

BERNARD WILLIAMS E OS CUSTOS DA MORALIDADE¹

BERNARD WILLIAMS' AND THE COSTS OF BEING MORAL

Tiaraju Andreazza

tiaraju.andreazza@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-1809-2621>

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
Sul-Rio-Grandense, Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO *Bernard Williams argumenta que levar a moralidade a sério enfraquece a integridade do agente moral, porque requer dele que submeta seus projetos e compromissos pessoais ao crivo dos deveres e obrigações morais. Neste artigo, examino essa crítica com base na distinção entre custos ativos, entendidos como os sacrifícios exigidos do agente, e custos passivos, que correspondem aos ônus suportados por outros em razão de nossas ações ou das teorias morais que as legitimam. Defendo que, por julgar que a ênfase nos custos passivos ameaça a integridade do agente, Williams articula uma ética que é excessivamente permissiva para um mundo social injusto como o nosso. Sustento que reconhecer esses custos, bem como a própria exigência da moralidade, não precisa ter um efeito patológico sobre o agente nem comprometer sua integridade.*

Palavras-chave: *Obrigação moral. Bernard Williams. Integridade. Exigência excessiva.*

1 Artigo submetido em: 07/01/2024. Aprovado em: 06/06/2024.

ABSTRACT *Bernard Williams argues that taking morality seriously undermines the integrity of the moral agent because it requires them to subject their personal projects and commitments to the scrutiny of moral duties and obligations. In this paper, I examine this critique by drawing on the distinction between active costs, understood as the sacrifices demanded of the agent, and passive costs, which refer to the burdens borne by others as a result of our actions or of the moral theories that justify them. I argue that, because he sees an emphasis on passive costs as a threat to the agent's integrity, Williams articulates an ethical outlook that is overly permissive in an unjust social world like ours. I maintain that acknowledging the passive costs of our actions, as well as the demandingness of morality itself, need not have a pathological effect on the agent nor compromise their integrity.*

Keywords: *Moral Obligation. Bernard Williams. Integrity. Demandingness.*

Introdução

Jeff e sua namorada Julia decidiram passar as férias trabalhando em Pinewoods, um acampamento com músicas e danças; Jeff lavando pratos, Julia cozinhando. Juntos, eles economizaram cerca de cinco mil dólares, que doaram para a Oxfam, uma organização global que combate a pobreza, as desigualdades e as injustiças ao redor do mundo. Essa foi para eles uma maneira prazerosa de aproveitar o verão, pois viviam de forma simples, em um ambiente aprazível, gastando pouco, ajudando outras pessoas e ainda economizando para poder doar. No entanto, Jeff raciocinou que eles, dadas as suas qualificações profissionais, poderiam ter trabalhado em alguma função mais lucrativa no período de férias, e essa renda maior teria lhes permitido doar ainda mais dinheiro para a Oxfam. Esse pensamento trouxe a Jeff e Julia certa culpa, e, de repente, as férias em Pinewoods assumiram o caráter de uma autoindulgência e passaram a ter um custo que eles, de um ponto de vista moral, sentiam não conseguir justificar.²

Entre as várias reações possíveis a essa situação, uma delas, talvez a minoritária, é que, nesse caso, “as necessidades de vida ou morte dos outros têm de ter prioridade” (Singer, 2011, p. 213), e, por isso, o remorso de Jeff e Julia é a reação moralmente adequada ao que é, propriamente, uma falha moral,

2 Julia e Jeff foram entrevistados e tiveram seus perfis delineados por MacFarquhar (2015). Todas as minhas considerações sobre essas duas pessoas neste ensaio são baseadas nessa obra.

a saber: por escolher Pinewoods, eles deixaram de fazer algo que poderia ter beneficiado ainda mais quem muito necessitava. Ecoando Kant na *Crítica da razão prática*, poderíamos dizer aqui que o dever tem suas próprias leis e tribunal, e a sua majestade em nada tem a ver com aproveitar a vida (Kant, 1788, pp. 5-89). De acordo com essa visão, se certas demandas morais parecem exigentes demais, isso diz mais sobre nós do que sobre a moralidade, e o papel da moralidade é justamente este, de moldar nossos projetos e interesses e de especificar que tipo de vida podemos levar³.

Uma segunda reação seria atribuir a Jeff e Julia uma compreensão distorcida dos seus deveres e obrigações morais. O casal, que é membro do movimento Altruísmo Eficaz, cuja fundamentação maior é o trabalho de Peter Singer, sente que só pode agir sem culpa e remorso se suas escolhas, projetos e ações, não importa o quão pessoais, passem pelo crivo do ponto de vista moral. Para Julia e Jeff, nesse ponto de vista não podemos dar às nossas próprias preferências maior peso, simplesmente pelo fato de serem nossas, do que damos às preferências de outros (Singer, 2011, p. 12), e a moralidade se resumiria a uma espécie de impessoalidade, do ponto de vista, conforme Scheffler, “que se alcança renunciando a qualquer apego especial a si mesmo e agindo, em vez disso, a partir de uma consideração igualmente desinteressada por todos” (Scheffler, 1994, p. 120). Poder-se-ia argumentar que, se Jeff e Julia refletissem sobre suas obrigações e deveres com base em outras tradições morais, como uma ética das virtudes ou mesmo kantiana, eles não seriam levados a confundir moralidade com impessoalidade e, assim, não precisariam ver Pinewoods como uma escolha moralmente problemática para as férias.

Há, no entanto, uma terceira possibilidade de reação ao caso de Jeff e Julia, que é a que eu gostaria de discutir neste artigo. Podemos entender que o desejo de poder desfrutar de férias agradáveis é uma justificativa perfeitamente plausível para a decisão de passar as férias em Pinewoods, mas não é uma justificativa moral. Haveria algo de suspeito, certo abuso autoritário, na sugestão de que Jeff e Julia precisariam se justificar moralmente em uma decisão tão pessoal quanto a de tirar suas férias. Não apenas isso: se todos fizéssemos como Jeff e Julia, condicionando nossas decisões ao crivo da moralidade, viveríamos vidas incoerentes, empobrecidas de caráter, integridade e significado. Essa é a posição defendida por Bernard Williams. Segundo ele, “temos razões profundas e persistentes para sermos gratos” por “não viver em um mundo em que a moralidade é universalmente respeitada” (Williams, 1976b, p. 23).

3 Ver Kagan (1989, p. 2), para uma defesa dessa maneira de pensar.

Especificamente, deveríamos ser gratos porque as pessoas não atribuem aos seus deveres e obrigações a preponderância ou a “prioridade deliberativa” sobre outras considerações que, conforme teorias morais, elas deveriam. Neste artigo, exploro e discuto as implicações dessa visão de Williams. Meu objetivo principal é apresentar algumas objeções a ela e defender a plausibilidade de se adotarem as outras duas reações para casos como o de Jeff e Julia.

Objeção da integração

Como retratada por MacFarquhar, Julia é uma pessoa que conscientemente tenta viver à altura das demandas utilitaristas, mas a sua aceitação da preponderância de deveres e obrigações morais faz com que a moralidade não se integre em sua vida de forma harmoniosa. Julia, que é uma pessoa frugal, mas não de disposições ascetas, ressenete-se de não poder desfrutar de bens materiais como gostaria. Se não existissem tantas pessoas necessitadas no mundo, tantas pessoas que precisam do seu dinheiro, ela preferiria “viver em uma fazenda em algum lugar, cuidando de animais, cultivando abóboras, feijão-vagem e girassóis no jardim” (MacFarquhar, 2015, p. 73). A moralidade é quase como uma intrusa em sua vida. Isso porque Julia tem, como uma utilitarista, o projeto mais geral de maximizar o bem no mundo, e esse projeto, em razão das demandas que impõe e por ter prioridade sobre suas outras preocupações e interesses, obriga Julia a estar sempre atenta à possibilidade de ter de renunciar a seus planos e interesses tão logo a necessidade de maximizar o bem se apresente. Na análise proposta por Williams, Julia seria oprimida em sua individualidade pela moralidade, posto que seria impedida de cultivar projetos, interesses e comprometimentos que seriam propriamente seus, sendo obrigada a dedicar sua vida às escolhas e necessidades de outras pessoas. Nesse sentido, Williams afirma que o utilitarismo ameaçaria a sua integridade como uma agente moral.⁴

Para ilustrar a crítica de Williams, podemos considerar como Julia e Jeff ponderaram a decisão de ter ou não filhos:

Julia contou aos seus pais que estava pensando em não ter filhos. Seu pai disse: “Não parece que isso te faria feliz”, e Julia respondeu que a sua felicidade não era o único problema [...] Jeff argumentou que um filho deles provavelmente cresceria pensando que doar dinheiro era algo bom e necessário a se fazer. Eles não poderiam assumir que a criança seria tão extrema nessa questão quanto eles eram – sem dúvida, ela

4 A crítica de que o utilitarismo destrói a integridade do agente é desenvolvida por Smart e Williams em *Utilitarianism: for and against* (1973, p. 108-118).

tenderia a se aproximar da média até certo ponto, mas provavelmente não totalmente. Ele calculou que se a criança doasse cerca de 10 por cento de sua renda, então eles provavelmente ficariam no zero a zero – ou seja, o dinheiro que seu filho doaria seria o mesmo que eles não doariam porque o gastaram para criar a criança. Claro, isso não levava em conta que era melhor doar dinheiro agora do que mais tarde, especialmente para causas urgentes como o aquecimento global e a Aids (MacFarquhar, 2015, p. 99).

Julia e Jeff eventualmente tiveram uma filha, Lily, o que, à luz do raciocínio ético acima, ou é um deslize moral, ou é uma forma de maximizar o bem no mundo. Na segunda hipótese, a análise de Williams parece apontar para um problema de coerência na identidade do agente: Julia teve de ver a sua ação fundamentada na significância da maternidade e em seu desejo de ser mãe, mas também na moralidade. O problema é não ser claro se Julia queria ser mãe ou se ela apenas encontrou outra forma de atender a sua obrigação moral de maximizar o bem no mundo⁵.

Na crítica de Williams, nossas razões e motivações para agir e querer viver dependem de certos projetos e interesses mais fundamentais que nos definem – os quais ele denomina de “projetos básicos” (“*ground projects*”) e “disposições profundas” (“*deep dispositions*”). “Meus projetos atuais são a condição da minha existência”, ele diz, pois, “a menos que eu seja impulsionado à frente pela força do desejo, projeto e interesse, não é claro por que eu teria qualquer motivo para seguir em diante” (Williams, 1976a, p. 12). Quando uma teoria moral força uma pessoa a abandonar esses elementos subjetivos, como acontece no caso de Julia e Jeff, ela acaba por oprimir uma dimensão da experiência humana que é, do ponto de vista do agente, condição para a sua vida ter significado. Seria obrigar o indivíduo a criar um mundo desprovido daquilo que lhe confere razões para viver. Essa é uma exigência que Williams adjetiva de “absurda” por “alienar” o indivíduo de suas ações e próprias convicções (Smart; Williams, 1973, p. 116)⁶.

A deliberação de Julia reflete uma versão simples de um raciocínio consequencialista, e diversos filósofos utilitaristas propuseram argumentos tentando mostrar que, propriamente compreendido, o utilitarismo salvaguardaria uma dimensão subjetiva para as preocupações do agente. Derek Parfit

5 Ver também Susan Wolf (1982, p. 429), para uma análise na mesma linha de casos como esse.

6 Há outro aspecto, não discutido neste artigo, que leva Williams a classificar isso de “absurdo”. Williams defende que razões para agir, incluindo as de âmbito moral, são “internas”, isto é, são razões dadas por nossos desejos, valores, compromimentos e projetos (Williams, 1980, pp. 101-113). Porém, pessoas que não têm a motivação apropriada não têm razões para seguir a moralidade, e isso parece “tornar suspeita” a indignação e a censura que dirigimos às suas transgressões morais, bem como a autoridade prática da moralidade sobre elas (Williams, 1995, p. 41). Teorias morais são levadas assim a postular a existência de razões morais que não são internas, razões que, para Williams, são conceitualmente incoerentes.

argumenta que um utilitarismo que considere não apenas a utilidade de ações, mas também de motivações e disposições, não exigiria do agente que ele sacrifique seus interesses e projetos (Parfit, 2011, p. 385). Por exemplo, é mais desejável, de um ponto de vista utilitário, que pais e mães cuidem de seus filhos incondicionalmente em vez de realizar um cálculo de custo e benefício. Se Julia tivesse deliberado a partir dessas considerações, ela poderia concluir que agentes utilitaristas devem seguir e internalizar regras morais convencionais, como a que permite a uma pessoa dar um tratamento diferenciado e especial àqueles que lhe são próximos, e não sentiria a necessidade de calcular a relação custo/benefício de suas ações e decisões particulares.

Argumentos dessa natureza ilustram outra característica crucial de teorias morais, que é alvo da crítica de Williams: obrigações morais são “inescapáveis”, e a única forma de o agente se livrar de uma, no sentido de poder ignorá-la sem ficar vulnerável a atitudes reativas como a culpa, o remorso e a censura de outros, seria encontrando um modo de justificar sua conduta com base em outra obrigação (Williams, 1985, p. 180). É isso o que faz o utilitarismo, no exemplo de Parfit, e também outras teorias que procuram preservar certas prerrogativas ao agente e limitar o alcance da moralidade com base em ideias como um dever para consigo mesmo ou direitos absolutos de propriedade ou de não interferência. A crítica de Williams é que, se o agente precisar encontrar alguma consideração moral para justificar um espaço para si mesmo em sua própria vida, para poder seguir seus interesses e projetos sem culpa ou remorso, isso significa que ele continua sob o alcance da moralidade. Williams desconfia dessas manobras por entender que elas são uma improvisação, “fraudulentas” (Williams, 1985, p. 182), como se o teórico moral, ciente do alcance e das demandas da sua teoria, tivesse de forjar algum raciocínio para fazer a moralidade parecer mais tolerante e plausível à luz das particularidades da psicologia e da natureza humana.

A inescapabilidade da moralidade seria problemática pela maneira como ela distorceria nossos projetos, comprometimentos e relacionamentos. Para fazer justiça à força e à autoridade desses projetos e relacionamentos, Williams entende que teríamos de reconhecer que, em algum grau, eles nos obrigam a fazer escolhas “que estão além de qualquer justificação” (Williams, 1976a, p. 18), mas isso é justamente o que a inescapabilidade da moralidade nos impede de fazer. Para usar o seu exemplo, do homem que opta por salvar a sua esposa e não uma desconhecida, se o homem salva a sua esposa “porque é a sua esposa”, isso não é uma justificação moral, mas uma explicação que deveria “silenciar” qualquer reclamação por parte de um espectador, sinalizando que, nesse caso, a moralidade deve ceder por estar extrapolando um domínio sobre o qual ela não tem autoridade. Se o homem salva a sua esposa “porque isso é moralmente

permitido”, a sua esposa pode muito bem reclamar, Williams ironiza, que ele “pensou demais” (“*one thought too many*”) (Williams, 1976a, p. 18). Dizer que a moralidade tem de justificar a autoridade prática de certos comprometimentos e projetos do agente seria remover desses projetos o papel que eles têm em nossa vida como fontes de razões autônomas e independentes para agir.⁷ Quando o marido salva a esposa porque isso é moralmente permissível, não fica claro se ele a salva porque é o seu marido ou se ele a salva porque é isso o que a moralidade espera dele.

A ética romântica de Williams

A tese de Williams é que, em certas situações, e com respeito a alguns de seus projetos e comprometimentos, o agente não deve uma justificativa moral a outros. Para discutir essa tese, podemos considerar a forma como Julia se sentiu ganhando uma maçã de presente:

Era um dia ensolarado em setembro, e eles estavam em um pomar de maçãs perto de Boston com o grupo de dança folclórica de Julia. Havia maçãs carameladas à venda, e Julia queria uma. Normalmente ela diria a si mesma que não poderia justificar gastar seu dinheiro com isso, mas Jeff lhe havia dito que, se ela quisesse qualquer coisa, ele compraria com o seu próprio dinheiro. Ele havia conseguido um emprego como programador; Julia ainda estava desempregada e não tinha economias, porque no verão passado doou tudo o que tinha para a Oxfam. Jeff comprou a maçã. Naquela noite, eles deitaram na cama e conversaram sobre dinheiro. Jeff disse a Julia que, inspirado pelo exemplo dela, estava considerando doar uma porcentagem do seu salário para a caridade. E Julia percebeu que, se Jeff começasse a doar seu salário, então, ao pedir a ele para comprar a maçã, ela acabou gastando um dinheiro que poderia ter sido doado. Graças ao seu desejo egoísta e ridículo por uma maçã caramelada, ela pode ter privado uma família de um mosquiteiro antimalária ou de remédios vermífugos que poderiam salvar a vida de alguma criança. Quanto mais ela pensava nisso, mais horrível e insuportável a situação lhe parecia, e Julia começou a chorar. Ela chorou por muito tempo, e ficou tão ruim, que Jeff também começou a chorar, o que ele raramente fazia. Ele chorou porque, mais do que tudo, queria que Julia fosse feliz, mas como ela poderia ser feliz se passasse a vida vendo crianças com malária em todos os lugares, morrendo por falta de um mosquiteiro? Ele sabia que queria se casar com ela, mas não tinha certeza de como poderia lidar com uma vida que seria, inevitavelmente, tão difícil e tão triste (MacFarquhar, 2015, p. 74).

Esse é um exemplo que confere certa plausibilidade para a tese de Williams. Se dissermos que o agente sempre precisa de uma justificativa moral para priorizar a si mesmo, criamos uma situação em que a sua vida será

7 Ver também Wolf (1982, p. 436).

dominada pelas emoções reativas próprias da moralidade, como a culpa. Não obstante, como o próprio Williams concebe (1976a, p. 17), certamente não seria razoável insistir que sempre devemos priorizar nossos projetos e interesses pessoais quando eles entrarem em conflito com a moralidade. A preocupação de salvaguardar o bem-viver do agente moral e a sua individualidade, enquanto atrativa quando pensamos no exemplo acima, é bem menos atrativa quando o contexto é o marido se perguntando se deve passar a sua esposa na frente na lista de espera por um transplante de órgãos. Agora queremos dizer que a moralidade tem de prevalecer, e o problema que temos então é o de entender exatamente como demarcamos situações em que o agente precisa e que não precisa se justificar para outros.

Em *Ethics and the limits of philosophy*, Williams esboça uma noção de obrigação moral que parece lidar com dificuldades desse tipo. É uma concepção ancorada no reconhecimento de que “cada pessoa tem uma vida para levar” (Williams, 1985, p. 186), e que por isso ela necessita de algumas garantias básicas, como de “não ser assassinada ou utilizada como um recurso, e de ter algum espaço, objetos e relações com outras pessoas que possam considerar como propriamente suas” (Williams, 1985, p. 186). Como essas são garantias com as quais precisamos contar para planejar a vida, é socialmente necessário que cultivemos um conceito de obrigação moral que as identifique e que trate a sua proteção como algo prioritário ou preponderante sobre outras considerações que possam competir com elas (Williams, 1985, p. 186). Em uma sociedade em que proteger essas necessidades goze de prioridade deliberativa, teremos certas garantias e expectativas de que ninguém interferirá na vida que temos para levar.

Essa noção de obrigação moral proposta é proeminentemente negativa, no sentido de prescrever o que não podemos fazer uns aos outros⁸. Deveríamos

8 Embora Williams nos forneça uma concepção de obrigação moral, seria um erro interpretá-la como se estivesse oferecendo uma concepção alternativa à que encontramos em sistemas morais deontológicos como o kantiano, por exemplo. O que Williams denomina de “obrigações morais” é apenas uma consideração ética entre outras que utilizamos para navegar em nosso mundo social (Williams, 1985, p. 7). Elas fazem parte da nossa experiência moral e são considerações convencionais a que atribuímos certa prioridade deliberativa apenas porque, socialmente, precisamos contar que o outro respeitará nossa vida, nossa propriedade, e cumprirá suas promessas (Williams, 1985, p. 185). Porém, Williams não entende haver fundamento metafísico ou racional para essa “prioridade”, ou tampouco que essas obrigações precisem estar fundadas na própria vontade do agente racional. Elas não são, por exemplo, inescapáveis (Williams, 1985, p. 187). Trata-se de uma prioridade fundada apenas na “situação social” em que uma pessoa se encontra, como uma promessa realizada, algum contrato assinado ou uma situação emergencial (Williams, 1985, pp. 7-8). Os contornos do que contaria como obrigação, e também de quando ela pode ser violada sem que o agente precise sentir culpa ou mereça censura, seriam assim contingentes. Agradeço a um(a) dos(as) pareceristas anônimos(as) por chamar a minha atenção para como essa concepção de obrigação moral de Williams é diferente de uma concepção tradicional. É tão distinta, que parece que podemos inclusive questionar se seria apropriado denominá-la de uma obrigação “moral”.

dizer que não é permitido para uma pessoa perseguir certo projeto ou interesse, por mais central que esse projeto ou interesse seja para a sua vida, se esse usar outras pessoas como recursos ou ameaçar a vida, integridade ou propriedade de outros. Em contrapartida, se as escolhas de uma pessoa não envolverem nenhuma violação desses interesses, então deveríamos dar ao indivíduo espaço para viver a sua própria vida. Isso significaria, na prática, não usar a força do Estado para fazê-lo agir diferentemente, tampouco usar de repressão social fomentando certas atitudes, como culpa, ressentimento e censura, para tentar restringir suas escolhas, influenciar suas motivações e moldar o seu caráter.

Williams entende que “pessoas precisam de ajuda, mas (a não ser que sejam muito novas, muito velhas ou com alguma deficiência severa) não todo o tempo. O que elas precisam todo o tempo é de proteção contra assassinato, agressão e interferência arbitrária” (Williams, 1985, p. 186). O autor praticamente não inclui como obrigações morais o que muitas teorias morais definem por “deveres de beneficência”⁹. O seu objetivo é se opor à tendência de teorias morais de propor um conjunto extensivo e exigente de obrigações morais de beneficência. Williams rejeitaria, por exemplo, a tese kantiana de que temos a obrigação de fazer da felicidade dos outros um fim nosso, bem como a tese utilitarista de que é errado não ajudar sempre que pudermos “impedir algo ruim de acontecer, sem precisar sacrificar algo de comparável significância” (Singer, 1972, p. 231). Também recusaria a posição contratualista de Scanlon, segundo a qual temos o dever de atenuar a aflição de alguém em uma situação difícil, como pessoas cujas vidas estão “imediatamente ameaçadas, morrendo de fome, em grande sofrimento, ou vivendo em condições de mera subsistência” (Scanlon, 1998, p. 224).

Uma das preocupações de Williams, ao insistir que certas ações não precisam ser justificadas, é reservar para o indivíduo um espaço de atuação em que ele não será objeto de cobrança social. Isso seria importante para atenuar um dos efeitos perniciosos da moralidade: o de legitimar que o outro expresse as suas convicções morais como se “fossem a voz da própria Lei” (Williams, 1985, pp. 192-193). Singer explicitamente afirma que deveríamos sentir vergonha e culpa por gastar dinheiro com roupas novas só para nos sentirmos bem-vestidos. Isso, ele argumenta, não é “importante”, sobretudo considerando que poderíamos empregar esse dinheiro para “impedir outra pessoa de passar

9 As únicas obrigações de beneficência que Williams concebe são obrigações de ajudar em casos de emergência e resgate, situações nas quais “o reconhecimento dos interesses vitais de uma pessoa” adquire preponderância sobre outras considerações, pela proximidade do agente com a pessoa que precisa da sua ajuda (Williams, 1985, p. 186).

fome” (Singer, 1972, p. 235). É desse tipo de postura valorativa que Williams procura se distanciar.

Por isso, para evitar que a vida de uma pessoa seja colonizada pela moralidade e suas atitudes reativas características, como a culpa, o ressentimento e a cobrança social, deveríamos limitar não apenas os sacrifícios que a moralidade pode exigir, mas o seu alcance. Teorias morais tradicionais, Williams entende, inventam ideias “fraudulentas” para esse fim, como a ideia de um “dever para consigo mesmo” (Williams, 1985, p. 182), quando o que deveríamos reconhecer é que certas condutas, como comprar uma maçã, salvar uma esposa, decidir ter filhos e depois priorizá-los, não devem ser submetidas à avaliação moral.

Por trás dessa visão crítica de Williams está certo ideal positivo de florescimento humano que envolve temas como autoexpressão e autenticidade. Esse é um ideal que perpassa toda a sua obra¹⁰. Podemos identificá-lo quando Williams critica teorias morais por não “respeitar os interesses do agente”, “sua satisfação pessoal”, e, assim, por não deixar espaço para o agente ser “ele mesmo” (Williams, 1985, p. 70). Teorias morais falhariam pelo fato de que “cada um tem uma vida própria para viver” (Williams, 1985, pp. 201-202), e porque essas teorias são incompatíveis com uma “vida individual significativa”, em que cada pessoa vive uma vida que é “suficientemente distinta das demais” (Williams, 1985, pp. 201-202). Em consonância com essa tendência romântica de seu pensamento, Williams define que compete à reflexão ética “nos ajudar a construir um mundo que será *nosso mundo*, um mundo no qual teremos uma vida social, cultural e pessoal” (Williams, 1985, p. 111). Para construir esse mundo, as tradicionais teorias morais realmente são uma ameaça, pois para elas o objetivo da reflexão ética seria nos ajudar a construir um mundo justo. Elas pressupõem que nossa conduta está sujeita a normas de racionalidade e autoridade que são, em alguma medida, externas aos nossos desejos, interesses e projetos. Em contraste, Williams acredita que somos, e devemos ser, livres para definir nossos próprios fins, valores e razões¹¹.

10 Esse aspecto da sua obra é notado por um bom número de seus interlocutores e intérpretes, como Jenkins (2006), Nussbaum (2000, pp. 50-86) e Blackburn (1986).

11 Ver nesse sentido a útil exposição de Fricker, que analisa várias nuances e temas da carreira de Williams à luz dessa ideia de “liberdade ética”, como a autora define (Fricker, 2020).

Custos passivos

Uma característica da ética de Williams é a sua sensibilidade aos custos de se agir conforme demandariam nossas obrigações morais. Isso é ilustrado em sua análise de uma versão ficcionalizada de Gauguin, um artista criativo que abandona a sua família para se mudar para o Taiti e seguir seu sonho de se tornar artista (Williams, 1976b, pp. 22-26). Se Gauguin obtiver sucesso e se tornar um grande artista, ele poderá sentir que teve uma justificativa para o que fez, no sentido de que o seu sucesso como artista terá, para ele, em um sentido claro e não definido, algum impacto na sua avaliação moral da decisão de deixar a família para trás. Porém, como Williams nota, o seu sucesso pessoal, em que pese talvez permitir a Gauguin viver sem arrependimento, não será uma justificativa suficiente para os outros, especialmente para aqueles que sofreram com a sua decisão, como a sua família. É no contexto de analisar essa personagem que Williams comenta que devemos ser gratos por viver em um mundo no qual a moralidade não é universalmente respeitada. O que isso significa é que, fosse Gauguin sujeitar-se à demanda dos outros e à necessidade de justificar-se para eles, ele viveria uma vida que não seria propriamente sua e teria de abandonar o seu sonho de se tornar artista. A moralidade, portanto, teria um custo demasiado alto para Gauguin e, se universalmente respeitada, para toda a sociedade.

Gauguin não é para Williams alguém que vira as costas para a moralidade. Ele decide correr um “risco moral” e esperar obter, pelo seu eventual sucesso como artista, alguma justificação moralmente pertinente para sua decisão (Williams, 1976b, pp. 23-24; p. 38). Porém, o que podemos criticar nessa caracterização de Gauguin e, por conseguinte, no projeto ético de Williams é um certo viés, pois Gauguin é muito sensível aos custos da moralidade para si mesmo, mas não tanto aos custos que suas ações têm para os outros. Se, retrospectivamente, Gauguin vir o seu sucesso como justificação para o que fez, essa não será uma justificativa que considera as pessoas afetadas por sua conduta. O seu sucesso, afinal, diz respeito apenas a si mesmo e em nada facilitará a vida da sua família ou atenuará o sofrimento dessa.

Podemos notar nessa situação certa assimetria de sensibilidade aos custos. Quando Williams pensa sobre os custos da moralidade, o que está em primeiro plano é sempre o custo para a pessoa que é obrigada a agir moralmente, e que para isso precisa sacrificar algo de pessoalmente importante. Como visto, é por reconhecer que “cada pessoa tem uma vida própria para levar” que Williams esboça uma concepção de obrigações morais restritas a obrigações negativas.

Se Julia aceitasse essa concepção, a moralidade não seria um obstáculo para o seu desejo de ser mãe e de gozar suas férias em Pinewoods, e, a depender

de como construímos os detalhes da sua dinâmica familiar, nem um empecilho para Gauguin seguir seu sonho de se tornar artista. Porém, tal visão, embora não custosa no que exige de Julia e Gauguin, talvez seja muito custosa no que permite: no caso de Julia, o sofrimento daquelas pessoas que se beneficiariam se ela tivesse, ao invés de gozado suas férias em Pinewoods, trabalhado em algum outro lugar para ganhar mais e lhes enviar ainda mais dinheiro. Essas pessoas podem alegar que as férias de Julia em Pinewoods têm um “custo” muito alto¹². Se Julia não tem obrigações morais de beneficência, como Williams defende, então isso implicará que essas pessoas que sentem o custo da permissão moral conferida a Julia não poderão exigir ou cobrar dela algo diferente: elas não poderão nutrir a expectativa de que sua indignação e ressentimento sejam a expressão da própria lei. Deverão, provavelmente, resignar-se à lamentação e à tristeza, que não deverão direcionar a alguém em particular, mas, talvez, à sociedade como um todo, à indiferença do universo ou, quem sabe, à própria sorte.

Os custos passivos de nossas ações são paradigmaticamente reconhecidos por teorias utilitaristas. Se devemos julgar nossas ações pesando o seu impacto na quantidade total de sofrimento e bem-estar no universo, isso incluirá todos os custos de uma teoria. Porém, teorias na tradição kantiana, como o contratualismo, também possuem os recursos para reconhecê-los. Na visão de um contratualista como Scanlon, a insistência em um certo direito tem de ser razoável, e para definir essa razoabilidade devemos considerar não apenas os interesses que o direito protege, mas também o custo, para outras pessoas, de aceitar uma situação em que esses interesses são protegidos (Scanlon, 2003, p. 4). Por isso, direitos devem ser pensados como “bens com custos” (Scanlon, 2003, p. 29), e, quando esses custos (ativos e passivos) são considerados, o agente pode se ver em uma situação em que não tenha como justificar, para aqueles afetados pela sua conduta, que tem esse direito. Isso seria moralmente importante porque estar disposto a justificar-se para os outros é necessário para reconhecer que estamos em uma posição simétrica ou de igualdade para definir as regras da convivência social. A alternativa a isso, agir como se não precisássemos responder por nossa conduta, seria, portanto, desrespeitá-los enquanto pessoas livres e iguais (Scanlon, 1998, p. 204).

12 A nomenclatura de custos “passivos” é de Murphy (2000, p. 48). Ele define por custo passivo os custos impostos por uma teoria moral quando as pessoas em geral agem tal como é permitido pela teoria.

Moralidade e exigência excessiva

Minha crítica é que uma visão moral pode ser exigente não apenas no que ela impõe que o agente sacrifique, que seriam os seus “custos ativos”, mas também exigente nos custos que ela permite que outros sofram sem poder reclamar, que seriam os seus “custos passivos”. A constatação que proponho é que qualquer visão sobre a moralidade, inclusive a de Williams, será muito custosa para alguém. Contra isso, o argumento de Williams é que responsabilizar uma pessoa não apenas pelo que faz, mas também por quaisquer efeitos das suas escolhas na vida de outras pessoas, é impor uma noção de obrigação moral que não parece ter limites (Smart; Williams, 1973, pp. 109-110). Williams entende que “cada um é especialmente responsável pelo que faz, e não pelo que outras pessoas fazem” (Smart; Williams, 1973, p. 99), o que leva naturalmente à visão de que somos responsáveis por não fazer mal ao outro, mas não somos responsáveis por fazer do mundo um lugar melhor. Se nos impuséssemos tais obrigações morais positivas, Williams entende, acabaríamos com o problema de “como traçar limites para essas obrigações aparentemente irrestritas [...] de melhorar o mundo” (Smart; Williams, 1973, p. 99). Sem esses limites, o agente moral se torna apenas um veículo para a promoção do bem comum, impossibilitado de dar qualquer atenção especial aos seus próprios comprometimentos, objetivos e projetos (Smart; Williams, 1973, pp. 115-116). Esse agente ficaria como Julia, sujeito a reivindicações infundáveis, pois qualquer coisa que ele poderia fazer que beneficiasse outra pessoa poderia contar, se ele não fizesse, como um custo passivo que geraria uma reivindicação legítima por parte de alguém¹³. No entanto, se exigirmos de indivíduos apenas obrigações morais negativas (mais alguns deveres de ajudar em casos excepcionais de emergência), então temos um conjunto de obrigações cuja satisfação é mais palatável, no sentido de que observar essas obrigações não inviabiliza o agente de viver a própria vida.

A questão de como traçar os limites da moralidade é um dos mais difíceis problemas morais, e, neste espaço, o que posso oferecer são no máximo algumas considerações. A primeira delas é que a injunção para não causar dano não parece ser menos intrusiva em nossa vida e em nossa autonomia do que os deveres positivos. Como argumentado por Judith Lichtenberg (2010), deveres negativos parecem tão exigentes para o agente quanto deveres positivos quando consideramos o que ela denomina de “Novos Danos” (“*new harms*”). Por “dano”, geralmente entendemos consequências observáveis e mensuráveis de uma ação individual que atinge indivíduos bem definidos. Para evitar esses

13 Agradeço a um(a) parecerista anônimo(a) por apresentar essa objeção.

danos, temos deveres negativos de não matar, não roubar, não estuprar, não agredir. Essa é a visão de dano subentendida por Williams, por exemplo (Lichtenberg, 2010, pp. 558-559). Porém, há “Novos Danos” que causamos aos outros, perto e longe de nós, no presente e no futuro, simplesmente por vivermos nossa vida normalmente. Por exemplo, se pensarmos em danos ligados ao meio ambiente, posso causar dano a outro quando dirijo meu veículo, faço uma viagem de avião, uso demais o ar-condicionado, opto por sacolas plásticas no supermercado, aceito bebida com canudo plástico no restaurante e tomo banhos quentes demorados (ou rápidos). Esses “Novos Danos” são diferentes porque é difícil, se não impossível, para o agente determinar qual a sua contribuição causal e para qual efeito, porque nenhuma ação individual é a causa principal do dano; cada ação dá uma contribuição pequena, mas real, para um agregado de danos ao meio ambiente que é, quando consideramos um universo de agentes, relevante. São diferentes também porque não é possível identificar quem são as vítimas e, por conseguinte, quem tem uma demanda legítima por algo ou uma reivindicação justa por compensação. De qualquer modo, a injunção de não causar dano à luz desses “Novos Danos” não está imune aos problemas de limites, e um indivíduo que vive à altura de tal imperativo terá de se questionar, para cada passagem de avião que compra, se está fazendo a coisa a certa¹⁴. Portanto, não parece que uma moralidade centrada em deveres negativos evita problemas de exigência excessiva.

A segunda consideração diz respeito à lição normativa que devemos inferir da constatação de que qualquer visão sobre a moralidade será muito custosa para alguém. A lição que utilitaristas depreendem desse fato é que devemos adotar um raciocínio agregativo, associando a moralidade ao ponto de vista do universo. Isso leva à visão de que não há diferença entre fazer mal ou deixar de fazer o bem, e, conforme argumenta Williams, é uma visão que realmente parece não colocar limites para o nosso dever de melhorar o mundo.

Essa, no entanto, não é a única forma de se pensar do ponto de vista moral. A tradição kantiana, por exemplo, o identifica com interpessoalidade e não com impessoalidade, e defende que nesse ponto de vista devemos tratar o outro como um indivíduo racional que está, juntamente com outros indivíduos racionais, em uma posição simétrica para definir as regras de convivência social. Os limites e o alcance de nossas obrigações morais seriam estipulados por princípios que seriam objeto de consenso nesse ponto de vista, e nenhum agente racional consentiria com uma visão da moralidade tão “intoleravelmente intrusiva”

14 Esses “Novos Danos” são, na verdade, velhos. Lichtenberg traz o exemplo de ingleses que no final do século XVIII protestaram contra a escravidão boicotando o consumo de açúcar (Lichtenberg, 2010, p. 564).

(Scanlon, 1998, p. 224) que o “consumiria” e o “confinaria” a um número reduzido de escolhas limitadas de vida (Scheffler, 1994, pp. 99-100). Agentes racionais seriam sensíveis aos custos ativos das suas obrigações morais porque teriam um interesse, que é o interesse de qualquer pessoa racional e razoável, de viver uma vida própria, rica e significativa. Para adotar a terminologia de Scanlon, um agente racional poderia assim rejeitar razoavelmente um princípio moral, como um princípio utilitarista clássico, que o obrigasse a dedicar a sua vida inteiramente ao benefício do outro (Scanlon, 1998, p. 196). Em um modelo contratualista, dizer que um agente moral persegue projetos e cultiva interesses que passam pelo crivo da moralidade seria a imagem de uma pessoa sensível às demandas de outras pessoas. Ela entende que nenhuma de suas ações está além da justificação, porém acredita dispor de razões morais para não viver para os outros.

Se alguém exigir de Julia que ela não tire férias em Pinewoods para ter mais o que doar, Julia, se fosse contratualista, poderia defender-se com o argumento de que essa visão sobre as suas obrigações morais a impediria de viver uma vida com a liberdade de perseguir projetos, objetivos e valores que não são puramente direcionados ao outro. Julia poderia mencionar que esse é um interesse compartilhado por todos nós, inclusive por quem reclama de suas férias em Pinewoods. Julia teria assim uma boa razão para rejeitar razoavelmente qualquer princípio moral, como o utilitarista, que a obrigasse a trabalhar para doar, e, seguindo o modelo contratualista, não teria feito nada de errado ao tirar férias em Pinewoods.

Podemos aqui questionar: poderia Julia justificar, digamos, tirar férias no espaço? Dennis Anthony Tito, o primeiro turista espacial da história, pagou em 2021 cerca de vinte milhões de dólares para viajar até a Estação Espacial Internacional. Poderia ele justificar essa decisão para pessoas cuja vida poderia ser salva por esse dinheiro? A ideia de rejeição razoável é uma noção comparativa para Scanlon: se um princípio é razoavelmente rejeitável, isso depende não apenas das razões que um indivíduo tem para rejeitar o princípio, mas também das razões que outras pessoas teriam para aceitá-lo. Se qualquer posição sobre nossas obrigações morais impuser custos altos a alguém, Scanlon propõe que devemos comparar diferentes visões morais para adotar aquela que for menos custosa para o grupo de pessoas para o qual ela seja mais custosa.¹⁵ Essa é uma característica que faz do contratualismo uma visão moral bastante exigente¹⁶. Scanlon entende que “provavelmente nenhum de nós” vive à altura

15 Essa posição é geralmente atribuída a Scanlon (1998), mas também foi defendida por Nagel (1991, p. 38).

16 Ver Ashford (2003).

das suas demandas (Scanlon, 1998, p. 225). Dennis Anthony Tito certamente não vive. Isso me leva a uma terceira consideração sobre o problema da exigência da moralidade.

Susan Wolf escreve que “é absurdo sugerir [...] que é imoral ir ao cinema com um amigo sempre que mais bem poderia ser produzido trabalhando em uma cozinha comunitária” (Wolf, 1992, p. 244). Williams também faz várias menções ao que seria “absurdo” e “razoável” se exigir de agentes morais (Williams, 1976a, p. 14). As principais teorias morais que conhecemos realmente são exigentes. Porém, não penso que seja frutífero contar com nossas intuições para avaliar quais teorias morais são “excessivamente” exigentes e quais seriam os limites “plausíveis” para nossos deveres e obrigações. Isso porque nossas intuições morais sobre o que é “absurdo” e “plausível” refletem nossas crenças morais e o que estamos habituados a fazer. Na metade do século passado, logo que avanços na tecnologia tornaram as doações de rins possíveis, havia certo estigma social contra doadores, e doar um rim era visto como absurdo (Henderson *et al.*, 2003). MacFarquhar resgata o caso de uma mãe que queria doar o seu rim para salvar a vida da filha e que teve o seu pedido negado pelos médicos, que, após notar que ela desenvolveu problemas gastrointestinais e palpitações cardíacas, concluíram que, em um nível inconsciente, ela não queria doar realmente o seu rim (MacFarquhar, 2015). Hoje julgamos a vontade de doar como uma reação natural de uma mãe e, se partindo de um desconhecido, como um sinal de benevolência e generosidade, mas o que mudou foi apenas a percepção e expectativa social. Como esse exemplo ilustra, nossas intuições sobre os limites da moralidade não são historicamente confiáveis.

A função deliberativa das crenças morais

O problema, no caso de Julia, é ela acreditar em uma compreensão particular do que está envolvido no agir ético: ela entende ter a obrigação moral de promover o bem por meio de cada uma de suas decisões e ações individuais. Isso torna necessário que ela esteja sempre de calculadora na mão, atenta aos custos morais de cada acontecimento em sua vida e, assim, condenada a viver consumida e paralisada pela moralidade.

Esse certamente não é um efeito da reflexão moral pretendido pelos principais proponentes da moralidade. Na “Metafísica dos costumes” (6:409), Kant critica pessoas para as quais “nada é moralmente indiferente” e que, por se preocupar excessivamente com “questões pequenas”, acabavam confundindo virtude com tirania. O utilitarista Sidgwick, escrevendo no final do século XIX, antes que o advento da tecnologia facilitasse doações online e outras formas de

ajudar, considerava que os impulsos benevolentes prescritos pelo Utilitarismo seriam limitados pelo fato de que, no transcurso diário de nossas rotinas, “não temos a oportunidade de fazer o bem para mais do que um pequeno número de pessoas” (Sidgwick, 1907, p. 434). Pelo menos para Kant e Sidgwick, então, o agente moral como alguém cujos projetos passam pelo crivo da moralidade não é a imagem de uma pessoa como Julia, consumida em sua vida diária e em sua consciência reflexiva e deliberativa pela moralidade.

Williams, no entanto, atribui aos defensores da moralidade justamente essa imagem. Em seu exemplo do marido que precisa decidir entre salvar a esposa ou uma desconhecida, ele caracteriza o agente moral idealizado por teorias morais como alguém cujo “pensamento motivador, claramente expresso, seria [...] que em situações desse tipo é permissível salvar a própria esposa” (Williams, 1976a, p. 18). Em um agente assim, a motivação moral seria desconectada de suas emoções, disposições e projetos – o agente seria abstraído do seu caráter, assim como o marido, que salva a sua esposa porque a moralidade permite, e não porque ela é a sua esposa, é alienado de si mesmo.

Penso, contudo, que Williams superestime a frequência desses conflitos na vida do agente moral. Se segmentarmos o raciocínio prudencial, no qual o agente deliberaria sobre o que é bom para si mesmo, e, portanto, apenas com base em seus interesses, disposições e projetos pessoais, de um raciocínio moral, no qual ele checaria se a decisão alcançada nesse ponto de vista é moralmente permissível ou obrigatória, ou harmoniosa com o interesse de outras pessoas, então isso certamente nos levaria à imagem de um agente que quer fazer algo, mas que antes precisa consultar suas crenças morais para descobrir se pode. Essa é realmente uma visão que desconecta a moralidade do caráter do agente moral, tornando-a restrita ao papel de inibir ou autorizar uma decisão já tomada ou uma disposição já existente no agente. Ela talvez remeta à cena de *Dom Casmurro* em que Bentinho oferece resolutamente uma xícara envenenada para Ezequiel antes de desistir no último instante.

Bentinho não é um agente moral exemplar, claro, e em resposta a Williams podemos imaginar um agente moral ideal e analisar como suas crenças morais figuram em suas deliberações. Proponho fazer isso tomando Kimberly Brown-Whale como o modelo para esse agente. Ela é uma pastora metodista cuja vida e alguns episódios de deliberação moral são apresentados por Macfarquhar (2015).

Um exemplo trazido por Macfarquhar é a reação de Kimberly após ver no noticiário que uma jovem mulher precisava de um rim:

Ela pensou, Abençoado seja o seu coração, ela é uma pessoa jovem, e um transplante faria tamanha diferença para ela. Havia um número para ligar e agendar um teste

para ver se você era compatível, e ela pensou, Por que não? e ligou imediatamente. Descobriu-se que ela não era compatível com a jovem, mas a enfermeira perguntou se ela estaria disposta a doar seu rim para outra pessoa. Como ela não conhecia a jovem mesmo, pensou, Por que não doar para outro estranho? [...] Ela pensou: Por dois ou três dias de desconforto, quem não pode fazer isso? Quero dizer, se você tem um bom rim que não está usando, por que outra pessoa não pode tê-lo? [...] Ela voltou ao trabalho em uma semana. “Nossa”, ela disse. “Já tive gripes que fizeram me sentir pior” (Macfarquhar, 2015, p. 190).

Kimberly sente que tem de doar o seu rim, que essa é uma obrigação moral, mas essa obrigação não parece causar fricção na sua deliberação. Kimberly não experienciou um conflito quando a enfermeira lhe informou da possibilidade de se tornar uma doadora anônima. Como pastora metodista dedicada à sua comunidade e igreja, também não há incongruência entre seus projetos e a moralidade. A breve biografia articulada por Macfarquhar também nos autoriza a supor que adotar um estilo de vida que conflita com a moralidade nunca foi sequer contemplado por Kimberly como uma possibilidade e, se fosse, não seria um projeto com aspirações de se tornar o que Williams chama de “projetos básicos”, projetos nos quais o agente depositaria sua felicidade ou o sentido da sua vida. Isso tudo indica que as crenças morais de Kimberly não parecem ter figurado em sua deliberação como Williams imaginaria, com a ideia de que “seria errado não doar” ou “tenho uma obrigação moral de doar”. Antes, as suas crenças morais parecem ter atuado como as considerações de fundo através das quais fez sentido para ela reagir como reagiu à notícia de que uma jovem precisava de um rim e de que ela poderia fazer algo para ajudá-la. Elas também parecem moldar o que ela entende por sentido e realização pessoal e, nesse sentido, condicionam os projetos, relacionamentos e comprometimentos que está disposta a adotar em sua vida.

Não podemos negar que existem agentes morais, como Julia, que se determinam algo para só depois se perguntar: “Será que isso maximizaria o bem-estar no universo?”, ou agentes, de inclinação deontológica, tomados por pensamentos como: “Seria esse meu dever?”. Tampouco agentes como Bentinho ou Gauguin que experimentam um conflito entre seus projetos e suas crenças morais. Nesse sentido, a crítica de Williams sobre os efeitos opressivos e perniciosos da moralidade não é sem alvo. O exemplo de Kimberly nos ajuda a questionar, no entanto, se as ideias de dever e obrigação moral precisam necessariamente figurar como “pensamentos motivantes” de forma explícita e opressora na deliberação do agente moral. Williams dá a entender que essa pressuposição é intrínseca à moralidade, mas o caso de Kimberly nos fornece o retrato alternativo de uma agente moral que faz a coisa certa apenas porque essa lhe parece uma boa ideia e nenhuma objeção relevante se apresenta à sua

consciência, que não é motivada por pensamentos explícitos envolvendo suas obrigações e deveres morais e que não sente a moralidade como uma ameaça à vida que está disposta a levar.

Não é possível afirmar que Kimberly seja o arquétipo de um agente moral e um contraexemplo à crítica de Williams contra a moralidade. Para isso, precisaríamos de mais informações sobre suas crenças morais, suas disposições emocionais e os detalhes dos seus projetos de vida. Porém, seria igualmente apressado afirmar que ela não pode ser esse agente¹⁷. Não podemos afirmar que, como razões morais não são razões motivantes explícitas em Kimberly, então ela não é uma agente moral. Não podemos também excluir a possibilidade de que a convergência entre as crenças morais de Kimberly e os seus projetos pessoais seja resultado da sua moralidade condicionando o tipo de vida que ela está disposta a levar. O caso de Kimberly, portanto, lança luz sobre dois diferentes papéis possíveis para a moralidade: o de influenciar a nossa percepção da situação, estruturando assim quais fatos nos parecem salientes para decidir o que fazer em cada caso, e o de moldar o que conta como sentido e realização pessoal para o agente, condicionando assim o que ele está disposto, sem muita deliberação e relutância, a fazer.

A força do argumento de Williams contra a moralidade depende de aceitarmos que seus exemplos capturam efeitos inevitáveis da moralidade¹⁸. Julia e Jeff, Gauguin, Bentinho e o marido são todos agentes morais para os quais a moralidade atua opressivamente, confirmando o diagnóstico de Williams. Porém, as características que a moralidade exhibe na vida desses agentes não parecem ser uma consequência inevitável da moralidade enquanto tal¹⁹ e não são uma exigência da própria moralidade. Se isso estiver correto, isto é, se as crenças morais de um agente moral puderem funcionar como as de Kimberly, podemos concluir que Williams teria superestimando o conflito que existe entre a moralidade e os projetos de um agente propriamente moral, bem como os efeitos perniciosos da preponderância ou prioridade deliberativa

17 Em uma versão preliminar deste texto, tratei o caso de Kimberly como um contraexemplo à crítica de Williams. Agradeço aos(às) pareceristas anônimos(as) por apresentarem objeções importantes contra essa leitura e por me levarem a reconsiderar o que o caso de Kimberly nos permite concluir sobre a crítica de Williams.

18 Agradeço a um(a) dos(das) pareceristas anônimos(as) por destacar a necessidade de esclarecer o alcance da minha rejeição à crítica de Williams contra a moralidade.

19 Barbara Herman mostra de maneira muito plausível por que a moralidade, tal como podemos encontrá-la em Kant, não precisa assumir a forma de razões motivantes no sentido definido por Williams. Em especial, Herman mostra que Kimberly pode ser uma agente kantiana por excelência (embora, pelo nosso limitado conhecimento de Kimberly, não possamos afirmar que ela seja). Em um agente kantiano, a moralidade apenas condicionaria os seus projetos e as suas motivações, não precisando ela mesma figurar como a sua motivação explícita (Herman, 1993, pp. 31-32). Para uma análise nessa linha para o papel de nossas crenças morais, ver Scanlon (1998, p. 156-157) e Scheffler (1994, pp. 128-129).

da moralidade para a sua integridade. O argumento de Williams dependeria de uma visão distorcida do que significa ser um agente moral.

Conflitos morais

É uma tendência da moralidade, segundo Williams, lidar com problemas de conflito com outros valores, como se para o agente moral nada mais importasse além de seus deveres e obrigações morais. Podemos ver essa atitude em Julia. Ela afirma que, no fundo, as pessoas só não fazem a coisa certa porque não querem: “qualquer um poderia fazer o que eu faço, se quisesse” (Macfarquhar, 2015, p. 86). Há algo de superficial nessa atitude. Por sugerir uma oposição rasa entre o que o agente quer, de um lado, e o que ele deve, de outro, ela acaba por descaracterizar a força e o valor dos projetos que podem competir com obrigações morais. Ela flerta com a atitude de que além da moralidade não há nada de valor, apenas impulsos, desejos, autointeresse e arbitrariedade. Ela também sugere que, se o agente sabe que tomou a decisão moralmente correta, então ele tem tudo o que poderia querer e nada pelo que se lamentar e se arrepender.

Em especial, a moralidade parece prometer princípios morais que, se seguidos, nos protegeriam da culpa e da censura, porém, Williams argumenta, aqui a moralidade parece prometer mais do que é possível entregar. Não raro nos encontramos em situações nas quais sentimos que, seja lá o que fizermos, teremos agido de uma maneira que ensejará arrependimento e talvez até remorso (Williams, 1972, p. 85). Creio que Williams esteja aqui com uma análise correta das limitações da moralidade.

De fato, a vida em sociedades como a nossa parece criar justamente esse tipo de conflito que Williams tem em mente. Se por um lado somos bombardeados por sofrimento e oportunidades de ajudar que nunca cessam, por outro temos projetos e relacionamentos pessoais que demandam nosso tempo e energia. Isso cria um conflito moral no âmbito do qual podemos sentir que devemos fazer mais pelos outros do que estamos dispostos a fazer, e não porque simplesmente não queremos ajudar, mas porque para honrar nossas obrigações precisaremos decidir entre elas e as legítimas demandas provenientes de outros valores e motivações pessoais importantes. Como argumentado por Lichtenberg, esses mesmos valores e motivações também trazem consigo inúmeros “Novos Danos” para alguém em algum lugar e criam, para o agente moralmente consciente, a dificuldade de manter sob controle os custos passivos de seu estilo de vida. Isso tudo sugere um cenário algo trágico para o agente moral, posto que ele se sentirá incapaz de viver à altura de todas

as demandas às quais está sujeito e de honrar todos os valores não morais aos quais está profundamente comprometido. É como se ele fosse forçado, por circunstâncias externas além do seu controle e pelas quais não é responsável, a agir de um modo que violará algum comprometimento central da sua vida. O exemplo aqui seria do ambientalista que não pode diminuir a sua pegada de carbono usando a bicicleta para ir trabalhar porque a sua cidade não oferece ciclovias seguras.

Já a reação de Julia sugere um modelo de agente moral que delibera como Sócrates deliberou no diálogo *Críton*, após ser informado da chance de fugir da prisão e salvar a própria vida. Para Sócrates, a deliberação só precisa se ater a considerações morais: “seria justo ou injusto deixar este lugar sem o consentimento dos atenienses? Se seria justo, fugiremos. Se não, ficaremos” (48b-c). Se para Sócrates foi possível fazer a coisa certa mesmo que isso implicasse deixar os seus três filhos, como criticado por Críton, “à sorte que é comum aos órfãos” (45d), para a maioria de nós a vida parece trazer à tona certa falta de sorte moral (“*moral luck*”) que, como Williams mostra, torna vã a expectativa de que a moralidade nos permitirá navegar por essas dificuldades com a tranquilidade de espírito de um Sócrates. A ideia aqui é que a vida em sociedades contemporâneas parece nos colocar em situações trágicas de conflito que nos forcem a agir mal, no sentido de “trágico” que sugere alguma similaridade com as tragédias gregas analisadas por Martha Nussbaum, as quais “mostram pessoas boas fazendo coisas ruins, coisas que de outra forma seriam repugnantes ao seu caráter e comprometimentos éticos, em razão de circunstâncias cuja origem não está nelas” (Nussbaum, 2001, p. 25).

Diante dessa inevitabilidade de falha moral, penso que conflitos entre a moralidade e outros projetos do agente podem existir mesmo em agentes propriamente comprometidos com a moralidade. Em outras palavras, nem todos os agentes propriamente morais terão a sorte de Kimberly, a sorte de experimentar uma harmonia total entre as suas crenças morais e os seus projetos pessoais. Como Williams demonstra, a existência desses conflitos parece ser não apenas inevitável, como em muitos casos também racional, no sentido de que haveria algo de suspeito (ou raro) na pessoa que encontra na moralidade todo o consolo de que precisa, e que, como Julia ou Sócrates, sequer consegue se enxergar em uma situação de conflito. Esse agente, por julgar que a moralidade extenua o que importa, se faria insensível a outras fontes de valor e de significado para a vida humana. Pelo mesmo motivo, para os agentes que experimentam esses conflitos, parece indesejável resolvê-los almejando a consciência tranquila de sempre tomar a melhor decisão moral possível.

Essas observações sugerem que um agente moral não tornaria a moralidade preponderante em cada situação de conflito. Esse agente, embora reconhecesse a importância da moralidade, saberia também que ela pode entrar em conflito com outros projetos que também lhe são caros, e, nesses casos, o agente pode concluir que tem razões para deixar suas obrigações morais em segundo plano. A moralidade não encerraria necessariamente a questão sobre como esse agente deve viver. Essa é, penso, uma crítica de Williams que o proponente da moralidade precisa aceitar. Nas palavras de Williams, a moralidade não pode eliminar “o dever que ficou para trás” (Smart; Williams, 1973, p. 175).

Não me parece um total contrassenso conceber que um agente moralmente exemplar possa agir, de forma consciente e reflexiva, imoralmente. No entanto, não penso que aceitar isso nos comprometa necessariamente com a tese de Williams de que algumas de nossas decisões e escolhas não devam estar sujeitas à justificação moral. Penso que esse agente moral seria distinto de Gauguin. O que parece tirar o sono de Gauguin é a possibilidade do seu fracasso enquanto artista, não o sofrimento imposto às pessoas que dele dependem, e, por isso, Gauguin parece flertar com certo amoralismo. Como visto, Williams discorda dessa análise. Segundo ele, Gauguin espera que o seu sucesso como artista produzirá algo de valioso para o mundo e que isso fornecerá alguma justificativa moral para sua decisão. O problema, contudo, é que Gauguin parece agir com a confiança de ter encontrado uma solução para o seu dilema, pois ele julga que o valor da sua atividade artística terá silenciado ou pelo menos diminuído a força das considerações morais que ele decidiu ignorar. Essa sua disposição parece, por isso, mais hostil à moralidade do que aquela do agente que simplesmente aceita a sua culpa.

Para esse agente, se ele estivesse em alguma situação análoga à de Gauguin, não haveria sucesso moral possível. A sua eventual decisão de agir imoralmente seria marcada por algum grau de culpa, pesar e lamentação, e essa culpa provavelmente provocaria nele algum sentimento, ação ou gesto simbólico de restituição e reparação. Como observado por Nussbaum, essa parece ser a reação mais apropriada em casos de conflito porque, nesses casos, “o melhor que o agente pode fazer é aceitar o seu sofrimento”, tal como a sua culpa e o seu remorso, “que seriam a expressão natural da sua bondade de caráter”. A alternativa seria “sufocar essa reação com um otimismo enganoso” (Nussbaum, 2001, p. 50), como Gauguin parece fazer ao usar o seu eventual sucesso artístico como uma justificativa especificamente moral da sua conduta. Diferentemente de Gauguin, o agente moral que age imoralmente não acredita encontrar fora da moralidade algo que enfraqueça a força das considerações morais que decidiu violar. Esse agente não trata a moralidade como se ela fosse

tudo que importa, mas ele parece exibir uma deferência maior à importância da moralidade que Gauguin. Ele, quando decide agir imoralmente, não anula o dever moral que ficou para trás.

Isso não significa que esse agente acabará como Julia, chorando por uma maçã. Esse tipo de reação parece “patológica” e parece colocar em questão os limites da moralidade (Williams, 1976b, p. 38). No entanto, penso que um agente moral pode agir com certa ciência da sua falta de sorte. Por ser sensível aos custos passivos de suas ações e às inúmeras oportunidades de ajudar a aliviar o sofrimento no mundo de que dispõe, esse agente viveria com alguma sensação de fracasso pessoal, mas ele não precisa ver esse fracasso como algo inteiramente pessoal. A sua reação emocional seria talvez de resignação e lamento, mas, mais produtivamente, poderia também ser uma indignação dirigida contra o fracasso da própria sociedade. Afinal, se a sua cidade lhe fornecesse uma ciclovia, ele não seria obrigado a contribuir para a destruição do planeta com o seu carro; se houvesse políticas de assistência social, não haveria uma pessoa cobrando a sua consciência em cada semáforo. Para esse agente, o reconhecimento do seu próprio fracasso moral não precisa ser por isso uma emoção destrutiva direcionada contra si mesmo, como um fardo que o prende ao passado, ao que ele poderia ter feito, mas não fez. Em vez disso, pode ser uma emoção que registra que algo de injusto está ocorrendo, que demanda por mudança e assim direciona o agente também para o futuro.

Isso parece conduzir à ideia de que a exigência excessiva da moralidade, bem como o problema de integração entre as demandas morais e os projetos do agente, necessita de uma solução política e institucional, não apenas moral. Conforme observado por Scheffler (1994 p. 139), quanto mais injusta for uma sociedade, maiores serão as demandas que a moralidade terá sobre os indivíduos. Por exemplo, se o governo não se prepara para evitar e gerenciar desastres climáticos, a inevitável ocorrência desses eventos exigirá muitos atos de sacrifícios beneficentes e voluntários de indivíduos. Barbara Herman defende que devemos ver obrigações morais como parte de uma rede de instituições sociais e políticas, e não apenas sob a perspectiva da responsabilidade individual (Herman, 2000, pp. 36-37), pois só assim a moralidade conseguirá ter alguma chance de ser integrada à vida do agente, deixando de ser “algo com que tenhamos que estar brigando incessantemente, como uma dieta” (Herman, 2000, p. 31).

Essas considerações apontam para a linha de raciocínio adotada por Thomas Nagel, que atribui à política a tarefa de criar as condições para a “harmonia moral” de um indivíduo. Nagel defende que precisamos de um mundo social no qual “todos poderão viver bem sem agir erradamente, sem

fazer mal a outros e sem se beneficiar injustamente da miséria alheia”. Sem isso, a vida boa e a vida moral parecem fadadas a conflitar (Nagel, 1986, p. 206). Eliminar esse conflito atenuando a exigência das nossas obrigações morais parece atribuir à moralidade um problema que não é seu. De qualquer modo é difícil, sobretudo neste momento em que vivemos, resistir ao pessimismo de Williams quanto às nossas chances de concretizar um “ideal de existência humana que seja, no fim das contas, justa”²⁰.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- ALTHAM, J.E.J; HARRISON, R (eds.). “World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams”. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ARISTOTLE. “Nicomachean Ethics”. Trans. C.D.C Reeve. Cambridge: Hackett Publishing, 2014.
- ASHFORD, E. “The Demandingness of Scanlon’s Contractualism”. *Ethics*, 113, 2, 2003. Pp. 273-302.
- BLACKBURN, S. “Making Ends Meet”. *Philosophical Books*, 27, 4, 1986. pp. 193-203.
- CULLITY, G. “The Moral Demands of Affluence”. Oxford: Oxford University Press, 2004.

20 De acordo com Williams, esse é o ideal da moralidade em Kant (Williams, 1985, p. 195). Se entendemos que a moralidade não pode, por si mesma, realizar esse ideal, e se concordarmos com Williams que o agente moral não está imune à sorte, então talvez isso nos deixe com um conceito bastante revisionista de moralidade, um conceito, por exemplo, que Kant não reconheceria. Não é o objetivo deste artigo defender a moralidade em todas as suas dimensões. Antes, o meu objetivo foi o de argumentar contra certas revisões desse conceito propostas por Williams. Penso que não devemos inferir de casos como o de Gauguin que o agente moral não deve uma justificativa moral aos outros, ou que a moralidade deve ter seu escopo limitado. Precisamos reconhecer que os custos passivos de nossas ações podem gerar reivindicações legítimas, e procurei mostrar que aceitar esses custos não precisa ter um efeito “patológico” sobre o agente. Agradeço ao(à) parecerista anônimo(a) por mostrar a importância de esclarecer de que maneira este artigo tanto se afasta quanto se aproxima da visão de Williams sobre a moralidade.

- FRICKER, M. "Bernard Williams as a Philosopher of Ethical Freedom". *Canadian Journal of Philosophy*, 50, 8, 2020, pp. 919-933.
- GRECO, L. Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams. *Utilitas*, 19, 3, 2007, pp. 312-325.
- HARRISON, R (ed.). "Rational Action". Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- HENDERSON (et. al.). "The Living Anonymous Kidney Donor: Lunatic or Saint?". *American Journal of Transplantation*, 3, 2, 2003, pp. 203-13.
- HERMAN, B. "The practice of moral judgment". Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- _____. Morality and Everyday Life. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 74, 2, 2000, pp. 29-46.
- JENKINS, M. P. "Bernard Williams". Chesham: Acumen, 2006.
- KAGAN, S. "The Limits of Morality". Oxford: Clarendon Press, 1989.
- KANT, I (1785). "Groundwork of The metaphysics of morals". In: Gregor, M. (ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. (1788). "Critique of Practical Reason". In: Gregor, M. (ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. (1797). "The Metaphysics of Morals". In: Gregor, M. (ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LEVI, Primo (1947). "É isto um Homem?". Tradução para o português de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LICHTENBERG, J. "Negative Duties, Positive Duties, and the New Harms". *Ethics*, 120, 3, 2010, pp. 557-578.
- MACFARQUHAR, L. "Strangers Drowning: Impossible Idealism, Drastic Choices, and the Urge to Help". New York: Penguin Books, 2015.
- MCDOWELL, John. "Might There Be External Reasons?". In: ALTHAM, J.E.J; HARRISON, R (eds.), 1995, pp. 68-85.
- MILLGRAM, E (ed.). *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge: MIT Press, 2001. pp. 91-97.
- MURPHY, L. B. "Moral demands in nonideal theory". New York: Oxford University Press, 2000.
- NAGEL, T. "Equality and partiality". New York: Oxford University Press, 1991.
- _____. "The View from Nowhere". Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NUSSBAUM, M. C. "The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy". Rev. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behavior". In: BURTON, S. J. (ed.). *The Path of the Law and its Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 50-86.
- PARFIT, D. "On what matters". Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PLATO. "Crito". In: Cooper, J.M (ed.). *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett, 1997.
- RAWLS, J. "Political Liberalism". New York: Columbia University Press, 1993.

- _____. "Justice as Fairness: a Restatement". Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- SCANLON, T. "The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy". Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. "What We Owe to Each Other". Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SCHEFFLER, S. "Human Morality". Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SIDGWICK, H. "The Methods of Ethics". London: Palgrave Macmillan, 1907.
- SINGER, P. "Famine, Affluence, and Morality". *Philosophy & Public Affairs*, 1, 3, 1972, pp. 229-43.
- _____. "Practical Ethics". 3^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SMART, J.; WILLIAMS, B. "Utilitarianism For and Against". Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- SWANTON, C. *Virtue ethics: a pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- WILLIAMS, B. "Ethics and the limits of philosophy". London: Routledge, 1985.
- _____. "Morality: an introduction to ethics". Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- _____. "Moral Luck". Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. "Postscript: Some Further Notes on Internal and External Reasons". In: Millgran, E. (ed.), 2001, pp. 91-97.
- _____. "Making Sense of Humanity, and other Philosophical Papers". Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. "Persons, Character and Morality". In RORTY, A. O. (ed.). *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976a. Reprinted in: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19.
- _____. "Moral Luck". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1, 1976b, pp. 115-135. Reprinted in: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 20-39.
- _____. "Internal and External Reasons". In: HARRISON, R (ed.), 1980, pp. 17-28. Reprinted in: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113.
- _____. "Internal Reasons and the Obscurity of Blame". In: Williams, B, 1995, pp. 33-45.
- WOLF, S. *Moral Saints*. *The Journal of Philosophy*, 79, 8, 1982, pp. 419-439.
- _____. *Morality and Partiality*. *Philosophical Perspectives*, 6, 1992, pp. 243-259.