual deve ser entendida a partir do ponto de vista da segunda-pessoa do agente em uma comunidade moral. Estar sob uma obrigação moral significa estar moralmente responsável perante o outro, mas compreender que obrigação, nesse caso, está diretamente relacionada à noção de responsabilidade moral e “[...] vê-la como envolvendo demandas que estão *em vigor* do ponto de vista moral, isto é, da perspectiva (em primeira pessoa do plural) da comunidade moral [...] no entanto, isso não diminui seu caráter de segunda-pessoa, dado que isto também diz respeito à sua qualidade de demanda de endereçamento (*demand*

³⁵ Confira a obra *On the Law of Nature and Nations* (1934) de Samuel Pufendorf (no original *De jure naturae et gentium* de 1672).

³⁶ Cf. SPS, 23.

addressing)”³⁷. Essa passagem é instrutiva porque ela indica que o elo entre o dever moral e a responsabilidade para com o outro não se limita à obrigação criada pelo desempenho de um determinado ato em uma ocasião específica. Algumas exigências morais, tais como as exigências em segunda-pessoa, são simplesmente *vigentes* no sentido de que não se esgotam no contexto predeterminado de uma ação ou atitude.

Nesse sentido, as exigências da comunidade moral não são as exigências de uma autoridade alienígena, pois o ponto de vista moral é intersubjetivo e a “[...] perspectiva de segunda pessoa da comunidade moral é tão própria quanto a de qualquer outra pessoa livre e racional”³⁸. Assim, de acordo com essa ideia de responsabilização, somos moralmente obrigados a fazer, em última instância, o que se exige de um membro de uma comunidade de pessoas que estão igualmente em condições de fazer tais exigências entre si e que reconhece como legítima sua participação em tal comunidade.

Para que possamos fazer exigências justificadas uns aos outros, precisamos nos reconhecer como fazendo parte de uma comunidade moral de iguais, cuja força normativa possui um alcance simétrico. Nesse caso, como membros dessa comunidade de iguais que reconhecemos as relações de reciprocidade e justificção moral, haja vista que, quando fazemos demandas, estamos pressupondo um tipo de razão em segunda-pessoa que só é possível nesse contexto relacional. Há o reconhecimento recíproco de que existe autoridade legítima, a partir da qual é possível fazer reivindicações justificadas a partir de razões em segunda-pessoa, cujo resultado é um sistema recíproco de responsabilização e reconhecimento. Ademais, como membros dessa comunidade, apenas podemos oferecer reivindicações legítimas sobre os outros na medida em que atribuímos a mesma autoridade a eles.

Dessa forma, o círculo de autoridade, reivindicação, competência e responsabilização de segunda pessoa é fechado. Por causa da natureza circular

³⁷ SPS, 9.

³⁸ SPS, 35.

desses conceitos, aceitar um único desses, pelo menos na maneira como o Darwall os usa, nos compromete a aceitar todos.

III – Contratualismo e o ponto de vista da segunda-pessoa

Darwall acredita, então, poder oferecer uma fundamentação ao contratualismo:

Meu objetivo [...] é argumentar que o que é comum às abordagens contratualistas, de que somos mutuamente responsáveis por nos regularmos por princípios que são aceitáveis (em algum sentido adequado) para cada um como pessoas morais iguais, pode ser fundamentado e é melhor apreciado do ponto de vista da segunda pessoa. Ou, para colocar o ponto em outros termos: a maneira mais promissora de elaborar o conteúdo dos princípios morais aos quais estamos comprometidos pela igual dignidade que devemos pressupor na perspectiva da segunda pessoa é por meio de alguma versão do contratualismo³⁹.

Darwall não é propriamente um contratualista no sentido estrito da palavra. Seu intuito maior é oferecer um tipo de fundamentação em segunda-pessoa para uma teoria moral contratualista. Segundo sua percepção, os modelos contratualistas estão preocupados em oferecer princípios com o papel distinto de mediar as relações baseados em noção de respeito mútuo a partir de dois pontos.⁴⁰ Primeiro, o conteúdo (*content*) dos princípios estabelecidos pelo contrato determinam o tipo de obrigação que teremos uns para com os outros e pressupõe uma condição de igual dignidade entre as partes do acordo. Seu cumprimento indica um tipo de respeito que devemos uns aos outros enquanto pessoas e que devemos ser tratados de uma maneira e não de outra. Entretanto, Darwall defende que apenas uma proposição normativa em segunda-pessoa é capaz de atribuir um

³⁹ SPS, 304.

⁴⁰ Darwall cita a proposta de Thomas Scanlon de justificação contratualista em termos de reconhecimento mútuo (*mutual recognition*) ou respeito recíproco (*reciprocal respect*). Cf. T. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), de forma mais detida em seu capítulo 02.

valor de dignidade às pessoas, na medida em que todos se consideram em uma condição de igualdade em suas relações.

No entender dele, essa concepção de dignidade das pessoas envolve três elementos centrais: “[a] normas obrigatórias substantivas relativas à conduta entre as pessoas, [b] a exigência do cumprimento destas normas enquanto membros iguais mutuamente responsáveis e [c] demandas válidas que são baseadas nesta autoridade”⁴¹.

Se uma posição contratualista oferece as determinações substantivas para nossa conduta [ponto a], a concepção de igual dignidade concebe às relações interpessoais a pressuposição de que somos agentes morais livres e iguais⁴² e que somos possuidores de um valor inviolável. Assim considerada, essa condição de dignidade em segunda-pessoa nos coloca em posição de exigir um *prestar contas* quando minha demanda é desconsiderada. Em outras palavras, possuísmo autoridade para exigir determinados tratamentos uns dos outros [ponto b]⁴³.

Além disso, devemos considerar que ninguém pode exercer autoridade moral justificada sem justificar suas reivindicações em termos de segunda-pessoa [ponto c]. Quer dizer, quando eu ofereço uma exigência moral justificada a outro, estou oferecendo uma razão em segunda-pessoa que me autoriza a responsabilizar outros a considerar tais razões. Entretanto, é tão somente porque eu faço parte da comunidade moral e por ser possuidor de dignidade que posso oferecer razões que outros devem reconhecer.⁴⁴ Em suma: “Dignidade não é

⁴¹ SPS, 244.

⁴² Cf. SPS, 300-301.

⁴³ Cf. SPS, 21.

⁴⁴ Ainda sobre este ponto, Darwall recorre ao que chama Argumento de Fichte (*Fichte's Point*) para afirmar que as demandas em segunda pessoa pressupõem uma competência comum para reconhecer reivindicações válidas e que todas as alegações de que temos razões para agir pressupõem “[...] a capacidade de determinar [a nós mesmos] por meios dessas razões.” (SPS, 21) Além disso, “[...] qualquer reivindicação ou convocação (*Aufforderung*) em segunda-pessoa pressupõe competência, autoridade e, portanto, responsabilidade comum enquanto ser livre e racional, uma personalidade mútua compartilhada pelo endereçador e destinatário e que é apropriadamente reconhecida de forma recíproca” (*Idem, ibidem*). Diríamos, com isso, que (a) tanto o

apenas um conjunto de requisitos em relação às pessoas; ela é também a autoridade que as pessoas possuem para exigir o cumprimento destes requisitos responsabilizando-se mutuamente por fazê-lo”⁴⁵.

Em segundo lugar, o contratualista defende que a forma (*form*) desses princípios de direito parte de uma ideia de “[...] responsabilidade mútua entre todos como pessoas iguais”⁴⁶. O autor entende que os princípios morais são responsáveis por *conectar* as partes no sistema contratualista, por isso a ação moral deve ser performada sob a condição de estar mediada por uma relação interpessoal fundamental de respeito mútuo entre pessoas mutuamente responsáveis (*mutual respect between mutually accountable persons*).⁴⁷ Se assim

remetente quanto o destinatário compartilham uma autoridade para fazer reivindicações um ao outro; e que (b) ambos são livres para agir em reivindicações baseadas nessa autoridade compartilhada. Possuir um direito, por sua própria natureza, envolve autoridade para endereçar demandas em segunda-pessoa, o que requer competência e autoridade do reclamante e do destinatário para determinar as razões que justificam tal demanda. Tais razões, cuja validade em si depende dessa mesma autoridade e sua capacidade de se determinar livremente e se reconhecer, são razões em segunda-pessoa no entender de Darwall.

⁴⁵ SPS, 14.

⁴⁶ SPS, 301.

⁴⁷ DARWALL, 2006, p.36. Neste ponto, Darwall faz um recuo na tradição filosófica e recorre à Kant para estabelecer uma distinção entre respeito enquanto apreço (*appraisal respect*) e respeito enquanto reconhecimento (*recognition respect*): “A estima que chamamos de respeito – respeito enquanto apreço – envolve sempre, pelo menos implicitamente, uma apreciação da conduta ou do caráter. O respeito enquanto apreço por alguém *enquanto pessoa* é a estima moral: sua aprovação enquanto agente moral. Por outro lado, o respeito que podemos exigir enquanto pessoas não é de modo algum uma forma de estima. Quando pensamos que mesmo os canalhas possuem uma dignidade que os intitula devidamente ao processo de formas respeitosas de responsabilização, nós claramente temos alguma outra coisa em mente que não o mérito. A ideia não é a de que uma qualidade admirável esteja presente: “Claro, ele roubou o fundo de pensão de pessoas trabalhadores, mas ainda assim ele é uma pessoa.” O que está em jogo aqui não é a estima, mas o *reconhecimento*” (DARWALL, 2013, p.304) É interessante observar, ainda, que Darwall atrela a esta concepção de respeito enquanto reconhecimento a função da lei moral dentro deste sistema, cujo propósito é frustrar e restringir o sentimento do *amor-próprio* e rebaixar ou derrubar a *presunção*. Esta é uma explicação, por parte do autor, sobre o que implica uma comunidade de iguais *mutuamente*

for, conclui Darwall, então o contratualismo possui (ou pode possuir) um tipo de fundamentação que é, irredutivelmente, em segunda-pessoa. Certo e errado, nesse caso, seriam definidos a partir da “[...] perspectiva que você e eu tomamos quando fazemos e reconhecemos afirmações sobre a conduta e a vontade uns dos outros”⁴⁸.

Como vimos, fazer exigências implica oferecer razões em segunda-pessoa e, assim, pressupor que tenho autoridade para responsabilizá-lo. Ao responsabilizá-lo dessa maneira, pressuponho que você está em uma condição de igualdade e que você é capaz de atender à minha demanda quando legítima. Isso não significa apenas que você pode fazer o que eu exijo que você faça. Você também deve ser capaz de responder à demanda como uma razão em segunda-pessoa, reconhecendo da autoridade que fundamenta minha reivindicação. Para guiar sua conduta dessa maneira, você deve ser capaz de ver minha demanda como algo que você pode justificadamente exigir de si mesmo, e assim ver minha autoridade como sua a partir de um ponto de vista comum – o ponto de vista da comunidade moral daqueles segundo a tradição contratualista, por exemplo. Quando digo a você para fazer algo, eu pressuponho a minha autoridade para fazer isso, mas também pressuponho que você pode agir com a mesma autoridade e, portanto, que somos iguais. E eu faço isso simplesmente como alguém com a capacidade de fazer e reconhecer demandas enquanto um agente livre e racional capaz de endereçar razões em segunda pessoa.

responsabilizáveis: “Se isso estiver certo, as atitudes reativas e as práticas de responsabilização moral que elas medeiam procuram, na verdade, o *reverso* do que faz a retaliação. Onde esta retribui o desrespeito com desrespeito, a responsabilização de alguém exigem respeitar respeitosamente. Em uma comunidade de iguais mutuamente responsabilizáveis, um reino dos fins, ela [responsabilização] enderaça-se ao outro de uma maneira que pressupõe e reconhece reciprocamente a igual dignidade e, conseqüentemente, a responsabilização mútua do endereçador e do endereçado” (*Idem*, 317).

⁴⁸ SPS, 3.

À guisa de conclusão

A teoria de Darwall sobre o ponto de vista da segunda-pessoa, se não promissora, ao menos oferece uma perspectiva inovadora sobre como devemos nos justificar uns frente aos outros. Sua suposição sobre a existência de um dever *relacional* baseado neste círculo interdefinível entre os conceitos de autoridade, razões em segunda-pessoa, demandas (ou exigências) e responsabilização fornecem uma possível base para a fundamentação do contratualismo, assim como para um tipo especial de obrigação.

Como veremos, baseado na tese conceitual da moralidade como responsabilização ou prestação de contas (*accountability*), Darwall irá defender que o conceito de obrigação moral é essencialmente um conceito em segunda-pessoa. Em outras palavras, Darwall defenderá que somos moralmente responsáveis por nossas atitudes, mas que também possuímos autoridade para demandar. Dada sua herança strawsoniana, Darwall alinha-se com a vertente de pensadores que insistem em uma conexão conceitual entre a obrigação moral e a justificação da culpa – somos obrigados a fazer aquilo pelo que podemos ser responsabilizados, de um ponto de vista moral, por não fazer. Como consequência desse esforço, Darwall conclui que o conceito de obrigação moral é em si um conceito irredutivelmente em segunda pessoa. Ademais, se alguém não pode olhar para as consequências ou para a razão prática para fazer reivindicações de normas morais, ainda assim deveríamos pressupor a moralidade como responsabilidade equitativa em fazer e reconhecer demandas de uns sobre os outros.

A razão [...] é que a pretensa normatividade da obrigação moral inclui um irredutível elemento em segunda-pessoa. Obrigações morais não se limitam a fornecer razões autoritativas de forma absoluta. Tais obrigações também dizem o que somos responsáveis por fazer, o que os membros da comunidade moral têm autoridade para exigir que o façamos. E mesmo se um argumento de algum outro tipo pudesse mostrar que as obrigações morais, invariavelmente, fornecem razões imperiosas, não há como estabelecer responsabilidade, exceto a partir de dentro de uma estrutura

em segunda-pessoa. Essa é a lição do Ponto de Strawson: “autoridade de segunda pessoa sai, autoridade de segunda pessoa entra”. Segue-se, acredito, que a normatividade da obrigação moral não pode ser justificada fora de um ponto de vista de segunda pessoa⁴⁹.

O desafio extraído desta consideração sobre a obrigação é relevante. Como dissemos inicialmente, o presente texto cumpriu um papel muito restrito, qual seja, sistematizar de forma suficiente a teoria de Stephen Darwall e, na medida do possível, descrevê-lo como uma base para a fundamentação de um tipo de contratualismo. Com essa primeira tarefa concluída, podemos agora avançar em nossa discussão e oferecer, na Parte II deste trabalho, uma análise aprofundada e problematizadora deste desdobramento de sua teoria naquilo que chamarei de obrigação bipolar por acordo (*bipolar obligation by agreement*).

Referências

AUDI, R. “Reasons for action” (Parte II, 24). In: J. Skorupski (Ed.). *The Routledge Companion to Ethics*. New York: Routledge, 2010.

BARBOSA, Evandro. “Obrigações deontológicas no contratualismo moral de Thomas Scanlon”. In: Bresolin, K.; Barbosa, E. (Orgs.) *Temas de filosofia política contemporânea*. Caxias do Sul, RS: EducS, p. 08-30, 2017.

DARWALL, Stephen. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: Harvard Press, 2006.

_____. “Respeito e a perspectiva da segunda pessoa.” In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

_____. *Morality, Authority, and Law (I)*. Oxford: Oxford Press, 2013a.

⁴⁹ SPS, 214.

NUNES, Cristina de Moraes. "Atitudes reativas e responsabilidade moral." In: *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. (Conte, J.; Gelain, I. L., orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, p. 207-219.

PUFENDORF, Samuel. *On the Law of Nature and Nations* (Tradução C. H. Oldfather and W. A. Oldfather). Oxford: Clarendon Press, 1934.

STRAWSON, P. F. "Freedom and Resentment". In: *Studies in the Philosophy of Thought and Action*. London: Oxford University Press, 1968.

_____. "Liberdade e ressentimento." In: *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. (Conte, J.; Gelain, I. L., orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, 2015, p.245-269.

MILLER, Alexander. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Malden, M.A.: Polity Press, 2003.

NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

VALLIER, Kevin. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. New York: Routledge, 2014.

.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PAPEL DE LAS INTUICIONES EN UNA FILOSOFÍA (MODERADAMENTE) NATURALIZADA

Ricardo Navia

Introducción

En el presente trabajo voy a centrar mis observaciones en los trabajos de D. Papineau y de J. Levin sobre el rol de la intuición en la investigación filosófica por dos razones fundamentales. En primer lugar ambos autores acometen directamente el agudo problema, que había quedado planteado desde la propuesta naturalista de Quine, sobre en qué consistiría una metodología naturalista en filosofía, sin caer en enfoques cientificistas que meramente pretendan cambiar la epistemología por la psicología científica del conocimiento. Y, en segundo lugar, porque ambos autores se ubican en el campo del naturalismo pero con un reconocimiento hacia los métodos de la tradición filosófica, mayor por cierto en el caso de Levin.

Tanto en los escritos de Papineau como en los de Levin se usan como ejemplos paradigmáticos de intuición filosófica las que emergen de los experimentos mentales y se mencionan como ejemplos modélicos: los casos Gettier, los ejemplos de Kripke y de Putnam en Tierra gemela para el externalismo

semántico, los de cambio de cerebro de Parfit⁽¹⁾ y los ejemplos de los dilemas éticos de los trolleys cases de P. Foot⁽²⁾. Sin duda, los experimentos mentales tienen un singular poder crítico para señalar, a través de una situación hipotética o contrafactual, las insuficiencias de una tesis y exponer supuestos antes inadvertidos de la misma.

En ninguno de los dos autores aparece explicado por qué limitan el surgimiento de la intuición filosófica a situaciones de experimentos mentales. Sin negar que estas son situaciones donde se plantea un problema filosófico y donde emergen intuiciones filosóficas, me pregunto si tal intuición no emerge también ante otro tipo de planteamientos. En ese sentido, me gustaría ampliar el espectro de ejemplos a otros dos ejemplos muy marcantes de la filosofía contemporánea: la argumentación de Putnam sobre el colapso de la dicotomía hecho-valor y la argumentación de Donald Davidson sobre la irreducibilidad y la interdependencia del conocimiento objetivo, el subjetivo y el intersubjetivo. Creo que, en ambos casos, la argumentación termina invirtiendo una intuición propia de un cuadro conceptual anterior, pero allí la intuición no surge propiamente de un experimento mental sino de un cuadro argumentativo que termina haciendo aflorar la nueva tesis.

Cuando califico esta posición como “filosofía moderadamente naturalizada” lo hago para designar una posición que cree en la propuesta general del naturalismo de que las tesis filosóficas deben ser de algún modo sensibles a las observaciones científicas y al desarrollo del conocimiento y de la metodología de las ciencias; pero es “moderadamente naturalizada” porque entiende que ese cotejo no debe necesariamente ser directo y, sobre todo, porque dada la especificidad temática – aunque solo sea por el nivel de abstracción y generalidad de las tesis y conceptos involucrados, que, sin embargo, no es la única especificidad – no debe necesariamente hacerse exactamente con los mismos

¹ PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. OUP, Oxford, 1986.

² FOOT, Philippa. *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

métodos de las ciencias y que mucha de su especificidad metodológica fue ya desarrollada por la tradición de esta disciplina.

Parte 1: El planteamiento básico de Levin

Levin (2013) parte de que en la metodología tradicional (*armchair methodology*) los filósofos de algún modo desafían una tesis de la forma: “F si y sólo si G”, diseñando un escenario hipotético ante el cual parece provocarse la intuición de que se daría F sin G (o donde F requiere algo más que G o donde G no necesariamente asegura F); lo cual contaría como una evidencia *prima facie* contra la tesis original. Y, si - continúa Levin - luego de una reflexión ulterior que incluye contrastación con otros experimentos mentales relacionados, tesis generales vigentes, asunciones de base, consideraciones metodológicas y discusión argumentativa con especialistas, esa intuición mantiene su fuerza, ya estaríamos ante una evidencia *secunda facie*, aunque nunca infalible.

Varios filósofos consideran que esta metodología es incompatible con el naturalismo epistemológico, entendido como “la concepción de que la investigación filosófica debe ser sensible a las observaciones empíricas”³ y, por tanto, sostienen que el rol de las intuiciones en dicha investigación debe ser desestimado. Sin embargo, Levin va a defender que – más allá de que ella comparte muchas de las contundentes_ objeciones de Cappelen (2012) sobre el uso filosófico de la intuición – sin embargo, en pos de la promoción del progreso filosófico, aún adhiriendo al naturalismo metodológico, dichas intuiciones deben ser consideradas como teniendo fuerza evidencial – después de pasar los mencionados “controles” - en tanto cumplen un rol en su desarrollo y en tanto pueden ser sensibles al desarrollo del conocimiento empírico y de su metodología.

La autora es consciente de que los epistemólogos naturalistas en general – y ejemplifica con la posición de D. Dennett y de D. Papineau - son muy renuentes a reconocer el estatus evidencial de tales intuiciones; y esto por varios tipos de razones. Porque dichos juicios son generados a partir de escenarios muy

³ LEVIN, 2013, p.4117.

rebuscados o físicamente imposibles; porque no es clara su fuente y porque no es claro cómo podrían ser validados. Y también son reacios a que el método de control de las intuiciones derivadas de los experimentos mentales sea un método de “*armchair philosophy*” en lugar de simplemente descartarlas a la manera de las ciencias, si no proporcionan “simplicidad o sistematicidad” a la teoría como un todo.

Levin trae a colación un trabajo de Weatherston⁽⁴⁾ que analiza el comportamiento metodológico que la “*armchair philosophy*” tiene frente a los juicios de intuición surgidos de experimentos mentales, tanto en temas teóricos (Gettier, Kripke) como de casos en filosofía moral (Trolley cases) o filosofía de la mente y sobre identidad personal (trasplante de cerebros). Constata Weatherston que frente a las situaciones Gettier tendemos a mantener el juicio surgido de intuición aún en contra del principio general (concepción tripartita del conocimiento), en tanto en los *Trolley cases*, luego de cierta reflexión que establece alguna restricción, más bien tendemos a mantener el principio general (bien del mayor número). Weatherston se inclina por pensar que en general deberíamos inclinarnos por la actitud de los filósofos morales, esto es, desconocer el juicio de intuición y mantener el principio general, si al hacerlo incrementamos la coherencia general de la teoría o el principio involucrado.

Frente a esta propuesta, Levin muestra antes que nada que es la propia “*armchair methodology*” la que identifica un factor que justifica este trato diferencial. En los casos Trolley la reflexión indica que podría mantenerse el principio general y simultáneamente aceptarse el comportamiento excepcional si se agrega la condición de que el actor sienta repulsión por la acción que se ve de algún modo “obligado” a realizar.

Más allá de esa solución - proporcionada por la propia *armchair methodology* - Levin señala que descartar el juicio de intuición y mantener el principio exclusivamente en virtud de los criterios de “simplicidad y sistematicidad” con la teoría general – como aconsejan algunos naturalistas como Devitt y

⁴ WEATHERSON, 2003.

Papineau - fácilmente nos inhibiría de continuar la búsqueda de una solución a un problema real. Dice la mencionada autora:

As I've noted earlier, I dispute this view, and hold that taking intuition-based judgements to have special evidential weight not only reflects standard philosophical practice, but that discounting them solely on grounds of simplicity or systematicity would inhibit philosophical progress⁵.

Paralelamente Levin analiza el criterio de Dennett, Papineau y Weatherson de desmerecer los juicios basados en intuición aún cuando ellos mantengan su fuerza intuitiva en base a que consideran que muchas veces cuando los filósofos no logran resolver las tensiones evidenciadas por estas intuiciones surgidas de experimentos mentales (del tipo determinismo-responsabilidad o como la de la identidad), es probable que simplemente se trate de que se están manejando conceptos indeterminados cuando en realidad se esté hablando de cosas diferentes. Señala nuestra autora que, si bien en algunos casos puede efectivamente ser una cuestión terminológica, el hecho de catalogarlos así demasiado rápida o generalmente, puede llevar a desconocer un problema filosófico real. Analiza el ejemplo de que los filósofos pueden sentir una fuerte tendencia a rechazar cualquier juicio basado en intuición que tienda a mostrar que las acciones humanas, si están determinadas (por eventos previos o por leyes naturales) no pueden ser actos libres. Siguiendo ese criterio, en la disputa entre el compatibilismo y el incompatibilismo sobre determinismo y responsabilidad, se tiende a descartar cualquier juicio de intuición que no encaje con el resto de nuestras concepciones. Levin se interesa en señalar que esto puede llevar a obstruir una exploración filosófica que podría descubrir nuevas dimensiones y nuevas soluciones para un problema filosófico clave y de larga duración. La idea es entonces que guiarse exclusivamente por los criterios evaluativos de simplicidad y sistematicidad puede fácilmente redundar en un conservadurismo obstructivo de la investigación filosófica.

⁵ LEVIN, 2013, p. 4125.

Por su parte, Sosa (2007) se propone extraer un criterio de validación de nuestros juicios de intuición a partir del modo en que validamos nuestros juicios de percepción visual. Logra identificar algunos criterios: como el de validar el juicio que sea consistente con el emanado de otras fuentes sensoriales o el criterio de avalar los juicios de intuición que generen consenso entre diferentes personas. Pero el primer criterio no es trasladable a los juicios de intuición y el del acuerdo no garantiza que esos juicios emanen de una fuente competente y no de una espuria (emociones, inclinaciones de diverso tipo, particularidades culturales, etc.). Y sobre todo, no es nada claro cómo esto podría aplicarse al campo de los juicios de intuición en temas filosóficos.

Más atinado resulta el criterio de no validar los juicios de percepción que sean explicados como falsos por una teoría aceptada (a la manera de cómo descartamos las ilusiones perceptivas). Pero, este último criterio nos remite a los mecanismos teóricos y empíricos generales para evaluar juicios de intuición. Ante esto Levin concluye:

In short, it seems that the only plausible account of what it is for an intuition [...] to arise from a rational competence is for it to be able to survive the continued reflective scrutiny characteristic of armchair dialectic⁶.

Por otro lado, como es conocido la llamada Filosofía Experimental ha señalado que los juicios de intuición están fuertemente condicionados por el orden o el tipo de presentación del escenario hipotético o por la pertenencia cultural, etaria o de género del sujeto, lo cual viciaría sus resultados. Sin embargo, este sesgo hace mucho que es tenido en cuenta por el trabajo filosófico (e incluso por las ciencias sociales) que ha encontrado diversas formas de identificarlo y de neutralizarlo. Además de que en temas tan abstractos como los metateóricos, por tratarse de un nivel esencialmente argumentativo y que exige consistencia global con otra cantidad de tesis y supuestos involucrados, son quizás más infrecuentes. Incluso más, hay juicios derivados de esos particulares encuadres que, una vez

⁶ LEVIN, 2013, p.4128.

reconocido su sesgo, pueden resultar útiles para evidenciar ciertos supuestos o implicaciones a partir de situaciones algo “hipertrofiadas”.

Ejemplos relevantes donde la *armchair philosophy* descubrió mediante sus propios métodos el sesgo generado por la forma de presentación de la situación hipotética son recordados por Levin en una interesantísima nota al pie de *Reclaiming armchair* (p.462 que remite a nota 28). Así el caso del famoso experimento mental de Bernard Williams de 1970 contra las teorías de la continuidad psicológica de la identidad personal o el caso McKenna (2008) revirtiendo el orden de un experimento de Derk Pereboom (2002). Hasta incluso ejemplos de la tradición, como el que se remonta a David Hume donde éste señala los efectos sobre los juicios valorativos provocados según se trate de una descripción concreta o abstracta de un escenario. Y el relevante señalamiento de G.E. Moore sobre la importancia del orden de las preguntas cuando frente al escepticismo cartesiano propone comenzar por preguntar si sabemos que tenemos manos en lugar de comenzar preguntando si sabemos que no estamos soñando. Como ajustadamente resume Levin:

En todos estos casos, lo que una vez pareció ser una descripción intuitivamente irresistible de un escenario hipotético pierde al menos algo de su atractivo, y lo hace en el ir y venir standard de la dialéctica de sofá⁷.

Levin reconoce que existe otra preocupación en relación a un método que otorga cierto status evidencial a los juicios de intuición y es la sospecha de que los filósofos están tan compenetrados con su teoría que es factible que tiendan a descartar las intuiciones divergentes de su concepción previa sin una correcta evaluación de las mismas. Sin embargo indica que éste es un problema compartido por teorías no filosóficas; aunque reconoce que en el campo de la filosofía, a diferencia de lo que ocurre en ciencias, no se cuenta con la instancia evaluativa del “tribunal de la experiencia”, lo cual especialmente para los filósofos

⁷ LEVIN, 2015, p.473.

naturalistas agudiza especialmente el problema. Sin embargo, es allí donde nuestra autora formula la tesis central de su trabajo:

[...] although we can't expect beliefs based on concrete-case intuitions to confront the "tribunal of experience" in quite the way that scientific theories do, they nonetheless can be subject to pressure from, and thus in an important sense answerable to, empirical (and methodological) facts"⁸.

Parte 2: Levin y el posible constreñimiento empírico

Entrando ahora en la parte decisiva de su trabajo, Levin aclara que hay casos de juicios de intuición surgidos de experimentos mentales donde es manifiesto que la reflexión ulterior puede disminuir la fuerza intuitiva del juicio. Menciona el experimento mental de los trasplantes cruzados de cerebros (Autor, año), donde en principio tendemos a pensar que después del trasplante la persona injertada con el cerebro de A es la misma persona que A aunque con el cuerpo de B; pero luego del experimento de Bernard Williams (1970) nos damos cuenta que la persona con el cuerpo de A y el cerebro de B puede también ser la misma que A antes del trasplante.

También hay otros casos donde ciertas informaciones empíricas pueden directamente cambiar el juicio de intuición primario: sería el caso de Tierra Gemela de Putnam, donde en primera instancia creemos que el líquido que existe en Tierra Gemela es la misma sustancia que nuestra "agua" pero después la información sobre la estructura molecular, ya no nos sentimos inclinados a tal juicio.

Sin embargo, los casos filosóficamente mayoritarios y más significativos, son casos que involucran conceptos que como expresa Levin:

[...] parecen mejor tratados no como clases naturales sino (con la locución de Locke) como géneros nominales; esto es fenómenos a ser caracterizados no por demostraciones o descripciones fijantes de referencia, sino mediante descripciones que pretenden especificar las

⁸ LEVIN, 2013, p.4129.

condiciones que son (lógicamente) necesarias y suficientes para ser una instancia de esa clase ⁹.

Eso ocurre en categorías como acción responsable, agencia libre, identidad personal e incluso – contra la opinión de muchos naturalistas – con la propia categoría de conocimiento, en la medida en que no pueden ser categorizados y estudiados por métodos estrictamente científico-experimentales. Si concebimos así la mayoría de las categorías filosóficamente relevantes, entonces – reconoce Levin – no es fácil apreciar de qué modo los juicios de intuición basados en experimentos mentales podrían ser sometidos a alguna clase de constreñimiento empírico en los casos de trolley cases, Frankfurt cases, brain and body switches y otros análogos.

Ante esto, filósofos de inclinación naturalistas que adhieren al holismo de la confirmación como Devitt o Papineau, defienden su criterio de que los juicios emanados de los experimentos mentales podrían ser sensibles a la evidencia empírica si encajan por sistematicidad y simplicidad en la teoría como un todo. Sin embargo, el problema es que no resulta nada claro de qué modo juicios de intuición derivados de experimentos Gettier o de trasplante de cerebros o de Trolley cases podrían incidir en el grado de confirmación global de la respectiva teoría filosófica en que se insertan (teoría tripartita de la verdad, teoría de la identidad personal, teoría ética utilitarista). Y, si no existiera tal posibilidad, no podrían ser validados por naturalistas que reclaman alguna forma de control empírico aunque sea indirecto.

Es en este punto que Levin reformula su tesis central ahora más específicamente, aunque, desde mi punto de vista – aún poco desarrollada. Escribe:

[...] however, that there is another way in which empirical evidence can count as bearing against intuitively compelling judgements, namely, if their intuitive force could, in principle, be diminished (or augmented) by reflection on empirical facts and methodological principles” [...] - then this, I

⁹ LEVIN, 2013, p.4130. La traducción es mía, RN.

contend, is enough to permit a naturalist to invoke intuition- backed concret-case judgements as (*secunda facie*) evidence¹⁰.

Ante esta formulación interesante pero algo general, uno queda esperando ejemplos sobre el mencionado “otro modo” en que la evidencia empírica pudiera contar a favor o en contra de los juicios de intuición “mediante reflexión sobre hechos empíricos o principios metodológicos”. Sin embargo, la autora aún no los proporciona y en su lugar corrobora nuestra intriga con una atinada observación:

[...] it may seem implausible to think that any empirical discoveries (or any increase in methodological sophistication) would change the intuitive force of judgments about such things as Gettier cases or trolley scenarios¹¹.

A lo cual responde con otra idea interesante pero que sigue pareciéndonos aún insuficiente:

what’s important for a judgment to meet Devitt’s condition (i), it seems, is merely that it be the sort of belief that could lose its intuitive force in the face of genuinely conflicting empirical evidence; for example, if increased familiarity with empirical discoveries and scientific methodology could change our inclinations to categorize objects in certain ways [...]¹².

La próxima página del artículo de Levin está dedicada a una crítica a la idea de Papineau de que los juicios de intuición tendrían su fuente en asunciones producidas por mecanismos subpersonales que serían impenetrables a la reflexión. No nos detendremos en eso que en todo caso revisaremos más adelante; pues compartimos con Levin que, más allá de que pudieran existir algunos juicios de intuición de ese origen, parece claro que en los temas filosóficos clásicos no es el caso, hasta por el propio hecho señalado por el mismo Papineau de que la intuición filosófica históricamente ha estado equivocada y sin embargo

¹⁰ LEVIN, 2013, p.4131.

¹¹ LEVIN, 2013, p.4131.

¹² LEVIN, 2013, p.4131.

los filósofos han tenido capacidad de corregirla o de utilizarla a partir en gran parte de nuevas intuiciones.

Parte 3: Los posibles complementos

Intuición y racionalidad informal putnamiana

De todos modos, lo que ahora más nos interesa es que esto no implica ningún origen oculto de nuestras intuiciones sino que, como lo expresa nuestra autora, “puede haber una explicación naturalísticamente aceptable de cómo ellas son adquiridas”¹³. Sin embargo, Levin no avanza más en la determinación de esa explicación naturalista. Aunque cierra el parágrafo con una sugerencia que estimo altamente valiosa porque apunta en una dirección que creo puede ser útil para moverse. Expresa:

[...] philosophical intuitions need not be “encapsulated” by sub-personal mechanisms to seem irrefutable by empirical evidence; all it takes is for one to get used to thinking of things in a certain way – and to have this way of thinking reinforced by others in one’s cohort. But the “friends and family” model could also explain how the intuitions that prompt one’s category-judgement can change, imperceptibly, as long as one’s friends and family include intellectual sophisticates, and – even better – empirical scientists¹⁴.

Es precisamente en este punto donde creo que la noción putnamiana de “racionalidad informal o no criterial” podría ser un buen complemento en la dirección que viene apuntando el trabajo de Levin. La idea de Putnam es que la investigación cognoscitiva (científica pero no sólo) está orientada por ciertos principios metodológicos estandarizados (racionalidad formal o algorítmica) pero también por ciertas decisiones informales desarrolladas ante situaciones problemáticas, “es decir - escribe Putnam - inteligencia y buen sentido”¹⁵. Es más,

¹³ LEVIN, 2013, p.4133.

¹⁴ LEVIN, 2013, p.4134.

¹⁵ PUTNAM, 1988, p.193.

según él, es esta capacidad la que nos guía en momentos de críticas sistémicas y de innovaciones radicales y, a su vez, la que permite ir elaborando una teoría sobre el resto de la racionalidad (una racionalidad meramente algorítmica no permite una concepción sobre ella misma), por cierto, siempre sujeto a posteriores controles teóricos y empíricos¹⁶.

Si bien puede ser que en temas cotidianos jueguen un papel ciertos mecanismos subpersonales adquiridos en la historia cultural y hasta biológica de la especie, parece claro que en temas metateóricos los juicios de intuición de gente entrenada en la disciplina son el resultado informal de los supuestos e implicaciones que “animan” a ese propio sistema teórico. Ante lo cual, se podría objetar que esta racionalidad informal “perisistémica”, sería esencialmente conservadora. Sin embargo, si uno revisa la historia del pensamiento científico y filosófico parece claro que el trabajo con esos sistemas teóricos y muy especialmente el descubrimiento de sus inconsistencias e insuficiencias (anomalías, paradojas, aporías) va también “moviendo” esos supuestos e implicaciones de modo que en algún momento (este sí crucial) la intuición o racionalidad informal deja de ser “rehén conservadora” del sistema vigente y pasa a ser “azuzadora crítica e innovadora” frente al mismo, abriendo nuevos problemas, nuevos aspectos, nuevos criterios, nuevos instrumentos y nuevas soluciones. Es el momento en que Einstein frente al experimento de Morley y Michelson se opone a las soluciones conservadoras dentro del cuadro clásico (tipo contracción de Fitzgerald) y pasa a generar su respuesta relativista basada en supuestos radicalmente nuevos. Así como no es casualidad que los experimentos mentales científicos de Galileo fueron diseñados por un investigador entrenado en la física de su época o la solución relativista de Einstein frente al citado experimento por un físico conocedor de la física clásica y de los últimas investigaciones sobre la luz; tampoco es casualidad que los experimentos

¹⁶ “[...] argumentar en relación a la naturaleza de la racionalidad es una actividad que presupone una noción de justificación más amplia que la noción de racionalidad criterial institucionalizada” (PUTNAM, 1988, p.118).

mentales metateóricos de Kripke y Gettier fueron ideados por filósofos de profundo entrenamiento en la filosofía teórica de mediados del siglo pasado; o los Trolley cases diseñados e intuitos por filósofos entrenados en los problemas de la discusión ética contemporánea.

Es por todo lo anterior, que creemos que la noción de una racionalidad informal complementaría adecuadamente como fuente de los juicios de intuición lo indicado por Levin y no porque creamos en ninguna fuente oculta de iluminación. Por ello, podemos suscribir la frase de la autora que colocamos en el acápite:

Still, a naturalist might ask, why should judgments based on concrete-case intuitions be taken seriously at all? The best answer, I think, appeals to an indispensability argument, namely, that they are the only source of evidence for philosophical theses about the nature of things that take account of possibilities that go well beyond what have observed and what is predicted by our empirical theories¹⁷.

¿Sensibilidad empírica en filosofía moral?

En general las concepciones metafilosóficas de perfil naturalista tienen mucha dificultad para dar cuenta sobre el modo en que una filosofía naturalizada podría ser sensible en el campo de la filosofía moral al desarrollo del conocimiento empírico y a sus principios metodológicos sin perder la especificidad de su nivel filosófico de trabajo. Papineau reconoce directamente esa limitación en su concepción metafilosófica naturalista¹⁸. Es aquí donde creo que una concepción metodológica propia de un naturalismo moderado podría apelar a la tesis putnamiana de “objetividad sin objetos”, que a su vez es solidaria con su tesis sobre la superación de la dicotomía entre juicios fácticos y juicios valorativos.

Según la tesis de Putnam sobre el colapso de la dicotomía hechos-valores, los sistemas valorativos no están separados de los sistemas teórico descriptivos. Por un lado, en el trasfondo de los sistemas teórico-descriptivos hay opciones

¹⁷ LEVIN, 2013, p 4134-35.

¹⁸ PAPINEAU, 2011, p.6.

valorativas que orientan nuestras investigaciones y construcciones teóricas (bajo la forma de valores epistémicos: simplicidad, contrastabilidad, etc). Por el otro lado – los sistemas morales – que pretendan sustento argumentativo - no pueden entrar en flagrante contradicción con nuestros sistemas de conocimiento (lo que tenemos por realidad física e histórico-social). No se podía, por ejemplo, en el siglo XX intentar sostener con alguna pretensión argumentativa – como hicieron los nazis – que hay razas superiores e inferiores o que cierta raza u orientación política es la responsable de todos los males de las sociedades. Había ya demasiada información (biológica, antropológica e histórica) consolidada al respecto para sostener tesis tan extravagantes¹⁹. Los sistemas morales y cognoscitivos de una cierta cultura forman un todo orgánico interdependiente. Esto, por cierto (y afortunadamente !) no permite determinar cuál es el mejor sistema moral, pero sí permite determinar que ciertas propuestas éticas y políticas aberrantes (en determinado momento del desarrollo histórico y cultural) entran en contradicción con el grado de desarrollo del conocimiento y con su metodología reconocida.

Tenemos entonces que, sin necesidad de postular entes que respalden los juicios morales y éticos, se puede sí determinar para determinada cultura cierta objetividad ética acorde con su objetividad cognitiva; dentro de cuyos márgenes – sobre todo en las culturas modernas – queda amplio margen para la polémica y la opción personal.

Expresado muy sintéticamente: si entonces los sistemas axiológicos, aun cuando puedan tener cierto apoyo empírico directo (en juicios sobre nuestras características orgánicas, psicológicas o sociales) son más que nada construcciones histórico-culturales que involucran conceptos de géneros nominales: su objetividad y su posibilidad de control empírico-teórico, no está dada mayoritariamente por la referencia a objetos sino más que nada por su consistencia sistémica global y por su consistencia con nuestras construcciones

¹⁹ Otra cosa es que los nazis hayan logrado persuadir de ello por medios no racionales o en virtud de otros factores incidentes a muchas personas; lo que la tesis dice es que no es posible defenderlo argumentativamente en una discusión prolongada y con condiciones adecuadas.

teórico-descriptivas, que son a su vez mutuamente solidarias. A partir de ello, como lo venía proponiendo Levin, las tesis ético-morales, pueden ser también indirectamente sensibles a elementos semi-empíricos sin que requiera un cotejo directo con objetos.

Conclusiones generales

1 – Parece muy compatible el objetivo general de Levin de defender en el trabajo filosófico la evidencia primaria e incluso secundaria de los juicios de intuición surgidos de experimentos mentales y su evaluación a través del escrutinio reflexivo sostenido, sin limitarse a descartarla por criterios de mera sistematicidad y simplicidad.

2 – Parece haber motivos bastante sólidos para sostener que los juicios de intuición surgidos de los experimentos mentales no parecen provenir de un mecanismo que los hagan impermeables a la evaluación racional.

3 – Que si bien algunos juicios de intuición pueden ser respaldados o descartados por evidencia empírica directa, en la mayoría de los casos filosóficos parece que el apoyo proviene más bien del apoyo empírico indirecto a través del ajuste general a la teoría como un todo.

4 - Que, sin embargo, parece, atinado el criterio de no apresurarse a descartar juicios de intuición solo por los criterios de simplicidad y sistematicidad porque ello puede resultar obstructivo para la investigación y perder resultados que solo se alcanzan con su desarrollo de mediano plazo. No solo porque dichos criterios son en último término criterios exclusivamente conservadores sino también porque es bueno mantener vivas las líneas de búsqueda que mantienen su fuerza intuitiva. Si la competencia entre sistemas teóricos rivales no reconoce una “batalla puntual decisiva” sino sucesivos reacomodos que postergan la decisión sobre los principios básicos y solo se decantan en el rendimiento teórico de largo plazo, mucho menos hay pruebas cruciales en la competencia filosófica donde el nivel de abstracción es mayor, la consistencia global es más abarcativa y la contrastación empírica muchos más lejana e indirecta.

5 – Creemos que las ideas putnamianas de racionalidad informal y de objetividad sin objetos pueden servir para fundamentar, desarrollar y especificar el atinado criterio metafilosófico de Levin de que la evidencia empírica puede contar a favor o en contra de juicios intuitivamente irresistibles mediante reflexión sobre los conocimientos empíricos y los principios metodológicos para permitir una metodología adecuada a un naturalismo moderado:

that there is another way in which empirical evidence can count as bearing against intuitively compelling judgements, [...] if their intuitive force could, [...] be diminished (or augmented) by reflection on empirical facts and methodological principles”²⁰.

Referencias

CAPPELEN, H. *Philosophy without intuitions*. Oxford: OUP, 2012.

DEVITT, M. Naturalism and the A Priori, in Devitt, *Putting Metaphysics First*. Oxford: OUP, 2020.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

LEVIN, J. “The Evidential Status of Philosophical Intuition”. In: *Philosophical Studies*, 121, p.193-224, 2004.

_____. Experimental philosophy. In J. Knobe & S. Nichols (Eds), *Critical notice of anthology*. *Analysis reviews*. Oct.2009.

_____. “Imaginability, Possibility, and Imaginative Resistance”. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 41 (3), 2011.

_____. “Reclaiming the Armchair”. In: Daly, C. *Palgrave Handbook of Philosophical Methodology*. 2015, p.448-477.

²⁰ LEVIN, 2013, p 4134-35.

_____. "Armchair methodology and epistemological naturalismo". In: *Synthese*, 190 (18), Dec. 2013.

NAVIA, R. "Racionalidad informal y cambio científico". In: *Coloquio de Epistemología*, Escuela Universitaria de Bibliotecología y Cs Afines – UDELAR, Mayo 2013.

PAPINEAU, D. "The Poverty of Conceptual Analysis". In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 83 (1), p.1-30, 2009.

_____. "The Philosophical Insignificance of A Priori Knowledge". In M. Shaffer and M. Veber (eds) *What Place for the A Priori?* Chicago Open Court, 2011.

PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Harvard University Press, Mass. Cambridge, 2002.

_____. *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

QUINE, W. Epistemology naturalized. In *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press. 1969, p.69-90.

SOSA, E. *A virtue epistemology*. Oxford: OUP, 2007.

WEATHERSON, B. "What good are counterexamples?" In: *Philosophical Studies*, 115, p.1-31, 2003.

ÉTICA E ESTÉTICA NA FILOSOFIA DA AÇÃO DE HEGEL

Marco Aurélio Werle

Embora a noção de ação seja abordada de modo mais direto por Hegel nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, a partir de seu mecanismo e modo de funcionamento mais próprio na dimensão da consciência moral, é nos *Cursos de estética* que encontramos uma abordagem que relaciona o agir tanto a uma situação de mundo mais ampla quanto a aspectos de ordem circunstancial e motivacional. Pretende-se a seguir examinar como se estrutura a ação no horizonte do estado de mundo, da situação, da colisão, do pathos e do carácter enquanto momentos da determinidade do ideal do belo.

O tema da ação na filosofia de Hegel aparece em diferentes contextos de sua obra, ligado a distintas dimensões de efetivação, seja da consciência seja do espírito. Na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* aparece principalmente relacionado a uma dimensão subjetiva e moral da consciência. Geralmente essas duas obras são invocadas para tratar da ação em Hegel. Klaus Vieweg abordou a conexão da filosofia do direito com a estética¹. Michael Quante, por sua vez, tratou dos parágrafos 105-125 das *Linhas*

¹ “O conceito hegeliano de ação na Filosofia Prática e na Estética”. In: *Rapsódia*, n.9 (2015). <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/113673>.

fundamentais da filosofia do direito, sob um ponto de vista da filosofia analítica². No parágrafo 113 dessa obra temos uma definição de ação: “a ação é a exteriorização da vontade como *subjativa* ou *moral*. A ação contém as determinações indicadas: a) ser sabida por mim como sendo minha em sua exterioridade, b) ter a relação essencial com o conceito como um dever ser e c) estar referida à vontade de outros”³.

Minha proposta, porém, é pensar a ação tal como aparece nos *Cursos de estética*, onde se relacionam indissolivelmente a dimensão ética e a estética, mas ao mesmo tempo são apresentados diversos enquadramentos teóricos. Chamo a atenção para o fato de que em Hegel, embora a ação primeiramente seja pensada num sentido ético e moral, ela na verdade acontece em sentido pleno como ideal no plano da arte e da poesia. É por isso que Hegel menciona exemplos da poesia dramática nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Dito de outra forma, a ação mais ampla e consequente é a ação ideal. Essa idealidade da ação se revela no fato de que a categoria da ação somente aparece em sentido pleno na *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, quando ingressamos no terreno da categoria do espírito, a qual é entendida por Hegel como instância ideal da eticidade. Ora, o movimento espiritual precisará da ação que, como movimento negativo, irá “perturbar a calma organização do mundo ético e seu tranquilo movimento”⁴. Isso tem muitas consequências, inclusive para o terreno ético, pois nos apresenta toda a complexidade e amplitude que envolve o ato de agir, que não é uma atividade simplesmente real, passível de ser resolvida no terreno da moralidade somente, sendo que envolve um conjunto de fatores. Dito de outra forma, há não apenas um lado subjetivo envolvido na ação, mas também e sobretudo um lado substancial, de modo que se coloca a questão de saber qual é o veículo ou a forma de expressão que consegue dar conta dessas duas dimensões ao mesmo tempo. A ação na arte guarda aspectos que também se encontram na ação religiosa, base

² *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 4 ed., 1995, p.211.

⁴ *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Paulo Meneses, Ed. Vozes, Petrópolis, 1992, vol. II, p.21.

da vida ética e que se realiza pelo culto no âmbito da representação [*Vorstellung*]. Já a filosofia, lembrando da terceira dimensão do espírito absoluto, não contempla a ação, e sim o puro pensamento.

A seguir farei uma análise de um subcapítulo da primeira parte dos *Cursos de estética*, intitulado: “a determinidade do ideal”, no qual Hegel situa a noção de ação no plano estético, considerando-a como a principal característica da determinidade (qualidade) do ideal do belo, como aquilo que permite que a ideia do belo seja efetivada em toda a sua plenitude. Ou seja, o belo é essencialmente uma ideia em movimento (em si e para si, potência e ato), e não algo imóvel, como a ideia do belo platônica, que Hegel considera ter permanecido apenas no em si. Ora, como o belo se efetiva, se realiza, sai de si para ser o que é? Para Hegel, é a ação o principal meio mediante o qual ocorre a beleza, tendo em vista que a arte é uma atividade do espírito. O interior ou o espiritual só pode se mostrar enquanto um desdobramento, embora nesse desdobramento precise manter-se resolutivo e firme⁵.

Entrando no capítulo sobre a determinidade do ideal, num primeiro plano coloca-se a dimensão do estado de mundo [*Weltzustand*], enquanto uma espécie de solo de realização da subjetividade ideal, permitindo que a vontade do espírito entre na existência⁶. Dois são os estados de mundo marcantes na história humana, desde os gregos até os dias de hoje: o estado heroico e o estado prosaico, o que remete a uma oposição entre o mundo antigo e o mundo moderno. Esse é o quadro mais amplo que encerra a categoria da ação: ou bem ela tem a marca do heroísmo ou bem ela é prosaica. E Hegel deixa claro que a possibilidade da ação autônoma e autodeterminada era mais forte no mundo antigo do que no mundo moderno.

Mas, quais são as características desses dois estados? Em primeiro lugar, na época heroica, temos a autonomia individual [*individuelle Selbstständigkeit*],

⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 4 ed., 1995, p.234. A seguir, essa obra será citada com a sigla CE e a respectiva página.

⁶ CE, p.235.

lembrando que a autonomia significa nesse caso não a autonomia moral em sentido kantiano, mas a autonomia como encontro consigo mesmo, como afirmação do si mesmo [*Selbst*] no mundo e do mundo no si mesmo. A individualidade é em si e possui autossuficiência⁷ e suporta a existência na oposição - a vida no Estado⁸. A época dos heróis é aquela em que o indivíduo chama para si mesmo a responsabilidade de sua vida⁹, como por exemplo o faz Hércules¹⁰. Cada herói tira sua força de si mesmo e o herói se distingue de alguém que se situa num mundo ético moral. A ideia de um mundo heroico é contrário ao mundo ético-moral, regulado por normas e leis e no qual cada um responde apenas por aquilo que lhe cabe. Na época heroica, a moral não aparece ainda como coação. O herói tem uma moral que é ampla. Essa realidade está imediatamente diante do poeta, sendo que exige se afirmar como ideal na arte.

No mundo moderno, no estado de mundo prosaico, ao contrário, o espaço do ideal é bastante restrito. Não há mais a possibilidade de um sujeito herói, no sentido da época heroica¹¹. Hegel também se refere em outros lugares dos *Cursos de estética* à chamada cultura da reflexão ou formação formal que caracteriza o mundo moderno. “A cultura [*Bildung*] da reflexão, própria de nossa vida contemporânea, faz com que nossa carência esteja, ao mesmo tempo, em manter pontos de vista universais e em regular o particular segundo eles, seja no que se refere à vontade seja no que se refere ao juízo, de tal modo que para nós, as Formas, leis, deveres, direitos e máximas, enquanto universais, devem valer como razões de determinação e ser o principal governante”¹².

É sintomático que Hegel termine a sua abordagem do estado do mundo com um item acerca da reconstrução da autonomia individual, ou seja, fazendo considerações de como se poderia colocar novamente na época moderna a

⁷ CE, p.237-39.

⁸ CE, p.239.

⁹ CE, p.242.

¹⁰ CE, p.244.

¹¹ CE, p.253-55.

¹² CE, trad. bras., p.35.

possibilidade da ação em sentido “heroico”. Compreendo esse item não como uma espécie de retorno ao passado, mas sim como consideração de um ponto que não pode ser deixado para trás, que é justamente a categoria da individualidade enquanto possibilidade. A reconstrução da autonomia individual será sempre uma condição essencial para o agir.

A partir do estado de mundo, Hegel considera, em segundo lugar, a noção de situação. Qual o sentido dessa categoria para a noção de ação? Ela é introduzida porque o estado ideal do mundo por si só não é um desencadeador da ação, e sim apenas o seu terreno; ele padece do movimento de ação dos indivíduos em sua efetividade viva. O estado do mundo não possui movimento¹³, já a situação é um avanço em relação ao *Weltzustand*, pois abarca não só o *Zustand*, mas também o *Umstand*, a circunstância ou ocasião que leva ao agir¹⁴. A situação desde sempre foi um dos ingredientes mais importantes da arte, considera Hegel¹⁵. No centro da categoria de situação está a categoria da “colisão” [*Kollision*]. Com a colisão a situação adquire maior consistência. A colisão se situa entre a situação e a ação propriamente ditas. A mais completa situação de colisão acontece na arte dramática¹⁶. Há três tipos de colisões:

a) a que advém somente de estados físicos; este tipo de conflito somente pode ser uma ocasião para um conflito superior. Ex. uma doença, presente na peça Filoctetes de Sófocles¹⁷.

b) a que tem fundamentos naturais, mas já possui a presença do espírito; aqui é o caso do tema do nascimento [*Geburt*]. α) o direito ao trono pode gerar conflitos; β) diferenças de nascimento que remetem a diferenças raciais, de classe e de estamentos, podem também levar a conflitos¹⁸. O

¹³ CE, p.258.

¹⁴ CE, p.260.

¹⁵ CE, p.261.

¹⁶ CE, p.267.

¹⁷ CE, p.269.

¹⁸ CE, p.272.

conflito é triste quando o indivíduo é forçado a permanecer em determinada classe, por causa de seu nascimento, mesmo que pelo talento mereça estar numa outra classe superior.

No primeiro caso: o conflito deve nascer de uma superação real por parte do indivíduo da classe ou estado no qual ele se encontra. Deve ser uma superação espiritual. No segundo caso: o homem deve combater uma “camisa de força” que existe juridicamente e isso de modo digno. Não deve lutar contra o que é impossível¹⁹. Um terceiro caso se refere ao conflito decorrente de um indivíduo que faz um uso indevido de regalias que lhe são oferecidas injustamente pela lei. Nestes segundo e terceiro casos já não se trata mais de uma colisão perfeita. Por fim, nessa categoria também se coloca o caso da paixão subjetiva levando a conflitos mais intrincados. P. ex. o *Otelo* de Shakespeare²⁰.

c) as contraposições que tem seu fundamento somente no espírito, surgindo como efeito da ação humana própria, são as mais ideais²¹. Este conflito nasce quando dois atos humanos entram em choque - um ato praticado e outro ato em si. α) o primeiro caso é o conflito entre o ato praticado inconscientemente e a consciência posterior do ato. Por. ex. *Édipo de Rei* de Sófocles²²; β) um outro conflito é o que decorre de atos humanos conscientes e que acarretam uma ofensa a algo sagrado, moral e verdadeiro²³; γ) quando um ato consciente entra em conflito com outra “visão”, mas não que o ato anterior seja conflitante por si. Daqui resulta um dano indireto. P. ex. o amor de *Romeu e Julieta* de Shakespeare.

¹⁹ CE, p.275.

²⁰ CE, p.277.

²¹ CE, p.269.

²² CE, p.278-79.

²³ CE, p.279.

Hegel considera que para o artista é importante achar uma situação adequada. Mas, a situação não implica em si o que é espiritual²⁴. É mais importante a figuração ética e moral dos grandes movimentos da alma do caráter²⁵. O ideal começa a surgir mesmo de modo completo quando, a partir de uma situação, há uma reação [*Reaktion*] a uma ação [*Aktion*]²⁶.

Dessa forma chegamos à ação propriamente dita. Nos momentos anteriores (do estado do mundo e da situação) já se apresentam os pressupostos ou os elementos totalizantes da ação. No entanto, no plano da realização de uma obra de arte ou literária, a ação se desencadeia de fato, em seu começo, tendo como base uma ação da alma individual e suas necessidades²⁷. E Hegel observa que a exposição da ação em sentido completo é concedida somente à arte poética, não às demais artes²⁸.

O traço específico da ação, que faltava na situação, é a reação, uma vez que o primeiro impulso já parte dela²⁹. A reação se define por um movimento em três etapas, envolvendo as potências universais do agir, os indivíduos agentes e o caráter.

Em relação às potências universais do agir [*Die allgemeine Mächte des Handelns*], Hegel observa que mesmo que a ação seja o território do ideal, não é qualquer ação que está em jogo, mas aquela na qual atua o homem e na qual há confronto de poder³⁰. Por ex. a *Antígona* de Sófocles³¹. Por isso, a reação na ação necessita ser racional e não bizarra, tem de possuir sua razão³². Às razões positivas se acrescentam os motivos negativos, como forças opostas. Mas, o

²⁴ CE, p.281.

²⁵ CE, p.282.

²⁶ CE, p.282-83.

²⁷ CE, p.284.

²⁸ CE, p.285.

²⁹ CE, p.285.

³⁰ CE, p.286.

³¹ CE, p.287.

³² CE, p.287.

negativo nunca pode aparecer, enquanto força diabólica ou do mal, como o motivo central e triunfante³³. As forças da reação não podem surgir na obra como meras universalidades. Elas precisam ser individualizadas. O mais claro exemplo dessa individualização são os deuses gregos, que aparecem numa perfeita autonomia³⁴. Na arte moderna esta autonomia não tem lugar para emergir, uma vez que a subjetividade nos contamina e tendemos a projetar nos deuses e anjos qualidades humanas³⁵.

Na ação dos indivíduos nem tudo se resolve pacificamente. Ao contrário do equilíbrio da ação dos deuses, nela há uma contradição que acontece entre o princípio da ação (universal, divino, que vem dos deuses) e o pôr em ação (operado pelo homem). Hegel apresenta três possibilidades de convivência entre deuses e homens, ou seja, três modos de relação entre o que hoje se chamaria de religião e sociedade: 1) Um modo de convivência com este conflito é quando o homem aceita simplesmente a determinação divina: temos aí uma situação prosaica³⁶. Para isso, a épica é mais apropriada do que a tragédia³⁷. 2) A relação ideal, porém, em segundo lugar, subsiste na identidade de deuses e homens, e isso quando os deuses se manifestam no interior humano. P. ex. a deusa amor e a paixão amor³⁸. Esse equilíbrio, que consiste na transformação da vontade divina em subjetiva, encontra-se na *Ifigênia em Táurida* de Goethe³⁹. 3) Quando as forças universais estão vivas no interior dos homens e os movem, nesse momento há a presença de um pathos (παθος), que melhor exprime, em terceiro lugar, a relação divina e humana. O pathos só existe nos homens, não nos deuses. Através do pathos o homem é capaz de sentimentos e atos superiores, é como se ele mesmo se elevasse ao divino por uma força própria interna. Por ex. o amor de irmã que há

³³ CE, p.288.

³⁴ CE, p.290-91.

³⁵ CE, p.291-92.

³⁶ CE, p.293.

³⁷ CE, p.294.

³⁸ CE, p.295.

³⁹ CE, p.297-98.

em Antígona por Polínice. Hegel considera que o pathos é o verdadeiro ponto intermediário e o autêntico domínio da arte. Ele é aquilo que é potente na existência humana⁴⁰. E tal pathos exige uma exposição ou necessita ser descrito: exige-se que ele surja numa alma rica⁴¹. Esse ponto se diferencia entre os povos: para alguns o *pathos* reside no que é comedido, para outros no que é patético⁴². Enfim, o pathos representa a concretude do divino e do humano⁴³.

O caráter, por fim, perfaz a totalidade do homem em sua espiritualidade e subjetividade concreta, ou melhor, é o pathos na atividade concreta. O avanço do caráter em relação à noção de pathos se refere ao fato de este ser apenas uma faceta do caráter, uma única impulsão. O caráter, pelo contrário, tem vários deuses⁴⁴. O caráter possui uma completude maior e isso, na verdade, num sujeito íntegro⁴⁵. Por ex. no Aquilles de Homero⁴⁶. Tal caráter é múltiplo, mas aparece num único sujeito⁴⁷. A épica, pelo fato de lidar com um evento ou feito, é o gênero mais apropriado para expor tal caráter⁴⁸. Nesta riqueza de vida do caráter deve, no entanto, aparecer uma especificidade, uma individualidade que consiste numa faceta que se ressalta diante das outras. Pois, a determinação do ideal assim o exige e aqui surge um espaço para o drama. Por ex. as figuras trágicas de Sófocles, comparáveis a figuras de escultura⁴⁹. Também em *Romeu e Julieta*, de Shakespeare, nota-se um desenvolvimento e desabrochar das personagens centrais⁵⁰. A multiplicidade da personalidade deve, porém, sempre permanecer. Essa especificidade do caráter, no entanto, só pode surgir no indivíduo quando

⁴⁰ CE, p.302.

⁴¹ CE, p.304.

⁴² CE, p.305.

⁴³ CE, p.306.

⁴⁴ CE, p.307.

⁴⁵ CE, p.307.

⁴⁶ CE, p.308.

⁴⁷ CE, p.308-09.

⁴⁸ CE, p.309.

⁴⁹ CE, p.310.

⁵⁰ CE, p.310.

mantém a unidade de caráter como uma união consigo mesmo⁵¹ e o caráter tem de ser autêntico, não irônico⁵². Nesse ponto, Hegel segue as principais diretrizes do capítulo XV da *Poética* de Aristóteles, adaptadas, porém, a casos envolvendo também a época moderna.

Por fim, eu gostaria de fazer alguns apontamentos sobre a categoria da ação no drama como gênero poético, uma vez que em toda a análise precedente esse é o gênero dominante para exemplificar os conceitos. No capítulo sobre a poesia dramática é retomado o esquema da “determinidade do ideal” e junto ao gênero do drama temos uma discussão mais direta do tema da ação. Assim como a épica se dedica a apresentar um feito [*Tat*] e a lírica a efusão de um sentimento [*Empfindung*], o drama se volta para a ação, que pode tanto ser trágica como cômica, isto é ser séria ou risível. Lembrando que Hegel, desde a época de Jena, ou seja, desde sua juventude, tomava o drama, a partir da peça *Orestéia* de Sófocles, como matriz de pensamento do mundo ético, no texto sobre o Direito natural. A famosa consideração posterior da peça *Antígona* de Sófocles como retratando o conflito entre a família e o Estado toma seu impulso a partir do exame da tragédia no mundo ético. No âmbito do gênero dramático coloca-se também a oposição entre a tragédia antiga e o drama do caráter, ou a oposição entre a ação e o caráter. Se de um lado Hegel submete a noção de caráter à de ação na primeira parte dos *Cursos de estética*, no quadro das formas de arte e mesmo no capítulo sobre a poesia dramática ele lida com uma certa tipologia de oposição, o que lembra a formulação de Aristóteles, de que uma tragédia pode ser feita sem caráter, mas nunca sem drama.

Com efeito, toda a abordagem hegeliana pode ser lida como uma ampliação e problematização da *Poética* de Aristóteles. O Estado do mundo e a situação são categorias que remetem essencialmente ao mundo heroico anterior ao surgimento da tragédia grega. No quarto capítulo da *Poética*, por exemplo, Aristóteles nos remete a esse contexto de surgimento da tragédia. Por outro lado, Hegel também

⁵¹ CE, p.312.

⁵² CE, p.314-315.

leva em conta os requisitos colocados pelo mundo moderno para a ação. Ao contrário do que ocorria para Aristóteles e os gregos, para quem a ação parece ser um dado natural da vida humana, no mundo moderno a ação torna-se extremamente problemática, devido ao princípio da subjetividade.

Pode-se dizer que a época moderna leva a uma crise da ação, que é também a crise do drama e da própria arte. A abordagem hegeliana reflete um certo esgotamento desse paradigma do teatro como doador de sentido na existência. No lugar do teatro surgirá no fim do século XVIII, como paradigma, o romance, que colocará em seu centro não mais a ideia da ação, mas uma série de outros procedimentos, voltados para a exploração da subjetividade em outras formas de efetivação, passando pela ironia, por exemplo. Vemos essa mudança de paradigma acontecer de modo exemplar no romance de Goethe intitulado *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, na passagem do teatro para a vida. Ou seja, na consideração hegeliana da ação não podemos perder de vista que se trata de um diagnóstico e não de uma proposição meramente positiva da ideia de ação, como algo que se poderá realizar de modo tranquilo na realidade do presente e do futuro. O mundo da ação, em sentido trágico e amplo, não é mais o nosso, muito embora ainda nos determine como herança e tradição, colocando-se inevitavelmente como um horizonte de perspectivas.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 4 ed., 1995.

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 4 ed., 1995 (*Cursos de Estética*. Trad. de Marco Aurélio Werle, Vol. 1. São Paulo: Edusp, 1999).

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2 vols. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

QUANTE, M. *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

VIEWEG, K. "O conceito hegeliano de ação na Filosofia Prática e na Estética". In: *Rapsódia*, n.9, 2015.

O INTEMPERANTE É INCURÁVEL? ARISTÓTELES DIANTE DA [IM]POSSIBILIDADE DA REFORMA MORAL

João Hobuss

Uma das muitas dificuldades para os que investigam a ética aristotélica é descobrir a extensão e a força que a noção de caráter possui na argumentação de Aristóteles. É verdade que a própria ideia de uma *hexis* (disposição) de caráter não é algo marginal ou deslocado no texto, ao contrário, ela possui um lugar próprio, na medida em que é responsável por explicitar quem nós somos, e isto é essencial na construção do arcabouço ético que Aristóteles nos apresenta.

Entretanto, a extensão e a força da concepção aristotélica de caráter tem provocado entre os comentadores de Aristóteles uma profunda divergência, pois, de um lado, a partir de algumas evidências textuais relevantes, há quem sustente uma inflexibilidade inamovível no que concerne ao mesmo após sua aquisição, e, de outro, há os que tentam matizar o seu alcance e sua inamovibilidade, acreditando que há algum espaço para que se possa escolher entres diferentes cursos de ação, ou possibilidades alternativas, especialmente pelo fato de podermos encontrar em suas obras elementos de prova dessa perspectiva, inclusive fora do seu *corpus* ético, como ocorre no caso de sua *Metafísica*, onde encontramos a afirmação de que toda potência racional é *uma potência de contrários*.

Nas últimas décadas, os situacionistas, através de experimentos originados na psicologia social, vêm tentando demonstrar que, ou bem não existem traços globais que permitam pensarmos em algo como um caráter, aceitando, eventualmente, a existência de traços locais, ou bem resistem de todo à ideia da existência do caráter.

Dos três grupos mencionados acima, tão somente um estará contemplado quando observarmos determinadas passagens onde, aparentemente, a inamovibilidade da disposição de caráter se faz presente. Nas passagens em questão, contemplaremos as que tratam mais particularmente do *akolastos* (intemperante), e a atribuição a este, seja direta ou indiretamente, do fato mesmo de ser concebido como incurável (*aniatos*). Tal atribuição, qual seja, a incurabilidade do intemperante, parece operar vigorosamente no sentido de dar guarida à tese forte acerca da inflexibilidade do caráter estabelecido, império a qualquer alteração. São críticas as consequências da tese sobre a inamovibilidade do caráter, sobretudo no que tange à responsabilidade moral, mas nos ateremos aqui na investigação se tal inamovibilidade pode ser dada por assentada no caso do intemperante, ou se ela de algum modo pode ser mitigada.

Passemos às duas passagens mais conhecidas que afirmam, no livro VII da *Ética Nicomaqueia*, de modo peremptório, a incurabilidade do intemperante:

P1: Dado que alguns prazeres são necessários e alguns não, e que os necessários o são até um ponto, mas o excesso não é necessário, nem a deficiência, e de modo similar com os apetites e dores, o tipo de pessoa que persegue o excesso em termos do que é prazeroso, ou persegue o que é prazeroso em excesso, e devido à escolha deliberada, perseguindo os prazeres ele o faz em função deles mesmos e não em função de alguma outra coisa que resulte deles, este é verdadeiramente um intemperante, desde que necessariamente não possui arrependimentos, e assim é incurável (*aniatos*)¹.

¹ EN 1150a16-22.

P2: O intemperante, como foi dito, não é do tipo que tem arrependimentos, pois se atém a sua escolha deliberada, enquanto o incontinente (*akratês*) é capaz de arrepender-se. Portanto, não é como sugerimos quando formulamos os problemas: o intemperante é incurável, e o incontinente curável, pois a maldade (*mokthêria*) é comparável à enfermidades como a hidropsia e a tuberculose, e a incontinência aos ataques de epilepsia, a primeira é um mal crônico, e a outra um mal intermitente. E incontinência e a maldade são de fato completamente diferentes em gênero².

As duas passagens parecem não deixar dúvidas quanto a incurabilidade, mas não são as únicas na ética aristotélica. Por exemplo, na *Ética Eudemia*, após estabelecer distinções entre a temperança e a intemperança, Aristóteles volta-se para o intemperante. Segundo o texto, no que concerne aos intemperantes, temos os que, por natureza, não podem aceitar serem corrigidos ou castigados, e os que aceitam, mas ainda não receberam a correção e o castigo por suas faltas³, a respeito das quais o temperante age de modo correto⁴. Por exemplo, as crianças, já que o mesmo nome, intemperante, lhes é dado, diferentemente dos que são incapazes de correção ou cura, ou *dificilmente* curáveis através do castigo⁵.

Na *Magna Moralia*, temos o questionamento acerca de qual dos dois tipos, o incontinente ou intemperante, é mais predisposto à cura⁶. Surpreendentemente, Aristóteles dá a entender que, à primeira vista, seria o incontinente, pois se engendrara uma razão no intemperante com o intuito fazê-lo perceber as coisas que são más, ela faria com que ele não mais agisse mal. Já o incontinente detém razão, e ainda assim age do modo que age, o que faz com que pareça incurável. Mas a pergunta permanece, “qual estaria em pior condição, o que não possui bem algum, ou o que possui o bem de algum modo, mesmo que tivesse os mesmos defeitos do primeiro?” Embora não se contenha, ou se controle, o incontinente ao

² EN 1150b29-36.

³ 1230b2ss.

⁴ 1230b2ss.

⁵ 1230b1-8.

⁶ 1203a6-18.

menos dispõe de um bem, a reta razão, contrariamente ao intemperante, que não possui este bem. Logo, é a conclusão que segue, o intemperante está em condição pior do que o incontinente, e, no espírito do questionamento que deu início ao parágrafo, a despeito de que em um primeiro momento o incontinente parecer incurável, quem de fato é incurável, é o intemperante, na medida em que é pior que o incontinente.

Em *EN 1165b13-22* Aristóteles, ao tratar da amizade de dois homens em um primeiro instante bom traz a seguinte reflexão:

Mas se alguém recebe como um amigo em função dele ser bom (*agathon*), mas então ele torna-se, e parece, mau (*mokhthêros*), ele deveria ainda amá-lo? Ora, isto não é possível, dado que nem toda coisa pode ser louvada, mas somente o que é bom, e o que é desprezível não é louvável, nem algo que deveria ser amado (pois não se deveria ser amante do que é desprezível, nem se tornar como ele, e dissemos que o semelhante é amigo do semelhante). Assim deveríamos romper a amizade de uma vez [assim que o amigo se torna mau]; ou não em todos os casos, mas somente quando com uma pessoa *incuravelmente* viciosa? Quando sua maldade pode ser *curada*, ajudando-os com seu caráter deveria ser uma prioridade maior que ajudá-lo com o seu patrimônio, na medida em que isto é melhor a mais apropriado à amizade. Por outro lado, se alguém rompe nessas circunstâncias não pareceria uma coisa estranha a fazer, desde que não era alguém deste tipo de quem ele era amigo; assim, não estando apto em recuperar a outra pessoa para o que era antes que mudou, ele desiste dele.

Aqui, seguindo Irwin, tomo *phaulos* e *mokhthêros* como intercambiáveis⁷, como reafirma Irwin com *phaulos*, *kakos*, *panêros* e *mokthêros*⁸.

No capítulo 8 das *Categorias*, no âmbito da distinção entre *hexis* (disposição) e *diathesis* (estado), aparece também *aniatos* associado à disposição, mais estável e difícil de modificar que o estado:

⁷ p.290.

⁸ p.352.

Pois um homem está em um certo estado, em virtude destas [saúde e doença etc.], mas muda rapidamente do quente para o frio e de estar saudável para estar doente. Similarmente com o resto, a não ser que até uma destas [saúde e doença etc.] tivesse eventualmente se tornado ao longo do tempo parte da natureza do homem e seja *incurável* ou verdadeiramente difícil de mudar, de modo que se poderia chamá-la uma disposição (*hexis*)⁹.

No livro IV da *EN* ao tratar da virtude da liberalidade, Aristóteles estabelece que os vícios atinentes à mesma são, no caso da deficiência, a avarícia, e, no caso do excesso, a prodigalidade¹⁰. Neste último caso, o pródigo, ou esbanjador, que desperdiça seus recursos prontamente, pode ser considerado intemperante, pois ele gasta suntuosamente em atos intemperantes, porque eles não vivem em vista do que é nobre (*kalon*). A ele importa mais dar a lisonjeadores ou aos que possam trazer alguns prazeres, e não aos que possuem um caráter moderado (b6). A observação que segue a essas considerações é bastante interessante para a análise do alcance de P1 e P2 e da impossibilidade da cura moral no que concerne a esse personagem: “Assim, se o homem pródigo não encontra quem o *guie* (*apaidagôgêtos*), ele muda nessa direção, mas com a atenção correta ele poderia alcançar o meio, onde deveria estar”¹¹. O mesmo não parece ocorrer com a avarícia, que é *incurável*, por ser mais natural aos seres humanos do que a prodigalidade, mesmo que essa última esteja associada, na maior parte dos casos, com a intemperança. O aspecto que chama atenção em b10-12 é o fato que de algum modo, no caso do pródigo surge a possibilidade de cura *se houver quem o guie*, ou seja, algum referente externo que possa corrigi-lo em direção ao meio, que utilize de persuasão para reformá-lo. Podemos encontrar uma passagem na *Política* que parece sustentar essa leitura:

⁹ 9a1-4.

¹⁰ 1121b4-10.

¹¹ b10-12.

As pessoas fazem muitas coisas contrariamente ao seus hábitos e sua natureza por causa da razão, se elas são convencidas de que é melhor fazer de outro modo¹².

O problema aqui é que, no caso da prodigalidade, a persuasão poderia funcionar pois, distintamente do caso específico do vício da avarícia, ela não é considerada incurável. Aqui, parece haver uma assimetria entre os dois extremos/vícios, pois a deficiência representada pela avarícia é tratada de forma mais inclemente do que a prodigalidade, que parece ser permeável ao bom conselho: a persuasão externa funcionaria a contento no caso de um bom guia, enquanto, e isso causa surpresa, no caso do ávaro, ele é incurável, tal qual o intemperante, possivelmente porque, como no caso desse último, a persuasão externa seria incapaz de dissuadi-lo, como ressalta Aristóteles.

* * *

Isso, a incurabilidade, parece colidir frontalmente com uma passagem que é um refúgio daqueles comentadores que procuram afastar de Aristóteles a impossibilidade de agir de outro modo. A passagem 1113b6-14 poderia ser lida como uma defesa de possibilidades alternativas, mas isso tem sido questionado por alguns comentadores, tais como Bozien, Frede e Sauvé Meyer, que a abordam, e suas consequências, de um outro modo, complicando a leitura acerca da existência da possibilidade da reforma moral na ética aristotélica, embora, como veremos adiante, tal possibilidade possa ser encontrada em uma passagem das *Categorias* 10, que não fala do vicioso (intemperante), mas do *phaulos*, mas que, como vimos podem ser tratados como sinônimos.

Na intensa discussão sobre as origens do conceito de vontade livre (*free will*), alguns autores buscaram identificar no *to eph' hêmin* aristotélico algo que opere do mesmo modo, pois, dessa forma, haveria a possibilidade de identificar esta frase como uma opção de Aristóteles por algum tipo de indeterminismo

¹² 1332b6-8.

causal. Essa perspectiva vem sendo incessantemente minada por recentes estudos sobre a filosofia antiga, que apontam para os estoicos sua origem.

D. Frede não crê que haja algo como liberdade da vontade no sentido libertário na ética aristotélica, quando muito uma dada capacidade de tomar suas próprias decisões¹³. E essa posição não é contrária à ideia de que nossa escolha esteja baseada em nosso caráter, na medida em que nosso caráter determina peremptoriamente nosso desejo, ou seja, determina o fim, e, por conseguinte, a correção da ação em todo o processo concernente à *prohairesis*¹⁴. Isto funciona no exemplo de Aquiles utilizado por Frede, e estaria em perfeita consonância com a evidência textual encontrada na *EN*.

Bem, essa força do caráter formado não levaria Aristóteles a ser considerado um determinista ético, pois “ele não é um aderente da necessidade geral e do determinismo”¹⁵, já que ele admite, algo de que estamos bem conscientes, a contingência, embora, segundo ela, o tipo de contingência em questão deva ser especificado (*idem*), ou isto é, “está aberta a qualquer coisa que aconteça somente na medida que as condições respectivas estejam preenchidas” (*idem*). Uma vez preenchidas, os eventos ocorrem por necessidade.

Assim, ao analisarmos a relação entre desejo e deliberação, observaremos que os meios é que dependem de nós, e não o desejo, responsável que é pelo fim. Frede desenvolve sua análise, obviamente, a partir da passagem 1113b3-8. A passagem sustentaria que, para garantir a responsabilidade pelas ações, bastaria que a origem de nossas ações estivesse em nosso poder, ou, nas palavras de Aristóteles, “por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício”, o não está em nosso poder, assim como o sim. A dificuldade surge pela possível incoerência em afirmar que os meios estão em nosso poder se estes estão submetidos aos fins, que já estão determinados¹⁶. A solução para a dificuldade pretende ser o que

¹³ 2014, p.43.

¹⁴ 2014, p.47.

¹⁵ 2014, p.48.

¹⁶ 2014, p.51-52.

segue: (i) em assuntos práticos há mais de uma solução para um dado problema; e (ii) o que importa é que a correção dos meios faça com que eles levem ao fim de modo apropriado (idem). Logo, “o desejo por um fim e o cálculo dos meios em vista dele não são rigidamente calculados [...] [assim] nossas disposições de caráter não nos tornam marionetes com uma mente monolítica”¹⁷.

A solução apontada por Frede é original, mas é necessário considerar se é suficientemente acorde com o texto da *EN*. Não parece provável que esta linha de raciocínio absolva Aristóteles de sustentar um rígido determinismo de caráter, desde a sua formação. A complacência que aparece na afirmação de que não somos marionetes com uma mente monolítica representa uma assimetria entre o teórico e o prático, pois se os meios estão atrelados aos fins, não importa quão rígido seja o cálculo.

Por falar em rigidez contra leituras libertaristas em Aristóteles, especialmente se temos em mente o capítulo 5 da *Ética Nicomacheia* III, temos o belo artigo de S. Bobzien, que nas entrelinhas afirma: se essa passagem é o alento dos libertaristas, eles devem abandonar todas as suas esperanças.

Bobzien, em “Aristotle’s *Nicomachean Ethics* 1113b7-8, desconstrói filologicamente uma parte da referida passagem: *en hois gar eph’ hêmin to prattein, jai to me prattein, kai em hois to me, kai to nai* (Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim; tradução de Marco Zingano).

A parte grifada (1113b7-8) é o ponto fulcral, o núcleo duro do argumento, pois a tradução incorreta da mesma pode lançar dúvidas sobre a pretensão aristotélica a respeito. Bobzien, com um notável rigor, reconstrói a tradução de modo literal, buscando mostrar a inadequação de algumas opções dos tradutores, que acabariam por distorcer o real objetivo da afirmação ali contida, e, por consequência, entendê-la como um possível *locus* de um possível indeterminismo.

¹⁷ 2014, p.53-54.

Duas traduções são utilizadas como ponto de partida de análise e reconstrução textual por Bobzien. As traduções são as de (1) Rackham (1); e (2) Rowe: (1) “Pois onde estamos livres para agir, estamos também livres para abstermo-nos de agir, e onde estamos aptos a dizer Não, estamos também aptos a dizer Sim; (2) “Pois quando agir depende de nós, não agir também depende, e quando dizer não depende de nós, dizer sim também”¹⁸. Não esqueçamos a formulação original (3): “*en hois gar eph’ hêmin to prattein, jai to me prattein, kai em hois to me, kai to nai*”.

Se não conseguimos apreender a literalidade e objetivo da passagem, sobretudo da parte grifada, poderíamos encobrir seu verdadeiro significado, e defendendo teses que não são as de Aristóteles, como as que retirariam dali a possibilidade do agente agir diferentemente, ou seja, que este teria liberdade de escolha, ou a real possibilidade de escolher uma ou outra opção. Dois problemas surgem da tradução (1), quais sejam, em (1) temos o verbo dizer, que parece supor um ‘modo metafórico’ de expressar a ideia indeterminista de escolha [de agir ou não]¹⁹, embora não exista evidência textual para tal assunção – não há palavra que traduza ‘dizer’ na passagem²⁰ -, e a ausência de uma ponte entre escolha e escolha indeterminista, que não poderia ser defendida sem uma sólida argumentação²¹: “Mesmo se a leitura de (3) como (1) fosse correta, não há razões atraentes para entender a sentença como sendo sobre assentimento e negação prática, ou entender isto como expressando uma escolha livre, e a fortiori não como expressando uma escolha causalmente indeterminada”²².

Qual então é a melhor tradução para (3)? Bobzien sustenta que a melhor possibilidade de tradução reside em: (4) “Pois, onde agir está em nosso poder [depende de nós], também não agir <está em nosso poder>, e onde não agir está em nosso poder, também o agir <está em nosso poder>.” Tendo estabelecido o

¹⁸ 2014, p.59.

¹⁹ 2014, p.61.

²⁰ 2014, p.63.

²¹ 2014, p.62.

²² 2014, p.71.

melhor modo de traduzir a frase, qual o significado dela no contexto? Seu *two-sidedness* (o fato de supor dois lados), ou seja, “ao lermos (4), a sentença (3) torna explícito [...] que fazer algo está em nosso poder se e somente se não fazer também está em nosso poder.” (p.69). Então, *to eph’ hēmin* expressa contextualmente a bicondicionalidade expressa nos dois momentos de (3).

Portanto, o texto não é condizente com a defesa que certos comentadores fazem dele como argumentando a favor do indeterminismo causal e escolha livre (ou vontade livre): “a sentença que é algumas vezes aduzida como a peça principal de evidência para a reivindicação que Aristóteles era um indeterminista a respeito da escolha (*prohairesis*) e ação (*praxeis, prattein*), não é em absoluto uma evidência para esta reivindicação”²³. “Não é em absoluto evidência para a reivindicação”: talvez, embora a prudência recomende que a sentença não seja, por si só, evidência para um indeterminismo causal. Haverá outras? Ou o reino da necessidade instalar-se-á no âmago da ação humana do ponto de vista aristotélico?

Embora seja provavelmente a mais contundente análise acerca da possibilidade da leitura de 1113b7-8 como fundamento de um indeterminismo causal (ou libertarianismo) em Aristóteles, a de Bobzien não é a única. Críticas podem ser encontradas em outros comentadores aristotélicos, sublinhando uma tendência interpretativa que não aceita a ideia do indeterminismo, e, também, da vontade livre (ponto que não abordaremos aqui), como encontrando guarida na passagem investigada, mas a força do texto de Bobzien, e de seus argumentos, é impressionante.

Susan Sauvé Meyer (*Aristotle on what is up to us and what is contingent*) discute o que depende de nós, e a dificuldade de defini-lo, algo que parece não interessou nem mesmo a Aristóteles, que a teria usado a expressão em variados contextos, sem especificar seu significado. Meyer busca primeiramente estabelecer a diferença de escopo entre uma atividade natural, que se caracteriza por sua *one-sidedness*, e o que depende de nós, caracterizado por ser *two-*

²³ 2014, p.72.

sidedness, ou seja, se observamos uma mudança natural, na maior parte dos casos, o resultado desta mudança objetiva um resultado singular, enquanto no caso do que depende de nós pressupõe duas possibilidades, ou alternativas²⁴. Como já vimos nos dois artigos precedentes, Frede e Bobzien, a passagem que aparece em III 5, que aponta que tanto a virtude e o vício estão em nosso poder, assim como o agir e o não agir, normalmente associado ao caráter contingente da ação, o que sugeriria uma abertura à possibilidade alternativas, o que não é aceito por Meyer, pois depender de nós não implica uma capacidade do agente agir ou não agir²⁵.

O que implicaria, então? Simplesmente que o agente tem a ação sob seu controle, “que depende dele, e não de alguma outra coisa, se ocorre ou não”²⁶, e não a possibilidade de agir de outro modo. A virtude e o vício dependem de nós: isto não significa que o virtuoso poderia agir viciosamente e vice-versa, mas tão somente que está no poder do virtuoso agir virtuosamente, e do vicioso, viciosamente, as ações concernidas dependem deles, e o depender deles indica o controle da ação e não a abertura aos contrários, indica que eles agem como agem voluntariamente²⁷, e são responsáveis pelo que fazem (como em *EE* II 8).

Uma capacidade de agir ou não agir apontaria para uma alternativa não atual, o que não é o caso na passagem em tela onde nós efetivamente/atualmente agimos, o que não remete a uma leitura contingente da passagem, mas sim a uma leitura baseada no *controle* do agente.

* * *

Vistas as posições das três comentadoras, podemos observar a dificuldade de entender a passagem 1113b6-14 como delineando a possibilidade de cursos de ações de diversos no processo de escolha deliberada. Mesmo que não haja uma

²⁴ 2014, p.76.

²⁵ 2014, p.77.

²⁶ 2014, p.77.

²⁷ 2014, p.79.

intenção de especificar se a ética aristotélica assume um viés que afasta a existência de diferentes cursos de ação a serem observados pelo agente, a mensagem que transmitem as autoras parece, e Bobzien explicita isso em outro artigo²⁸, quando mostra as características inerentes ao virtuoso pleno, o prudente: (a) sua disposição de caráter é boa, virtuosa; (b) ele possui a sabedoria prática, a prudência, ele raciocina corretamente sobre o que é a mediedade em sua ação, tendo uma avaliação acurada do que que depende dele; (c) todos os seus desejos estão alinhado com os seus quereres; (d) no momento oportuno, sua escolha deliberada causa sua ação, agindo voluntariamente em função do nobre (*kalos*). Logo, não há fricção interna, o que significa que “os agentes não podem escolher ou agir de outro modo”²⁹. O virtuoso pleno nos oferece uma retidão da razão e do desejo, sendo a figura e o critério moral por excelência, possivelmente possuindo todas as virtudes, necessariamente, ao mesmo tempo, o que o faz agir sempre de dada maneira, talvez apontando para uma tese forte acerca da conexão das virtudes³⁰.

Bobzien possivelmente indicaria, na comparação entre o prudente e o intemperante, que a leitura de P1 e P2 levaria inexoravelmente a um determinismo estrito no que tange ao intemperante, e também ao prudente, o que não deixa de causar certa estupefação, como bem observa Destrée: “Eu penso que a imagem de um perfeito *phronimos* que nunca age mal, ou o totalmente *akolastos* que só pode agir mal, são tão somente puros ideais que na realidade nunca podem ser encontrados no mundo real”³¹, ou seja, algo que dever-se-ia ter como objetivo³². Destrée nota que quando da definição da virtude moral, Aristóteles usa o condicional, e não o imperativo, quando salienta que os agentes deveriam ter o prudente como critério: “Aristóteles não diz que você deveria comportar-se tal como o *phronimos* na realidade se comporta, mas sim como o *phronimos* se

²⁸ 2014, p.101-102.

²⁹ 2014, p.102.

³⁰ Cf. 1145a1-2, 1146a7-9.

³¹ 2011, p.302.

³² Idem, n.13.

comportaria”³³. O mesmo ocorreria com Péricles, dado como exemplo do homem prudente por Aristóteles, na medida em que ele não era efetivamente um homem prudente, embora possuísse algumas qualidades requeridas para tal, isto é, ele não teria todas as virtudes e nenhum apetite mau³⁴. Evidentemente, não é o intuito das comentadoras, pois, especialmente Bobzien, não apelam ao mencionado determinismo no seu artigo, mas apenas à impossibilidade de usar a referida passagem no sentido de estabelecer um certo libertarismo na ética de Aristóteles, especialmente na *Ética Nicomaqueia*, libertarismo que pode, inversamente, ser invocado na *Ética Eudemia*, que parece apresentar uma concepção diversa.

Seria possível afirmar que no caso do intemperante – a despeito de outras passagens que mencionaremos que amenizam a dureza da incurabilidade do mesmo – a evidência textual parece, talvez não de modo impositivo, apontar para isso, o que não permitiria sustentar peremptoriamente nenhuma das teses possíveis acerca da curabilidade/incurabilidade do *akolastos*. Mesmo se observamos o final da passagem 1114a9-22, “uma vez que se tornaram justos e intemperantes já não podem mais deixar de sê-lo”, poderíamos entendê-la simplesmente em termos de ato e potência, na medida em que o injusto e o intemperante, uma vez engajados em determinadas ações injustas e intemperantes, *nessas ações* não poderia haver mais recuo. Mas como vimos, ao contrário do intemperante, expressamente taxado como incurável, seu parceiro de exemplo, o injusto, nunca recebeu o mesmo tratamento em todo o *Corpus* aristotélico – embora haja uma referência aos homens incuravelmente maus no livro V da *EN* (1137a29) –, o que nos faz, ao menos, questionar a consistência de toda a passagem³⁵, ou “não dramatizar a situação, pois [Aristóteles] observa, em VII 11 1152a30, que ‘é mais fácil alterar o hábito do que a natureza’: pode ser difícil alterá-lo, mas não é impossível”³⁶.

³³ p.302, n.13.

³⁴ Idem, n.13.

³⁵ cf. HOBUSS, 2013.

³⁶ ZINGANO, 2008, p.3.

O mesmo Zingano, entretanto, parece recusar ao intemperante tal possibilidade:

O ponto importante é que o agente racional, quando age do mesmo modo, assim o faz porque *reitera* as mesmas razões para agir, mas *reiterar* é asserir estas razões a cada ação que faz, e é exatamente isso o que permite vir a agir diferentemente, em função de suas análises sobre as circunstâncias em que a ação ocorre. Isto vale quando o elemento que decide é a razão prática sob a forma da escolha deliberada. Aristóteles, porém, também lista o desejo como elemento de determinação da potência racional e, neste último caso, temos de lidar com expressões não-rationais de fixação do caráter, que podem ir em direção favorável ou contrárias às crenças ou razões aceitas; *quando contrárias, podem tornar-se de tal modo avessas à razão que o agente se torna por assim dizer incurável*³⁷.

Isto estaria de acordo com P1 e P2, e com a afirmação de que o intemperante é inconsciente de sua própria condição, ou seja, quando as expressões não-rationais vão em sentido oposto às crenças ou razões aceitas, o agente – o intemperante? – passa a ser incurável.

Di Muzio ofereceu uma solução que busca contornar uma leitura rígida da incurabilidade do intemperante. Ele reconhece que as passagens onde há a afirmação da incurabilidade do intemperante são taxativas, mas que é importante questionar “se a incorrigibilidade pode ser equacionada com a impossibilidade de mudança”³⁸. Uma pessoa “pode ser incorrigível no sentido literal de in-corrígível, isto é, impermeável a meios externos de correção. Mas ser incorrigível nesse sentido é compatível com estar apto à mudança se o processo de mudança tem uma origem interna” (idem). Assim, Di Muzio sustenta que um processo interior poderia ocorrer, na medida em que alternativas externas, como a punição ou a persuasão estão descartadas. Logo, para o autor, o sentido que Aristóteles tem em mente acerca do in-corrígível seria exatamente esse, ou seja, ele seria incapaz de

³⁷ 2017, p.154.

³⁸ 2000, p.212.

ser corrigido desde fora, mas não seria eliminada a hipótese de que ele se reforme a partir de uma origem interna.

O problema é que sem ser possível persuadi-lo através da punição, ou da persuasão, já que ele não possui a capacidade de emitir uma opinião correta sobre os fins³⁹, “devido à corrupção do juízo no que concerne a questões morais”. Di Muzio não se resigna: “[...] a progressão do argumento de Aristóteles nos autoriza a atribuir a ele a concepção de que a pessoa intemperante nunca poderia cessar de ser intemperante?”⁴⁰. A resposta dele é rotundamente não, pois se o *akolastos* seria incurável tão somente a partir de sua cegueira/surdez diante de fatores externos, não o seria, como já mencionado, se fatores internos intervissem. Se isso é verdadeiro, a reforma moral é possível⁴¹. De que modo, se Aristóteles afirma o vício é inconsciente de si mesmo?⁴² Se os viciosos não realizam que são viciosos, e seu caráter determina os seus desejos, o que neles poderia ser a fonte de um desejo de mudança? De onde poderia vir a motivação [para a reforma]?

A solução apontada por Di Muzio passa pelo sentimento dos intemperantes de não gostar de ser como são, de não possuírem amor próprio, levando uma vida miserável⁴³, vida miserável que afetaria o próprio intemperante (idem). Assim, ele poderia formar um *high order desire* de que todos esses sentimentos cessem⁴⁴, fazendo-o refletir sobre a “a qualidade geral de sua vida” (idem), “através de mera introspecção”, construindo um desejo genérico por mudança” (idem), o que poderia levar a um processo completo de reforma moral:

É nesse estágio que a exposição à virtude, junto com a compreensão que pessoas virtuosas são imunes a sentimentos de autoaversão, pode desencadear um processo de mudança, e induzir as pessoas viciosas a experimentar as ações virtuosas nas quais as pessoas virtuosas

³⁹ 1151a15-19; DI MUZIO, 2000, p.212.

⁴⁰ 2000, p.213.

⁴¹ 2000, p.214.

⁴² 1150 b 36; DI MUZIO, 2000, p.216.

⁴³ 1166b13-29; DI MUZIO, 2000, p.216.

⁴⁴ 2000, p.217.

rotineiramente se engajam. Dado uma quantidade de tempo adequada, esse processo pode, em alguns casos, leva ao tipo de reforma moral complete que a passagem das *Categorias* [13a19-31] descreve. Embora uma pessoa viciosa possa começar o processo por razões de mero autointeresse, é claro a partir das *Categorias* que, conforme Aristóteles, fazer um pequeno progresso no início pode levar à mudanças mais dramáticas a longo prazo.

A alusão à passagem das *Categorias* 10 é interessante, mas traz problemas de dois níveis: (i) é possível utilizar uma passagem dessa obra no intuito de apontar a possibilidade de uma reforma moral? Aristóteles tem interesse nesse desdobramento quando está refletindo sobre os contrários?; (ii) De qualquer modo, a passagem salienta que um lento e gradual processo de mudança poderia fazer com que o mau (*phaulos*), no fim, poderia se tornar bom. Quanto a (i), deixaremos de lado nesse texto para voltar a abordá-lo em outra ocasião; e, no que tange a (ii), é possível encontrar uma passagem similar concernente à reforma moral no livro VII, no momento em que Aristóteles afirma que é mais fácil *curar* o incontinente por hábito do que o incontinente por natureza (1152a28-30). O problema é que a passagem se refere ao incontinente, e não ao intemperante, mas Di Muzio a usa para justificar a sua leitura do *akolastos*. Como poderia funcionar, se usamos (ii) no âmbito do *corpus* ético de Aristóteles, seguindo a ótica de Di Muzio? Somente se estabelecermos uma simetria, que para alguns não seria tão evidente como o é para Irwin, entre o intemperante (o vicioso) e o *phaulos* da passagem das *Categorias*, isto é, o *phaulos* seria sinônimo do intemperante. O *phaulos*, o homem mau, representaria ali, o vicioso, o intemperante, permitindo, assim, uma leitura abrangente da possibilidade da reforma moral. Embora a simetria não se faça evidente por si só, a leitura é atraente, mas sempre sujeita ao que sustenta, por exemplo, Delcominnette:

Nas *Categorias* [...], Aristóteles reconhece, contudo, que o mau pode tornar-se bom, embora isso demande tempo. Sem dúvida, ele pensa aqui em um homem mau em grau inferior ao do homem do qual ele fala na passagem

da *Ética Nicomacheia* mencionada acima [1114a20-21], que é, por sua vez, comparada ao que sofre de uma doença *incurável*⁴⁵.

Delcomminette, infelizmente, não oferece uma evidência textual para a distinção de gradação da maldade entre o *akolastos* e o *phaulos*, o que impede uma análise mais apropriada de tal asserção, embora não desprezando o uso da passagem das *Categorias* no âmbito ético. Da mesma forma, Di Muzio não apresenta satisfatoriamente sua tese de que a exposição à virtude, e a reflexão sobre a qualidade geral de sua vida, geraria um processo de mudança baseado na introspecção, um *high order desire*, pois o intemperante, já vimos, não é consciente de seu próprio vício, e não pode ser persuadido desde fora, o que lançaria dúvidas no que diz respeito à referida exposição à virtude. Para tornar as coisas mais tensas, Aristóteles chega a afirmar que “o incuravelmente mau deveria ser completamente banido” (1180a9).

Bem, tudo parece indicar a incurabilidade do intemperante, bem como a consequente impossibilidade da reforma moral, neste caso específico, mas talvez fosse interessante explorar a simetria/sinonímia, se existente, entre o *phaulos* das *Categorias* e o intemperante da *EN*.

Referências

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary by. T. Irwin. 2.ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

_____. *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Política*. D. Ross, ed. Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

⁴⁵ 2018, p.538, n.1.

BOBZIEN, S. "Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1113b7-8 and free choice". In: DESTRÉE, P; SALLES, R; ZINGANO, M. *What is up to us. Studies in agency and responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014, p. 59-73.

_____. "Choice and Moral Responsibility (NE iii 1-5)". In: POLANSKY, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, 2014.

DELCOMMINETTE, S. *Aristote et la nécessité*. Paris: Vrin, 2018.

DESTRÉE, P. Aristotle on responsibility for one's character. In: PAKALUK, M.; PEARSON, G. (eds). *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DI MUZIO, G. "Aristotle on improving one's character". In: *Phronesis*, 45 (3), p.205-219, 2000.

FREDE, D. "Free will in Aristotle?". In: DESTRÉE, P; SALLES, R; ZINGANO, M. *What is up to us. Studies in agency and responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014, p.39-57.

HOBUSS, J. "Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter". In: *Dois Pontos*, p.291-313, 2013.

SAUVÉ MEYER, S. "Aristotle on what is up to us", In: DESTRÉE, P; SALLES, R; ZINGANO, M. *What is up to us. Studies in agency and responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014, p.75-89.

ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado de Filosofia Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Aristóteles. Ethica Nicomachea V. Tratado da Justiça*. São Paulo: Odysseus, 2017.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA