

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LÓGICA E PSICOLOGIA MORAL DA SANTIDADE E DO HEROÍSMO

TESE DE DOUTORADO

Tiana de Barros Sant'Anna

Santa Maria, RS, Brasil.

2018

LÓGICA E PSICOLOGIA MORAL DA SANTIDADE E DO HEROÍSMO

Tiana de Barros Sant'Anna

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter

Coorientador: Prof. Dr. Flavio Williges

**Santa Maria, RS, Brasil
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a Tese de Doutorado

LÓGICA E PSICOLOGIA MORAL DA SANTIDADE E DO HEROÍSMO

elaborada por
Tiana de Barros Sant'Anna

como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutora em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Frank Thomas Sautter, Dr. (UFSM)
(Presidente /Orientador)

Flavia Chagas, Dra. (UFPEL)

Marco Antonio Azevedo, Dr. (UNISINOS)

Miteli Seixas, Dra. (UFSM)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 2018

Dedico este trabalho aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Frank Thomas Sautter pela orientação e por toda ajuda e compreensão durante o curso de doutorado. Agradeço também pela sugestão do tema apaixonante

Ao professor Dr. Flavio Williges pelas valiosas contribuições e dedicação incansável.

Aos meus pais que estiveram presentes nos momentos mais difíceis.

Ao meu esposo que soube ficar ao meu lado e me apoiar durante todo esse período.

À UFSM pelos anos de formação que nela obtive.

E, finalmente, a todos que estiveram presentes de alguma forma e contribuíram para que esse trabalho que concretizasse.

Um indivíduo não começa a viver até que consiga se elevar acima dos estreitos limites de seus interesses individuais e alcançar os interesses mais amplos de toda a humanidade.

Martin Luther King

RESUMO

LÓGICA E PSICOLOGIA MORAL DA SANTIDADE E DO HEROÍSMO

AUTORA: Tiana de Barros Sant'Anna
ORIENTADOR: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter
COORIENTADOR: Prof. Dr. Flavio Williges

A presente tese aborda o tema dos atos supererrogatórios, trazido à tona na filosofia por Urmson no artigo seminal intitulado *Saints and Heroes*, que caracterizou os atos supererrogatórios como atos que vão além do chamado do dever, ou seja, atos que não são obrigatórios. Desse modo, Urmson mostra que a vida moral não está restrita a virtudes ou deveres morais. Há uma lacuna na classificação tradicional acerca dos atos morais que, geralmente, compreendem atos proibidos, obrigatórios e facultativos, que os quais apresentam certa compatibilidade com os atos ofensivos, louváveis e indiferentes. Os atos supererrogatórios rompem com essa estrutura estabelecida porque eles são facultativos e louváveis, ou seja, são atos híbridos, cujos aspectos pertencem a dimensões diferentes da moralidade, a saber: a deontica e a axiológica. O propósito mais geral desta investigação é compreender, sob distintas perspectivas (histórica, lógica e psicológica), a natureza dos atos supererrogatórios. O primeiro objetivo é abordar o problema da caracterização dos atos supererrogatórios. No período antigo e no período medieval, há atos que podem ser comparados aos atos supererrogatórios à medida em que tem características gerais similares com a abordagem contemporânea. No período contemporâneo, o problema principal está relacionado com a adequação do que pode ser entendido por supererrogatório. O segundo objetivo é investigar a estrutura lógica dos atos supererrogatórios. A tese principal é argumentar em direção a uma dimensão híbrida dos atos supererrogatórios, oriunda das dimensões deontica e axiológica, tendo como ponto de partida a lógica deontica até chegar a um modelo análogo ao de Vasiliev, que substitui o quadrado de oposições por um triângulo de oposições. O terceiro objetivo é investigar a psicologia moral dos atos supererrogatórios. Esse interesse surgiu da possibilidade de haver fatores psicológicos distintos atuando nos agentes em relação aos fatores presentes no comportamento regular. Qual a natureza da motivação que leva aos atos supererrogatórios? Em que medida os atos supererrogatórios dependem do caráter e das virtudes? É possível afirmar que atos de santos e heróis são genuinamente altruístas ou são realizados por interesses próprios? O quarto objetivo é examinar o sentido prático dos atos supererrogatórios, ou seja, do que eles podem nos ensinar moralmente. Os atos supererrogatórios são atos valiosos em si mesmos, com configurações específicas, mas também em termos práticos e, por isso, interessam filosofia moral. Distinguem-se dos demais atos morais por incorporarem um sentido de experiência moral que pode ser entendida como fenomenologia do desafio, de estimularmos nosso comportamento para regiões mais distanciadas, menos corriqueiras.

Palavras-chave: Supererrogação. Lógica deontica. Psicologia moral. Santidade. Heroísmo.

ABSTRACT

LOGIC AND MORAL PSYCHOLOGY OF HOLINESS AND HEROISM

Author: Tiana de Barros Sant'Anna
Advisor: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter
Co-advisor: Prof. Dr. Flavio Williges

This thesis addresses supererogatory acts, that were brought to the fore in Philosophy by Urmson in the seminal article entitled *Saints and Heroes*, which characterized the supererogatory acts as acts that go beyond duty, i.e., acts that are not mandatory. Thus, Urmson shows that moral life is not restricted to virtues or moral duties. There is a gap in the traditional classification of moral acts which generally comprise prohibited, mandatory and optional acts, that are compatible with offensive, commendable and indifferent acts. The supererogatory acts break with this established structure because they are optional and commendable, that is, they are hybrid acts whose aspects belong to different dimensions of morality, namely: deontic and axiological. The general purpose of this investigation is to understand, from different perspectives (historical, logical and psychological), the nature of supererogatory acts. The first objective is to address the problem of the characterization of supererogatory acts. In the ancient and in the medieval period, there are acts that can be compared to the supererogatory acts insofar as they have similar general characteristics with the contemporary approach. In the contemporary period, the main problem is related to the adequacy of what can be understood as a supererogatory. The second objective is to investigate the logical structure of supererogatory acts. The main thesis is to argue towards a hybrid dimension of the supererogatory acts that originate from the deontic and axiological dimensions, from the deontic logic to a model analogous to Vasiliev's, replacing the square of oppositions with a triangle of oppositions. The third objective is to investigate the moral psychology of supererogatory acts. This interest arises from the possibility of having different psychological factors acting on the agents in relation to the factors present in regular behavior. What is the nature of the motivation that leads to supererogatory acts? To what extent do supererogatory acts depend on character and virtues? Can it be said that acts of saints and heroes are genuinely altruistic or are they carried out for self-interest? The fourth objective is to examine the practical meaning of supererogatory acts, that is, of what they can teach us morally. Supererogatory acts are valuable acts in themselves, with specific configurations, but also in practical terms, therefore, they are of interest to moral philosophy. They distinguish themselves from other moral acts by incorporating a sense of moral experience that can be understood as a challenge phenomenology, as stimulating our behavior towards more distant and less common regions.

Keywords: Supererogation. Deontic Logic. Moral Psychology. Holiness. Heroism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I- A HISTÓRIA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	16
1.1 O PONTO DE PARTIDA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	16
1.1.1 A Doutrina do Estoicismo.....	17
1.1.2 A Doutrina da Igreja Católica.....	20
1.2 A CARACTERIZAÇÃO DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA.....	25
1.2.1 A caracterização de Urmson.....	26
1.2.2 A caracterização de Attfield.....	30
1.2.3 A caracterização de Heyd.....	31
1.2.4 A caracterização de Chisholm.....	34
CAPÍTULO II- A LÓGICA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	37
2.1 OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS E OS VALORES.....	37
2.1.1 A objetividade dos valores.....	38
2.2 OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS E OS DEVERES.....	43
2.2.1 deveres, favores conselhos.....	43
2.2.2 O excesso do dever.....	46
2.3 OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS E O DUPLO PADRÃO.....	49
2.4 OS ATOS SUPERERROGATÓRIOS E A LÓGICA DEÔNTICA.....	52
2.5 OS ATOS SUBERROGATÓRIOS.....	57
CAPÍTULO III- A PSICOLOGIA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	62
3.1 A MOTIVAÇÃO MORAL DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	63
3.1.1 O desejo.....	66
3.1.2 A crença.....	70
3.1.3 As emoções morais.....	72
3.2 CARÁTER E VIRTUDE NOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	76
3.3 OUTROS FATORES PSICOLÓGICOS ENVOLVIDOS NAS AÇÕES SUPERERROGATÓRIAS: EGOÍSMO E ALTRUÍSMO.....	81
3.3.1 O comportamento de ajuda e o altruísmo.....	81
3.3.2 O egoísmo psicológico.....	86
3.3.3 O altruísmo impuro ou altruísmo puro.....	88
3.3.4 Atos supererrogatórios e o benefício alheio.....	89
CAPÍTULO IV- O SENTIDO PRÁTICO DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS.....	93
4.1 MORALIDADE ORDINÁRIA E MORALIDADE EXTRAORDINÁRIA.....	93
4.2 HEROÍSMO E SANTIDADE.....	96
4.3 O DESENVOLVIMENTO MORAL.....	104
4.3.1 Ética da virtude e ética do dever.....	105
4.3.2 Aristóteles e o meta dever aretaico.....	107

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS.....	118

INTRODUÇÃO

Os relatos de heroísmo e santidade são frequentes na história e na literatura. Desde a antiguidade as narrativas de tais atos contam os feitos de indivíduos admirados por sua coragem e bravura. Na Doutrina Estoica, os atos meritórios e de livre escolha destacam nesse o caráter individual daqueles que tinha em suas mãos o poder de definir o seu próprio caminho.

O termo “supererrogatório” origina-se na teologia cristã e significa “pagar mais do que é devido” (*supererogare*). Foi usado para expressar um *superávit* de bondade produzido pelas ações de Jesus, de Maria e dos santos, da qual a Igreja seria depositária e poderia lançar mão, concedendo indulgências aos pecadores, desde que eles pagassem por isso, seja juntando-se às cruzadas, seja por meio de dízimos. A Parábola do Bom Samaritano (LUCAS 10: 25-37), presente na Bíblia, também é frequentemente mencionada por teóricos medievais e contemporâneos para ilustrar a noção de supererrogação.

Na filosofia contemporânea, o tema dos atos supererrogatórios foi retomado por James O. Urmson no artigo seminal intitulado *Saints and Heroes*, que caracterizou os atos supererrogatórios como atos que vão além do chamado do dever, ou seja, atos que não são obrigatórios. Por ultrapassarem as demandas da moralidade comum, daquilo que é esperado ou cobrado no comportamento moral ordinário, eles são dignos de serem chamados de atos heroicos ou atos de santos.

A existência dos atos supererrogatórios trazido à tona por Urmson mostra que a vida moral não está restrita as virtudes ou deveres morais. Trata-se de algo mais complexo. Tradicionalmente as teorias morais compreendem três tipos de ações. O primeiro grupo é designado pelas ações obrigatórias que são ações requeridas do agente. O segundo grupo é designado pelas ações proibidas que são ações não permitidas ao agente. E, por fim, o terceiro grupo é designado pelas ações permitidas que são ações que podem ou não ser realizadas pelo agente, cabe à sua escolha. Porém, essa classificação é problemática, pois não compreende todos os atos da moralidade como, por exemplo, os atos supererrogatórios. Os atos supererrogatórios mostram que há uma dissonância na moralidade tradicional que aborda um quadro conceitual composto de ações proibidas, obrigatórias e facultativas que apresentam

certa compatibilidade com as ações que são ofensivas, louváveis e indiferentes. Porém o debate moral transpassa os limites impostos por esse modelo quando nos deparamos com ações que reúnem em si aspectos que pertencem a esferas diferentes da moralidade, como, por exemplo, os atos supererrogatórios.

O problema dos atos supererrogatórios é bastante amplo por esse motivo nos restringiremos ao exame de três problemas em particular:

- 1) O problema da história dos atos supererrogatórios;
- 2) O problema da lógica dos atos supererrogatórios;
- 3) O problema da psicologia dos atos supererrogatórios.

O primeiro objetivo é abordar o nascimento dos atos supererrogatórios a partir de suas características mais gerais, a saber, ser facultativo e louvável, e examinar atos que podem ser comparados com esses aspectos na Idade Antiga e na Idade Média. Durante esses dois períodos históricos os atos supererrogatórios passam por modificações: na antiguidade os atos que podem ser considerados supererrogatórios estão relacionados à natureza enquanto que no período medieval tais atos estão inseridos no contexto religioso, em específico da Igreja Católica Romana, de onde surge o conceito supererrogatório. Na filosofia moral contemporânea o conceito supererrogatório perde seu sentido religioso e adquire *status* moral e laico. Nesse contexto, o principal problema é a adequação da caracterização do que pode ser entendido por ato supererrogatório. Essa investigação conceitual é necessária para poder adentrar nas discussões nos capítulos 2 e 3.

O segundo objetivo é investigar a estrutura lógica dos atos supererrogatórios. A lógica deôntica, em particular, pode contribuir para desenvolver essa questão porque é o ramo da lógica que trata das noções como: permissível, dever, obrigatório, indiferente, facultativo, louvável e etc., noções que estão intrinsecamente relacionadas com o tema abordado. Além disso, a lógica deôntica utiliza um esquema tradicional que pode ser ampliado para o uso de noções associadas o que pode auxiliar para explicar formalmente os atos supererrogatórios.

O terceiro objetivo é investigar a psicologia moral dos atos supererrogatórios. O interesse em investigar a psicologia moral dos atos supererrogatórios deve-se à sua natureza incomum, ou seja, são atos moralmente não obrigatórios, moralmente facultativos e com alto valor moral. Se tais atos são uma dissonância do quadro conceitual da moralidade, como foi dito, é importante para a Filosofia examinar os

fatores ou determinantes psicológicos de tal comportamento. Desse modo pretendemos conhecer e entender os fenômenos relacionados aos atos supererrogatórios. Quais os fatores que podem motivar tais ações? Quais as emoções que podem estar envolvidas na realização desses atos? Se o caráter pode influenciar na realização de um ato supererrogatório? É possível afirmar que os atos supererrogatórios são totalmente altruístas?

Não sabemos qual é a motivação envolvida nos atos supererrogatórios. Sabemos somente que a motivação para a ação moral é diferente da motivação para outros tipos de ações. O problema da motivação moral está ligado às razões que conduzem as pessoas a realizarem coisas com valor ou significação moral. Se a ação moral pode ter motivações distintas, então podemos supor que a ação supererrogatória também pode ter diversas motivações. Nesse sentido, noções como caráter, virtude, bem, motivação, e etc., nos levam a buscar na Psicologia Moral a resposta para o problema central desenvolvido nesse trabalho, a saber, o que leva o ser humano a realizar um ato supererrogatório.

A tese foi organizada em quatro capítulos, o primeiro e o segundo capítulos abordam a tese tradicional dos atos supererrogatórios. Segundo a versão tradicional o agente moral possui deveres morais básicos em relação à sociedade em geral, ou seja, deveres que todos podem cumprir. O ato santo e o ato heroico, nesse contexto são aqueles atos que excedem o que é moralmente requerido. Os santos e os heróis são agentes idealizados categorizados em uma classe distinta dos demais agentes morais. O terceiro capítulo aborda os aspectos psicológicos não investigados pela tese tradicional dos atos supererrogatórios. O quarto capítulo trata da tese de Flescher, a saber, a versão empírica. Essa versão, diferentemente da tese tradicional dos atos supererrogatórios, mostra o agente moral inserido em seu próprio contexto social. Vejamos em detalhes os tópicos centrais de cada um dos capítulos.

O capítulo 1, *A História dos Atos Supererrogatórios*, discutirá basicamente dois pontos (1) que tanto no período antigo quanto no período medieval há atos que podem ser comparados aos atos supererrogatórios quanto as seguintes características: ser facultativo e ser louvável; e (2) o problema do conceito de supererrogação na filosofia contemporânea a partir da tese de Urmson e o debate posterior baseado em Atfield que defende o comprometimento dos atos supererrogatórios com duplos padrões. Chisholm que aborda os atos supererrogatórios sob o viés da Lógica Deontica e Heyd

que limita a caracterização de supererrogação somente à atos e explicita o aspecto do altruísmo. A tese de Attfield é importante pois mostra de modo claro que os atos supererrogatórios são híbridos, mas apenas conceitualmente. A caracterização de Chisholm fornece as ferramentas necessárias para mostrar que os atos supererrogatórios também são híbridos do ponto de vista lógico. A tese de Heyd, apesar de a primeira vista parecer limitadora, elucida um aspecto importante que será abordado no capítulo 3, a saber, o altruísmo nos atos supererrogatórios.

O capítulo 2, *A Lógica dos Atos Supererrogatórios*, irá ter 4 pontos centrais: (1) o entendimento do conceito de valor a partir da tese de Hartmann que estrutura os valores em princípios que tem a finalidade de atingir a objetividade; (2) o entendimento do conceito de obrigação a partir da classificação de Feinberg; (3) o duplo padrão constituído por meio da relação entre o dever e o valor do ato supererrogatório; e (4) o modelo de Vasiliev que substitui o quadrado de oposições. Sustentarei, ao final do capítulo 2, um modelo análogo ao de Vasiliev em relação à uma dimensão híbrida oriunda das dimensões axiológica e deôntica.

Capítulo 3, *A Psicologia Moral dos Atos Supererrogatórios*, abordará 3 pontos principais: (1) a natureza da motivação que conduz a realização dos atos supererrogatórios. Nesse ponto examinarei os diferentes motivos envolvidos na ação moral regular como o desejo, a crença e as emoções e como tais fatores são compreendidos nos atos supererrogatórios. As principais teorias que considerarei serão o instrumentalismo que argumenta que os desejos são o ponto de partida para a motivação, no entanto, sozinhos eles não são capazes de motivar, precisam de crenças sobre como satisfazer esses desejos. A tese de Smith que argumenta que o desejo envolve atração fenomenologicamente proeminente a um objeto ou a uma escolha. O cognitivismo que argumenta que o ponto de partida para a motivação é a crença sobre quais ações podem ser corretas e que o desejo somente fornece um estímulo para a ação. E o sentimentalismo que argumenta que a ação é motivada pelo impulso de certas emoções. Minha estratégia é discutir as quatro teorias e indicar que a teoria de Smith é mais atrativa para os atos supererrogatórios de heroísmo pois revela que alguns agentes podem responder de imediato à urgência de um fato enquanto que outros não; (2) a relação dos atos supererrogatórios com a virtude e o caráter. Com base na concepção de virtude aristotélica é possível supor que quem age de modo supererrogatório está levando uma vida no sentido de excelência moral?

Pode-se considerar os atos supererrogatórios componentes de uma teoria moral fundamentada na noção de virtude como expressão de um estado do homem excelente? Defenderei que a excelência, pensada em termos aristotélicos, não envolve superar a função ou estado natural do agente. A noção de caráter pode ser pensada de um modo mais amplo, como propõe Kamtekar. Nesse sentido, o caráter do agente pode ser entendido como o conjunto de estados psicológicos, metas, valores e raciocínio. Tendo em vista essa reformulação da noção de caráter, defenderei que o ato santo revela traços permanentes de caráter que não podem ser abalados por situações banais pois o agente está inteiramente dedicado na tarefa de ajudar. Os aspectos banais presentes na situação podem contribuir na tarefa de ajudar mas não tem a força de demovê-lo de sua tarefa.

No capítulo 4, *O Sentido Prático dos Atos Supererrogatórios*, tratará de x pontos centrais: (1) o lugar dos atos supererrogatórios em uma vida virtuosa, ou seja, em que medida os atos supererrogatórios se inserem no cotidiano das pessoas, (2) a distinção entre santidade e heroísmo a partir da perspectiva de Flescher. Segundo essa tese santos são proativos e heróis reativos. Santos buscam seus beneficiários onde quer que estejam, eles não medem esforços para ajudar outras pessoas. Em contrapartida, os heróis percebem alguém em risco e reage imediatamente a essa circunstância. Eles tem um senso de responsabilidade expandido e percebem o mundo de maneira diferente dos não heróis.

CAPITULO I

A HISTÓRIA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

Supererrogatório significa exceder, ultrapassar, realizar mais do que devemos. É ilustrado por atos de bondade excessiva, porém não obrigatórios. Essa seção pretende caracterizar os principais traços que a noção de supererrogação recebeu ao longo da história da filosofia, especialmente na filosofia antiga e medieval e, posteriormente, na filosofia contemporânea, de onde partiu o tratamento mais detalhado e abrangente do tema. A escolha do termo “caracterizar” em vez de definir deve-se ao último ser usado de modo específico. Em uma definição chama-se *definiendum* ao que se quer definir e *definiens* ao que a define. Por exemplo, se pode definir “todo número que é divisível por dois de modo igual a número par¹, e “corpo” como uma substância extensa²; a primeira definição chama-se definição nominal e a segunda definição real. Nosso intuito é apenas caracterizar o conceito de supererrogação, ou seja, mostrar as características que distinguem tais atos dos demais atos morais, mas não fazer um estudo aprofundado sobre as definições dos atos supererrogatórios. Defenderei que desde a antiguidade três aspectos são fundamentais para atos serem identificados como supererrogatórios, a saber, não ser obrigatório, ser louvável e não ser universalizável.

Na Idade Antiga, a teoria estoica mostra atos que podem ser comparados aos atos supererrogatórios na medida em que tem características gerais similares, a saber, são facultativos e louváveis. Tais atos são classificados como apropriados e distinguem-se entre incondicionalmente ou conforme as circunstâncias. Destacam-se nesse quadro os atos de Catão e Diógenes que realizaram atos de bravura não convencional (citar fonte).

Nos medievais, o debate sobre atos supererrogatórios remonta à Doutrina da Igreja Católica Romana que desde o princípio contrasta atos obrigatórios e atos não obrigatórios. Os relatos bíblicos são ricos em passagens que impelem os fiéis a serem generosos e bondosos, ou seja, a realizarem atos que promovam o bem ao próximo.

¹ Arnauld e Nicole, 1970, p. 124.

² Arnauld e Nicole, 1970, p. 215.

A mensagem de Jesus foi uma mensagem de amor aos homens e é possível ver em seus ensinamentos abertura para atos morais que envolvem grande sacrifício e doação, o que aproximaria suas palavras à ideia de supererrogação. Dentre os atos mencionados nesses relatos há aqueles que possuem força de lei e aqueles que apenas recomendam a realização de alguns feitos. Tal distinção deixa fulgurar certa liberdade de decisão sobre algumas condutas a serem seguidas e pode-se pensar em alguns seguidores de Cristo como agentes morais que realizaram atos supererrogatórios³.

Os aspectos mais precisos da história da abordagem dos atos supererrogatórios no mundo antigo e medieval foram localizados por historiadores da filosofia nos comentários na teoria estoica, na Idade Antiga e na filosofia de Tomás de Aquino e Santo Atanásio na Idade média. No que segue, procurarei reconstruir os pontos mais importantes do tratamento clássico que os atos supererrogatórios receberam, com vistas a tornar mais claro a conceitualização subsequente, principalmente da abordagem modal de Urmson, e de teóricos contemporâneos como Attfeld, Chisholm e Heyd.

1.1.1 A Doutrina estoica dos atos supererrogatórios

Na filosofia helênica as ações apropriadas (*kathêkonta*) são as ações que seguem os ditames da razão ou que possuem uma justificativa razoável. A justificativa adequada foi caracterizada pelos estoicos como a natureza e o que está de acordo com ela. Por exemplo, é natural e, portanto, apropriado, cuidar da vida de alguém, produzir descendência e ajudar aqueles que o rodeiam, enquanto que é antinatural e

³ Podemos citar o exemplo de São Francisco de Assis. Geralmente sua vida é contada por meio de dois grandes momentos, antes e depois de sua conversão. Durante sua juventude, Francisco foi conhecido pela prodigalidade e o esbanjamento. Le Goff (2011), observa que sua conversão espiritual começa após uma doença, a dor física o conduz a refletir sobre sua vida e o destino humano. Os primeiros passos em direção à sua conversão são a renúncia ao dinheiro e aos bens materiais. Então Francisco se aproxima da caridade para com aqueles que sofrem e o trabalho com os mais infelizes. Essa passagem ocorre por meio de um acontecimento que promove a superação do tema da repugnância em sua vida, a saber, o beijo do leproso. O ato final de conversão ocorre quando Francisco escuta o cap. 10 de Mateus: “vai, disse o Salvador e anuncia por toda a parte que o reino de Deus está próximo. O que recebeste gratuitamente, dá gratuitamente. Não carregue nem ouro nem prata no teu cinto, nem saco para a estrada, nem duas túnicas, nem calçado, nem bordão; porque o operário tem dignidade para manter-se por si”. “Francisco solta um grito: Eis o que eu quero, é isso que procuro, isso que desejo fazer do fundo do coração”. (LE GOFF, p. 68) A partir disso, de convertido, São Francisco torna-se missionário. São Francisco é santo porque abandona sua vida de conforto, a riqueza da família para mendigar e cuidar de doentes.

inapropriado ter benevolência excessiva ou maltratar os outros.

As ações apropriadas muitas vezes desempenham o papel de regras que orientam as ações humanas no progresso em direção à virtude, buscando o que está de acordo com a natureza e evitando o que se contrapõe a ela. A formulação estoica de ações apropriadas institui a natureza como fonte de bens ou de valores e também de obrigação moral. Por exemplo, comer moderadamente ou receber remuneração por determinado trabalho são ações apropriadas por causa de suas consequências, pois elas fornecem nutrição e dinheiro e, portanto, são naturalmente valiosas. Mas também são valiosas intrinsecamente, ou seja, no sentido de que elas correspondem a impulsos que fazem parte da nossa natureza desde o nascimento.

Outro exemplo considerado uma prática aceitável e recomendável pelos estóicos, é o suicídio. Mas de que modo podemos entender o suicídio como uma ação apropriada a partir da doutrina da natureza? A resposta, segundo Dentsoras (2014, p.361), ocorre por meio da distinção entre ações apropriadas incondicionalmente (*aneu peristaseôs*) e ações que são apropriadas conforme as circunstâncias (*kata peristasin*). As últimas incluem casos de automutilação e eliminação de propriedade. Tais casos podem adquirir justificativa razoável e serem consideradas facultativas se alguém mostrar como, sob alguma circunstância excepcional, elas são de fato naturais ao servir a um propósito mais amplo que a deveres incondicionais. Por exemplo, embora seja natural e obrigatório cuidar da vida e saúde de alguém, sob circunstâncias extraordinárias também poderia ser apropriado sacrificar tal vida.

Apesar do lugar especial que alguns atos apropriados circunstancialmente ocupam na abordagem moral dos estóicos, em particular os atos de suicídio, não há um tratamento de tais atos e do valor que eles possuem. O caráter facultativo das ações apropriadas circunstancialmente dos estóicos do período helênico depende de uma justificativa razoável que deve estar de acordo com a natureza, questão que permanece em aberto. Para elucidar a questão podemos considerar o exemplo dos dois sábios que devem decidir, em relação a uma justificativa razoável, quem deve ficar com a tábua que pode salvar a vida de um deles (tábua de salvação).

De acordo com Cícero, a tábua iria para aquele cuja a vida é mais valiosa para si ou para o seu país e, se nenhuma vida é mais valiosa do que a outra, “um cederá ao outro como perdedor, por meio de sorteio ou jogo de azar”. Pode-se imaginar os dois sábios que passam a tábua de um para o outro (“por favor, salve-se!”) (DENTSORAS, 2014, p. 362)

Se no período helênico, as ações apropriadas circunstancialmente podem ter um aspecto de equidade, como no exemplo acima, o que geralmente não é muito elogiado, no período romano atribui-se grande elogio aos atos de suicídio e pobreza auto impostas. Tais atos são considerados livres e libertadores das preocupações mundanas. Sêneca, por exemplo, glorifica o suicídio de Catão colocando-o ao lado dos atos de bravura convencional. A bravura convencional é uma questão de dever, mas o suicídio é interpretado como um ato extraordinário de escolha livre.

Catão não teve que cometer suicídio e, principalmente considerando o modo como o fez, rasgando a ferida infligida por sua tentativa mal sucedida de se esfaquear até a morte. Um elogio semelhante é proposto por Sêneca à vida de pobreza relatada por Diógenes. Embora, aduz Dentsoras (2014, p. 263), não seja uma recomendação de Sêneca cometer o suicídio sob circunstâncias adversas ou adotar uma vida austera, as ações de Catão e Diógenes, merecem maior louvor porque escolheram livremente seguir a natureza de um modo diferente do restante de nós. Catão foi mais longe do que a maioria pois provocou a própria morte. Diógenes também foi mais longe, renunciando completamente as suas posses.

Diferentemente da perspectiva de Dentsoras (2014) o enfoque de Sorabji (2006) repousa na pessoa particular. Segundo este argumento, o primeiro ponto que cabe abordar é a individualidade: não há uma razão atuando livremente, sem as imposições que escolhas e compromissos concretos (familiares, pessoais, de carreira) determinam nas ações. Os estóicos viam a moralidade sofrendo coações relativas à individualidade (compromissos sociais) e, de modo mais geral, pela preocupação com as condições de vida excelente. O debate acerca do suicídio de Catão ilustra que uma ação pode ser correta individualmente mas isso não significa que é correta para todos. Conforme Sorabji,

Cícero diz que quando Julio César ganhou a guerra civil, Catão agiu corretamente ao cometer suicídio naquelas circunstâncias, muito embora o mesmo não seria correto para outros 'naquelas mesmas circunstâncias'. [...] O ponto interessante aqui é que não havia nenhuma outra pessoa como Catão. Ele manteve sempre uma espécie de austeridade que ninguém chegou perto de igualar. Pode-se dizer que ele é apresentado como um exemplo de autenticidade. E é por isso que seria correto a ele cometer suicídio, mas não a outros naquelas circunstâncias dadas. (SORABJI, 2006, p. 159)

A passagem acima revela que os estoicos esperavam que fosse considerada também a personalidade ou o caráter individual ao decidir o que era certo fazer. Para Sorabji (2006), Cícero insiste que uma personalidade moral ou caráter envolve quem nós queremos ser, que tipo de pessoa e que caminho de vida escolhemos seguir. Muitas vezes esse caminho é determinado pela natureza individual de cada um, pois não definimos todo nosso caráter. O acaso e a sorte tem uma influência maior do que as próprias escolhas. No entanto, o exemplo do suicídio parece deixar espaço para a identidade prática como um contra exemplo relevante às éticas universalistas contemporâneas. Há circunstâncias em que o certo não envolve a universalização de máximas do dever, mas ater-se àquilo que nós mesmos somos.

O exemplo abordado por Sorabji ressalta o mérito de Catão pela sua coerência e coragem em preferir o suicídio a ter que aceitar a ditadura de Julio Cesar. Seu ato não vai além da natureza, mas é heroico. O ponto que pode ser destacado aqui é, que apesar das abordagens de Dentsoras e Sorabji divergirem em relação ao modelo de vida moral estoico, há um ponto compatível, a saber, o suicídio de Catão merece louvor porque ele seguiu o que não poderia ser estendido a todos os homens.

A doutrina do estoicismo é importante no entendimento dos atos supererrogatórios porque aborda atos que se distanciam do que é obrigatório e, portanto, do que pode ser realizável por todos. Os atos de Catão e Diógenes se destacam por sua excepcionalidade e particularidade. Podem ser classificados como heróis e santos morais pois excederam os limites do obrigatório, de modo facultativo, no entanto diferentemente do que veremos na Idade Média, sem a necessidade de uma estrutura religiosa.

1.1.2 A Doutrina dos atos supererrogatórios da Igreja Católica Romana

Na doutrina da Igreja Católica Romana encontramos duas principais fontes para abordar os atos supererrogatórios, a saber, a doutrina de Aquino e a doutrina de Atanásio. Começemos por Aquino. Sua doutrina se fundamenta na distinção entre os mandamentos (*praecepta*) e os conselhos (*consilia*). Os mandamentos constituem condições necessárias para a salvação e são, nesse sentido, obrigatórios, ou seja, são um conjunto de imperativos reconhecidos como fundamento para o catecismo da Igreja católica.

Os mandamentos do Novo Testamento se referem a questões que são necessárias para ganhar o fim da bem-aventurança eterna. Na passagem abaixo, Jesus responde à indagação de um jovem sobre como a vida eterna pode ser alcançada.

E, eis que veio um e disse-lhe: Bom Mestre, que bom devo fazer, para que eu tenha a vida eterna? E ele disse-lhe: . . . Se você entrar na vida, mantenha os mandamentos. Disse-lhe: Qual? Jesus disse: Não matarás, não cometerás adultério; não roubarás, não dás testemunho falso, honra a teu pai e a tua mãe; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. O jovem disse-lhe: Todas estas coisas eu segurei da minha juventude: o que ainda não tenho? Disse-lhe Jesus: se tu tens perfeito, vai [e] vende o que tens, e dá ao pobre, e tens tesouro no céu; e vem e segue-me. (Mateus 19: 16-21)

Ao contrário dos mandamentos, os conselhos, implicam escolha ou opção do indivíduo. Pobreza e castidade são exemplos de conselhos sugeridos por Jesus no Novo Testamento⁴, no qual Jesus encoraja os homens que são fortes o suficiente a se manterem castos ou pobres, reconhecendo tal dificuldade. A pobreza e a castidade são estimuladas como meios para alcançar o reino dos céus em vez de ações que possuem valor em si mesmas. Por exemplo, a fortuna não é má em si mesma, mas alguns homens agarram-se demais a ela deixando de lado os bens espirituais. Nesses casos recomenda-se a sua doação para que se possa buscar a felicidade eterna. Assim o ato de pobreza contribui para a salvação, uma vez que elimina uma possível tentação, porém sozinho não conduz a salvação. Além dos atos de castidade e pobreza, já mencionados, podemos acrescentar também o martírio e a pregação da fé, os quais são apresentados como merecedores de uma recompensa especial simbolizada por uma auréola na descrição de santos e mártires. Tais atos também requerem um total abandono relacionado aos bens desse mundo em virtude dos bens do outro mundo.

Os conselhos tornam a salvação mais segura a partir de seus efeitos práticos.

o homem é colocado entre as coisas deste mundo e bens espirituais, onde a felicidade eterna consiste: de modo que, quanto mais ele cliva a um, mais ele se retira do outro e, inversamente. . . . Para que o homem ganhe o fim mencionado, ele não precisa renunciar completamente às coisas do mundo: desde que ele pode, ao usar as coisas deste mundo, alcançar a felicidade eterna, desde que não coloque seu fim neles: mas ele alcançará mais rapidamente o mesmo ao desistir dos bens deste mundo inteiramente: por

⁴ CF. Dentsoras, p. 352, 2014.

isso, os conselhos evangélicos são dados para esse fim. (Summa Theologica I-II, 108,4)

Os conselhos e os mandamentos visam, e derivam seu valor, nos afastando dos prazeres deste mundo e nos aproximando de bens espirituais. Enquanto a obediência aos mandamentos pode ser alcançada e esperada de todos e, por isso, a sua observância assegura a salvação, os conselhos fazem isso de forma mais eficaz, e conseqüentemente são mais dignos de louvor. No entanto, nem todos são capazes de seguir os conselhos. Nem todos têm a determinação e a força de vontade necessárias para viver uma vida guiada pelos conselhos, mesmo que ocasionalmente possamos nos abster eventualmente de algum prazer mundano como, por exemplo, adotar o jejum. Por este motivo, enquanto os conselhos são definitivos e universais, no sentido de que quem os obedecer alcançará a salvação, não podem ser obrigatórios visto que muitas pessoas não conseguem segui-los.

A distinção entre mandamentos e conselhos permite estabelecer que as inclinações naturais humanas e o modo como o mundo e a sociedade funcionam tornam os conselhos não universalmente aplicáveis. No entanto, seguir os conselhos, embora não obrigatórios e não aplicáveis a todos, possui um papel importante no pensamento de Aquino pois contribui de maneira significativa para aumentar o bem e garante de modo seguro o caminho para a eterna felicidade.

Consideraremos agora a teoria de Santo Atanásio que contribui para o debate na medida em que faz referência tanto à natureza quanto à vontade divina. O critério usado para distinguir as ações, segundo suas características gerais, encontra-se na referência à natureza⁵, como fundamento para a adequação de uma ação e seu valor moral. O que é encontrado na natureza podem ser conhecido verdadeiramente e é definido conforme a vontade de Deus. Em contrapartida, o não natural, é definido como contrário à vontade de Deus. O termo natureza significa a busca da bondade moral e da obrigação. O exemplo mais claro dessa referência à natureza está presente no *Livro das Definições*, segundo o qual há três tipos de ações:

- 1) Aquelas que são contrária à natureza (*para phusin*);
- 2) Aquelas que são conformes à natureza (*kata phusin*);
- 3) Aquelas que são além ou acima da natureza (*huper phusin*).

⁵ CF. Dentsoras, p. 358, 2014.

As ações contrárias à natureza incluem, por exemplo, a gula, a ganância e a luxúria. As ações consideradas conformes à natureza incluem se alimentar comedidamente, adquirir fortuna justamente e o casamento. E, por fim, as ações como jejum, pobreza e castidade são consideradas ações que estão além ou acima da natureza.

Por um lado as ações *huper phusin* podem produzir benefícios como bem estar, paz de espírito e completa ausência de tentação. Nesse sentido, elas podem ser consideradas como estágios de desprendimento dos bens mundanos. De acordo com esse argumento, tais ações são uma estágio aperfeiçoado de ações *kata phusin* e merecem maior louvor em vista disso, pertencendo na maioria da vezes ao primeiro grupo. Por outro lado, quando os estados de jejum, castidade ou pobreza são impostos ao homem involuntariamente podem produzir efeitos maléficos como sofrimento e dor e, somente nesse casos, podem pertencer ao segundo grupo. Em muitos casos, as ações *huper phusin* são facultativas ao homem sendo moralmente boas e aceitáveis enquanto que as *para phusin* são consideradas sempre e estritamente proibidas.

O caráter facultativo das ações *huper phusin* é fundamentado em uma consequência da própria operação da natureza, por exemplo, perdoar um inimigo pode ser uma ação dolorosa mas pode ser realizada para promover o funcionamento da natureza impedindo um ciclo de retribuição e dano. Além disso, as ações *huper phusin* não são acessíveis a todos, nem todos encontrarão libertação e bem estar na castidade e no jejum. Embora as ações *huper phusin* sejam benéficas para algumas pessoas isso não significa que sejam para todas as pessoas. Desse modo, as ações *huper phusin* não podem ser universalizadas, mas as outras duas classes de ações, a saber, a *kata phusin* e a *para phusin* são respectivamente, obrigatórias (moralmente boas e aceitáveis), e proibidas, por conseguinte, aplicadas universalmente.

Uma tal abordagem de ações *kata phusin* e *huper phusin* emerge uma imagem da natureza como um sistema que é governado por regras gerais que também permite e aprecia algumas ações excepcionais. Ações *huper phusin* correspondem a essas operações no mundo que não caem sob regras gerais, embora elas sejam parte dele. (DENTSORAS, p. 360, 2014)

A classificação de Atanásio revela aspectos que a aproxima da classificação de Aquino. Segundo esta as ações *hyper phusin* podem ser comparadas à descrição dos conselhos proposta por Aquino. Logo, podemos considerar as ações *hyper phusin* semelhantes aos conselhos no sentido de que tais ações não podem ser realizadas por todos. Desse modo, as ações *hyper phusin* não podem ser obrigatórias e, portanto, não são aplicadas universalmente.

Nessa abordagem as ações *hyper phusin* reúnem em si as principais características dos atos supererrogatórios abordadas na filosofia contemporânea, a saber, ser facultativo e ser louvável. Além disso, Dentsoras propõe uma relevante contribuição para o debate entre a distinção entre os deveres e os atos supererrogatórios, enquanto que os primeiros podem ser universalizados, os últimos não podem. Esse aspecto projeta luz sobre a questão e pode auxiliar no terceiro capítulo sobre a psicologia dos atos supererrogatórios. Retomemos a doutrina estoica.

Ao contrário dos santos e mártires cristãos, os heróis estoicos (como ilustrado pelo tratamento de Sêneca das ações morais) não precisam agir além da natureza para que seus atos sejam excepcionais e louváveis. Correspondentemente, a recompensa que eles atingem está limitada a este mundo e consiste em nada mais que estar em concordância à natureza de um modo excepcionalmente apropriado, sob determinadas circunstâncias. Suas ações não requerem recompensas sobrenaturais nem dependem de uma estrutura religiosa para lhes legitimar.

O quadro referencial para Santo Atanásio é distinto daquele dos estoicos e conduz à natureza e à vontade divina. É a natureza que limita a obrigação que se consistentemente obedecida resultará em um bom funcionamento do mundo. E é a natureza que oferece a oportunidade para o surgimento de atos que aparentemente contradizem esses deveres, mas que servem à natureza de um modo especial e apropriado. No entanto, estar de acordo com a natureza é estar de acordo com a vontade de Deus, desse modo, ambos estão interligados.

Em contraste, os conselhos em Aquino estão intrinsecamente ligados a vontade de Deus. Seu mérito está relacionado a devoção e ao amor dos homens a Deus que não poupam esforços em realizar seus desígnios na terra que não cessam no cumprimento de seus mandamentos mas empenham-se em exceder os limites de suas obrigações e serem contemplados com a vida eterna.

Em suma, a principal contribuição do debate dos atos similares aos

supererrogatórios na antiguidade e na Idade Média, foi reconhecer a existência de um tipo de ação que seria louvável e facultativo, reconhecendo a particularidade de tais atos. Os atos supererrogatórios não são deveres apenas no sentido de que não são obrigatórios, ou no sentido de que as pessoas podem escolher a ação a seguir, mas no sentido de que o indivíduo encontra-se no centro da discussão. O resgate da individualidade revela, com isso, que os atos supererrogatórios são excepcionais, no sentido de que eles não podem ser universalizados.

Na próxima seção examinaremos as caracterizações na filosofia contemporânea a partir da tese de Urmson. As teorias contemporâneas, em geral, preservam as características gerais dos atos supererrogatórios como facultatividade e louvor mas também introduzem aspectos novos, como veremos.

1.2 A caracterização dos atos supererrogatórios na filosofia contemporânea

Nessa seção abordaremos as principais caracterizações dos atos supererrogatórios na filosofia contemporânea. Principiemos pela abordagem da caracterização de Urmson (1958) que busca chamar atenção para as limitações do quadro geral da moralidade tradicional⁶ de seu tempo, o qual não teria permitido uma abordagem adequada do conceito de supererrogação. Além disso, mencionaremos mais três autores, a saber, Attfield (1979), que contribui para o debate na medida que introduz a tese de que os atos supererrogatórios estão comprometidos com duplos padrões, ou seja, pertencem a domínios diferentes da moralidade. Heyd (2009) limita a caracterização apenas a atos, diferentemente dos demais autores tratados na seção, tornando o termo bastante restrito. Por fim, a abordagem proposta por Chisholm (1964) é importante porque introduz conceitos da lógica deôntica que permite pensar possíveis relações entre as dimensões diferentes da moralidade. Além disso, os conceitos da lógica deôntica podem flexibilizar o quadro tradicional da moralidade e possibilitar o espaço necessário para os atos supererrogatórios.

⁶ A crítica de Urmson é endereçada mais propriamente às teorias utilitaristas, à teorias kantianas e às teorias intuicionistas. (1958, p. 2017)

1.2.1 A caracterização de Urmson

Os filósofos morais, segundo Urmson (1958), consideram as ações do ponto de vista do valor moral geralmente como deveres, permissões e obrigações. O ponto central da tese de Urmson (1958) é que essa classificação e outras similares à ela são inadequadas para os fatos da moralidade porque ignoram fatos da realidade como os atos de santidade e de heroísmo⁷. No entanto essas expressões podem ser usadas em diferentes situações e por esse motivo merecem distinção.

O primeiro uso pode ser subsumido pela tríplice classificação mencionada acima. Desse modo, um ato pode ser chamado santo quando é um caso de dever realizado em contextos em que a inclinação, o desejo ou o interesse próprio poderia levar muitas pessoas a não realizá-lo e; no entanto sua realização ocorre devido ao exercício de autocontrole atípico. Um ato pode ser chamado heroico, de modo análogo, quando é um caso de dever realizado em virtude de autocontrole em um contexto no qual muitas pessoas deixariam de concretizá-lo por medo ou por impulso de autopreservação. Nesse primeiro uso, destaca-se uma resistência e um autocontrole atípico do agente moral para a concretização da ação, embora relacionados ora à desejos ora à inclinações. Os exemplos mencionados por Urmson (1958) abordam o caso de uma filha solteira que realiza um ato santo ao permanecer em casa para cuidar de seu pai doente e viúvo, e do médico aterrorizado que heroicamente permanece na cidade sitiada por uma praga para cuidar de seus pacientes⁸.

O segundo uso difere do primeiro na medida em que a ação não é resultado de um autocontrole atípico mas é resultado de determinado esforço. Nesse uso, também a ação realizada cai sob o conceito de dever, entretanto, são classificadas como santas e heroicas porque as dificuldades mostradas em alguns contextos também poderiam fazer com que muitas pessoas não realizassem essas ações.

O terceiro uso, sobre o qual Urmson (1958) quer especialmente chamar a atenção, trata da ação que pode ser chamada santa ou heroica quando excede os limites do dever. Quando isso ocorre a ação é realizada sem resistência à inclinações

⁷ Na seção anterior foi visto que as expressões santo e heroico podem ser usados com implicações religiosas, o artigo de Urmson, no entanto, pretende tratar dessas expressões com implicações especificamente morais.

⁸ Cf. Urmson, 1958, p. 200.

contrárias ou a desejos que possam impedir a execução da ação, como no primeiro uso, também não é necessário esforço na sua realização, conforme no segundo. Contrariamente, a ação é realizada de modo voluntário.

Podemos considerar a ação heroica do médico que cumpre seu dever ao apoiar seus pacientes em uma cidade sitiada por uma praga, podemos agora considerar o caso de outros médicos que, não diferentemente situados em incontáveis outros lugares, são voluntários para participar de forças médicas reduzidas. (URMSON, 1958, pp. 201- 202)

A distinção proposta acima pretende classificar os dois primeiros usos que podem ser abarcados pelo modelo tradicional, porque podem ser subsumidos pelo conceito de dever, e o terceiro uso, que não é contemplado por ele. Somente o último, segundo Urmson (1958), parece identificar o ato santo e o ato heroico por excelência. O ato heroico por excelência é desenvolvido, sobretudo, por meio do exemplo do soldado mencionado abaixo.

Podemos imaginar uma esquadra de soldados praticando o lançamento de granadas de mão, uma granada desliza da mão de um soldado e rola pelo chão se aproximando da esquadra. Um deles sacrifica sua vida se atirando sob a granada e protegendo seus companheiros com seu próprio corpo. (URMSON, 1958, p.202)

Pode-se supor que se o soldado não se lançasse sobre a granada então ele teria falhado em seu dever? Que o ato do soldado adquiriu maior *status* moral por ter envolvido sacrifício por seus companheiros? Que o ato do soldado seria resultado de uma ordem superior? Para Urmson (1958) essas questões devem ser respondidas negativamente porque há uma diferença entre o pode-se exigir e o que pode-se esperar do agente, conforme veremos posteriormente.

Além dessas questões, pode-se objetar que na medida em que o soldado teve tempo para sentir ou pensar do modo que pensou, então ele sentiu que deveria realizar aquela ação. Ele considerou que era a coisa certa a fazer. Ele e, provavelmente ninguém mais, poderia reprovar tal ação caso tivesse falhado. Desse modo, poderia se argumentar que se um ato se apresenta a nós como se apresentou ao soldado, então é nosso dever cumpri-lo, não temos escolha.

Essa objeção pode parecer plausível, no entanto envolve um equívoco. Para Urmson (1958), o ato de heroísmo para o herói não é naturalmente considerado como

facultativo, ele considera para si mesmo como um dever. A ação se apresentou a ele como um dever, mas não é um dever. Para entendermos melhor essa passagem passaremos para o exemplo de santidade.

O exemplo de santidade é ilustrado por uma passagem na qual São Francisco ao terminar de pregar para as aves, é rodeado por seus companheiros que se agrupam para louvá-lo e admirá-lo⁹. De que modo tal ação poderia ser censurada, caso não fosse realizada, como não cumprimento do dever? Sua não realização, de algum modo, poderia implicar na perda dos votos sacerdotais de São Francisco? Não há registro de que São Francisco tenha repreendido alguém por não pregar às aves como uma violação do dever. Ele poderia considerar este ato para si como um dever e poderia talvez ter exortado outras pessoas a fazer o mesmo, mas não poderia censurá-las caso não fizessem.

Tais ações podem não se apresentar como facultativas ao agente quando ele está deliberando, mas desde que apenas ele possa chamar uma tal ação de dever e então somente de seu ponto de vista deliberativo, para si e não para outros, nem mesmo para si como um pedaço de informação objetiva e já que ninguém mais pode chamá-lo para realizar tal ato como podem chamá-lo a dizer para contar a verdade e manter promessas, há aqui uma diferença muito importante em comparação os deveres básicos, os quais são deveres para todos de um ponto de vista, e para os quais qualquer pessoa pode chamar atenção. (URMSON, 1958, p.204)

Nesse ponto Urmson (1958) parece estabelecer dois níveis de entendimento do dever, o entendimento subjetivo, isto é, para o agente moral, e o nível de entendimento do dever objetivo, isto é, para a comunidade moral. O entendimento subjetivo somente constitui dever para o próprio agente moral, porém para a comunidade moral é facultativo. A ação se apresenta ao agente moral como um dever, mas não é um dever, nesse sentido. É um dever subjetivo, mas não um dever objetivo, não é um dever para todos, mas apenas para aquele agente moral que realiza a ação santa ou heroica.

A caracterização de Urmson (1958) acerca dos atos santos e heroicos apontam para um esquema conceitual mais complexo. Um esquema conceitual que abarque “ações que certamente possuem valor moral, mas que caem fora da noção de dever e parecem ir além dele, ações dignas de serem chamadas heroicas ou santas”.

⁹ Cf. Urmson, 1958, p. 203.

(URMSON, 1958, p. 205) Urmson (1958) também observa que pode haver outras ações além dos casos conspícuos, casos de ações que excedem as demandas básicas do dever, casos de generosidade e bondade desinteressada, por exemplo.

Após apresentar a crítica a tríplice classificação e delinear as principais características dos atos santos e heroicos, denominados nesse artigo, Urmson (1958) traça um paralelo entre os atos supererrogatórios e outras regras da sociedade. Por exemplo, um clube¹⁰ possui regras escritas e não escritas, para pertencer a esse clube, o membro precisa cumprir essas regras. Essas regras funcionam como requisitos básicos do clube, ou seja, são os deveres básicos de um membro. Dentre os deveres básicos, se pode exigir o pagamento de uma inscrição e, provavelmente possa ser indiferente se esse pagamento seja efetivado por meio de cheque ou dinheiro porque ambos procedimentos serão considerados corretos.

Esse exemplo indica a existência de conformidade a regra de modo análogo ao cumprimento de um dever. A violação de uma regra do clube, nesse sentido, é similar ao não cumprimento de um dever. Pode haver também entre os membros do clube algum que faz mais do que está estabelecido nas regras se assemelhando com os fatos da moralidade quando as pessoas fazem mais do lhes é exigido.

Para tornar mais clara a distinção entre os deveres básicos e os atos supererrogatórios, Urmson (1958) elenca cinco pontos:

- 1) Em um exército pode ser que haja homens com atitudes heroicas, mas é indispensável que os soldados ajam em conformidade com as regras. Um exército sem um herói pode ser considerado empobrecido, mas sem atenção geral às leis militares se tornará uma tropa incapaz de servir seu país.
- 2) Se os deveres básicos fossem exigidos como dívidas e suas falhas censuradas então tais deveres precisam ser concebidos de acordo com a capacidade humana ordinária. Se o ato heroico do soldado for definido como um dever básico o resultado seria reduzir o grau de rigor que a noção de dever possui. O código moral básico deve observar a capacidade humana ordinária, ou poderá haver uma quebra geral da conformidade das regras como consequências inevitáveis. O dever não pode parecer algo inacessível e distante para a maioria das pessoas.
- 3) Não pode haver um descompasso entre o que podemos esperar e o que podemos exigir. Podemos esperar que as pessoas realizem feitos extraordinários, se

¹⁰ Cf. Urmson, 1958, p. 205.

arrisquem e até se sacrifiquem, mas não podemos exigir isso delas. Por esse motivo, podemos esperar que o soldado se lance sobre a granada, mas não podemos exigir isso dele.

- 4) Os deveres básicos possuem um aspecto de constrangimento. Em geral, uma pessoa pode pressionar outra a levar a cabo um dever básico como manter uma promessa. Esse aspecto parece sem sentido em relação aos atos supererrogatórios, porque de que modo alguém poderia pressionar outra pessoa a realizar um ato de heroísmo?

Para Urmson (1958) é importante distinguir entre deveres básicos e atos supererrogatórios porque mostra que não é possível demandar atos supererrogatórios de todos os agentes morais do mesmo modo que pode-se exigir uma moralidade básica de todos os agentes. Também não é possível censurar igualmente os agentes morais: a não realização de um ato supererrogatório não pode ser censurada enquanto que o não cumprimento de uma promessa pode. Além disso, os agentes morais possuem pontos de vistas deliberativos diferentes, como foi visto. O agente moral pode ter o entendimento de que o ato supererrogatório que ele realizou foi um dever, esse entendimento é subjetivo. No entanto ele não é um dever, ele é um ato facultativo para os demais integrantes da comunidade moral (entendimento objetivo).

1.2.2 A caracterização de Attfield

A partir do artigo seminal de Urmson (1958) surgiram debates acerca dos atos supererrogatórios e de sua caracterização. Apresentaremos algumas propostas contemporâneas sobre o tema iniciando por Attfield (1979). O debate gira em torno principalmente do contraste entre as características do que se entende por deveres e obrigações e, a partir disso, do que se pode conceber como um ato supererrogatório. Diferentemente de Urmson (1958), Attfield (1979) propõe: “os atos são obrigatórios quando é errado não realizá-los, e sua omissão é culpável, atos supererrogatórios são moralmente desejáveis sem ser errado não realizá-los”. (1979, p. 486)

A distinção entre o obrigatório e o supererrogatório para Attfield (1979) destaca principalmente os conceitos de erro e culpa, embora não ignore os aspectos de

obrigatoriedade e facultatividade. É errado não realizar um ato obrigatório. Caso tal ato não seja realizado, o agente poderá ser culpado por omissão. Em contrapartida, não é errado realizar um ato supererrogatório, porém sua realização é desejável.

A caracterização de Attfield (1979) é importante pois projeta luz sobre um aspecto que distingue os atos supererrogatórios dos demais atos do quadro conceitual tradicional, enquanto os demais conceitos são classificados entre obrigatórios e desejáveis, os atos supererrogatórios apontam em uma direção destoante, ou seja, podem estar comprometidos com duplos padrões: por um lado a moralidade está relacionada com o dever e, por outro, com o que é desejável. Urmson (1958) aponta a limitação da classificação tradicional mas não deixa claro qual é o problema. Attfield (1979) mostra que tais padrões não se encontram mesclados na moralidade tradicional, entretanto devem relacionar-se a fim de originar os atos supererrogatórios. Pode-se dizer, desse modo, que os atos supererrogatórios destacam-se dentro dessa estrutura como um híbrido. O argumento de Attfield (1979) é atrativo não somente porque mostra que os atos supererrogatórios não são abarcados pela classificação tradicional mas também porque aponta que um quadro compatível com tal moralidade requer uma estrutura conceitual mista ou híbrida que permita a relação com mais de um padrão ou mais de uma dimensão da moralidade.

1.2.3 A caracterização de Heyd

O argumento de Heyd (2009) acerca da caracterização dos atos supererrogatórios estipula que a expressão “supererrogatório”, diferentemente das demais caracterizações, é um atributo restrito a atos ou ações e, portanto, não se estende a pessoas, traços de caráter, emoções ou estados de coisas. Essa limitação é estabelecida porque “supererrogatório” está relacionado somente ao ‘dever fazer’ e não ao ‘dever ser’, ou seja, não está relacionado com o que deve existir, nem com traços de caráter ou virtude que uma pessoa deve ter. Heyd (2009) considera essa observação necessária porque o ‘dever ser’ é relacionado com o dever, e o ‘dever fazer’ não. A caracterização é formulada como se segue:

Um ato é supererrogatório se e somente se: 1) nem é obrigatório nem é proibido; 2) sua omissão não é errada e não merece sanção ou crítica, nem formal quanto informal; 3) é moralmente bom, tanto por virtude de suas consequências quanto pela virtude de seu valor intrínseco (ir além do dever); 4) é feito voluntariamente pelo bem de alguém e é por isso meritório. (HEYD, 2009, p. 115)

Heyd (2009) formulou tal definição em virtude da força de seus critérios, os dois primeiros em sentido negativo e os dois últimos em sentido positivo. Os dois primeiros aspectos encontram-se de modo análogo nas definições de Urmson e Atfield. No entanto os aspectos 3 e 4 restringem bastante o conceito de supererrogação. Assim os últimos serão nosso principal foco nessa seção.

O terceiro aspecto, da caracterização de Heyd, contém um importante requisito do requerimento axiológico, ou seja, o valor dos atos é derivado de suas consequências *pretendidas*. Tal requisito pode ser entendido de duas formas diferentes: a) o agente deve ter a intenção de promover o bem por meio de sua ação, o que é estipulado mais claramente pelo quarto aspecto; b) que o ato pode ser considerado supererrogatório mesmo se as boas consequências não são alcançadas, desde que elas tenham sido sinceramente pretendidas. (HEYD, 2009, p. 133) É importante destacar que o sucesso não é essencial para a realização dos atos supererrogatórios uma vez que invariavelmente objetiva o bem e ademais, na maioria das vezes, obtém o êxito.

O segundo requisito do valor moral dos atos supererrogatórios não é tão claro quanto o anterior e merece maior detalhamento. Tais atos não são valorosos somente em virtude de suas consequências, mas também e principalmente, porque vão além do dever. Segundo Heyd “o status moral da supererrogação deve, portanto, ser entendido em relação ao dever por meio da característica da continuidade e da correlatividade” (HEYD, 2009, p.133).

A característica da continuidade do valor da supererrogação em relação ao dever sugere a possibilidade de entendê-la como deveres de alto nível, um *dever* (*ought*) pessoal ou uma obrigação especial a qual estabelece um vínculo com o heroico e o santo (HEYD, 2009, p. 134). Para Heyd (2009) essa característica torna claro que o dever e a supererrogação se mantêm à parte em duas categorias, o que por sua vez, poderia ser estabelecido pelo caráter facultativo das atos supererrogatórios visto que deveres nunca são facultativos, pelo contrário, sempre

obrigatórios.

A característica da correlatividade, por seu turno, é apreciada por sua natureza extra-dever (*extra-duty*), pois caracteriza atos que nem são deveres-mais (*duty-plus*) em sentido quantitativo nem em excesso de dever (*in excess of duty*) em termos de autossacrifício e risco. Embora alguns exemplos envolvam autossacrifício e risco, essas não são condições necessárias para caracterizá-los. Os atos supererrogatórios podem ser analisados como um dever-mais, mas não no sentido quantitativo, mas antes como ultrapassando os deveres de homem a homem.

A condição final sugerida por Heyd (2009) afirma que nenhum ato pode ser caracterizado como supererrogatório a menos que seja realizado voluntariamente, ou seja, sem nenhum tipo de pressão externa. O ato quando realizado por qualquer tipo de constrangimento ou interesse próprio não pode ser definido como supererrogatório. Além dessa condição, se afirma que a intenção deve ser altruísta, isto é, que o ato é concebido de modo a beneficiar outras pessoas.

Tal intenção altruísta deve estar ausente no cumprimento do dever que são às vezes realizados a despeito do fato que eles não vão beneficiar ninguém além do próprio agente. A intenção altruística não deve, entretanto, ser confundida com motivo altruísta. Enquanto a intenção forma parte da descrição do ato, o motivo é somente o sentimento que nos move a fazê-lo. (HEYD, 2009, p. 137)

Quando as intenções envolvidas visam fama, reconhecimento, dinheiro, dentre outras coisas, não podem ser caracterizadas como intenções de atos supererrogatórios porque os últimos possuem uma motivação específica que é o benefício de outrem. Pode-se pensar que ações como ajuda a instituições carentes em troca de diminuição de impostos, doação de sangue ou órgãos ou ainda participação em pesquisas científicas com fins financeiros, porque beneficiam outras pessoas, sejam ações supererrogatórias. Por isso é importante analisar a intenção dessas ações, que devem ser voltadas ao interesse alheio acima de seu próprio e, se não for o caso, não constituem ações supererrogatórias.

Alguém poderia objetar que a realização de tais atos poderia ser originada por acaso, sem levar em consideração a intenção boa do agente, assim como a má intenção do agente poderia gerar uma ação boa. Em ambos os casos apesar do resultado ser bom, não podemos considerar que consistam em atos

supererrogatórios porque seu valor não resulta da casualidade e muito menos da conjunção accidental de uma má intenção e de um bom resultado.

Também se poderia objetar que o benefício a outrem não é uma condição essencial para um ato supererrogatório. Se, por acaso, estivéssemos isolados da sociedade, pelo motivo que fosse, não poderíamos visar ao benefício de outras pessoas. Essa objeção em específico não faz sentido porque as ações morais somente podem ser realizadas em um contexto social, no convívio com outros seres humanos, caso contrário não há moralidade.

1.2.4 A caracterização de Chisholm

Finalmente, consideraremos a caracterização de Chisholm (1964). Chisholm (1964) introduz conceitos da lógica deôntica como, por exemplo, obrigatório, proibido e permissível no intuito de superar as limitações indicadas por Urmson (1958) em relação ao quadro tradicional conceitual da moralidade. Ele observa que há circunstâncias nas quais alguém poderia dizer:

- (1) “Você deve fazê-lo, embora você não esteja sob obrigação de fazê-lo”, a qual pode ser contrastada com:
- (2) “Você deve, mas você não tem que ...”, ou ainda
- (3) “Certamente você pode, mas você realmente não deve”.

Essas formulações expressam relações entre ações mais impositivas e menos impositivas. Por exemplo, na formulação (1) “deve” é mais autoritário que “estar sob obrigação”, bem como, na formulação (2) o comando autoritário torna-se: “você tem”. Esse panorama é delineado para tratar dos atos supererrogatórios segundo os quais você deve realizar algo, mas você não tem que realizar algo. Nessa categoria estão incluídos atos de bondade e pequenos favores como as ações mais beneficentes e são caracterizadas como ações de “bem fazer não obrigatório” (CHISHOLM, 1964, p.152).

A Lógica Deôntica, em particular as modalidades deônticas, parece não dar conta de tais atos. Para tentar solucionar a questão Chisholm (1964) introduz a

abreviação “q é permitido”, isto é, “Pq” significa: $\sim O \sim q$. Onde q refere-se a uma situação ou estado de coisas que é permitido desde que seja falso que não-q deva existir. “É permitido que S faça q” agora se torna “PAq”; “é permitido que S se abstenha de fazer q (é falso que S deva fazer q)” se torna “P~Aq” (CHISHOLM, 1964, p.153). Desse modo podemos distinguir a ação (“Aq”) de seu objeto (“q”) e, além disso, distinguir entre dizer que uma ação deve ser realizada e dizer que seu objeto existe. Segundo esse argumento podemos dizer que os atos supererrogatórios - atos de bem fazer não obrigatórios – são atos que não precisam ser realizados embora seu objeto deva existir. Entretanto tais atos somente encontrariam lugar numa Ética latitudinária, ou seja, em uma ética mais ampla do que aquelas teorias tradicionais que conhecemos, conclui Chisholm (1964).

Em suma, os autores apresentados nessa seção procuram esclarecer o que podemos entender por supererrogatório, o que ocorre basicamente por duas vias: uma abordagem mais ampla como a de Attfield (1979) e Chisholm (1964) e uma abordagem mais estrita como a de Heyd (2009). O maior benefício de uma abordagem ampla é não restringir demais o âmbito do que pode ser classificado por supererrogatório, contudo corre-se o risco de aceitarmos mais do que é apropriado e acabarmos por banalizar tais ações. Em contrapartida, Heyd (2009) apresenta uma caracterização estrita das ações supererrogatórias que possui o mérito de estabelecer fronteiras determinadas, porém talvez muito determinadas, tornando os atos supererrogatórios quase inatingíveis.

A teoria de Attfield (2009), chama a atenção porque aborda o aspecto híbrido dos atos supererrogatórios, ou seja, os atos supererrogatórios não se limitam a deveres ou a virtudes pois podem formar um duplo padrão. Esse aspecto é importante porque mostra que os atos supererrogatórios são dissonantes, isto é, são distintos dos demais atos da moralidade porque há uma quebra no padrão preestabelecido conceitualmente. O padrão moral estabelece que as ações obrigatórias também sejam boas, que as ações proibidas sejam más e que as ações facultativas sejam indiferentes. Os atos supererrogatórios rompem com essa estrutura. Os atos supererrogatórios são facultativos mas não são indiferentes, são bons, ou conforme Urmson (1958), louváveis. Nesse sentido, eles são híbridos porque combinam dimensões diferentes, mas isso não ocorre somente no âmbito conceitual também acontece no âmbito lógico.

A teoria de Chisholm (1964), por sua vez, introduz ao debate aspectos importantes da lógica deôntica, conceitos que permitem estabelecer as relações pertinentes entre as dimensões diferentes da moralidade, a saber: a axiológica e a deôntica. Tais conceitos abrem possibilidades para pensarmos uma estrutura lógica capaz de dar conta de atos da moralidade como os atos supererrogatórios.

CAPÍTULO II

A LÓGICA DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

Esse capítulo tem como objetivo entender a natureza lógica dos atos supererrogatórios. Para entender esse ponto, será importante entender cada um dos componentes como o conceito de valor e de obrigatório e de como esses componentes se relacionam para compor sua dimensão híbrida. Para o debate em torno do valor adotarei a teoria de Hartmann que estrutura os valores em princípios que visam atingir objetividade. Para o debate em torno da obrigação, adotarei a teoria de Feinberg. A teoria de Feinberg distingue entre tipos de obrigação. A partir dela pode ser possível perceber que os atos supererrogatórios são classificados quanto ao aspecto do sacrifício, ou seja, envolvem determinado custo ao agente, quanto a obrigação e aos deveres, são classificados em relação a uma característica em comum, a saber, devem ser requeridos do agente.

2.1 Os atos supererrogatórios e os valores

Em nosso cotidiano executamos uma multiplicidade de ações, algumas podem ser consideradas melhores que outras, algumas podem ser dignas de escolha ou preferência. Nossas escolhas estão associadas com o que é bom ou mal, melhor ou pior, ou seja, com o que tem valor. Também podemos atribuir valor às ações morais. Certamente, ações como ceder o lugar na fila do supermercado, ou no ônibus, ajudar uma pessoa a atravessar a rua, esperar para ser atendido, falar baixo em lugares públicos, não interromper alguém que está falando e tantas outras ações similares são consideradas pela maioria das pessoas ações com valor moral positivo. Em contraste, “furar” a fila, falar alto em lugares públicos, interromper as pessoas, não ajudar os mais vulneráveis em sua mobilidade, são ações que, por consenso da maioria, parecem ter valor negativo. Além das ações com valor moral positivo e das ações com valor moral negativo, as ações quanto ao valor podem ser indiferentes, ou seja, não são nem boas nem más de serem realizadas. Os valores participam diretamente de nossas vidas e representam uma parte importante de nossa vida moral.

As escolhas que fazemos em nossas vidas pessoais muitas vezes são baseadas em crenças relacionadas a valores que são entendidos como universais. A partir disso, podemos considerar, por exemplo, que a vida humana é valiosa e que matar alguém é maléfico. Para ilustrar esse argumento, examinaremos a proposta de Hartmann acerca dos valores. Sua tese sugere a possibilidade de pensarmos que os valores podem ser organizados em princípios que adquirem objetividade. Desse modo, os valores podem ser entendidos como qualidades, relações ou entidades ideais, isto é, não mudam. Nosso objetivo nessa seção é examinar a relação dos atos supererrogatórios com os valores.

2.1.1 A objetividade dos valores

A tese defendida por Hartmann caracteriza os valores como entidade ideais, atemporais, que se estendem além dos limites do ser real e que afirmam universalidade. Valores pertencem a diferentes famílias que podem incluir algumas subdivisões. Desse modo, os valores são sistematizados em uma estrutura de organização de princípios, os principais são: os de força (*strength*) e os de elevação (*height*). A força de um valor indica a gravidade de sua violação. A elevação de um valor expressa o mérito do qual deriva o seu cumprimento.

Esses dois princípios operam em direções opostas; os valores mais fortes são também os valores mais baixos, enquanto que os valores mais elevados são os valores menos fortes. Usualmente, valores mais baixos são mais simples, isto é, eles possuem menos conteúdo intuitivo, enquanto que valores mais altos são mais complexos. (POLI, 2016, pp. 39-40)

Pode-se ilustrar os dois princípios propostos por Hartmann por meio da figura abaixo:

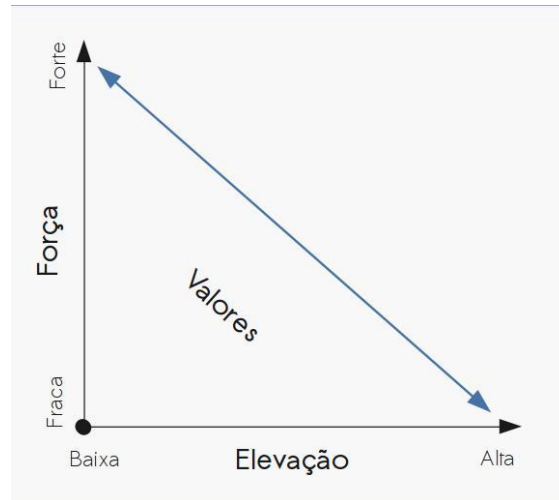


Figura 1

FORÇA X ELEVAÇÃO

A arquitetura de valores sugerida por Hartmann é elaborada em níveis de dependência por meio de estágios intrínsecos que seguem dos mais baixos aos mais altos valores. A força de um valor pode sofrer uma gradação que varia do mais baixo ao mais alto. A elevação, por sua vez, também pode sofrer uma gradação variando dos mais baixos aos mais altos. No entanto, são princípios que caminham em direções contrárias, desse modo, quanto mais força tem um valor conseqüentemente ele terá baixa elevação, em contrapartida, se ele for um valor considerado fraco em conseqüência terá alta elevação. Esse argumento pode ser visualizado por meio da figura 2:

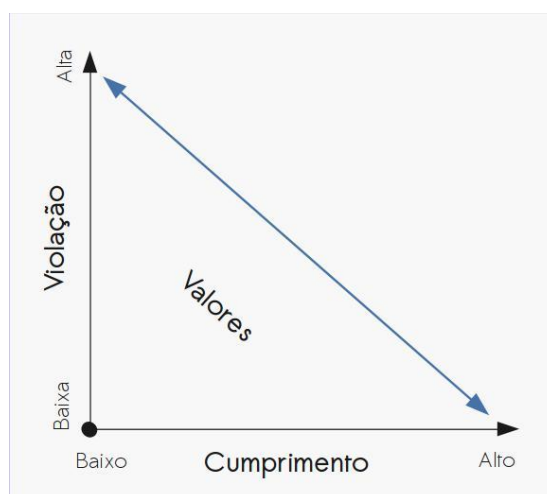


Figura 2

VIOLAÇÃO X CUMPRIMENTO

As leis decorrentes dessa estrutura possuem consequências significativas, as duas mais importantes são:

- 1) Violar um valor mais baixo é um mal mais grave que violar um valor mais alto.
- 2) Cumprir um valor mais alto é um bem maior que cumprir um valor mais baixo.

Consideremos o seguinte exemplo: “o heroísmo justifica a admiração, mas a falta de heroísmo nem suscita desprezo nem indignação. Por outro lado, enquanto a confiabilidade garante respeito, a falta de confiança nem suscita desprezo nem indignação”. (POLI, 2016, p. 40) De modo similar, ofender contra a vida humana é uma grave ofensa, respeitá-la tem pouco mérito.

O propósito principal de Hartmann em fornecer leis estruturais que governam valores é promover critérios com os quais se possa discernir, ao menos em alguns casos, valores autênticos daqueles que não o são. Um agente moral cujo comportamento é orientado em relação aos valores mais altos, mas não respeita os valores cuja orientação recebeu, é estruturalmente discordante. Os valores mais elevados aos quais ele se refere não são dignos de crença. “Amar com desconfiança ou dar com covardia não são comportamentos autenticamente virtuosos” (POLI, 2016, p. 41) Os valores devem ser construídos passo a passo, dos mais elementares aos mais complexos.

Podemos examinar agora se é possível relacionar a tese de Hartmann aos atos supererrogatórios. Princípios pela primeira lei, a saber, violar um valor mais alto é menos grave do que violar um valor mais baixo, os atos supererrogatórios são, em uma escala de valores, os atos mais altos que um homem pode realizar, e nesse caso violá-los não é algo grave. Podemos considerar os atos abaixo:

No conto *O encontro marcado* de Poe, uma criança escorrega dos braços da mãe e cai num turvo canal em Viena. Pouca esperança resta à criança quando uma figura encapotada em um manto dá um passo avançando para a luz e, parando por

um instante na beirada da queda vertiginosa, mergulha de cabeça no canal. Pouco tempo depois retorna com a criança e ainda respirando (POE, 2012, p. 169).

Além do caso do afogamento podemos acrescentar o fato relatado pelo Diário de Santa Maria no dia 22 de janeiro de 2014. A reportagem “*Uma bravura para ser reconhecida*” conta a história de Vinícius Montardo Rosado, uma das vítimas da boate *Kiss*, que mesmo após ter conseguido escapar do incêndio, voltou para dentro do local e salvou 14 pessoas e por essa ação acabou perdendo a vida. Seu ato heroico pode ser classificado como um dos mais altos que podem ser realizados pelo ser humano.

Outro relato conta a história de Raoul Wallenberg, um cidadão sueco que ajudou milhares de judeus a esconderem-se na Segunda Guerra Mundial da perseguição nazista. Atribui-se a ele o salvamento de até 120.000¹¹ vidas. O governo de Israel estima a ocorrência de 6.000 gentios¹² protegendo judeus durante o holocausto, o que não exclui a possibilidade da existência de mais casos.

O exemplo do personagem de Poe, o Rosado e o de Wallenberg descrevem ações com alto valor moral e que se colocadas ao lado de outras ações com valor moral positivo se destacam por algumas peculiaridades como: serem menos comuns de ocorrerem, implicarem em certo tipo de risco, incorrerem em autossacrifício (às vezes) e por tudo isso possuem maior mérito moral do que outras ações morais. Tais feitos frequentemente são considerados santos ou heroicos.

Outro aspecto pode ser destacado com referência à primeira lei. A violação de um valor mais alto não é considerado um mal grave nem suscita desprezo porque tais atos não são requeridos, em vez disso, são classificados como facultativos. A violabilidade é melhor pensada sob a perspectiva do que é requerido, isto é, sob o viés do proibido e do obrigatório. Nesse sentido, a violação do cumprimento de um ato será mais grave na medida em suscitar uma reação negativa muito forte como desprezo, aversão e etc.

Como os princípios de força e elevação, apresentados na figura 1, caminham em direções opostas, poderíamos formular os seguintes princípios para os atos supererrogatórios:

- 1) Quando viola-se um ato supererrogatório, viola-se um valor mais alto e por isso comete-se um mal menos grave que violar um valor mais baixo.

¹¹ Cf. Rachels, 2006, p. 64.

¹² Comprovação de cristão e/ ou aquele que não é judeu.

- 2) Quando cumpre-se um ato supererrogatório, cumpre-se um valor mais alto e, por isso, se realiza um bem maior que cumprir um valor mais baixo.

Podemos observar, com relação ao segundo princípio, que a relação entre a elevação do valor é proporcional ao mérito do valor. Essa relação pode ser ilustrada por meio da figura 3:

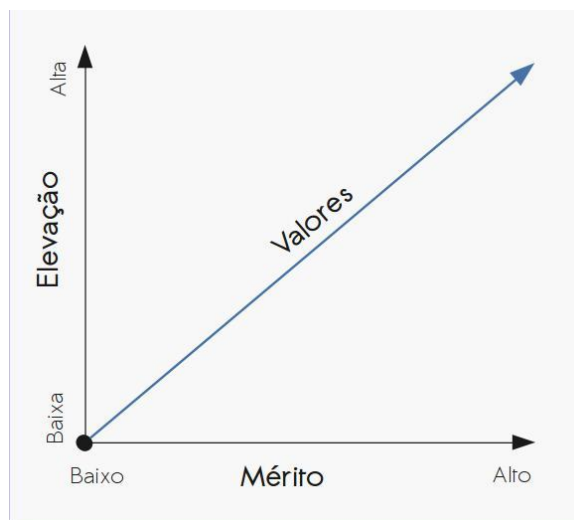


Figura 3

ELEVAÇÃO X MÉRITO

A figura 3 mostra que o cumprimento de um valor alto produz grande mérito. As ações heroicas, mencionadas anteriormente, que envolvem o salvamento de outras pessoas, como a do afogamento, a do incêndio e a ação de salvamento de judeus, são ações com alto valor moral que produzem em consequência um grande bem e, por esse motivo, despertam admiração. Diferentemente das outras figuras, onde o espaço para os valores pode ser determinado, na figura 3, específica para os atos supererrogatórios, não podemos limitar o espaço para os valores, pois não podemos estabelecer uma restrição ou um espaço para delimitá-los, apenas propor um início que estipula uma espécie de ponto de partida para atos de alto mérito, mas não podemos fixar um fim, pois eles podem sempre exceder tais fronteiras.

2.2 Os atos supererrogatórios e os deveres

A classificação tradicional qualifica três tipos de ações com relação ao dever. A primeira compreende ações que são um dever ou obrigação e, que, portanto, devem ser realizadas. A segunda trata de ações que não são corretas e que não devem ser realizadas, as ações proibidas. E, por fim, as ações facultativas, ações cuja realização (comissão) é permitida e cuja omissão também é permitida.

Geralmente os deveres são identificados como obrigações, no entanto o dever também pode ser entendido de outros modos. Nessa seção examinaremos os diferentes usos do conceito de dever e sua distinção em relação ao conceito de ato supererrogatório.

2.2.1 Deveres, favores e conselhos

O conceito de dever na tradição filosófica tem sido, de modo geral, reconhecido como sinônimo de obrigação. Nesse sentido o dever é uma ação requerida e caso não seja realizada pode produzir algum tipo de sanção. No entanto, segundo Feinberg (1961) o conceito de dever tem sido usado de um modo muito amplo e, por esse motivo, é necessário distinguir quais as ações que são subsumidas por esse termo.

O debate proposto por Feinberg (1961) inicia-se a partir do seguinte exemplo: “Supomos que um estranho se aproxime de mim na esquina de uma rua e polidamente pede-me um fósforo. Devo dar a ele?”(FEINBERG, 1961, p. 276) Pode-se responder de três modos diferentes: 1) sim, 2) sim e, além disso, se oferecer para acender o cigarro e, por fim, 3) não. As duas primeiras condutas são cordiais e educadas, provavelmente seja o que espera-se de todos os cidadãos. A terceira conduta, diferentemente, não representa um ideal de conduta humana. Mas certamente o agente da terceira conduta pode justificar-se dizendo que não tinha obrigação de dar um fósforo ao estranho. Ele não estava sob nenhum tipo de ordenamento e, portanto, não lhe devia nada.

Quando o estranho pede o fósforo e o agente resolve atender ao pedido, está lhe fazendo um favor. A diferença entre o dever e o favor repousa no fato de que o segundo não é legalmente ou moralmente requerido do agente enquanto o primeiro é. Falhar em realizar um favor não fere uma regra, nem compromete a obrigação legal ou moral de alguém. Poderíamos dizer, desse modo, se um favor não cai sob o

conceito de dever ou obrigação poderia ser considerado então, segundo a tríplice classificação, como um ato facultativo. É importante observar que embora o favor não constitua um dever, seria desejável que essa ação fosse realizada.

Segundo a tese de Feinberg (1961) os deveres podem ser classificados conforme três diferentes relações:

- 1) Há os atos requeridos por lei e por comandos autoritários que podem ser chamados "deveres de obediência";
- 2) Há os atos ligados às funções, escritórios e empregos que são chamados propriamente de "deveres".
- 3) Há aqueles atos que voluntariamente realizamos ao fazer promessas, emprestar dinheiro, fazer compromissos e etc.

Nesse sentido, quando o agente moral compromete-se com algo coloca a si mesmo sob uma obrigação. Cria-se uma espécie de "corrente artificial" cuja a chave é entregue à outra pessoa envolvida nesse espécie de acordo. Esse procedimento vincula o agente à ação e dá ao outro a autoridade de fazer exigências sobre o acordo ou liberá-lo de suas correntes caso assim deseje.

Todos os deveres e obrigações se, impostos por determinações autoritárias adquiridos por meio da aceitação ou perda de um emprego ou função ou voluntariamente incorrido através de promessas e outros acordos contratuais, compartilham a característica comum de ser requerido e isto por sua vez pode envolver coerção ou pressão. No âmbito legal ter um dever ou obrigação é estar sujeito à responsabilidade civil ou punição criminal pelo não cumprimento. Em geral, a lei requer cidadãos que cumpram seus deveres legais em face de consequências legais desagradáveis. Similarmente, as regras também aplicam-se a instituições não jurídicas como, por exemplo, um membro que não paga suas dívidas pode ser desligado, um funcionário que falha em realizar seus deveres pode ser demitido e etc. Essa responsabilidade de falhar na realização de alguma tarefa é uma parte essencial quando nos referimos a deveres relacionados a funções e empregos. A palavra dever, nesses contextos, parece poder ser substituída, sem perda de sentido pela palavra responsabilidade. Para alguma tarefa poder ser designada no emprego alguém deve ser responsável pela sua realização. Somente mediante essa prestação de contas é possível considerar que determinada tarefa envolva deveres.

Foi mostrado que todos os deveres possuem a característica comum de serem requeridos, mas há atos meritórios que não são a realização de deveres, como os favores, pois nem todas as ações boas são retribuições ou recompensas ou cumprimento de barganhas. Alguém que distribui amostra grátis de produtos pode ter a obrigação de fazer isso, mas isso não se estende a outras pessoas. Frequentemente é dito que alguém deve (*ought*) fazer algo porque isso é o seu dever (*duty*). Mas, como foi mencionado anteriormente o termo dever pode ter sentidos diferentes, isso significa que o primeiro deve (*ought*) não coincide necessariamente com o segundo deve (*duty*). Esses termos podem ser usados em contextos diferentes, se pode destacar segundo Feinberg (1961) pelo menos uma circunstância em que esse termo não é entendido por obrigação, mas empregado para prescrever ou dar conselho.

Quando a palavra dever (*ought*) ocorre em uma sentença que prescreve conselhos podemos chamá-la de “dever de juízo final, levando em consideração todas as coisas”. Se você perguntar a mim, levando em consideração todas as coisas, o que seria a melhor coisa a fazer em uma dada situação, eu direi, levando em consideração todas as coisas, o que você deve fazer; antes que eu possa prescrever isso com alguma confiança, eu devo ter uma grande quantidade de informações sobre muitas coisas, incluindo seus deveres e obrigações. (FEINBERG, 1961, p. 278)

Para a realização de tal tarefa é necessário levar em consideração os deveres em relação ao trabalho, em relação às pessoas, em relação à vida de modo geral e, além dos deveres, as relações em diferentes contextos, ordens, posicionamentos e os regulamentos e estatutos que regem essas questões. Desse modo, um conselho que leva em consideração todas as coisas, não é um conselho de qualquer tipo e constitui uma tarefa bastante complexa de executar.

Partes de conselhos como “você deve ser gentil nesta situação” são frequentemente generalizadas em princípios como “você deve ser gentil”. Está de acordo com o uso corrente chamar prescrições de conselhos generalizados de regras mas é importante observar que essas regras não ordenam, proíbem, nem conferem obrigações nem deveres. São regras em um sentido diferente e poderiam ser substituídas, argumenta Feinberg (1961), pelo termo “máximas” ou “preceitos”. Poderiam também ser chamados “conselhos de sabedoria” ou “regras de conselhos” uma vez que não se referem à leis no modelo institucional ou jurídico.

Os conselhos de sabedoria podem guiar a conduta do homem sensato e talvez também do tolo, pois ter os preceitos corretos sem saber como aplicá-los em determinadas circunstâncias é similar a aplicar uma sentença e não usar a sensatez. A sabedoria é uma espécie de talento ou habilidade que não pode ser mensurável por meio de fórmulas. Alguém pode estar só quando deve decidir se honra o seu dever ou um compromisso oposto referente a uma ordem diferente, por exemplo, se fica com a mãe ou se junta às forças do exército, se preserva a sua vida ou salva 14 pessoas em um incêndio. Não há uma equação exata para aplicar conselhos de sabedoria em tais situações.

Foi mostrado que o termo dever possui sentidos diferentes, pode ser usado no sentido de obrigação e também no sentido de prescrição de conselhos. O primeiro, pode ser chamado propriamente de dever; o segundo, apenas se assemelha aquele no que diz respeito ao critério de universalidade, isto é, embora sejam prescritos individualmente podem ser universalizados, característica própria dos deveres. No entanto, diferenciam-se quanto ao seu propósito. O primeiro tem o propósito de ordenar, colocar o agente moral sob uma obrigação, enquanto que o segundo, não é requerido moralmente, ou seja, é facultativo. Os favores, por sua vez, também são facultativos, porém não podem ser universalizáveis.

2.2.2 O excesso do dever

Na caracterização de Urmson (1958) acerca dos atos supererrogatórios, o autor usa a expressão “ir além do dever”. Mas o que podemos entender pelas expressões “acima”, “excesso de dever”, “mais que” e “além do dever” que algumas vezes são relacionadas à realização de um atos supererrogatório? Destacaremos dois argumentos sobre essa questão, o de Heyd (2009) e o de Feinberg (1974).

A tese de Heyd (2009) considera que os atos supererrogatórios são valiosos principalmente por dois motivos 1) em virtude de suas boas consequências e 2) por irem além do dever. O *status* moral dos atos supererrogatórios deve, portanto, ser percebido em relação ao dever por meio da característica da continuidade e da correlatividade (HEYD, 2009, p.133).

A continuidade do valor dos atos supererrogatórios em relação ao dever sugere a possibilidade de entendê-la como deveres de alto nível, um dever (*ought*)

pessoal ou uma obrigação especial a qual estabelece um vínculo com o heroico e o santo (HEYD, 2009, p. 134). Heyd acredita que essa característica torna claro que o dever e a supererrogação se mantêm aparte em duas categorias deontológicas distintas, isto é, se um objeto está em uma categoria não pode estar em outra.

A correlatividade, por sua vez, é apreciada por sua natureza *extra-dever* (*extra-duty*), pois caracteriza atos que nem são *deveres-mais* (*duty-plus*) em sentido quantitativo nem em excesso de dever (*in excess of duty*) em termos de autossacrifício e risco. Embora alguns exemplos envolvam autossacrifício e risco, esses não são condições necessárias para caracterizar os atos supererrogatórios. A supererrogação pode ser analisada como um *dever-mais*, mas não no sentido quantitativo e sim como ultrapassando os deveres de homem a homem (HEYD, 2009, p.136).

Outra tese sobre a interpretação das expressões “acima”, “além de”, “excesso de dever” é sugerida por Feinberg (1974). Segundo o autor há dois modos distintos de interpretá-las, a primeira é quantitativa. Consideremos que um zelador tem o dever de limpar o piso do empregador em 8 horas. Ele trabalha 10 horas por 8 horas de pagamento. O dever requerido foi de 8 horas, ele fez o seu dever mais 2 horas. Podemos entender que ele fez mais que o seu dever. Além disso também é possível especificar quanto ele fez a mais por meio de uma unidade de medida.

Diferentemente, fazer um favor não pode ser medido do mesmo modo. Se o agente moral ofereceu dois fósforos a um estranho ele não foi “além do dever” no mesmo sentido. Na verdade, ele não tinha nenhum dever de dar algo a ele. Nesse caso, se ele não der nenhum fósforo não pode ser considerado uma falha no requerimento do dever, pois tal ato não é uma obrigação. No entanto, dar dois também não poderia ser considerado exceder as demandas do dever, é um ato facultativo, mas não é um ato supererrogatório.

Segundo Feinberg (1974) pode-se caracterizar um favor do seguinte modo:

Um favor, então, nem é um dever nem é mais que um dever. É simplesmente “outro” que um dever e localizado em uma escala diferente que aquela ocupada juntamente pelos deveres, omissões e excessos de contribuições. Frequentemente é uma ação onde nada é requerido antes que uma contribuição de “mais que” seja requerida. (FEINBERG, 1974, p. 10)

Há alguns favores, entretanto, que não são somente *outro* que dever mas em algum sentido, *mais que* um dever. Talvez seja um exagero descrever o ato de oferecer um fósforo a um estranho como “acima e além do chamado do dever”, mas

não seria um exagero descrever o trabalho cansativo e dedicado de três longos dias para ajudar um amigo a pintar sua casa como um mero favor¹³.

Outros atos a serviço de outras pessoas também podem, à primeira vista, serem confundidos com favores. Podemos voltar ao exemplo do médico de Urmson (1958), citado no capítulo I, que se voluntaria para cuidar de pacientes em uma cidade sitiada por uma praga. O médico mencionado não viaja um número de quilômetros a mais do que lhe foi requerido, nem trabalha um número de horas a mais do que deveria ou atende mais pacientes do que havia sido definido; todas essas ações excedem o seu dever mas em um sentido quantitativo como foi mostrado no caso do zelador.

O que diferencia esse exemplo do médico de Urmson (1958) de outros casos de médicos citados acima e, podem ser entendidas como excessivo, é o aspecto do sacrifício. Feinberg (1974) a distingue das outras condutas porque envolve determinado custo, ou seja, ao se voluntariar para ajudar pessoas em uma cidade sitiada ele tornou-se responsável por dificuldades que incluíam o risco de perder a sua saúde e até a sua vida.

Pode-se objetar, no entanto, que o médico que cumpre o seu dever também realiza sacrifícios no seu cotidiano como, por exemplo, expor-se ao contágio de doenças. É possível estabelecer uma distinção no que se refere ao aspecto do sacrifício entre o caso do médico que realiza um ato supererrogatório e o médico que realiza o seu dever?

O ponto que precisa ser especificado aqui é que o aspecto do sacrifício nos atos supererrogatórios não excede necessariamente o que ocorre no desempenho de um dever, o que excede é o sacrifício normalmente envolvido no cumprimento de um dever. Para desempenhar nossos deveres precisamos estar minimamente preparados para isso, o médico tem conhecimento técnico para desempenhar suas atividades e além disso precisa dispor de material próprio para isso, como luvas, máscara, roupa apropriada, e etc. Esse conjunto de aspectos tem a finalidade de prevenir que o médico coloque a sua saúde em risco como expor-se à contágios de doenças. Desse modo, ele pode exercer seu dever com segurança, porém isso não inclui voluntariar-se para cuidar de pacientes em uma cidade sitiada.

¹³ Cf. Feinberg, 1974, p. 10.

Além disso, o desempenho de deveres é frequente em nossas vidas, inclusive alguns deles podem ser considerados agradáveis. Às vezes as inclinações dos homens podem coincidir com seus deveres e às vezes não coincidem com as ações que são demandadas dele. É necessário que o dever seja sempre oneroso para o agente moral? Se fosse assim os deveres morais seriam muito difíceis de serem cumpridos e requeridos do agente, o que nem sempre é o caso. Nesse sentido, o sacrifício parece uma característica que se aplica mais aos atos supererrogatórios do que aos deveres.

A tese de Feinberg (1974) identifica uma ação “além do dever” especialmente segundo duas características: 1) não é um dever e 2) excede, no sacrifício que parece ser requerido, o que é normalmente envolvido na realização de deveres. Embora esses dois aspectos sejam necessários para caracterizar os atos supererrogatórios não são suficientes para qualificar a expressão “acima e além do dever”.

Para tratarmos da terceira característica Feinberg introduz dois novos exemplos, a saber, a de um aventureiro e a de um tolo. No primeiro exemplo, o aventureiro se lança em uma árdua jornada no coração da selva para encontrar um tesouro enterrado. Ao analisarmos esse caso não poderíamos dizer que o aventureiro está cumprindo o seu dever ou mesmo seu “dever mais”, provavelmente nem ele acredite que está. O segundo exemplo trata de um tolo que quase congela até a morte tentando converter os indiferentes esquimós ao voduísmo caribenho. Ele pode acreditar que está cumprindo o seu dever?

Nos exemplos citados, o agente faz algo *outro* que o dever, ações que envolvem mais custo que o dever normalmente requereria, mas nenhum deles possui mérito. Desse modo, a terceira característica apontada por Feinberg é o valor moral. Tendo em vista que as ações do ponto de vista do valor podem ser positivas, negativas e indiferentes as expressões “acima”, “além de” e “excesso de dever” referem-se apenas à ações com valor moral positivo.

2.3 Os atos supererrogatórios e o duplo padrão

Nas duas seções anteriores, examinamos as classificações dos atos tanto em relação ao valor quanto em relação ao dever. Os atos supererrogatórios, como já adiantamos, relacionam dois aspectos que pertencem a dimensões diferentes, a

saber: a dimensão axiológica (ato de alto valor positivo) e a dimensão deontológica (ato facultativo). Nessa seção, trataremos dessa associação ou duplo padrão.

Após as distinções realizadas até o momento podemos sugerir algumas combinações entre as duas dimensões referidas, conforme a figura abaixo:

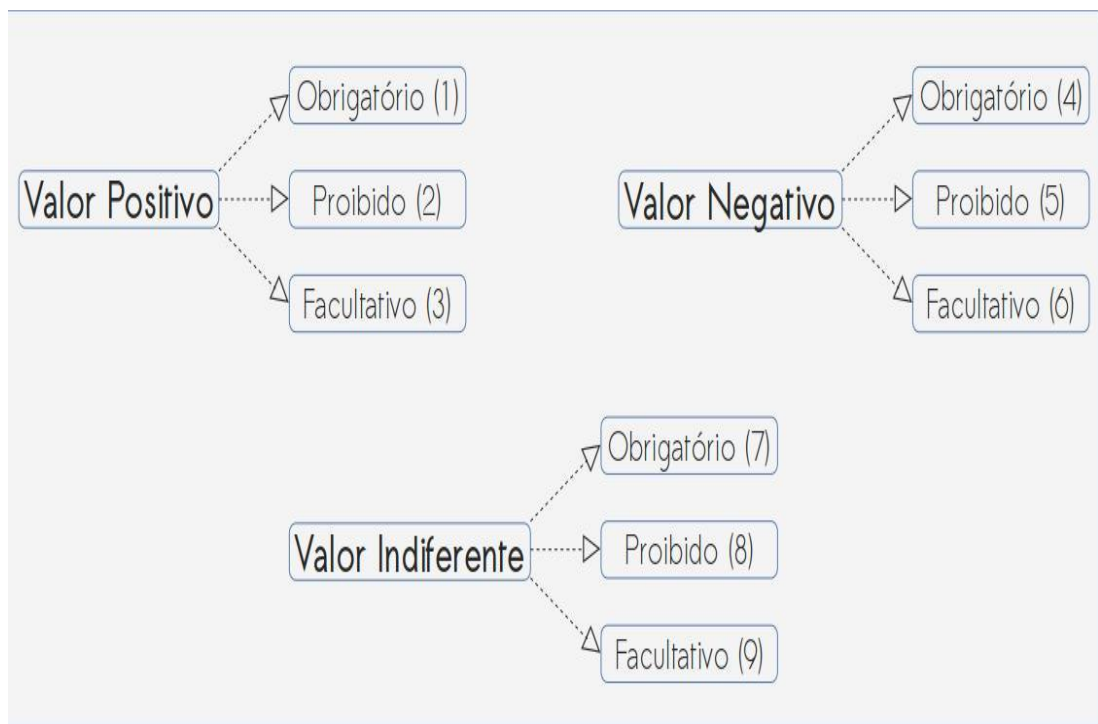


Figura 4- COMBINAÇÕES ENTRE A DIMENSÃO AXIOLÓGICA E A DIMENSÃO DEÔNTICA

(1) Valor positivo + obrigatório: na maioria das vezes coincidem quanto à avaliação de relevância moral. Usando o modelo de Feinberg (1974) podemos perceber que os deveres são atos legalmente ou moralmente requeridos e também positivos, são classificados, como deveres de obediência, deveres propriamente ditos (quando ligados à escritórios, funções e empregos) e, finalmente, também são chamados deveres alguns atos voluntários. Por exemplo, são considerados deveres de obediência pagar impostos, deveres propriamente ditos, cumprir tarefas referentes as atividades laborais ligadas a escritórios e, deveres voluntários emprestar dinheiro e cumprir promessas.

(2) Valor positivo + proibido: não há sentido em falar de uma ação proibida com valor positivo porque, geralmente as ações proibidas são ilegais, imorais ou ofensivas.

(3) Valor positivo + facultativo: atos supererrogatórios. Possuem alto valor moral e dependem da escolha do agente moral. Heroísmo (o exemplo do soldado, do anônimo do conto de Poe, de Rosado e de Wallenberg, citados anteriormente) e de santidade são os exemplos paradigmáticos. Além dos atos supererrogatórios, também podemos mencionar as prescrições de conselhos e favores sugeridos pelo argumento de Feinberg (1974).

(4) Valor negativo + obrigatório: algumas ações são vistas pela sociedade como obrigatórias, como a obrigação dos pais em educar seus filhos. Porém, às vezes, são transmitidos valores negativos como preconceitos socioeconômicos ou qualquer outro tipo de valor que propague a desigualdade humana.

(5) Valor negativo + proibido: na maioria das vezes coincidem quanto à avaliação de relevância moral. “Enfiar alfinetes em bebês ou torturar terroristas” (DWORKIN, 2014, p. 40)

(6) Valor negativo + facultativo: atos suberrogatórios. “Certamente você pode, mas você realmente não deve fazê-lo” (CHISHOLM, 1964, p.152). Esse tema será tratado em detalhe na seção V.

(7) Valor indiferente + obrigatório: consideramos um dever dos pais prover a subsistência de seus filhos. Todavia quando realizada de forma satisfatória não é digna de louvor ou elogio, pelo contrário, é como diz o ditado popular: não fez mais do que a obrigação, portanto, se concebe como indiferente.

(8) Valor indiferente + proibido: Devido à dificuldade em encontrar um exemplo apropriado a essa combinação. Sugerimos aqui apenas um exemplo que envolve atos relacionados, um deles indiferente e, o outro, proibido. É proibido a um professor que falte à aula que deve ministrar. É indiferente, todavia, se o professor usou transporte

público ou particular para se descolar de sua casa ao trabalho desde que chegue no horário em seu compromisso.

(9) Valor indiferente + facultativo: é opcional que você compareça a um encontro, mas não é indiferente deixá-lo de fazer (MACNAMARA, 2014). No entanto é indiferente, desde que haja pontualidade, que você decidindo ir ao compromisso, chegue antecipadamente ou exatamente na hora marcada.

Em suma, apresentamos as combinações que podem originar-se a partir da junção entre a dimensão axiológica e da dimensão deontica. Por exemplo, entre as ações facultativas encontramos duas classes, a saber, aquelas que são boas para fazer e aquelas que são más para fazer, as primeiras são supererrogatórias e, as segundas, suberrogatórias. Na próxima seção discutimos a supererrogação do ponto de vista das relações lógicas.

2.4 A gênese lógica dos atos supererrogatórios

Nessa seção, trataremos da combinação da dimensão axiológica e da dimensão deontológica que origina os atos supererrogatórios e os atos suberrogatórios a partir de modelos lógicos. Iniciaremos pelo quadrado da lógica tradicional e suas diferentes aplicações, conservando as relações fundamentais de contrariedade, contraditoriedade, subcontrariedade e subalternação. Em segundo lugar, substituímos o quadrado de oposições por um triângulo de oposições, intitulado modelo de Vasiliev. Nesse modelo, é inserida a ideia de sistemas completos de juízos contrários entre si. Finalmente, chegaremos, por analogia, ao modelo de Vasiliev, a uma dimensão híbrida ou duplo padrão, sobre o qual tratamos na seção precedente.

O quadrado aristotélico de oposições foi desenvolvido com o propósito de apresentar sistematicamente as relações lógicas fundamentais que subsistem entre os juízos categóricos. Essas relações são conhecidas como contrariedade, contraditoriedade, subcontrariedade e subalternação. A primeira ocorre quando duas proposições não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo. A segunda quando duas proposições não podem ser nem verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo. A terceira relação acontece quando ambas as proposições podem ser verdadeiras, mas não podem ser falsas. A quarta relação ocorre quando as

proposições diferem apenas pela quantidade e não pela qualidade. A descrição das oposições pode ser visualizada na figura abaixo.

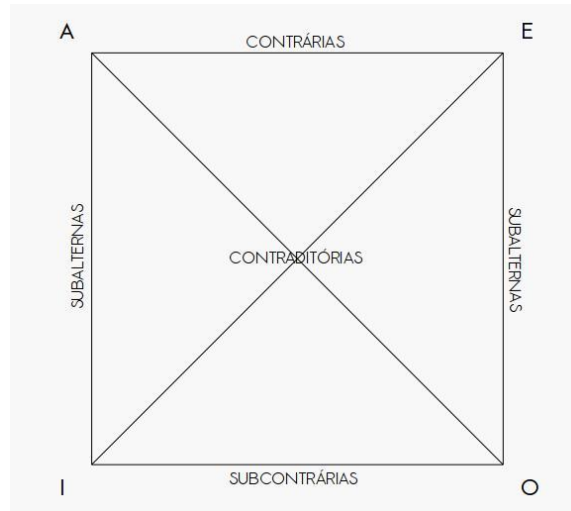


Figura 5: QUADRADO ARISTOTÉLICO DE OPOSIÇÕES

A: Universal positiva. Exemplo: Todos os homens são mortais.

E: Universal negativa. Exemplo: Nenhum homem é mortal.

I: Particular positiva. Exemplo: Algum homem é mortal.

O: Particular negativa. Exemplo: Algum homem não é mortal.

As relações fundamentais que operam no quadrado de oposições tradicional são mantidas para o quadrado de oposições de modalidades aléticas e também para o quadrado de oposições deônticas. As modalidades aléticas são operações lógicas representadas pelos símbolos \square e \diamond .

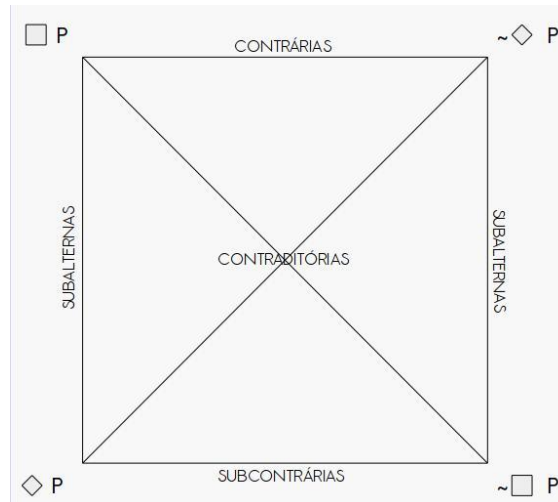


Figura 6: QUADRADO DE OPOSIÇÕES DE MODALIDADES ALÉTICAS

Lê-se:

□P: é necessário P.

◇P: é possível P.

~□P: não é necessário P.

~◇P: é impossível P.

Há muitas semelhanças entre as modalidades aléticas e as modalidades deônticas, por exemplo, o operador modal de necessidade representado pelo símbolo □ pode ser comparado na lógica deôntica com o operador de obrigação caracterizado pelo símbolo O bem como o operador alético de possibilidade simbolizado por ◇ pode ser comparado com um operador na lógica deôntica, qual seja, o operador de permissão representado por P. No entanto, enquanto as modalidades aléticas são operações lógicas, as modalidades deônticas aplicam-se às ciências normativas em geral e, mais especificamente a ética e ao direito.

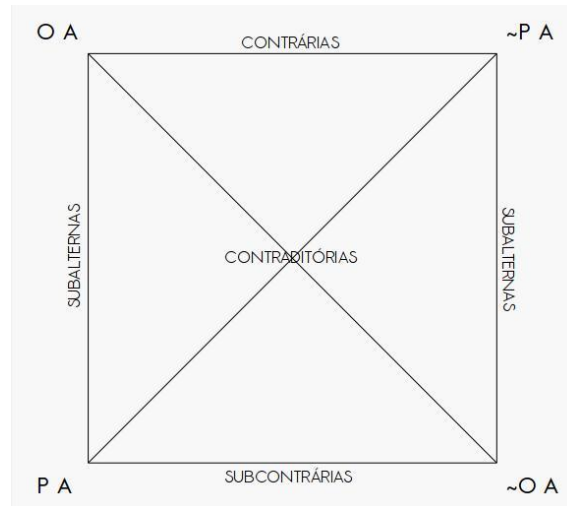


Figura 7: QUADRADO DE OPOSIÇÕES DE MODALIDADES DEÔNTICAS

Lê-se:

AO: Obrigatório A.

PA: Permitido A.

~PA: Não é permitido A.

~AO: Não é obrigatório A.

Vasiliev sugere que o quadrado de oposições tradicional e suas relações podem ser resumidos em um triângulo. Seu ponto de partida é a constatação de que a interpretação que se dá ao juízo “Algum A é B” na lógica tradicional pode possuir outras interpretações em âmbitos como a linguagem cotidiana. Nesses contextos, quando dizemos “Alguns cristãos são católicos” estamos considerando ao mesmo tempo “Alguns cristãos não são católicos”. Isso, diz Sautter (2009), o leva a amalgamar os juízos particular afirmativo e o particular negativo.

[...] na lógica tradicional a verdade de “Algum A é B” é compatível com a verdade de “Todo A é B”; Vasiliev alega que, no discurso cotidiano e no discurso científico, a verdade de “Algum A é B” é incompatível com a verdade de “Todo A é B”, ou seja, se algum A é B, então algum A não é B! (SAUTTER, 2009, p 189.)

Desse modo, só há lugar na silogística para três tipos de juízos, a saber, o juízo universal afirmativo, o juízo universal negativo e o juízo acidental que é a amálgama dos juízos particular afirmativo e do juízo particular negativo. Essa conclusão conduz

à substituição do quadrado de relações de oposições, no qual subsistem diversas relações de oposições, como vimos, por um triângulo de relações de oposição, no qual subjaz apenas a relação de oposição contrária. A conjunção de juízos permite veicular menos informação e, por conseguinte, eliminar possíveis ambiguidades. Na figura 7, visualizamos as relações descritas acima.

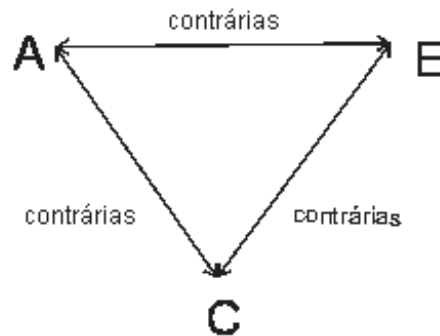


Figura 8: Modelo de Vasiliev

A: Universal afirmativa.

E: Universal negativa.

C: Amálgama dos juízos particular afirmativo e do juízo particular negativo.

Por analogia podemos estabelecer os seguintes modelos:

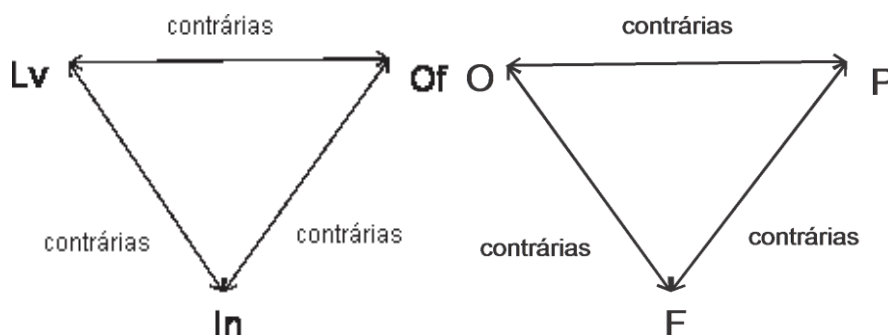


Figura 9: TRIÂNGULO DE RELAÇÕES AXIOLÓGICAS

Figura 10: TRIÂNGULO DE RELAÇÕES DEÔNTICAS

Lê-se:

O: é obrigatório

P: é proibido.

F: é facultativo.

Lv: é louvável.

Of: é ofensivo.

In: é indiferente.

Dedicamos às seções I e II às distinções relacionadas ao valor e às distinções relacionadas ao dever. Na seção III, reunimos essas caracterizações para abordarmos o duplo padrão. Nesta seção, expomos o duplo padrão com base em sua origem lógica. Na última seção, resta-nos examinar os atos com valor negativo e facultativos, qual seja, os atos suberrogatórios.

2.5 Os atos suberrogatórios

Os atos suberrogatórios são formados de modo análogo aos supererrogatórios. Sua constituição ocorre por meio da combinação das duas dimensões avaliativas – a dimensão axiológica e a dimensão deontológica – distinta da usual. O modelo geral concebido pelas teorias tradicionais da Ética Normativa relaciona o bom com o obrigatório e o mal com o proibido, porém a moralidade comum apresenta multiplicidades que escapam a esse modelo rígido, como exemplificamos anteriormente. Encontramos uma ampla gama de atos supererrogatórios, desde aqueles mais correntes até aqueles mais incomuns. Apesar da controvérsia em torno da sua existência e do lugar que ocupam dentro do sistema ético normativo, defendemos a sua existência e a sua possibilidade em um esquema formal como ilustramos. “A criação de um espaço para a supererrogação em um esquema formal provavelmente criará um espaço complementar para a ofensa” (MELLEMA, 1991, p.181). Chisholm (1982) defende uma perspectiva semelhante: “se um sistema moral pretende prover um lugar para o que é bom porém não obrigatório então também deve ter em vista a possibilidade de prover um lugar para o que é mal porém não proibido”. (CHISHOLM, 1982, p. 102)

O que os atos supererrogatórios e atos suberrogatórios possuem em comum? Não são obrigatórios, nem proibidos, nem indiferentes e, portanto, encontram-se aparte do sistema tradicional normativo e possuem espaço em um esquema formal. Considerando que há aspectos que convergem entre tais atos podemos questionar:

atos ofensivos existem na moralidade comum a exemplo dos supererrogatórios? Se existem, então podem admitir graus? Há sentido dizer que há atos mais ofensivos do que outros?

Para examinarmos essas questões, iniciaremos pela caracterização proposta por Chisholm¹⁴ acerca dos atos ofensivos a saber, são instâncias de mal fazer permissivo e parecem uma espécie de complemento à supererrogação. Os atos supererrogatórios, por sua vez, são caracterizados nessa tese como atos de bem-fazer não obrigatórios, (CHISHOLM, 1964) em contrapartida aos primeiros. Consideremos um exemplo de mal fazer permissivo,

Suponha que A conheça B, a quem A tem antipatia, que a perda do emprego de B resultaria em uma grande tragédia para B e sua família; que há outro homem, C, que poderia executar o trabalho de B mas não mais satisfatoriamente que B; e que o empregador de B, mesmo se ele soubesse o precedente, substituiria B por C se soubesse que C estivesse disponível. Pode-se argumentar de modo plausível que se A fosse deliberadamente trazer a disponibilidade de C ao empregador de B, seu ato seria permissível mas ao mesmo tempo hediondo e desumano. (CHISHOLM, 1982, p. 103)

O exemplo ilustra a situação de alguém (A) que se tivesse a oportunidade gostaria de prejudicar outra pessoa (B). As relações humanas são complexas e permeadas por muitos sentimentos mas nem todas as ações envolvidas nessas relações podem ser qualificadas como proibidas, obrigatórias ou indiferentes. As ações boas e más podem ir além da estrutura tradicional, como apontam os atos supererrogatórios e os favores. Mas não significada que as ações negativas também não possuem variantes além daqueles já conhecidos, possibilitando uma escala de atos maus, desde o permitido até o proibido, por exemplo.

A ação de A é claramente errada e ofensiva, no entanto diferencia-se do proibido e da obrigação em dois aspectos fundamentais: não é requerida do agente e, em consequência disso, não pode sofrer nenhum tipo de punição. A relação entre o ofensivo e o proibido pode se aproximar, segundo Chisholm (1982) à distinção entre pecados mortais e pecados veniais. Um pecado venial é um pecado ou delito que pode ser perdoado, isto é, desculpado. De acordo com Aquino,

¹⁴CF. Chisholm, 1964, p. 152.

O pecado venial é chamado de pecado de acordo com uma noção de pecado imperfeito e, em relação ao pecado moral; mesmo como um acidente é chamado de ser em relação à substância, garantindo uma noção imperfeita de ser. Pois não é contra a lei, já que aquele que pecar venialmente nem faz o que a lei proíbe, nem omite o que a lei prescreve; mas ele age fora da lei, por não observar o modo de razão que a lei entende. (SUMMA THEOLOGICA, I-II, Q.88,Art.1)

As ofensas podem se assemelhar aos pecados veniais na medida em que não ferem diretamente a lei, ou seja, não são proibidas no entanto também não agem de acordo com a lei, mas de qualquer forma são consideradas erradas e caem dentro de uma margem muito estreita, porque mesmo erradas, são permitidas. A analogia proposta auxilia a compreender que ofensas são ações que podem provocar mais do que embaraço e aborrecimento, são ações que podem causar prejuízos graves para as pessoas como a perda de emprego. As ações proibidas, por sua vez, podem requerer mais do que um perdão ou desculpa, são análogas aos pecados mortais, são ações que vão contra a lei e, por isso, incorrem em punições.

Desse modo, a teoria de Chisholm é atrativa pois possibilita pensarmos uma escala mais ampla de atos do que a sugerida pela estrutura tradicional, uma estrutura que também contemple além dos atos supererrogatórios também atos suberrogatórios. Atos que não são desejáveis na moralidade mas que existem *in concreto*. Nesse sentido, os atos suberrogatórios parecem perfazer um caminho semelhante ao dos atos supererrogatórios. Ambos encontram-se na moralidade comum criando a necessidade de uma teorização, percorrendo o trajeto da existência *in concreto* para a existência *in abstracto* (espaço formal segundo Mellema¹⁵).

Embora os atos suberrogatórios sejam complementares aos atos supererrogatórios, sob o ponto de vista de Chisholm (1982) seu impacto na sociedade não é o mesmo. Os atos supererrogatórios, em especial os emblemáticos, vem sendo destacados desde a poesia épica grega do herói por excelência. Por exemplo, Aquiles é considerado herói porque persegue seu próprio modelo de perfeição e coragem. Sua excelência interna se expressa no mundo sob a forma de glória, isto é, dos relatos que instituem essa glória.

¹⁵Mellema, 1991, P. 181.

Além do modelo clássico de herói, Todorov (1993) introduz outra variante do herói, aquele que mantém a elevação da alma. Nesse sentido Sócrates é herói porque prefere a morte pela justiça a uma sobrevivência pela injustiça. Poderíamos mencionar uma multiplicidade de modelos heroicos, históricos, literários e bíblicos todavia nosso objetivo não é aprofundar, nessa seção, as características do herói ao invés disso tratar do seu papel na sociedade.

Aquiles e Sócrates são considerados modelos porque estabelecem cada um a seu modo, parâmetros para a vida moral. Contudo, o modelo do herói é universal, está presente em todas as culturas e em todas as épocas. Suas variantes podem ser infinitas, como os elementos culturais, sociais e as próprias características físicas, mas sua forma básica permanece constante. A repetição de tais símbolos torna-se responsável pela representação e assimilação axiológica em todos os povos.

Desde a antiguidade o homem cria histórias que permitem situar a vida em um cenário mais amplo, o que possibilita a sensação de que apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, a vida possui valor e significado. Para Campbell (2007), o papel do mito é antever nossa caminhada, tornando o labirinto das emoções e relações pessoais totalmente já familiarizados. “Temos apenas que seguir o fio da trilha do herói.” (CAMPBELL, 2007, p. 31)

Embora o símbolo do herói possua um significado primordial na sociedade não podemos demandar que todos sejam heróis. Não é possível exigir que as pessoas sacrifiquem suas vidas para salvar a vida de outras. No entanto, isso não conduz à conclusão de que apenas super-humanos ou pessoas especiais são capazes de tais ações. Vimos, no entanto, que há outros atos supererrogatórios além do heroísmo que também podem estabelecer parâmetros na medida em que expressam os valores de uma sociedade.

Poder-se-ia objetar: mas as ações obrigatórias também não expressam valores de uma sociedade? Certamente, há que se distinguir entre os valores expressos pelos atos obrigatórios e os valores expressos pelos atos supererrogatórios. Os primeiros são valores vigentes em sociedade, os segundos não estão vigentes, mas são dignos de serem incorporados.

Agora podemos questionar o que pode ser razoável demandar do agente moral. Muitas demandas que se fazem ao agente moral, por exemplo, de sobrepujar suas próprias necessidades, compromissos e vínculos em favor de demandas impessoais,

são em geral desprovidas de razoabilidade num sentido que se pode reconhecer impessoalmente. Não obstante, o agente moral não é impedido de aceitar essas demandas ou de impô-las a si mesmo. “Assim, esse aspecto da moral impessoal pode lançar luz sobre o intrigante tema da supererrogação”. (NAGEL, 2004, p. 339)

O que há nos atos supererrogatórios que faz que sejam excepcionalmente bons, e apresenta uma razão para realizá-los, sem apresentar, ao mesmo tempo, uma razão para não realizá-los que fizesse dessa omissão algo racionalmente injustificado e pernicioso? Nagel (2004) argumenta que a virtude supererrogatória consiste na adesão às demandas da moral impessoal antes de sua modificação para ajustar-se às limitações normais da natureza humana. Essa modificação assume a forma de um afrouxamento desses requisitos pela tolerância, por assim dizer, mais do que pela descoberta de novas razões morais que prevaleçam sobre as razões impessoais originais. O sacrifício simplesmente não é exigido. Apesar disso quem o faz é digno de louvor por submeter à força de razões que não se poderia exigir de forma razoável deles que seguissem à risca.

A aparição da supererrogação na moral é um reconhecimento a partir de um ponto de vista impessoal, das dificuldades que esse ponto de vista tem de enfrentar para tornar-se motivacionalmente eficaz na vida real de seres dos quais ele constitui apenas um aspecto. (NAGEL, 2004, p. 340)

Em suma, abordamos nessa seção as ações ofensivas que em princípio foram pensadas como uma espécie de complemento às ações supererrogatórias. O exame dessas ações mostrou aspectos em comum como sua inadequação ao modelo moral tradicional, a possibilidade de espaço em um esquema formal e sua existência *in concreto*. Ademais a relevância social e moral de tais atos não é a mesma dos atos supererrogatórios. Os atos supererrogatórios fixam padrões axiológicos para a sociedade o que não se estende aos atos de ofensa.

CAPÍTULO III

A PSICOLOGIA MORAL DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

No primeiro capítulo foi abordado o debate teórico em torno da natureza dos atos supererrogatórios. No segundo capítulo, foi mostrado que de um ponto de vista da lógica das modalidades, os atos supererrogatórios são atos híbridos. Nesse terceiro capítulo, pretendemos entender os aspectos psicológicos envolvidos na concepção e execução dos atos supererrogatórios. Esse interesse surge da possibilidade de haver fatores psicológicos distintos atuando nos agentes em relação aos fatores presentes no comportamento regular.

Em nosso cotidiano há a preocupação em agirmos bem, por esse motivo deixamos de fazer muitas coisas por serem consideradas erradas ou moralmente proibidas. Se avaliamos que nossas ações produziram algum mal ou dano, sentimos culpa e arrependimento e até condenamos frequentemente aqueles que fizeram algo errado conosco ou com outras pessoas. Isso mostra a amplitude ou a grande presença da moralidade em nossas vidas. Os padrões morais atuam como normas que guiam ou governam nossas ações, ou seja, os padrões morais têm força normativa. Quando as normas morais são internalizadas com êxito, elas deixam traços psicológicos permanentes nos agentes morais, cuja vida elas governam. Por conseguinte, deve haver padrões morais específicos que atuam nas pessoas quando elas seguem padrões morais. A psicologia moral nada mais é do que o campo da ética que estuda esses estados ou fatores psicológicos que atuam no comportamento moral Segundo Wallace a psicologia moral é caracterizada do seguinte modo:

A psicologia moral explora uma variedade de fenômenos psicológicos através da perspectiva unificadora do interesse pela normatividade. Ela estuda as condições psicológicas responsáveis pela possibilidade de normas de ação coercitivas; as formas segundo as quais normas morais e outros tipos de normas podem ser internalizadas e governar a vida dos agentes, bem como uma série de condições e formações psicológicas que tem implicações para a avaliação normativa de agentes e de suas vidas. (WALLACE, 2007, p.87)

O propósito mais fundamental desse capítulo é investigar a psicologia moral dos atos supererrogatórios. Cabe destacar que o viés dessa investigação não é científico, mas diz respeito aos aspectos fáticos que possuem implicações morais, como, por exemplo o modo como as emoções podem interferir na realização de um ato supererrogatório, suprimindo ou eliminando processos deliberativos como modelos intencionais baseados na existência de um estado ou juízo acerca de uma situação podem ser enfraquecidos nos atos supererrogatórios, como o caráter pode atuar no comportamento santo e heroico, além de outros aspectos psicológicos que podem ter relevância para o entendimento da moralidade dos atos supererrogatórios.

Desse modo, se quisermos compreender o que leva alguém a realizar um ato supererrogatório precisamos examinar as condições e as formações psicológicas que tem implicações para a avaliação dos agentes morais e de suas vidas, porque diferentemente das ações morais cotidianas que envolvem internalização de padrões, no caso dos atos supererrogatórios, como eles não são esperados, há a tendência em dizer que eles excedem os deveres do agente, de modo que poderia tratar-se também de uma psicologia dissonante.

Muitos autores consideram que a ação moral depende de desejos e não apenas de pensamentos. Qual seria a natureza da motivação que leva aos atos supererrogatórios? A psicologia dos atos supererrogatórios é bastante ampla e não seria possível esgotar todos os pontos relevantes para uma análise completa. No que segue, abordaremos aos seguintes componentes psicológicos fundamentais:

- 1) Motivação moral nos atos supererrogatórios.
- 2) Caráter e virtude nos atos supererrogatórios.
- 3) Altruísmo nos atos supererrogatórios.

3.1 A MOTIVAÇÃO MORAL NOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

A motivação possui um importante papel na realização da ação. Todas as ações voluntárias possuem um motivador, um fator causal que nos faz agir. No entanto, a motivação para a realização das ações cotidianas é distinta da ação moral, por exemplo, a motivação para trabalhar é diferente da motivação para ajudar alguém.

Uma explicação da motivação da ação moral deve ser capaz de explicar os fatores psicológicos envolvidos na boa ação. Schroeder et al (2010, pp.72-73) consideram quatro características principais sobre a motivação enquanto um estado mental independente causalmente eficaz.

A primeira característica é que a motivação não é a ação. Quando realizamos intencionalmente a ação A somos motivados a agir desse modo. Entretanto, nem toda motivação resulta em ação. Podemos estar motivados a realizar A embora possamos falhar em concretizar A por uma variedade de razões.

A segunda característica é que a motivação é um tipo de estado causalmente eficaz. (Schroeder et al, 2010) Podemos realizar A porque somos motivados a realizar A, isto é, nossos estados motivacionais são causalmente relacionados à produção da ação. Podem existir fatores que bloqueiam a motivação sobre a ação (hábitos, fobias...), mas a motivação faz uma contribuição causal que promove a produção da ação.

A terceira característica é que a motivação é ocorrente. Se alguém tem um desejo permanente pela paz mundial então poderia se dizer que ele está motivado a buscar a paz mundial. Mas entendemos que isso significa, em circunstâncias apropriadas, uma motivação ocorrente – motivação propriamente dita – em buscar a paz mundial. Schroeder et al (2010) explicam que a motivação ocorrente é distinta da permanente que é disposicional e causalmente inerte – desejos¹⁶.

E, finalmente, a quarta característica segundo Schroeder et al (2010) é que a motivação é comumente associada a certos sentimentos (*feelings*). Esses sentimentos se agrupam em dois tipos de casos. No primeiro tipo, alguém está motivado para alcançar algum objetivo maior e se sente à altura do desafio. Esse primeiro tipo de sentimento – sentimento motivado em geral – é não específico, e sente o mesmo independentemente do que alguém está motivado a fazer. No segundo tipo, argumentam Schroeder et al (2010), alguém está motivado a realizar alguma ação específica por meio de algum movimento corpóreo específico. Em tais casos, alguém poderia sentir tensão muscular preparando-se para a ação, ou tem a imagem de si mesmo realizando a ação, ou o prazer de uma experiência antecipatória

¹⁶ A motivação precisa estar ligada ao modo como o sujeito moral vê a si mesmo, seu eu. Motivações não são desejos em geral, mas um desejo com o qual o agente se identifica, como, por exemplo, o desejo que o mundo seja um lugar pacífico.

ao pensamento da ação, ou o sofrimento da não realização da ação. Esses sentimentos são, obviamente, muito mais amarrados ao fim específico que alguém está motivado a realizar.

Dadas as propriedades indicadas para que um estado mental seja um agente motivacional, filósofos propuseram um conjunto de estados mentais particulares que poderiam cumprir a função de motivação moral. David Hume sustentou que o desejo tem um papel motivador preponderante sobre os outros estados psicológicos como crenças. Outros filósofos argumentam que os estados racionais ou cognitivos seriam capazes de levar a pessoa a fazer o que é certo. Além dos estados psicológicos, como desejos e crenças, que outros elementos podem motivar a agir moralmente? E, no caso dos atos supererrogatórios, serão os mesmos estados psicológicos presentes na ação moral comum ou corriqueira (não-heroica)? Para responder essas questões começaremos discutindo a ação moral regular, das ações morais humanas comuns, para depois então indagar e comparar com as ações heroicas. Consideremos o seguinte exemplo:

Jen está descendo a rua quando um mendigo lhe pede dinheiro. Ela para e lhe dá um dólar, o cumprimenta e segue caminhando. Jen parece ter feito uma ação moralmente boa. Mas o que a motivou a realizá-la? Talvez ela tenha sido motivada pelo pensamento que o homem precisava do dinheiro mais do que ela. Talvez ela tenha sido motivada pelo desejo de parecer uma pessoa boa para aqueles que a rodeiam. Talvez ela tenha sido motivada por um surto irracional de medo do que o mendigo poderia fazer, se ela não lhe desse esmola. E podemos fazer outras especulações, pois cada ação tem muitas motivações possíveis. (SHROEDER et al, 2010, p. 72)

O exame desse exemplo pode mostrar os diferentes motivos envolvidos na ação moral: (1) o desejo de ajudar o mendigo, (2) a crença que estamos fazendo um bem (3) a relação existente entre a ação executada e algumas emoções. As principais teorias da motivação que fazem referência a conceitos psicológicos, segundo Schroeder, Nichols e Roskies (2010), são o instrumentalismo, o cognitivismo, o sentimentalismo.

Para abordarmos a motivação moral dos atos supererrogatórios consideraremos o caso amplamente noticiado na imprensa americana chamado de “herói do metrô”. O fato ocorreu em 2007 em Nova York quando Wesley Autrey, um homem de 50 anos, trabalhador da construção civil e veterano da marinha¹⁷ salvou

¹⁷ Cf. <http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html>

um rapaz de ser atropelado por um trem no metrô, após um mal súbito. Segundo ele, o jovem desmaiou na plataforma enquanto aguardava o trem. Ele então ajudou o rapaz a levantar, o qual, novamente voltou a cambaleiar e caiu nos trilhos do metrô. Com a locomotiva avançando, Autrey, não hesitou; atirou-se nos trilhos e segurou o jovem embaixo do trem num espaço de 60 centímetros, de onde podia ouvir os gritos de terror dos espectadores¹⁸. Autrey estava acompanhado de suas duas filhas, Syshe e Shuqui, com quatro e seis anos respectivamente, que ficaram na plataforma durante a ação. Quando o trem parou, ele ouviu as pessoas gritando com alívio e admiração. Ele respondeu que os dois estavam bem, mas havia deixado suas filhas na plataforma e pediu que as avisassem.

Analisando esse caso podemos indiscutivelmente concluir que trata-se de uma ação heroica e supererrogatória: não esperamos de ninguém que abandone seus filhos pequenos num local movimentado e com sérios riscos para si mesmos para salvar a vida de um terceiro, um desconhecido. O que poderíamos considerar como a fonte de motivação de Autrey? Podemos considerar que foi um *pensamento consciente ou uma crença*? Ele poderia ter pensado que havia alguém em perigo e deveria salvá-lo. Ou foi uma *ação movida por um desejo impulsivo*, sem qualquer pensamento? O que, afinal de contas, motivou a ação heroica e supererrogatória? A seguir examinarei um conjunto possível de respostas a essa pergunta que foram consideradas em relação a moralidade comum. A partir delas tentarei avaliar quais das alternativas pode-se aplicar a atos supererrogatórios, sem definir uma única resposta para o problema.

3.1.1 O desejo

Principiemos pela teoria instrumentalista. Para o instrumentalista, temos desejos que queremos satisfazer, como o desejo de fazer uma viagem, de ler um bom livro, ajudar alguém etc. Os desejos são o ponto de partida da motivação. Mas os desejos sozinhos não motivam. Precisamos também de crenças sobre como satisfazer esses desejos. O instrumentalista diz que as pessoas são motivadas quando elas formam crenças sobre como satisfazer desejos pré-existentes. O instrumentalista sustenta que as pessoas são motivadas quando elas formam crenças

¹⁸ Cf. Dreyfus and Kelly, 2011, p. 1.

sobre como satisfazer desejos pré-existentes. “A motivação, diz o instrumentalista, começa com desejos intrínsecos”. (SCHROEDER et al, 2010, p. 74-75) Os desejos são intrínsecos no sentido de o que é desejado é desejado por seu próprio motivo, nem meramente como um realizador do que foi antecipadamente desejado nem meramente como um meio para o que foi antecipadamente desejado, por exemplo, desejos de prazer, o desejo de bem estar das pessoas amadas, o desejo de realização da vontade de Deus na terra ...

No exemplo do mendigo mencionado no início do texto, Jen deseja fazer o que é certo e tem a crença que ao dar ao mendigo um dólar, ela está fazendo a coisa certa. “Ela tem, assim, um desejo instrumental de dar ao homem um dólar. Esse novo desejo é sua motivação para dar a ele um dólar. Ela então age com base em seu desejo instrumental e dá ao homem um dólar; portanto também agindo a partir de seu desejo intrínseco de fazer o que é certo. Ao fazer isso, ela faz o que é certo e age com consideração moral” (SHROEDER et al., 2010, p. 72).

Podemos pensar agora, do ponto de vista da teoria instrumentalista, como Autrey foi motivado pelo desejo? Autrey, assim como Jen, deseja fazer o que é certo e tem a crença que ao salvar o rapaz, ele está fazendo a coisa certa. Ele deseja salvar a vida do rapaz, pois esse desejo instrumental satisfaz um desejo intrínseco de fazer a coisa certa. Esse novo desejo de fazer o que é bom é a sua motivação para realizar o ato de salvamento. Ele então age com base em seu desejo instrumental e salva a vida do rapaz, mas o desejo último de sua ação foi o desejo intrínseco de fazer o que é certo. Ao fazer isso, ele realiza um ato supererrogatório de heroísmo.

Pode-se objetar, entretanto, que o desejo é um estado mental que simplesmente gera um impulso comportamental e um impulso comportamental não pode ser a fonte da consideração moral¹⁹. O desejo, nesse sentido, é apenas um estímulo para ação, mas não pode ser funcionar como motivador da moralidade.

Essa objeção tem sentido em parte, mas negligencia o fato que o desejo cumpre uma dupla função, a saber, a função do impulso comportamental e a de promover desejos intrínsecos, como fazer a coisa certa. O último pode ser fonte de consideração moral, além do mais, “desejos sozinhos não motivam”. A motivação começa pelos desejos porém não é totalmente independente de crenças.

¹⁹ Cf. Williges, 2013, p.28.

O desejo parece cumprir um papel diferente na motivação moral da ação regular e da ação supererrogatória. Na primeira, o desejo não responde à uma emergência e nesse sentido o impulso comportamental pode ser mais fraco. Na segunda, o desejo parece adquirir mais força porque responde à um estímulo externo que o torna incontrolável.

Outra perspectiva possível é a tese que a motivação é essencialmente construída pelo desejo, desse modo os estados cognitivos ou racionais são incapazes por si mesmos de gerar um motivo. Defensores desse modelo, baseado em Hume, fazem referência a dois pontos fundamentais citados por Smith (1987): o primeiro ponto se refere ao conceito de desejo. Desejos são uma espécie das paixões, as quais são um certo tipo de sentimentos. De acordo com Smith (1987), Hume parece sustentar que não é em sentido trivial que as paixões são uma espécie de percepções e as percepções são tipos de sentimentos. Hume parece sugerir que quando desejamos sentimos uma emoção de aversão ou inclinação. O segundo ponto se refere as direções de encaixe ou adaptação (*direction of fit*) ou seja, eles são essencialmente estados com os quais o mundo deve ser trazido em alinhamento em vez de estados que visam adequar-se à forma como o mundo é.

Nesse sentido específico, o desejo envolve atração fenomenologicamente proeminente a um objeto ou a uma escolha. Nessa conexão é importante destacar que os desejos dessa classe envolvem um fenômeno de atração, o que não ocorre em toda a classe de desejos, mas principalmente naquele ligado à possibilidade de ação. Outro aspecto importante, relacionado com o anterior, para ocorrer o fenômeno de atração, o objeto deve possuir valor moral

No caso de Autrey, como podemos entender o argumento acima? Autrey parece se sentir fortemente atraído e motivado a agir para socorrer a vítima. De certo modo, ele parece conformar o estado de coisas ao seu desejo de ajudar e, não o contrário, o que pode ser justificado por meio da sua ação; ele não espera ajuda especializada, tampouco que outras pessoas, que também estavam na plataforma, se disponham a agir. Ele tomou a iniciativa. Ele sentiu urgência em reagir à queda da vítima, o que nos leva ao segundo ponto. A pessoa se sente atraída fenomenologicamente porque, em termos normativos, o objeto é bom ou possui valor moral. Autrey sentiu que era uma emergência porque a vida de outro ser humano é valiosa e, provavelmente, vale a pena arriscar a sua por isso.

Esses dois aspectos podem projetar luz sobre o tema dos atos supererrogatórios, e, em participar, dos atos de heroísmo. O fenômeno da atração juntamente com o valor que atribuímos aos objetos pode nos aproximar ou nos afastar de certas situações. Nossos desejos podem variar de acordo com o que consideramos moralmente valioso. Para Autrey, talvez fosse possível sustentar que o ato de ajudar e responder as necessidades humanas possui valor intrínseco e por esse motivo era urgente salvar a pessoa que caiu nos trilhos.

A plausibilidade dessa conclusão, argumenta Wallace (2007) depende de um considerável grau de como o contraste entre o racional e o não racional é entendido. Para defensores da abordagem humeana, os estados não cognitivos essenciais para a motivação não são desejos no sentido característico habitual de tais exemplos como apetite ou anseio (no qual, por exemplo, a atenção é focada sob um objeto particular ou possibilidade para a ação), mas antes se refere a pró-attitudes em sentido amplo. Desse modo surge a questão se, nesse sentido específico, o desejo, pode enfraquecer as aspirações explicativas da abordagem humeana para a psicologia moral?

Tradicionalmente essa abordagem tem sido pensada para conceder certo modelo para explicar a ação intencional em termos de estados não cognitivos ao qual o agente está submetido, que estão relacionadas com as crenças do agente, ambos racionalizam e causam o comportamento do agente. Mas se os estados não cognitivos envolvidos na motivação são apenas pró-attitudes no sentido mais lato, sua presença pode não nos dizer nada de interessante sobre como as ações intencionais devem ser explicadas. Ele pode revelar apenas a intenção da ação e não a razão para a ação, ou seja, revela o tipo de atitude que em casos favoráveis é formado em resposta a razões e, em casos desfavoráveis, pode surgir independentemente dos juízos que o agente tem razão de fazer. Se esse argumento estiver correto, então a possibilidade permanece em aberto, isto é, as razões para explicar o ato de Autrey podem não consistir em desejos dessa classe, porque não consistem em razões para agir, mas podem consistir em estados psicológicos de outro tipo.

3.1.2 A crença

Para o cognitivista a motivação moral não começa com o desejo e a crença não desempenha uma função meramente instrumental. Ele considera que o desejo só fornece um estímulo para a ação, mas não pode, por ser um tipo de impulso, funcionar como motivador da moralidade. O ponto de partida para motivação moral é uma crença ou um pensamento (conteúdo cognitivo) sobre quais ações podem ser corretas. Segundo Shroder et al (2010) “O cognitivista sustenta que, pelo menos nos casos de ação moralmente relevante, tais crenças levam a motivação a realizar essas ações, independentemente de qualquer desejo antecedente. O cognitivista está feliz em chamar esse estado motivacional de ‘desejo’, mas pensa nisso como totalmente dependente da crença moral que o criou”. (SHRODER et al, 2010, p. 76)

A motivação para a ação de Jen pode ser explicada assim:

[...]os desejos de Jen não são irrelevantes para sua ação, mas eles não estão no ponto de partida das engrenagens da ação. Em vez disso, seus desejos são meros dados que ela considera ao vir a ser motivada. No contexto de sua ação, talvez ela creia que poderia ser certo dar dinheiro ao mendigo, e nunca ocorreu a ela considerar seus desejos. Essa consideração da correção de dar dinheiro ao mendigo motiva Jen a dar a ele algum dinheiro e ela o faz; por estar sendo movida pelo tipo correto de crença, sua ação tem valor moral. (SHROEDER et al, 2010, p. 73).

É possível explicar a motivação de Autrey a partir da teoria cognitivista? Qual o papel dos desejos nesse caso? Podemos formular a motivação de Autrey do seguinte modo: seus desejos não são irrelevantes porém não constituem o ponto de partida da ação. Os desejos, nesse caso, são como informações que ele considera ao vir a ser motivado. No contexto de sua ação, talvez ele acredite que poderia ser certo salvar a vida do rapaz que havia caído nos trilhos, porém talvez nunca tenha lhe ocorrido considerar seus desejos. Essa consideração da correção de salvar a vida do rapaz motiva Autrey a executar o salvamento e ele o faz. Ter sido motivado por uma crença correta o levou a realizar um ato supererrogatório de heroísmo.

Há diferença, no que se refere à crença, como motivo da ação moral regular e do ato supererrogatório? As crenças que levam a realização da ação de Jen e a ação de Autrey são consideradas certas em níveis diferentes. No caso de Autrey podemos dizer que ele acreditava que o rapaz precisava de ajuda e que ajudar é bom. Isso

indica que ele pode ter sido motivado por um ítem mental com conteúdo cognitivo, com força suficiente para a ação heroica.

Um problema que pode ser levantado com esse argumento (em sentido muito mais forte nos casos de atos supererrogatórios) é que crenças não são imediatamente transferíveis aos agentes. X pode crer que a vida de Y precisa ser salva e que isso é bom, mas ele não precisa necessariamente concluir que *ele* seja a pessoa indicada a realizar a ação. Esse é um problema que a teoria motivacional instrumental não enfrenta. Afinal, desejos possuem um estímulo comportamental muito mais visível do que crenças. As crenças são frias e não parecem envolver auto-identificação. Posso acreditar vigorosamente que é bom ter uma dieta saudável, mas não adotar uma dieta saudável. No caso de Autrey, um complicador para a teoria cognitivista é explicar a passagem do crença propriamente dita para a identificação do sujeito com o conteúdo que a crença subescreve.

Outro problema que pode surgir diz respeito à fraqueza da vontade. Se o agente moral crê que é certo realizar uma ação, ele não deveria se sujeitar a inclinações que divergem da sua escolha sobre o que é o melhor a fazer. Os agentes que são fracos na vontade escolhem de modo livre e intencional ir contra suas próprias convicções sobre o que é certo fazer. Desse modo, a fraqueza da vontade (*akrasia*) parece constituir um problema para a teoria cognitivista. Esse argumento poderia explicar porque algumas pessoas são capazes de realizar atos supererrogatórios como Autrey e outras não? Se pensarmos que os atos supererrogatórios não são requeridos então as pessoas que ficaram na plataforma do trem, mas não ajudaram a salvar o rapaz que caiu no trilhos, não poderiam ser descritas como tendo incorrido no fenômeno da *akrasia*, a fraqueza da vontade. Contudo, a *akrasia* representa um problema importante para o cognitivista, independente de sua aplicação a este caso particular de ação moral. Afinal, se nossas ações tem como motivação (lembramos: um tipo de estado psicológico com poder causal, ocorrente, etc) como pode alguém pensar que x é bom e não agir de acordo com x?

3.1.3 As emoções morais

Muitas pessoas quando fazem algo errado sentem vergonha ou culpa, também podem sentir indignação quando observam alguém sofrer uma injustiça, por exemplo. Os seres humanos possuem uma multiplicidade de emoções que estão relacionadas às suas ações. E determinadas emoções estão associadas ao nosso comportamento moral. Nesse sentido, é possível questionar qual o papel das dessas emoções no comportamento moral? Em comparação, também podemos indagar sobre as emoções que podem estar envolvidas nos atos supererrogatórios? E, se as emoções podem motivar atos supererrogatórios?

O estudo das emoções é um capítulo rico e que tem conhecido um grande desenvolvimento na psicologia moral filosófica mais recente. Há diversas teorias ontológicas divergentes que explicam a natureza da emoção. Essas teorias são chamadas de teorias cognitivas e não-cognitivas. As teorias cognitivas sustentam que emoções envolvem predominantemente algum estado cognitivo, como uma crença ou juízo. As teorias não-cognitivas sustentam que as emoções são sensações ou algum estado sentido, mas sem conteúdo intencional ou representacional. Sverdlik (2008) explica como funciona cada um desses componentes. De acordo com ele, “o medo, usualmente, envolve a crença que alguém está em perigo.” (SVERDLIK, 2008, p. 3) Em segundo lugar, há um desejo relacionado de um modo inteligível a uma crença. Por exemplo, para sentir medo, não é simplesmente acreditar que alguém está em perigo, mas também convém desejar evitá-lo. Ou seja, a emoção do medo parece envolver um estado conativo ou comportamental (o desejo de fugir quando sentimos medo) e uma crença (que x é perigoso).

Poderia ser dito que um conjunto que consiste em uma crença e um desejo não constituem uma emoção, porque esse conjunto poderia ser experienciado, se isso for verdadeiro, ocorreria sem emoção. Para responder a essa objeção, podemos supor, argumenta Sverdlik (2008): “que eu caminho através da estrada e vejo um caminhão vindo em minha direção. Eu acredito que estou em perigo e desejo evitá-lo, mas posso caminhar calmamente e sem medo para a segurança”. (SVERDLIK, 2008, p. 4).

Desse modo, as emoções podem envolver certos sentimentos e sensações em adição aos desejos e crenças. Alguns desses podem inclusive, como foi mencionado,

mostrar sensações incorporadas, como a sensação dolorosa no estômago que caracteriza o medo. Outras sensações podem ser chamadas psicológicas ou mentais, como, por exemplo, a leveza de espírito encontrada na alegria. Muitas emoções parecem envolver prazer e dor.

As emoções também possuem o que podemos chamar de manifestações externas. Podemos entender por manifestações externas das emoções o que a pessoa expressa através do seu corpo, principalmente através do seu rosto, mas também pode ser através da sua postura ou movimento. No entanto, é possível experimentar uma emoção e não expressá-la, também é possível simular a expressão facial ou ainda simular as ações associadas a uma emoção sem experienciá-la. Isso ocorre porque as emoções são “motivos que levam a pessoa a agir intencionalmente ou, ao menos, a inclinam a agir intencionalmente (emoção e motivo ambos derivam do latim *movere*, se mover).”(SVERDLIK, 2008, p. 4)

As emoções morais são um subconjunto das emoções. Alguns exemplos de emoções morais são: culpa, vergonha, gratidão, ressentimento, indignação e compaixão. Pode-se distinguir entre as emoções morais em sentido estrito e sentido amplo, as primeiras, incorporam uma crença que explicitamente usa um termo moral. Por exemplo, culpa é uma emoção moral porque incorpora a crença de alguém que considera que fez algo errado. As segundas, usam termos gerais de valor como ‘bom’ e ‘mal’.

A alternativa dentre as teorias psicológicas que sustenta que uma ação não pode ser considerada moralmente motivada a menos que seja impulsionada por certas emoções é o sentimentalismo. Desse modo, a história de Jen pode ser examinada a partir da teoria sentimentalista.

Quando Jen vê o sem-teto, ela sente compaixão em relação a ele. Esse sentimento de compaixão proporciona a motivação que a conduz a tratá-lo gentilmente. Dado que sentimentalistas normalmente reconhecem que a compaixão é um tipo de emoção que pode fornecer motivação moral, a ação de Jean foi moralmente relevante” (SHROEDER et al, 2010, p. 73).

A compaixão é uma das emoções morais que parecem pressupor uma melhor abordagem para a motivação moral. A compaixão foi bastante estudada como fonte da moral na tradição filosófica por Schopenhauer e sua presença está associada com a teoria metafísica da vontade irracional, fundamento do ser, de tudo o que existe. Essa doutrina gerava dificuldades para explicar a ação moral e Schopenhauer viu a

saída apelando para um estado mental de consideração e identificação com o outro a base ou fundamento da moral. Como ele diz, “como é possível porém que o sofrimento que não é *meu*, que não *me* diz respeito, possa, no entanto, levar-me diretamente a agir, como se fosse para mim o meu próprio motivo?”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162)

Isso pressupõe, porém que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então, a situação do outro, sua precisão, sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus. Só então não o olho mais como alguém que é pra mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele *nele*, embora sua pele não encerre meus nervos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163)

A emoção da compaixão, entendida como uma identificação com o sofrimento e um desejo de interferir para o seu término, foi assumida como uma força capaz de explicar a moralidade. Mas poderíamos admitir essa mesma tese no caso dos atos supererrogatórios? É possível reconstruir a história de Autrey do ponto de vista do sentimentalista fazendo referência à compaixão. Quando Autrey vê o rapaz na plataforma, ele sente compaixão por sua existência e risco. Esse sentimento proporciona a motivação que o conduz a realizar a ação moral de saltar nos trilhos para tentar salvá-lo. Dado que sentimentalistas normalmente reconhecem que a compaixão é um tipo de emoção que pode fornecer motivação moral, a ação de Autrey deve ser considerada moralmente relevante. No entanto, as ações de Jen e de Autrey não possuem relevância moral no mesmo sentido, nem o grau de compaixão é o mesmo. Os casos morais regulares não envolvem risco nem sacrifício, em contrapartida, o herói está disposto a arriscar a sua vida para salvar a vida de outra pessoa. Isso pode distinguir o exemplo de Autrey como um modelo extremo motivado pela compaixão de um modelo de ação moral relevante. Ao que tudo indica, portanto, mesmo sendo possível considerar que uma emoção como a compaixão pode ser tomada como base fundamental da ação heroica e supererrogatória, emoções morais não parecem suficientes, pois há fatores especiais (como o risco de vida e a imediatez do ato) que não parecem compatíveis com os aspectos valorativos envolvidos na compaixão.

O grau de plausibilidade das diferentes teorias mencionadas acima acerca da motivação moral dos atos supererrogatórios depende muito de como se entendem os estados psicológicos em cada um dos casos. Por exemplo, se os desejos que motivam forem impulsos puros, isto é, que não envolvem nenhum tipo de concepção conceitual, então o sentimentalismo não parece plausível porque essa formulação não consegue justificar o porquê da ação (intenção).

No entanto, se os desejos forem considerados sob a perspectiva de Smith (1987) manifestam aspectos que são relevantes para os atos de heroísmo, a saber, o desejo envolve atração fenomenologicamente proeminente a um objeto ou a uma escolha e o objeto ou escolha possui valor moral para o agente. Esse argumento é atrativo porque pode explicar como alguns agentes morais respondem de imediato ao fato que está ocorrendo enquanto os demais agentes não reagem do mesmo modo. É um fenômeno que parece atingir somente algumas pessoas, isto é, exerce atração fenomenológica apenas individualmente. Embora diversas pessoas estivessem na plataforma assistindo a queda do rapaz nos trilhos, apenas uma pessoa foi fortemente atraída por esse fenômeno e reagiu de forma urgente. As outras pessoas assistiram a cena mas não foram afetadas por esse fenômeno a ponto de gerar um impulso comportamental como gerou em Autrey.

As teorias cognitivistas, como vimos, enfatizam o papel da crença e da cognição, em vez do papel dos desejos na motivação moral, essa perspectiva parece mais plausível em relação às ações morais regulares. As crenças não são irrelevantes para a realização dos atos de heroísmo porém não parecem ser seu ponto de partida. Podemos pensar, por exemplo, que salvar a vida de outrem seja algo louvável a ser realizado, mas não podemos propor que todos realizem isso. Nesse sentido, quais seriam as crenças corretas para motivar um ato supererrogatório? Parece que apenas acreditar que devemos fazer a coisa certa não é o suficiente.

Tendo em vista algumas das dificuldades que podem enfrentar as teorias que se fundamentam em estados psicológicos específicos como motivadores, convém buscar alternativas em teorias que envolvem outros elementos como motivadores, a saber, o caráter bom, as ações morais decorrem de um caráter bom, que envolve disposições morais permanentes que favorecem a boa ação. Nesse sentido, podemos destacar teorias não-psicológicas, como a teoria personalista, que, segundo Shroeder, consiste em afirmar que “a ação com valor moral começa com o conhecimento do

bem. Esse conhecimento é retido na pessoa na forma de uma teoria explícita ou na forma de uma disposição para testar os princípios de ação possíveis de alguém (como a universalidade) contra os padrões particulares”.(SHROEDER, 2010, 77-78). Existem diferentes modos de entender como uma pessoa ou um self poderiam ser a motivação da ação moral. Alguns autores contemporâneos tem formulado essa estratégia a partir de uma concepção da moral como envolvendo elementos não-reflexivos e ligados à afetividade, como Frankfurt, que enfatizou o papel que as coisas com as quais nos importamos estão vinculadas a ação moral (FRANKFURT, ano). Outros direcionamentos foram feitos a partir de abordagens mais estritamente vinculadas com aspectos da psicologia moral como as virtudes e o caráter. É essa abordagem que analisarei a seguir.

A realização de atos supererrogatórios está ligada ao comportamento moral anterior ou o ato supererrogatório pode ser realizado de modo isolado na vida do agente moral? “Se as ações decorrem do caráter, um homem com caráter bondoso e solidário procurará ajudar as pessoas em situações em que for adequado expressar essa virtude (por exemplo: um homem bondoso dará seu casaco para alguém que sente frio na rua ou defenderá uma pessoa indefesa nas situações em que ela sofre injustiça).”(WILLIGES, 2013, p. 22) Seguindo essa sugestão, é plausível supor que se a ação moral decorre do caráter e das virtudes então também é possível que um ato supererrogatório decorra do caráter e das virtudes? Em que medida os atos supererrogatórios dependem do caráter e das virtudes?

3.2 CARÁTER E VIRTUDE NOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

As virtudes são características como qualidade morais que constituem o caráter das pessoas. A virtude é uma disposição de caráter, isto é, diz respeito à tendência, à inclinação humana que indica o comportamento bom ou mau. Podemos compreender melhor o que é a virtude se notarmos que é uma aquisição resultante de uma prática contínua de boas ações que se tornam hábitos. A virtude é esse estado de caráter que se revela como um modo de ser, que torna o homem bom e o faz exercer bem a sua função. A teoria das virtudes iniciou na Antiguidade. Uma das principais contribuições é devida a Aristóteles, que ligou a virtude, areté, com a

excelência prática. Para Aristóteles “toda a excelência é capaz de desenvolver plenamente o potencial do ente que a detém, ao restituir-lhe assim a sua função específica de um modo correto.” (ARISTÓTELES, 1106a16). Nós podemos, então, pensar que o agente moral que age com supererrogação está levando uma vida moral no sentido de excelência moral? De acordo com a teoria aristotélica, parece que não. Ele sustenta que todas as coisas visam a exercer a sua função com excelência, por exemplo, “é a excelência dos olhos que é capaz de fazer deles olhos excelentes. Ou seja, é capaz de lhes restituir a sua função específica de modo correto. Pela presença da excelência nos olhos vemos excelentemente” (ARISTÓTELES, 1106a19) Se todas as coisas devem exercer a sua função com excelência, do ponto de vista aristotélico o que pode ser dito a respeito do homem que age virtuosamente em todas as ocasiões? E daquele que age com virtude e heroísmo onde poucos seriam capazes? Abordando a excelência, Aristóteles nos dá algumas pistas. Ele diz:

Essa qualidade de excelência apenas é adquirida se quem agir nessa conformidade existir de acordo com essa disposição do caráter constituída em si permanentemente. E isso é assim se: 1º souber agir; 2º tiver decidido de antemão agir, e na verdade decidido agir tendo as excelências como fundamento. Isto é, ao atuar deste modo, age de acordo com uma disposição do caráter estável e inamovível. (ARISTÓTELES, 1105b1)

Essa passagem descreve o meio segundo o qual o homem a partir da disposição do caráter tornar-se-á excelente. Desse modo, as ações corajosas, as ações justas e as ações generosas, por exemplo, nascem do ato repetido em conformidade com as respectivas excelências. Pode-se considerar os atos supererrogatórios componentes de uma teoria moral baseada na noção de virtude como expressão de um estado do homem excelente? Aparentemente não, pois a excelência não envolve superar a função ou estado natural. O ato supererrogatório pode, no entanto, ser entendido como uma excelência do caráter quando o confrontamos com a noção de obrigação. Imagine uma pessoa que faz coisas certas por respeito à lei, inteiramente motivado pelo cumprimento do dever, mas sem qualquer naturalidade e sem mesmo valorizar a ideia de ser um bom cidadão, cooperativo e preocupado com a vida em sociedade. Na maioria das vezes consideramos errado esse modo frio e burocrático de agir. Em comparação com ele, o sujeito virtuoso, que se alegra quando percebe bons atos, se entristece com a vilania, poderia, eventualmente, no calor de um combate e ansioso pela vitória de seu grupo ou país, agir de modo heroico. Nesse

caso, as virtudes, em oposição as ações regradas num sentido de obrigação destituído de discernimento, poderiam abrir espaço para preocupação com as outras pessoas e tornariam plausível interpretar os atos supererrogatórios como atos humanos de agentes virtuosos que, envolvidos em circunstâncias especiais, conseguem agir com bravura ou destemor, de um modo que é virtuoso, excede o dever esperado, mas ainda assim é moral (mesmo fugindo da mediania). Nesse sentido, a noção psicológica de caráter (um conjunto de virtudes) pode ajudar a mostrar que o que move o ser humano a agir moralmente não são apenas obrigações morais, mas um conjunto de ações que valorizamos e o qual é dependente, em grande medida, das circunstâncias da ação. A abordagem das virtudes também permite pensar na emoção correta, que acompanha a ação. Ela não pode ser baseada em fatores egoístas como o exibicionismo ou a expectativa de reconhecimento, mas deve estar fundada exclusivamente em motivos nobres, como o bem público ou da família do agente.

Levando em consideração o que foi dito sobre virtudes, ou seja, que virtudes são um hábito adquirido, uma disposição para agir, seria possível explicar os atos supererrogatórios adotando a ideia que certos traços permanentes de comportamento levariam a agir de modo heroico ou santo? Tal ideia parece fazer mais sentido quando tratamos de atos contínuos de bondade como as dos santos pois exigem certo tipo de encadeamento.

Assim como o hábito das virtudes resulta no desenvolvimento de ações boas na tese de Aristóteles, podemos pressupor que o hábito das virtudes também pode contribuir e, talvez, desenvolver uma predisposição para a realização de ações supererrogatórias quando a oportunidade surgir? A resposta mais plausível parece ser: não. Os atos supererrogatórios podem ter sua motivação nas virtudes, mas não podem ser considerados parte da excelência (aretê) entendida como um componente da moralidade comum, da função própria do homem. Melhor dizendo: ela pode ser parte da função própria em circunstâncias especiais, mas não no homem tal como ele regularmente se mostra. Podemos conceber uma árvore que produz mais do que o normal. Essa árvore continuará sendo excelente, mas não é essa excelência que está na base da moralidade padrão, corriqueira. A excelência do ato supererrogatório consiste em levar as virtudes para além do seu destino natural, excedendo as expectativas, como Sólon, Cícero ou outros grandes homens e mulheres, mas a excepcionalidade não permite tomá-los como parte da virtude comum.

Nas abordagens contemporâneas das virtudes, tal como desenvolvido por Kamtekar (2004) em seu debate contra os situacionistas²⁰, há outros pontos relevantes para a compreensão do caráter. De acordo com Kamtekar (2004), o caráter não pode ser entendido como “uma disposição isolada e não- racional a manifestar um comportamento estereotipado que difere do comportamento de outros e é claramente insensível à situação”. (KAMTEKAR, 2004, p. 477) A noção de caráter apropriada à ética das virtudes, é holística²¹, o caráter do agente deve ser considerado como um todo. Ela considera que as virtudes não são disposições para realizar ações popularmente associadas com traços, em vez disso, são disposições que tendem a responder apropriadamente em juízo, sentimento e ação – às situações. Tais respostas não estão desconectadas do raciocínio do agente. Desse modo, o caráter do agente pode ser entendido como uma noção mais abrangente, como o conjunto de estados psicológicos, metas, valores e raciocínio. Tendo em vista essa noção abrangente de caráter podemos considerar exemplos de atos supererrogatórios como atos de heroísmo e santidade e como eles poderiam ser psicologicamente compreendidos como derivados do caráter do agente. Considere, por exemplo, a história de vida de Suzie Valadez. Ela desistiu da escola no décimo ano, teve 4 filhos e tornou-se uma nova cristã. Ela havia sido convidada pela Igreja²² para exercer atividades de catequese junto as crianças pequenas. Então ocorreu um incidente que mudou a sua vida: ela viu uma criança carregando uma placa que dizia “cidade de Juarez”. Depois disso, ela decidiu embalar seus poucos pertences e em poucas semanas mudou-se da Califórnia para El Paso, no México. Desde 1963, ela empenha-se em reunir pessoas e recursos para minimizar a miséria de famílias que se alimentam do lixo. Dedicando sua vida aos menos favorecidos, fundou uma missão, coletou dinheiro para construir dois centros médicos, escolas subsidiadas e alimenta inúmeras pessoas carentes. Ela mobilizou um grande número de “funcionários do governo, de empresas e fundações, bem como tropas de homens, mulheres e pessoas jovens que a seguem em suas atividades”. (COLBY; DAMOM, 1994, pp.xi-xii)

²⁰ Os situacionistas colocam em dúvida a ética das virtudes e sustentam que o comportamento moral não é determinado pelo caráter do agente mas pela situação ou circunstância da ação. Merrit, Doris e Harmam (2010) argumentam que os comportamentos morais relevantes não pressupõe conceitos psicológicos como caráter, mas são determinados por fatores mais triviais presentes na situação.

²¹ Cf. Kamtekar, 2004, p. 460.

²² Assembleia de Deus pertencente ao Pentecostalismo Hispânico.

Com base nesse exemplo, como podemos entender a relação entre virtudes, caráter e atos supererrogatórios? Durante o trabalho missionário, Valadez experienciou angústias e dúvidas, mas nenhuma dessas situações se sobrepôs às suas metas e convicções. É possível perguntar agora, se fatores triviais presentes na situação poderiam demover Valadez de realizar suas ações? O comportamento manifestado pela agente mostra consistência e regularidade. No entanto, convém mencionar uma circunstância em particular que promoveu a grande mudança na vida de Valadez: A visão da criança segurando a placa com os dizeres “Cidade de Juarez”, foi interpretada como um sinal, como um pedido de ajuda e, portanto, pode ter induzido Valadez a ajudar. Talvez os aspectos presentes na situação tenham um papel relevante quando trata-se do fato de ajudar, no entanto, isso não significa rejeitar o papel do caráter e das virtudes. A totalidade das suas ações pode ser considerada tão moralmente boa quanto possível. A maior parte de sua vida foi dedicada a promoção do bem estar dos outros. Nesse sentido, pode-se falar de caráter mas em sentido lato como proposto por Kamtekar, não em sentido aristotélico, que não considera outros aspectos além dos traços ou características morais que constituem o caráter.

Os heróis morais, exemplificados nessa tese como o do soldado de Urmson (1958), do personagem do conto de Poe, de Rosado do salvamento da boate *Kiss*, e de Autrey diferem da ação santa na medida em que não correspondem a certo tipo de encadeamento. O herói moral muitas vezes é reconhecido por uma única ação. Seu ato não é o empreendimento de uma vida inteira, desse modo, o que faz de seu ato, um ato heroico, não é a soma de atos diários mas o esforço de um ato que reúne em si características singulares que relembram as qualidades do herói antigo, que sobressai-se sobre o demais, porque seu ato não poderia ser realizado por outro indivíduo. No entanto, se levarmos em consideração a abordagem ampla de Kamtekar também não podemos descartar que o comportamento heroico seja determinado, em algum grau, pelo caráter. A ação heroica, embora isolada, não é isolada da forma como a pessoa raciocina. O caráter é um conjunto de vários aspectos da vida do agente que operam em sua ação heroica.

Na próxima seção, examinaremos o conceito de altruísmo e o debate que gira em torno dos interesses envolvidos em torno dos atos de ajuda. É possível que atos como o de Autrey e de Valadez sejam totalmente altruístas ou sejam realizados para seu próprio benefício?

3.3 Outros fatores psicológicos envolvidos nas ações supererrogatórias: egoísmo e altruísmo psicológico.

Conforme examinamos no início deste estudo, os atos morais supererrogatórios foram entendidos também como atos santos ou heroicos. Nessa seção, convém examinar dois elementos associados com a santidade. O egoísmo e o altruísmo. Muitos pessoas sustentaram que Madre Tereza não agia por bondade, mas por buscar recompensas no céu. Podemos partir do debate em torno das motivações dos santos e heróis para entender melhor a psicologia dos atos supererrogatórios. O egoísmo psicológico afirma que, na verdade, ninguém é totalmente desprendido e considera que toda ação humana é motivada pelo interesse próprio. Mesmo quando ajudamos outras pessoas na verdade essa motivação é auto interessada. Nosso intuito nessa seção é investigar se os atos supererrogatórios são genuinamente altruístas. Em primeiro lugar abordaremos as teses de Bar-Tal e Batson sobre o altruísmo. Em segundo lugar, abordaremos o egoísmo psicológico de Sobber. E, por fim, examinaremos os atos supererrogatórios à luz dessas teorias.

3.3.1 O comportamento de ajuda e o altruísmo

O debate tradicional sobre o altruísmo remonta a Hume (1995) que atribui à natureza humana uma beneficência geral e universal e, em decorrência disso, um caráter altruísta. “Um homem generoso aproveita de bom grado a oportunidade de prestar serviço ao seu amigo porque sente-se, na ocasião, sob o domínio das afecções beneficentes, e não se pergunta se quaisquer outras pessoas no universo já foram anteriormente movidas por tais nobres motivos ou se virão no futuro, a experimentar essa influência.” (HUME, 1995, p. 198) No ser humano existe uma tendência natural a sentir prazer pelo que é útil para os outros e não somente naquilo que é útil para si mesmo, esse sentimento é verdadeiro (a benevolência²³) e assumido como real com base na experiência comum sem precisar de nenhuma outra prova.

²³ A benevolência, para Hume, pode ser classificada, naturalmente, em particular e geral. A primeira, repousa em uma opinião sobre a virtude, com relação a favores realizados ou em ligações particulares. A segunda, ocorre quando não mantemos amizade nem simpatia especial pela pessoa, mas apenas um sentimento geral como compaixão pelos seus sofrimentos e satisfação pelas suas alegrias. (Hume, 1995, p. 190)

Na filosofia contemporânea, o debate afasta-se da natureza humana, como concebia Hume (1995) e recai sobre os motivos que levam a agir altruisticamente. Mas todos os atos de ajuda devem ser classificados como altruístas? Para Bar-Tal (1985/86) essa caracterização diz respeito ao comportamento de ajuda que é uma categoria geral. Nesse sentido, o autor sugere uma classificação que pode ser feita com base em sua natureza com o intuito de diferenciar atos como compartilhar, contribuir, apoiar e dar e, outra classificação, que pode ser feita com base nos recursos fornecidos no ato de ajuda que pode distinguir, por exemplo, entre fornecer amor, *status*, serviço, dinheiro, bens e informação. Finalmente, é sugerido classificar os comportamentos de ajuda com base em sua motivação moral.

Muitas definições podem ser encontradas acerca do altruísmo, dentre elas, algumas podem ser mais amplas e algumas podem ser mais estritas. A definição destacada por Bar-Tal (1985/86) enfatiza como e porque o comportamento é realizado, ou seja, reflete a razão de porque o comportamento foi realizado. “É a motivação por trás do comportamento que dá a natureza moral ao ato de ajuda”. (BAR-TAL, 1985/86, p. 5) A abordagem motivacional vai além do mero comportamento e seus resultados. O aspecto motivacional do altruísmo geralmente está relacionada a algumas características do comportamento altruísta, podem ser mencionadas cinco:

- a) Deve beneficiar outra pessoa;
- b) Deve ser realizado voluntariamente;
- c) Deve ser realizado intencionalmente;
- d) O benefício deve ser a meta por si mesmo;
- e) Deve ser realizado sem expectativa qualquer de recompensa exterior.

Em primeiro lugar, aquele que ajuda deve pretender ajudar outra pessoa. Em consequência disso, pode-se dizer que constitui a função principal do altruísmo se opor ao egoísmo, ou seja, antepor seus próprios interesses em virtude da preocupação, dos interesses ou benefício dos outros. Em segundo lugar, atos altruístas devem ser realizados voluntariamente e não como resultado de ameaça ou conformidade ao habitual. Em terceiro lugar, o altruísmo tem um aspecto que se refere ao caráter intencional da ação, isto é, a pessoa tem a intenção de ajudar outrem, sua ação não pode acontecer por acidente. Em quarto lugar, o altruísmo possui um caráter

não instrumental, ou seja, o benefício é desejado por si mesmo. Finalmente, o ato altruísta não pode ser realizado caso haja expectativa de recompensas futuras.

Poderia ser apontado que a definição de Bar-Tal (1985/86) não se refere a recompensas internas apenas a recompensas externas. Dentre as respostas que foram desenvolvidas acerca desse tema, Bar-Tal (1985/86) considera as definições que impedem expectativas por recompensas internas as mais problemáticas, nos levando a três questões principais. A primeira diz respeito à dificuldade de operacionalizar essas definições comportamentalmente uma vez que as expectativas pelas recompensas internas e o raciocínio moral podem ser determinados somente por meio do relato verbal.

A segunda questão aborda a inclusão da auto recompensa, o que pode tornar a definição do comportamento altruísta tautológica, ou seja, “os indivíduos comportam-se altruisticamente para recompensar a si mesmos ou a auto recompensa é somente uma consequência do comportamento altruísta”. (BAR-TAL, 1986/85, p. 6) A terceira diz respeito ao crescimento da evidência que o comportamento altruísta tem reforçado, fazendo o indivíduo se sentir melhor e a experiência de auto gratificação.

Uma alternativa à definição de Bar- Tal (1985/86), é proposta por Batson (2008). O autor entende o altruísmo como um “estado motivacional cujo fim último²⁴ é aumentar o bem estar dos outros”. (BATSON, 2008, p.3) O egoísmo também é um estado motivacional, no entanto seu fim último não é aumentar o bem estar dos outros, e sim aumentar seu próprio bem estar. Desse modo, altruísmo e egoísmo são similares na medida em que referem-se a estados motivacionais, cada um está preocupado com esse estado motivacional e seu fim último é aumentar o bem estar de alguém.

A tese de Batson (2008) se distingue da tese de Bar-Tal (1985/86) principalmente porque sua definição se contrapõe ao altruísmo entendido como ajuda para obter recompensas internas e não apenas externas. O primeiro entende que esse modo de altruísmo proposto por Bar-Tal é um tipo especial de egoísmo, ou seja, uma forma que inclui o benefício de outro como meio de se beneficiar.

É importante entendermos a natureza da motivação, segundo Batson (2008), para compreendermos quando e onde a ajuda pode ser esperada. O comportamento humano pode ser muito variável, sua ocorrência depende da força do motivo ou dos

²⁴ Fim em sim mesmo.

motivos que possam provocar esse comportamento, bem como sobre (a) a força dos motivos concorrentes, se houver, (b) como o comportamento se relaciona com cada um desses motivos e, (c) outras opções comportamentais disponíveis no momento. Também depende se o comportamento promove um fim instrumental²⁵ ou último. Quanto mais diretamente o comportamento se relaciona com o fim último maior probabilidade que ele ocorra. O comportamento que se relaciona com o fim instrumental pode mudar mais facilmente.

De acordo com as definições de Batson (2008) o agente moral pode ajudar uma pessoa, mesmo com grande custo tanto motivado altruisticamente quanto motivado egoisticamente ou ambos. Para podermos identificar a motivação é necessário determinarmos dois aspectos, a saber, 1) se o benefício para o outro é um fim último e se qualquer benefício adquirido pelo agente não intencional, se for assim, é considera altruísmo; 2) se o ato de ajuda é usado como meio instrumental para alcançar um fim último de se beneficiar, então é considerado egoísmo. No entanto, deve-se considerar que aquele que ajudou pode ser tão beneficiado pelo ato quanto aquele que recebeu a ajuda. Mas é possível discernir o fim último de alguém? Batson (2008) considera possível fazê-lo empiricamente, por meio de quatro princípios:

- I) Não podemos confiar em auto relatos porque muitas vezes as pessoas não sabem ou não contam seus fins últimos;
- II) Não observamos as metas ou intenções diretamente, elas são inferidas do comportamento;
- III) Se observamos um comportamento que tem dois objetivos potenciais, o verdadeiro fim último não pode ser discernido. Essa situação é similar a ter uma equação com duas incógnitas.
- IV) Se mudarmos a circunstância, de modo que esse comportamento não seja mais o melhor caminho para um desses fins, e ainda pudermos observar tal comportamento, então o fim em questão não é último, conseqüentemente, podemos retirá-lo da lista de possíveis fins últimos.

Esses princípios tem a finalidade de indicar uma estratégia geral para testar a existência da motivação altruísta para ajudar outrem. A estratégia pode ser descrita

²⁵ É apenas um meio para se conseguir outra coisa, não é um fim em si mesmo.

do seguinte modo: em primeiro lugar, precisa ser identificada uma fonte provável de motivação altruísta para ajudar outrem. Em segundo lugar, precisam ser identificados os fins últimos de motivação egoísta plausíveis a partir dessa fonte. Em terceiro lugar, é preciso variar a circunstância para que, ou o fim altruísta ou um (ou mais de um) fim egoísta, seja alcançado sem ter que ajudar outrem. Por fim, é preciso identificar se essa variação reduziu a ajuda, se isso ocorreu, o fim pode ser considerado último. Se não reduziu, esse fim pode ser retirado da lista, como foi dito anteriormente.

A fonte da motivação altruísta, a que se refere Batson (2008), é a preocupação empática. Por preocupação empática Batson entende “uma resposta emocional orientada para os outros, suscitada e congruente com o bem-estar percebido de alguém em necessidade. A preocupação empática é orientada para outros, na medida em que, envolve o sentimento pelo outro. Inclui sentimentos de simpatia, compaixão, ternura entre outros.” (BATSON, 2008, p. 8) No entanto, a evidência de motivação aumentada para ajudar não explica a natureza dessa motivação. Aliviar a necessidade de outra pessoa poderia ser dentre outras coisas: a) um fim último que produz auto benefícios como consequências não intencionais, b) um fim instrumental que nos leva a um fim que obtém um ou mais auto benefícios, c) ambos. Ou seja, a motivação poderia ser altruísta, egoísta ou ambas.

Mas também é possível identificar três alternativas egoístas produzidas pela hipótese da empatia induzida pelo altruísmo, a saber, 1) reduzir a excitação aversiva por meio da diminuição da preocupação empática causada por estar diante de outro em necessidade, 2) evitar castigos por meio de prevenção contra material específico de empatia, social e auto punições e, 3) recompensar a busca por meio de obtenção de material específico de empatia, social e auto recompensas. Os defensores da hipótese empatia-altruísmo não negam a possibilidade desses resultados (1, 2 e 3), no entanto os benefícios para si mesmos não são o fim último da ajuda induzida pela empatia, apenas consequências não intencionais. Em contrapartida, os defensores das alternativas egoístas, defendem que um ou mais desses auto benefícios são o fim último da motivação para ajudar, produzido pela preocupação empática. Consideraremos a seguir o egoísmo psicológico.

3.3.2 O egoísmo psicológico

O debate sobre o egoísmo principia com Hobbes. O autor propõe que o homem se agrupa por interesse, nem por benevolência ou filantropia nem por prazer na companhia uns dos outros. O homem age colaborando com os demais porque é consciente que esse é o melhor modo de alcançar a sua própria satisfação, desse modo, o homem faz o bem aos outros porque visa ao seu próprio interesse, “o objetivo de todos atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos”. (HOBBS, 1979, p. 80)

O debate contemporâneo sobre o egoísmo psicológico não trata sobre a natureza humana, como propunha Hobbes (1979), em vez disso, trata sobre a motivação humana e argumenta que todos os nossos desejos são auto direcionados. Todas as pessoas somente tem um fim último: seu próprio bem estar. Frequentemente ouvimos as pessoas dizerem que ajudam os outros porque isso as faz sentir bem com elas próprias ou porque procuram a aprovação de terceiros. Essa conduta pode reforçar a teoria de que todas as ações que fazemos, fazemos porque nosso desejos últimos se referem a nós mesmos.

Sempre que queremos bem aos outros (ou mal), temos esses desejos que se referem aos outros apenas instrumentalmente; preocupamo-nos com os outros apenas porque pensamos que o seu bem-estar influenciará o nosso próprio bem-estar. Como afirmei, o egoísmo é uma teoria descritiva, não é normativa. Procura caracterizar o que de facto motiva os seres humanos, mas nada diz sobre se essa motivação é certa ou errada. (SOBBER, 2000, p. 129)

Mesmo atos de sacrifício, como o exemplo do soldado proposto por Urmson (1958), que sacrifica a sua vida atirando-se sob uma granada para salvar a vida de seus companheiros de esquadra, sob a perspectiva dessa tese é vista de um modo egoísta. Mas que interesses o soldado poderia ter ao se sacrificar por seus companheiros? Segundo o egoísmo psicológico, “o egoísta pode responder que o soldado percebe nesse instante que prefere morrer a sofrer a culpa que o perseguiria para sempre se salvasse a si próprio e deixasse que os seus amigos morressem. O soldado prefere morrer e nada mais sentir, a viver e sofrer os tormentos dos condenados”. (SOBBER, 2000, p. 129)

O exemplo de Urmson (1958) indica um ato supererrogatório com alto valor moral e que não é realizado por dever. O contexto em que é inserido esse caso mostra

atos que excedem os limites do dever e os relaciona ao que de mais alto e melhor o homem é capaz de realizar. Geralmente estão relacionados à compaixão pois o agente coloca-se no lugar de quem está sofrendo e, num ato súbito de heroísmo salva a pessoa em perigo, é pouco provável que o sentimento de culpa leve a um ato de heroísmo.

Muitas críticas tem sido levantadas contra o egoísmo psicológico, algumas surgem com relação à confusões conceituais como, por exemplo, a distinção entre egoísmo e interesse próprio.

O comportamento egoísta é o comportamento que ignora o interesse dos outros, em circunstâncias nas quais seus interesses não devem ser ignorados. Dessa maneira, comer uma refeição normal em circunstâncias normais não é egoísmo (ainda que seja definitivamente em interesse próprio), mas você seria considerado egoísta se desperdiçasse comida enquanto outros estivessem passando fome.(RACHELS, 2006, p.72)

Outra confusão frequente ocorre entre as expressões interesse próprio e a busca do prazer. Segundo Rachels (2006) embora façamos coisas de acordo com o nosso gosto disso não se segue que estamos agindo conforme nosso próprio interesse. Para ilustrar esse argumento, podemos citar pessoas que continuam a fazer coisas que gostam como fumar mesmo sabendo de sua relação com o câncer. Essa conduta não está de acordo com seu próprio interesse, pois se estivesse elas parariam de fumar.

Desse modo, os dois argumentos precedentes mostram tanto que é falso que todas as ações sejam egoístas quanto é falso que todas as ações sejam feitas em interesse próprio. Convém notar que esses argumentos não dependem de exemplos altruístas por isso, mesmo que não houvesse o comportamento altruísta, poderia se concluir a partir dessas distinções que o egoísmo psicológico não é plausível.

A terceira confusão apontada por Rachels (2006) se refere ao argumento de que a “preocupação com o próprio bem estar é incompatível com qualquer preocupação genuína com os outros”(RACHELS, 2006, p. 73) Algumas vezes nossos interesses podem entrar em conflito com o de outras pessoas, isso talvez nos leve a fazer escolhas difíceis. Mas mesmo nesses casos às vezes podemos optar pelos interesse dos outros. Mas nem sempre é desse modo. Algumas vezes podemos ajudar outras pessoas sem entrar em conflito com nossos interesses. Além dessas

duas perspectivas, o ser humano pode ser motivado tanto por desejos auto interessados quanto desinteressados.

3.3.3 Altruísmo impuro ou altruísmo misto

Diferentemente do altruísmo puro, o altruísmo impuro não deve requerer que a motivação do agente esteja dirigida exclusivamente a melhorar o bem estar de outra pessoa, este pode continuar sendo seu objetivo principal, ainda que suas intenções provenham de motivações diversas²⁶. Por exemplo, quando realizo uma doação para uma criança estudar, a motivação principal deve ser ajudar o outro, porém o fato de desejar o reconhecimento ou a dedução de impostos invalida o caráter altruísta da ação?

Segundo a definição de Bar-Tal (1985/86), o ato de doação monetário não poderia ser classificado como altruísta, poderia ser classificado na categoria geral de ato de ajuda. Desse modo, ele beneficia outra pessoa, é voluntário, é intencional, contudo, não tem o benefício como fim em si mesmo. O ato é realizado com expectativa de recompensa exterior e, por isso, sua conduta não é incondicional.

Outra diferença que pode ser apontada se refere a compatibilidade do próprio bem estar e do bem estar do outros. No altruísmo impuro, uma motivação altruísta pode levar a cooperar com o bem comum ainda que se inclua o próprio bem estar. “Atos altruístas não precisam envolver sacrifício e permanecem altruístas mesmo quando envolvem uma pluralidade de motivos, alguns dos quais são auto interessados”. (KRAUT, 2016, p.3)

Consideremos outro exemplo, alguém dirige seu carro com muito cuidado porque vê que está em uma área que tem crianças brincando e ele quer garantir que ninguém se machuque. O motorista pode demorar mais tempo para chegar ao seu destino, dirigindo mais devagar e prestando mais atenção, esses aspectos podem ser contra seu próprio interesse. Ele está pensando no bem estar das crianças mas também não quer se envolver em um acidente. Desse modo, sua preocupação é tanto com relação aos outros quanto consigo mesmo. Nesse sentido, altruísta e interesse

²⁶ Deve continuar a existir uma motivação altruísta, porém ela pode ser acompanhada por motivações de outra natureza.

próprio não precisam ser entendidos como opostos, porque a expressão *altruísta* está sendo usada em sentido amplo, diferentemente de como foi usada por Batson (2008). A tese de Bar-Tal (1985/86), contudo, pode ser entendida como altruísta nesse sentido mais amplo, porque considera que receber recompensas internas como resultado de um ato de ajuda não é considerado uma forma especial de egoísmo.

3.3.4 Os atos supererrogatórios e o benefício alheio

O grau de plausibilidade das diferentes teorias mencionadas acima acerca do altruísmo depende de como podemos entender a motivação envolvida na realização dos atos supererrogatórios. Por exemplo, se os atos supererrogatórios forem realizados com vistas para o bem de outrem sem esperar recompensas externas, para o bem de outrem sem visar nenhum tipo de recompensa, nem externa nem interna ou, ainda, se quando são realizados tem como fim último o interesse de quem realizou.

Para considerarmos essas teorias mencionadas do ponto de vista dos atos supererrogatórios retornaremos ao caso de Valdez e de Autrey que serão examinados, em primeiro lugar, do ponto de vista do egoísmo, especificamente, a partir dos os argumentos propostos por Rachels (2006) acerca das distinções entre egoísmo e interesse próprio e, posteriormente, entre interesse próprio e a busca de prazer. Com relação à primeira distinção, o ato supererrogatório não pode ser considerado egoísta no sentido que o interesse dos outros é ignorado. O ato de Valadez e o ato de Autrey são realizados no sentido de ajudar outras pessoas. Nesse sentido, os interesses daqueles que recebem a ajuda não estão sendo ignorados. No entanto, poderia ser dito que há uma compatibilidade de interesses na medida em que o interesse daquele que ajuda é compatível com o interesse daquele que precisa de ajuda, mas não que seu comportamento é egoísta.

Na segunda distinção, podemos examinar se há contraste entre os conceitos de interesse próprio e busca de prazer quando se referem aos atos supererrogatórios. Com relação aos atos de Valadez parece haver uma conciliação entre prazer e interesse próprio. Ela realiza o que gosta o que resulta na satisfação de seu próprio interesse. Ao ajudar outras pessoas ela sente que seu trabalho é importante, isso lhe dá prazer. Nesse caso, interesse próprio e prazer não são conflitantes.

Com relação ao exemplo de Autrey, embora ele estivesse agindo de acordo com o seu interesse, que era salvar a vida do rapaz que caiu nos trilhos, não estava em busca de prazer na medida em que a realização de seu ato poderia causar dor imensa para si mesmo por meio de diversos ferimentos, enfrentamento de seus medos, sofrimento aos seus familiares, perda de sua própria vida, dentre vários outros tipos de sofrimentos que podem ser considerados opostos ao prazer. Desse modo, o ato de Autrey parece conflitar interesse próprio e prazer.

Vejamos agora como podemos interpretar as ações de Valadez e de Autrey do ponto de vista do altruísmo. Teorias como a de Bar-Tal podem ser atrativas porque muitos atos altruístas que realizamos podem considerar o fato de fazermos isso por nos sentirmos bem. Em atos contínuos de ajuda como de Valadez esse aspecto pode contribuir motivando-a a continuar o seu trabalho, no entanto pode gerar um efeito negativo, quando as pessoas ligadas a trabalhos voluntários ficam de certo modo submetidas a gratificação e o propósito do trabalho limita-se ao segundo plano, como já foi mencionado.

É possível pensar que talvez Autrey tenha se sentido bem após ter realizado o salvamento do rapaz, mas é difícil dizer que foi esse sentimento que motivou-o a agir. Autrey pode ter sido motivado pelo sentimento de reconhecimento de seu heroísmo mesmo sabendo que talvez não sobrevivesse e que suas filhas ficariam órfãs? Talvez o fato de nos sentirmos bem esteja relacionado com outros atos de ajuda mas o que parece realmente ter motivado Autrey a realizar o ato supererrogatório foi o fato de ter sentido compaixão pelo rapaz que precisava de ajuda, o que nos leva a definição de Batson (2008).

Segundo Batson (2008), como foi visto, o altruísmo é o estado motivacional cujo fim último é o benefício do outro. Os atos de Valadez tem o objetivo de aumentar o bem estar de outras pessoas, mas podemos dizer que esse é o fim último de seu estado motivacional? A probabilidade de ocorrência dos atos de altruísmo depende da proximidade do fim último com o comportamento do agente, se levamos em consideração que ao longo dos anos Valadez ajudou muitas pessoas, provendo abrigo e alimento, seu objetivo principal foi alimentá-las e protegê-las, então sentir-se bem foi um resultado secundário. Consequentemente, seus atos podem ser classificados como altruístas. A fonte desta motivação altruísta, de acordo com Batson (2008), é a

preocupação empática. Os benefícios que resultaram de tais ações não são o fim último da ajuda induzida por tal preocupação, apenas consequências não intencionais.

O ato realizado por Autrey mostra que ele deixou o seu próprio benefício em segundo lugar para executar o salvamento o que incluiu arriscar sua própria vida. Ele não estava realizando tal ato para conseguir fama ou reconhecimento, tais consequências podem ser resultados não intencionais de seu ato. Seu ato foi realizado com o único objetivo de beneficiar outra pessoa motivado pela preocupação empática. Nesse sentido, podemos dizer que o que determina uma ação altruísta não é o seu resultado, ou seja, se o benefício da ação foi superior a outrem do que a si mesmo. A avaliação ocorre em torno da motivação da ação e não do resultado da ação pois consideramos a expectativa de outrem superior a expectativa do benefício próprio (o que ocorre anterior à ação). Essa perspectiva parece bastante plausível, tanto com relação aos atos de santidade quanto com relação aos atos de heroísmo. Convém destacar que o aspecto de sacrifício e custo daquele que ajuda, principalmente nos casos de heroísmo, também parece secundário em relação à motivação, sobretudo enquanto consequência do ato supererrogatório na medida em que não há como determiná-la.

O debate contemporâneo em torno do egoísmo e do altruísmo destacado nessa seção mostra a importância dos estados motivacionais na realização de atos egoístas e altruístas. Consideramos dois pontos fundamentais do debate que podem ser assumidos: 1) os atos de santidade e heroísmo não podem ser considerados comportamentos egoístas; 2) a motivação do ato de santidade e heroísmo tem primazia em relação a sua consequência. Os pontos que foram examinados aqui parecem sustentar de modo satisfatório essas duas posições. Em primeiro lugar, procuramos esclarecer algumas confusões conceituais em relação ao debate acerca do egoísmo, a saber, as distinções entre egoísmo, interesse próprio e a busca do prazer. Nesse sentido, foi mostrado que os atos de santidade e os atos de heroísmo não são egoístas, porém pode haver compatibilidade de quem ajuda com o de quem precisa de ajuda, caso contrário, provavelmente o ato não será concretizado. O interesse do agente moral no entanto é diferente da busca por prazer. Como vimos, podem ser conflitantes, como nos casos de heroísmo ou podem ser conciliáveis, como nos casos de santidade.

Em segundo lugar, é a motivação que determina se o ato é altruísta e não sua consequência. O santo e o herói são movidos pelo intuito de ajudar outrem e não pelo resultado que seu ato pode alcançar. O motivo sobrepõe-se às consequências do ato, o que pode levar o agente a atos extremos de sacrifício.

CAPÍTULO IV

O SENTIDO PRÁTICO DOS ATOS SUPERERROGATÓRIOS

Como vimos nos capítulos anteriores, os atos supererrogatórios se distinguem dos atos regulares em muitos aspectos, nessa tese abordamos, aspectos que se referem à história, à lógica e à psicologia moral. Nesse capítulo final, investigaremos os atos supererrogatórios na vida cotidiana. Qual o significado que refletir sobre eles pode trazer para as pessoas ordinárias? Estudar a vida de santos e heróis pode refletir de algum modo na vida prática? Eles podem servir de mentores para outras pessoas? Podemos pensar que a moralidade é algo mais que fazer o que é requerido de nós? É possível estimularmos nosso comportamento pra regiões mais distanciadas, menos corriqueiras? Para abordar esse tema adotarei a teoria de Flescher e os textos éticos de Aristóteles. A perspectiva de Flescher foca nos próprios relatos de santos e heróis, destaca os traços de caráter duradouros possuídos por esse agente e dá menos enfoque em seus atos específicos realizados.

4.1 Moralidade ordinária e moralidade extraordinária

A importância em entendermos a distinção entre a moralidade ordinária e a moralidade extraordinária na tese de Flescher (2003) diz respeito a compreensão do que devemos esperar que agentes morais ordinários com relação à ajuda que podem prestar às outras pessoas. Esta é uma questão relevante pois envolve o que devemos esperar que as pessoas comuns deem de si mesmas e que atitude devemos esperar que tenham em relação à sua entrega. Ou seja, o que é requerido de uma pessoa ordinária para ser considerada uma boa pessoa? Essa questão nos conduz ao modo de vida que estamos habituados e nos força a reexaminar muitos hábitos rotineiros e a questionar nossas interações com as outras pessoas.

A pesquisa de Flescher (2003) é realizada à luz de nossa própria cultura contemporânea secular na qual, ele avalia, muitas pessoas fazem menos do que deveriam, mas raramente mais do que elas percebem ser esperado delas. É possível que uma sociedade com tal modelo possa buscar recursos para induzir as pessoas a se tornarem melhores do que frequentemente são? Esta reflexão pode nos levar a considerações como, por exemplo, se devemos nos tornar mais cuidadosos em torno

de outras pessoas? Se devemos sacrificar nossos interesses para ajudar aqueles em necessidade? Devemos esperar, ao menos, que pessoas ordinárias façam menos que elas usualmente fazem, sem sentir constrangimento por raramente exceder o mínimo? Seria muito esperar que pessoas ordinárias façam mais do que usualmente fazem?

Como foi visto, exceder os limites do dever é um atributo aplicado ao santo e ao herói. Eles estão em relação às demais pessoas como exemplares ideais. Suas ações e vidas podem ser contempladas. Entretanto, suas perspectivas morais são relevantes apenas como pontos de contraste. O santo e o heroico não refletem a perspectiva do que é esperado das pessoas ordinárias. A tese tradicional estabelece dois sistemas de normas para serem aplicados a duas categorias de pessoas: a pessoa moralmente ordinária e a pessoa moralmente extraordinária.

Existe outro papel para santos e heróis, além daquele abordado por Urmson (1958), em relação à moralidade ordinária? Qual a importância de refletir sobre suas vidas? Para Flescher (2003) devemos refletir sobre heróis e santos porque antes de serem heróis ou santos viviam exatamente como nós e depois aprenderam a levar uma vida virtuosa. Flescher (2003) sugere que é uma vida que todos devemos levar e uma vida que, pelo menos em variados graus, podemos levar. Devemos nos interessar sobre heróis e santos pois eles podem servir de mentores para aqueles que estão interessados em viver uma vida virtuosa.

Em oposição à maioria dos intérpretes, não assumo que exortações heroicas ou santas são exemplos de uma hipérbole bem intencionada. Em vez disso, interpreto tais exortações como instruções para viver de modo virtuoso, embora instruções que devam ser seguidas de forma flexível de acordo com nossas capacidades particulares de desenvolvimento moral ao longo do tempo. (FLESCHER, 2003, p. 8)

O papel dos santos e heróis, sob essa perspectiva, é mostrar a moralidade no sentido de que podemos fazer o bem para aqueles que precisam e não apenas evitar transgressões. A moralidade assume uma natureza proativa. Tal sugestão não ignora a lacuna entre o modo como somos e a forma como nós devemos ser. Não é possível nos tornarmos heróis ou santos imediatamente. Ao longo do tempo, podemos esforçar-nos para diminuir essa lacuna e pensar sobretudo que é possível sermos melhores moralmente.

A ideia de que não devemos apenas admirar heróis e santos por sua conduta, mas que também devemos cultivar o respeito pelo outro que tem profundas

implicações para o que consideramos dever moral na ética. Tem implicações sobre a diferença entre os deveres que representam a exigência moral mínima de todos e o dever por si só. Este, e não aquele, argumenta Flescher (2003), varia de acordo com o nível particular de desenvolvimento moral. O dever por si só está vinculado ao caráter. Viver virtuosamente é manifestar os traços de caráter necessários para a excelência humana. Este é um processo que começa primeiro na escolha de pensar, sentir e, finalmente, agir virtuosamente. Em suma, é um processo que implica tornar-se um tipo diferente de pessoa. Mas o que é pensar, sentir e agir de forma virtuosa?

Essa questão é examinada por meio da observação das palavras e dos atos dos heróis e santos. Ao considerar suas vidas, podemos ver que uma vida de virtude, pelo menos, implica ser corajoso em termos de arriscar-se e ser compassivo em termos de exigir a determinação em ajudar outros que precisam. Nesse sentido, o argumento de Flescher (2003) foca menos nos atos específicos realizados por um agente e mais sobre os traços de caráter duradouros possuídos por esse agente.

A ética da virtude sustentada por Flescher (2003) visa o desenvolvimento do caráter, e se não conseguirmos nos desenvolver no sentido de amar o próximo e, por consequência, agir em um grau muito maior do que o que fazemos atualmente, então nosso comportamento não pode ser avaliado como moralmente valioso. A proposta de Flescher (2003) embora moralmente exigente não é perfeccionista em um sentido forte. Sua perspectiva não considera o agente moralmente culpado se falhar em dedicar todos os seus sentimentos, pensamentos e ações para ajudar os outros. Uma vez que somos humanos e não robôs, temos projetos, desejos e relacionamentos que estão imbricados em nossa natureza. Às vezes, esses objetivos opõem-se ao objetivo do altruísmo extremo. Desse modo, de acordo com a visão para a qual esse argumento se direciona, é necessário perceber o ideal de vida virtuosa para escapar da censura moral. No entanto, somos sempre obrigados a procurar essa orientação. Ou seja, o ideal para nós deve permanecer nosso *telos*, para o qual continuamente temos a capacidade e, portanto, o dever de buscá-lo gradualmente. Desse modo, a ética da virtude proposta por Flescher (2003), pode ser descrita como fracamente perfeccionista no sentido de que somos encorajados a ter sempre em mente o desenvolvimento do nosso caráter. Nosso desenvolvimento de caráter é um projeto que permeia todos os aspectos da nossa vida. Mesmo os sentimentos, pensamentos e ações aparentemente triviais têm ramificações para o agente seriamente

comprometido em viver o melhor tipo de vida possível. Devemos considerar tudo o que fazemos como potencialmente relevante moralmente. O desenvolvimento moral deve se constituir uma tarefa sempre presente, o que resulta um certo cultivo de angústia moral sobre o nosso nível atual de satisfação. Os agentes angustiados nunca devem estar satisfeitos e, por esse motivo, devem buscar continuamente seu desenvolvimento moral.

4.2 Heróis e Santos

A abordagem de Flescher (2003) sobre os heróis, caracteriza-os como pessoas ordinárias que veem o mundo diferentemente daqueles em torno deles. Sua visão de mundo é concebida por meio de seu desenvolvimento individual de caráter e a influência das comunidades nas quais eles vivem. Em consequência da virtude que o herói possui, eles tem uma capacidade mais elevada de perceber a necessidade moral de ajudar outros em necessidade. Nesse sentido, a característica que os distingue dos agentes ordinários é o seu caráter virtuoso altamente desenvolvido. Nessa seção trataremos de dois casos de heroísmo analisados por Flescher (2003), a saber, o exemplo dos gentios da comunidade *Le Chambon* e o exemplo de Paul Rusesabagina, que ajudou a salvar centenas de pessoas do genocídio de Ruanda.

As pessoas da comunidade de *Le Chambon* resistiram contra o governo de Vichy, na França, e enfrentaram os nazistas, dando refúgio a judeus, salvando o total de cinco mil vidas, um pouco mais do que o número de residentes que moravam na cidade, durante o Holocausto. O que se destaca sobre os *chambonnais* foi a simplicidade de seu altruísmo. Os métodos de abrigo e esconderijo foram introduzidos na rotina do comunidade. “Os judeus desapareciam nas florestas e nos porões da aldeia de forma tão metódica quanto as roupas eram penduradas no varal para secar”. (FLESCHER, 2003, p. 131) O acolhimento de refugiados não foi um tema debatido entre os moradores, simplesmente aconteceu no *Le Chambon* como parte da rotina diária dos moradores. O acolhimento de refugiados foi uma contribuição de grande parte dos moradores, ou seja, foi realizado por mulheres, crianças, homens e pela liderança da comunidade.

Flescher (2003) destaca o papel do pastor André Trocmé, líder de *Chambonnais*, que teve um papel indispensável ao mobilizar parte dos moradores no

processo de resistência ao nazismo. Seu papel foi fundamental para contagiar as pessoas ao seu redor e segui-lo. Não foi preciso explicar a situação entre os moradores de *Chambonnais*, eles sabiam interiormente os sacrifícios que precisavam ser feitos. A comunidade *Le Chambon* entendeu tanto a complexidade da circunstância quanto o que lhe foi requerido fazer. Esse fenômeno é atribuído, segundo Flescher (2003), às convicções compartilhadas entre os moradores como Trocmé, baseadas na educação huguenote, os quais séculos de perseguição e os valores religiosos demonstram companheirismo. Ser uma minoria também ajudou a conservar o seu pensamento e a consolidar suas convicções. Tendo sido testados pelas adversidades, permaneceram vivos e lúcidos. Os moradores de *Le Chambon*, de certo modo, foram preparados para ajudar porque receberam treinamento em um modo de vida religioso específico.

As pessoas da comunidade *Le Chambon* com relação a alguns aspectos simbolizam o herói de Urmson (1958), ou seja, suas ações tinham intenção altruísta, eram carregadas de risco, ausentes de medo e sem preocupação com a autopreservação. No entanto, diferentemente de Urmson (1958), o modelo de Flescher (2003) não é idealista, pelo contrário, considera os próprios relatos dos heróis envolvidos na ação. Para dispor das autodescrições de heróis deve-se, no entanto observar uma multiplicidade de questões a serem distinguidas ao examinar o seu testemunho, por exemplo: como os huguenotes percebem e descrevem suas próprias ações? Eles veem suas ações como o cumprimento de um ideal pessoal ou eles veem suas ações como moralmente requeridas no mesmo sentido que eles veriam outros deveres básicos como moralmente requeridos deles? Se são moralmente requeridos no mesmo sentido que os deveres básicos então que conjunto de valores dão a eles essa impressão? De onde eles derivam suas convicções morais? Também há a questão de como eles percebem e descrevem as ações de outros agentes morais. Se os heróis realmente acreditam que fazem o seu dever quando resgatam, então fazer isso significa sustentar que aqueles que falham são dignos de culpa ou significa que eles consideram a si mesmos responsáveis de modo diferente que outras pessoas? Ou seja, de que modo quem ajuda vê quem não ajuda? E qual o peso que se pode atribuir a tais relatos?

Desse modo, para entendermos o que motivou os moradores de *Le Chambon* a agirem como heróis é preciso entender em primeiro lugar que eles não existem

isoladamente. Eles tem uma história, e seu heroísmo é produto dessa história. A virtude que eles exibem não é um fenômeno aleatório. É o resultado de um modo de vida experienciado deliberativamente. Os anos de guerras religiosas tornaram a resistência para os huguenotes um modo de vida. Os valores e o modo de vida que eles preservaram sobreviveram ao longo do tempo como uma força comum de modo que eles não tinham uma base individual. Consequentemente, o sentido principal de certo e errado que se disseminou entre os que resistiram ao nazismo foi de pressão social.

Flescher (2003) aponta como particularidade dos huguenotes de *Le Chambon* sua história e fé religiosa, tais aspectos informaram-lhes de sua responsabilidade para intervir em nome de outros seres humanos e também dispuseram-lhes a agir conforme esta responsabilidade. Nesse sentido, Flescher (2003) argumenta que os moradores de *Chambonnais* pertenciam a uma comunidade moral favorecida. Eles não tinham somente o benefício de sua própria experiência histórica, mas também uma longa tradição baseada em valores de solidariedade e sentimentos de companheirismo que essa história produziu.

O segundo caso abordado por Flescher (2003) trata do herói Hutu, Paul Rusesabagina. Em abril de 1994, o governo de Ruanda anunciou por meio do rádio e da televisão que todos da maioria Hutu deveriam matar seus vizinhos Tutsis, um locutor da RTLM anunciou: “Vocês, baratas tem de saber que são feitos de carne. Não deixaremos vocês matarem. Mataremos vocês.” (GOUREVITCH, 2006, p. 112) O incentivo de tais mensagens e de líderes em todas as camadas da sociedade, espalhou a matança de Tutsis e o assassinato de Hutus opositores por toda região, o que resultou no massacre de cerca de um milhão de Tutsis. Rusesabagina, gerente de um hotel, usou seu quarto para dar abrigo ao povo Tutsi e dedicar suas linhas telefônicas para ajudar no conflito. Em oposição à atitude de Rusesabagina, um líder religioso, o Padre Wenceslas, forneceu aos Hutus listas de refugiados Tutsis. Pouco depois, o padre Wenceslas pediu a Rusesabagina refúgio para sua mãe, que também era uma Tutsi. Rusesabagina estava comprometido em ajudar a todos que estavam em perigo e por isso aceitou a mãe de Wenceslas.

Segundo Flescher (2003), é possível traçar um contraste entre esses dois exemplos mencionados acima. Padre Wenceslas e Rusesabagina se conheciam e pertenciam aos mesmos círculos sociais. Eles tinham uma relação amigável. No

entanto, eles responderam de modo oposto em meio a uma crise humanitária. Rusesabagina reconheceu o mal e fez o que pode para conter os seus efeitos, Wenceslas, em contrapartida, contribuiu para aumentá-lo.

O exemplo de Rusesabagina pode contribuir na compreensão daqueles agentes morais que não são capazes de ajudar em um importante aspecto, a saber, como um contraste com a representação dos heróis oferecidos pela abordagem de Urmson (1958). As pessoas que ajudaram como os huguenotes e Rusesabagina supõe que eles “não agiram de modo diferente daqueles que não ajudaram caso eles tivessem sido melhor informados e mais virtuosamente dispostos”. (FLESCHER, 2003, p. 143). No entanto, em ambos os casos, os socorristas duvidam que eles fizeram a coisa moralmente correta e que os que não ajudaram, não. Embora possam ser fornecidas razões para explicar a inação de agentes morais ordinários, a afirmação que prevalece é de que o resgate deveria ter ocorrido. Para Flescher (2003) em nenhuma das duas descrições percebe-se que os socorristas realizaram suas ações em virtude de algum compromisso especial. Além disso, o resgate em cada caso não é entendido como moralmente obrigatório em sentido estrito.

O caso de Rusesabagina, que atuou no contexto do genocídio ruandês, ajuda a confirmar algumas conclusões iniciais que Flescher (2003) deseja traçar sobre as autodescrições de heróis. As autodescrições de resgate e abrigo não estão em conformidade com a caracterização de Urmson (1958) de heróis morais como sacrifícios de super humanos virtuais que são motivados pelo desejo de cumprir um ideal pessoal. O exame do testemunho real dos socorristas ao menos nos faz realizar uma pausa antes de adotar esse julgamento. É necessário observar que os socorristas acreditam na correção de uma visão que eles possuem mesmo quando entendem que somente eles a possuem. Quando propomos racionalizações acerca de seus atos, sua crença em que os demais agentes morais deviam ser menos complacentes e mais informados e, portanto, poderiam ter agido de outra forma, permanece. Tendo em vista tais relatos, Flescher (2003) acredita que “devemos convencer-nos de que, ao argumentar desta forma, os socorristas nos dão uma boa razão para não descartar sua afirmação de que eles responderam ordinariamente a uma crise humanitária extraordinária”. (FLESCHER, 2003, p.144)

A partir dos exemplos abordados acima, Flescher (2003) resume em cinco características, que são critérios específicos, mas não pretendem ser condições

necessárias e suficientes para o heroísmo. Elas são a base para uma caracterização construída a partir da perspectiva de um agente ordinário, porém que não ignora o heroísmo de sua conduta.

- 1) Heróis são “notavelmente virtuosos²⁷” (BLUM, 1994, p. 163) e notavelmente benevolentes. Eles têm um caráter moralmente excepcional disposto para sentir, desejar e agir de forma altruísta, o que lhes permite envolver-se na vida de outros em uma extensão muito maior do que a maioria das pessoas faz.
- 2) Heróis eles têm um senso de dever expandido e continuamente em expansão como resultado de seu caráter notavelmente virtuoso. Eles percebem o mundo de maneira diferente dos não heróis. Eles conseguem perceber o que a sua responsabilidade significa para as outras pessoas. O cumprimento desta responsabilidade não é entendido como algo supererrogatório, mas como algo requerido deles.
- 3) Heróis realizam ações altruístas consideráveis, possuindo seu senso de dever expandido e sua vontade de obedecer. Eles promovem o bem-estar alheio e, em alguns casos, salvam a vida daqueles que estão em situação de risco.
- 4) Heróis realizam ações com grande custo para si próprios e para aqueles que estão perto deles. Segundo Flescher (2003), Urmson (1958) observa corretamente, que os heróis tem a habilidade de conter o seu medo e seu impulso em uma extensão muito maior que a maioria das pessoas.
- 5) Os heróis, embora notavelmente virtuosos, também são comuns. Eles afirmam sua humanidade em vez de transcendê-la, quando realizam suas ações.

²⁷ Para Blum (1994), descrever uma virtude notável não captura o modo como o agente notavelmente vê sua ação. Para ele, sua ação não é facultativa, em vez disso, ele sente algum tipo de compulsão para realizá-la. A facultatividade é, nesse sentido, a principal característica para distinguir um ato supererrogatório de um ato obrigatório, tendo em vista a análise de Heyd, afirma Blum (1994), mas do ponto de vista do agente notavelmente virtuoso, suas escolhas estão mais próximas de deveres ordinários pois ele sente que seu sentido de dever foi invocado.

Consideraremos a partir de agora, o relato de santidade abordado por Flescher (2003) acerca de Dorothy Day. Antes de converter-se à Igreja Católica aos 30 anos, Day havia participado do movimento político de esquerda e pelo ativismo social. Em 1933, juntamente com o padre e ativista social Peter Maurin, ela fundou o jornal *Movimento Operário Católico* que informava sobre as greves, o trabalho infantil, os ínfimos salários dos negros e etc. Em um discurso no Congresso dos Estados Unidos, o Papa Francisco falou sobre Dorothy Day.

Nesses tempos, quando os temas sociais são tão importantes, não posso deixar de mencionar a serva de Deus, Dorothy Day, fundadora do Movimento de Operários Católicos. [...] Seu ativismo social, sua paixão pela justiça e pelas causas dos oprimidos foram inspirados pelo Espírito, por sua fé e pelo exemplo dos santos. (EL CLARIN, 2015)

O caso de Day é particularmente interessante porque combina seu compromisso ao longo da vida com o sofrimento em virtude dos outros. Ela acreditava que levava uma vida humanamente cumpridora e, portanto, que era desejável para outros realizar o mesmo. Ao mesmo tempo em que Day assume um compromisso em relação a outras pessoas, o excesso a que Day estava propensa tornava-a incuravelmente ansiosa, impedindo-a de considerar seu trabalho concluído e, por sua vez, também tornava-a inelegível para viver confortavelmente em qualquer ambiente social não dominado pela crise humana recorrente que tão ferozmente ocupou sua atenção.

Day é considerada santa porque não levou uma vida comum. Diferentemente dos casos de heroísmo abordados por Flescher (2003), o altruísmo de Day não deve ser entendido como uma reação a uma situação em que ela se encontrou. Ajudar os outros foi para ela uma *vocação*, uma vocação que ocupou uma lacuna em sua vida. Day não foi apenas responsiva ao problema do mal quando ele a encontrou em seu meio, como foram, por exemplo, os socorristas do holocausto. Day buscou ativamente os seres humanos necessitados, e se definiu por seus esforços para erradicar o sofrimento humano e a tristeza onde quer que estivessem.

Segundo Flescher (2003), Day dedicou sua vida, a um custo significativo para si mesma, às causas perseguidas em prol do sofrimento e da privação de direitos e abraçou uma versão de amor que tornou-se o único orientador para qualquer curso de ação. Day buscou aplicar em sua vida os ensinamentos de Jesus, o amor ao próximo por meio da pobreza voluntária abrindo mão de bens materiais, do conforto e

da exploração de outras pessoas, ou seja, viver o modelo católico²⁸ como Jesus pregou. Day refere-se a uma responsabilidade moral incondicional para ajudar os outros que precisam. Day considera uma obrigação para todos nós, enquanto sociedade, nos tornarmos pobres. Essa tarefa tem a finalidade de promover a simpatia suficiente para os necessitados e solucionar o problema da miséria. O que faz Day uma figura emblemática é a sua insistência ao longo da vida de que ela não era potencialmente diferente de qualquer outra pessoa.

Os valores pelos quais os santos classificam sua missão e as fontes das quais derivam a força para realizá-la podem ser definidos pela marca das tradições de fé dentro das quais eles são formados. Nesse aspecto, os santos se aproximam dos *chambonnais*, cuja cidade floresceu como um refúgio por causa dos valores religiosos e da memória histórica reforçados pelos aldeões que ali moravam, Day também atuou como representante de tradições vivas. Nem Day nem os *Chambonnais* agiram como profetas solitários que caminharam pela terra, mas como líderes com uma base.

Embora Flescher (2003) aponte o aspecto religioso como ponto comum entre os casos de Day e *Chambonnais*, há um ponto de contraste importante destacado entre heróis e santos. Os heróis tem um senso de dever expandido e continuamente crescente podendo ser caracterizados conforme descreveu Blum (1994) como "agentes notavelmente virtuosos". Desse modo, aduz Flescher (2003), o que era moralmente obrigatório para os moradores do *Le Chambon* poderia ser considerado supererrogatório para os outros. O julgamento de Flescher (2003) fundamenta-se em uma qualificação central: "os heróis, além de serem extraordinários, são pessoas comuns". (FLESCHER, 2003, p. 218) Ao se destacarem como seres humanos, em vez de tentar transcender a humanidade completamente, suas autodescrições afirmam que são mortais e conseguem ver suas limitações.

Esta qualificação é a base para Flescher (2003) refutar a controvérsia de Urmson (1958) de que uma moralidade heroica é idealista e incapaz de acomodar os agentes morais como realmente são, em oposição à forma como estariam em um mundo perfeito. O objetivo principal de Flescher (2003) é sugerir que os socorristas como os moradores de *Le Chambon* e Rusesabagina são exemplos morais, não só exemplos admiráveis, mas também podem ser imitados por todos em diferentes graus. Este argumento é consistente com as autodescrições dos socorristas, em

²⁸ Cf. Flescher, 2003, p. 191.

particular a afirmação de que eles apenas fizeram o que "qualquer um em seu lugar faria". Flescher (2003) entende que as declarações dos socorristas servem como provas de que é realmente possível superar o medo, mesmo sob circunstâncias muito difíceis, para cuidar dos desamparados e assim ascender a uma forma mais elevada de auto realização humana.

Os santos, em contraste com os heróis, não são comuns, nem podem ser imitados do mesmo modo que os heróis. Santos são proativos, buscam atender as pessoas que precisam de ajuda onde quer que seja. Os santos estão dispostos a ir além de qualquer senso robusto de exigência moral, mesmo ao limite máximo do que eles podem controlar. Embora possamos imitar os heróis em um grau determinado, é improvável que possamos fazer de uma ética santa do excesso um requisito para o qual devemos aderir.

O critério de altruísmo proativo é elaborado por Flescher com a finalidade de distinguir santos e heróis distanciando-os da caracterização de Urmson (1958). As características propostas por Flescher (2003) são as seguintes:

- 1) Santos são extraordinariamente virtuosos e dispõem de seus sentimentos, desejos e ações de forma altruísta na medida em que substituem o bem-estar dos outros pelo seu próprio.
- 2) Santos não tem limites em relação ao que lhes é requerido moralmente. Como consequência da sua capacidade de ver a interdependência de todas as coisas, os santos, ao contrário dos heróis, não pensam em termos de categorias de dever (incluindo o conceito de um dever de expansão) ou supererrogação. Santos reconhecem apenas a sua responsabilidade para com os outros, o que é intensificado na medida que eles percebem que são mais necessários.
- 3) Santos realizam *ações consideravelmente altruístas*, não como uma medida reativa, mas como uma *vocação*. Eles dedicam suas vidas a buscar seus beneficiários. Como sempre haverá uma quantidade excessiva de pessoas em necessidade, os deveres dos santos nunca terminam.

4) Santos executam essas ações sem serem dissuadidos por preocupações de quão dispendiosas elas são. Como não distinguem entre as necessidades dos outros e as suas próprias necessidades, é enganoso dizer que eles superam toda a inclinação para o interesse próprio, como afirma Urmson (1958). Ao praticar seus atos altruístas, os santos alcançam a *auto realização*.

5) Santos realizam ações *extraordinários*. Eles incorporam um *ideal de caráter* que não é totalmente realizável por agentes comuns ao longo de toda a vida. No entanto, esse ideal é digno de atenção, pois, pode influenciar de forma positiva o nosso próprio desenvolvimento.

6) Santos são visionários, ou conforme menciona Flescher (2003) ao citar Day, revolucionários. Como São seres humanos antes do seu tempo, “eles introduzem, iluminam e nos obrigam a esperar mais um do outro e da vida do que ainda imaginamos”. (FLESCHER, 2003, p. 220)

Esses critérios apontados por Flescher (2003) pretendem resumir as principais características dos santos apresentados como agentes extraordinários e inimitáveis, que desprezam as preocupações de seu próprio bem-estar, a fim de dedicar a vida inteira às causas altruístas que julgam urgentes. Tal devoção foi caracterizada como responsabilidade, não como uma escolha senão como algo a cumprir. Além disso, esses objetivos são compromissos de vida, de natureza sem fim e de forma proativa, não apenas reativa.

4.3 O desenvolvimento moral

Na seção anterior, apresentamos a caracterização de Flescher (2003) acerca dos heróis e dos santos. Nessa seção trataremos da tese de Flescher (2003) sobre o desenvolvimento moral. O ponto de partida para essa tese é a hipótese de que a moralidade exige coisas diferentes, de diferentes pessoas, em ocasiões diferentes e em momentos diferentes. Invariavelmente, o que a moral exige de nós sempre está de acordo com o objetivo de nossa melhoria moral. Desse modo, segundo essa tese, os seres humanos possuem um ponto em comum, a saber, cada um deve, à sua

maneira, se dedicar a ser uma pessoa melhor. Esta máxima, tem como fundamento a aquisição da virtude em sentido aristotélico. Para Flescher (2003), à medida que nos tornamos mais virtuosos, temos mais capacidade de perceber a verdadeira natureza de nossas responsabilidades em relação aos outros. Em consequência disso, existe uma relação muito próxima entre o desenvolvimento moral e a expansão do dever.

4.3.1 Ética da virtude e Ética do dever

A tese do desenvolvimento moral sustentada por Flescher (2003) possui dois polos. O primeiro indica que à medida que adquirimos mais virtude o alcance de nossos deveres positivos amplia-se para além do seu nível inicial de requerimento mínimo. Resulta que o que a pessoa notavelmente virtuosa deve fazer é mais dispendioso e maior do que as pessoas que possuem apenas um nível de virtude ordinária são moralmente requeridas para fazer. O segundo polo é acrescentado na máxima teleológica que cada um de nós quer tentar melhorar a si mesmo no decorrer de sua vida. Desse modo, o desenvolvimento moral possui um polo deontico e um polo aretaico.

Para tratar do polo deontico, Flescher (2003) concebe uma tríplice classificação acerca dos deveres, conforme descrita abaixo:

- 1) Deveres de primeira ordem: são deveres que ampliam-se conforme nosso nível de desenvolvimento moral.
- 2) Deveres de desenvolvimento de caráter ou meta-deveres: são deveres constantes e independente de nosso estágio de desenvolvimento moral, devem ser empurrados para além do estágio atual de alcance de nossos deveres de primeira ordem.
- 3) Deveres entendidos como um requisito moral mínimo: são deveres que especificam o que cada agente, independente do seu estágio moral são obrigados a fazer.

De acordo com o desenvolvimentista, argumenta Flescher (2003), o agente moral está limitado de três modos diferentes, ou seja, o agente moral pode ser culpado ou censurado caso deixe de realizar o seu dever de três diferentes formas. O agente moral é obrigado a não cair abaixo do mínimo moral. Além disso, deve tornar-se mais virtuoso. Observa-se que os resultados deste esforço dependem em grande parte das capacidades e traços únicos do agente, incluindo o traço que o dispõe a aproveitar outros traços, devendo esforçar-se continuamente para melhorar. Este dever de desenvolvimento de caráter ou meta-dever, é de natureza aristotélica. A virtude deve ser incorporada por seu próprio motivo, pois é adequada para uma boa vida humana.

Na classificação de deveres formulada por Flescher (2003), os deveres de primeira ordem e os meta-deveres são adequados a todos os agentes como tal, independente do caráter de cada agente. No entanto, o terceiro tipo, que se refere aos requerimentos mínimos morais, podem variar de pessoa para pessoa. Esse processo ocorre de modo gradual, na medida em que o agente moral adquire mais virtude, ele torna-se obrigado, pois ele ainda não estava obrigado a executar atos adicionais de primeira ordem que anteriormente considerava uma questão de supererrogação e que ainda é considerado um ato supererrogatório para outros agentes. Quando o agente torna-se mais virtuoso, a gama de seus deveres expande-se. As exigências morais mínimas não são mais vistas como um reflexo adequado do dever. Além disso, nesta fase do desenvolvimento moral, o dever se aproxima cada vez mais do que a pessoa completamente virtuosa faria.

Para explicar como esses três tipos de deveres estão conectados Flescher (2003) busca esclarecer a relação entre a ética deôntica e a ética aretaica. As teorias morais deônticas tornam a bondade do caráter conceitualmente dependente da ação direta. As teorias morais aretaicas tornam a ação correta dependente da bondade do caráter. Para as primeiras, a determinação da correção ou erro da ação é determinada sem referência ao caráter moral; para as últimas, a determinação da correção ou erro da ação é determinada em termos de caráter moral. Na ética deôntica, geralmente propõe-se que o agente evite erros abstendo-se do que é proibido. Desse modo, se ele evitar cometer uma ação errada já está agindo moralmente.

Se retornarmos aos diferentes sentidos do dever, parece claro, conforme Flescher (2003) que o dever associado a exigências morais mínimas é o dever paradigmático da ética deôntica, enquanto o meta-dever de melhorar o caráter de

alguém, o qual é essencialmente para ser um tipo de pessoa, é um dever aretaico. Caracterizar o terceiro tipo de dever, o qual pertence aos deveres mais exigentes que se tornam moralmente vinculados uma vez que adquirimos o nível de virtude necessário, é um pouco mais complexo, pois mesmo sendo um dever relativo ao agente, é tão obrigatório quanto a exigência moral mínima. Para a pessoa notavelmente virtuosa, não há diferença entre *status* dos deveres básicos e dos atos altruístas mais exigentes que se tornam deveres. Ambos se referem a atos específicos, o desempenho dos quais é moralmente exigido. Nesse sentido, costuma-se caracterizar o terceiro dever como um dever que contrasta com o meta dever aretaico, o que não exige a execução de atos específicos

Após a explicação dos dois polos do desenvolvimento moral, Flescher (2003) propõe algumas modificações à tese de desenvolvimento moral. Por um lado, o agente está vinculado a certos requisitos mínimos que representam o seu conjunto inicial de tarefas deônticas. Por outro lado, ele também tem um dever aretaico. Se o dever aretaico for atendido então o escopo das tarefas deônticas se expande. “O que anteriormente se justificava em se tornar um modelo de ato supererrogatório torna-se obrigatório”. (FLESCHER, 2003, p. 241) Os conceitos deôntico e aretaico são concebidos fundamentalmente relacionados um com o outro.

Para fornecer uma base secular para a tese do desenvolvimento moral, o imperativo de tornar-se melhor deve surgir de fontes inseridas em uma tradição secular. Essa base é promovida principalmente com referência aos escritos éticos de Aristóteles que recomenda a busca pelo bem, incorporando a virtude em nossa própria vida

4.3.2 Aristóteles e o meta-dever aretaico

As proposições de que devemos incorporar a virtude em nossas próprias vidas e que as pessoas que realizam ações altruístas de autossacrifício, como heróis e santos, fazem isso porque incorporam a virtude em suas vidas, são de natureza aristotélica. De acordo com Aristóteles, a pessoa completamente virtuosa representa um ideal de caráter que funciona para moldar nossas motivações e organizar nossa conduta. Este ideal nos inspira a adquirir certos hábitos que permitem uma boa vida. Por uma boa vida, Aristóteles entende fazer o que está de acordo com a excelência

moral ou que também pode ser conhecido por meio de descrições de tipos de pessoas virtuosas. Dentre as virtudes aristotélicas Flescher (2003) cita o exemplo de pessoa generosa.

As ações realizadas de acordo com a excelência são nobres em vista da sua nobreza. Também o generoso, portanto, fará a sua doação em vista da nobreza, e de modo correto, a saber, aos que deve, quanto e quando, e tudo o resto que constitui uma doação correta. Também isto acontece com gosto ou então sem custo. O ato de acordo com a excelência dá gosto ou pelo menos é feito sem custo. Pelo menos, não causará sofrimento algum. Quem dá a quem não deve sem ser em vista da nobreza do ato, mas por uma qualquer outra causa, não é generoso, mas será chamado com outro nome. Não será também chamado o que dá sem gosto nenhum. É que não é próprio do generoso preferir as riquezas à ação nobre. Assim o generoso nem receberá nada de quem não deve. [...] Faz também parte do generoso o modo extremo como se excede no dar, a ponto de deixar ficar para si próprio muito pouco. O não se respeitar a si próprio é uma marca distintiva do generoso. (ARISTÓTELES, 1120 b1 23 - 1121 a1 7)

Na passagem acima, Aristóteles descreve a virtude da generosidade e prescreve sua recomendação ao mesmo tempo. Ele faz isso, através da própria imagem da pessoa generosa. Aprendemos o que a generosidade é ao ver como a pessoa generosa faz, com gosto, sem sofrimento e sem preocupação com esse próprio bem estar. Essa descrição permite que possamos reconhecer um ato de generosidade quando o vemos. Além disso, sugere Flescher (2003), compreender a generosidade dessa maneira é, de fato, atrair-se para o que é bom e depois desejá-lo para nós mesmos.

Desse modo, de acordo com Flescher (2003) conhecer os agentes completamente virtuosos aristotélicos de um tipo ou outro é, ao mesmo tempo, valorizar seus estados de caráter e entender que temos algum tipo de dever de perseguir esses estados para nós mesmos. Isso não significa que devemos agir do mesmo modo que eles, mas que, tendo em vista nosso estado atual de desenvolvimento moral, podemos ser capazes de executá-lo. Não podemos apenas valorizar seus estados de caráter virtuosos, ou seja, reconhecê-los como bons, mas não necessários para nós mesmos. Não basta simplesmente admirar as pessoas virtuosas também devemos ser ativos em nossa busca da virtude. Embora seja difícil comprometer-nos imediatamente com a realização dessas ações, devemos reconhecer a necessidade de cultivar tais virtudes, valorizar ou aceitar virtudes

particulares como boas é, ao mesmo tempo, adquirir motivação para tornar-se virtuoso.

Tal análise, segundo Flescher (2003) é compatível com a discussão mais geral de Aristóteles sobre excelência e caráter. As virtudes, ele enfatiza, são disposicionais. As virtudes são o modo como exaltamos nossa liberdade e tornamo-nos diferentes da forma como atualmente somos. Aristóteles sustenta que ser virtuoso requer o exercício do tipo correto de juízo sobre como sentimos e como devemos conduzir nossas capacidades. Se somos naturalmente compassivos, podemos tomar a atitude necessária para advertir aqueles que são imprudentes? Se somos corajosos, podemos moderar a nossa ânsia de defender o bem-estar daqueles mais fracos quando a resolução pode ser alcançada através de um meio mais pacífico? Se possuímos uma capacidade quase infinita para amar a nossa família, podemos colocar esse amor em cheque quando somos chamados a atender a um estranho em sofrimento? Todas estas são questões sobre o nosso estado de caráter, sobre o qual, ao contrário de nossas capacidades naturais, temos controle. “Nós florescemos quando assumimos responsabilidade para moldar a nós mesmos. Nesse sentido, a virtude está ligada a vontade livre”. (FLESCHER, 2003, p. 246)

A aquisição da virtude, é uma parte essencial do florescimento humano, mesmo que não represente o todo dele. No entanto, há mais que precisa ser dito sobre tornar-se virtuoso. Embora a máxima que devemos incorporar a virtude em nossas próprias vidas seja geralmente aceita por teóricos neo-aristotélicos, há um debate interno sobre o espaço que o florescimento humano deve ocupar. Wolf (1982), por exemplo, argumenta Flescher (2003) contribui no sentido de que suas observações podem apoiar uma abordagem mais aristotélica para a filosofia moral. Tal mudança de abordagem envolve a ampliação substancial ou a substituição de nossos aspectos morais e daquilo que constitui interesses morais. Se, por exemplo, incluimos comportamentos pessoais, criatividade ou senso de estilo, as características que contribuem para a personalidade moral de alguém, então parece que podemos criar ideais morais que são incompatíveis e provavelmente mais atrativos daqueles propostos pela tese tradicional.

O contraste apontado por Wolf (1982) entre os conceitos de santo moral e ser humano indicam que o comportamento do santo moral não é algo que deve ser almejado diferentemente da proposta defendida por Flescher (2003) “Não sei se há

santos morais. Mas se há, ainda bem que nem eu nem as pessoas mais importantes na minha vida são santos morais. [...] Parece-me que a perfeição moral, no sentido de santidade moral, não constitui um modelo de bem-estar a que fosse particularmente racional ou bom ou desejável almejar. (WOLF, 1982, p. 419) A felicidade dos santos morais repousa na dedicação às outras pessoas. A felicidade do ser humano ordinário e a busca da virtude consiste na busca de projetos pessoais e na formação e sustento de relações especiais.

Flescher (2003) chama a atenção para uma distinção que deve ser feita entre fazer o que um bom ser humano faria e fazer o que é bom para os seres humanos. Nesse sentido, os ideais morais devem corresponder ao que é bom para os seres humanos. Esta conclusão, menciona Flescher (2003) reflete sobre outros neo-aristotélicos, como Philippa Foot (2001), que identifica o florescimento humano com a “bondade natural”²⁹ ou a boa forma de viver. Sob essa perspectiva a bondade dos seres individuais reside em um conjunto inter-relacionado de conceitos gerais como a reprodução, a alimentação, a segurança, o amor e o sucesso em relação às suas formas de vidas naturais e não necessariamente em outros aspectos relacionados. Desse modo, a felicidade humana é distinta e privilegiada colocando-se acima do melhoramento moral. Embora, nesta abordagem, o melhoramento moral não seja julgado como uma expressão legítima do bem, menciona Flescher (2003), o conforto e o contentamento são considerados os elementos essenciais de desenvolvimento humano.

Na teoria de Foot (2001) o florescimento humano não leva ao projeto desenvolvimentista que busca derivar o meta dever aretaico com o intuito de melhorar o caráter a partir da máxima aristotélica que devemos procurar o bem. Para saber qual teoria deve prevalecer Flescher (2003) propõe o exame mais detalhado de como como Aristóteles recomenda que possamos prosseguir em relação às virtudes. De acordo com Wolf (1982) e Foot (2001), devemos, portanto, cultivar os traços com os quais já somos dotados, bem como aqueles que são exigidos por nossa configuração no mundo natural. Wolf (1982) e Foot (2001) chamam a atenção para conforto e satisfação como características valiosas da vida humana, mas Aristóteles também fala sobre o esforço humano. Desse modo, surge a seguinte questão para quem adere a uma noção aristotélica do bem:

²⁹ Foot, 2001, p. 15.

deve-se trabalhar na aquisição de apenas aqueles traços virtuosos para os quais já temos propensão, bem como buscar uma vida condutora para a nossa felicidade ou também deveríamos procurar nos tornar mais benevolentes, leais, honestos, etc., independentemente do que nossas forças particulares aconteçam ser, por causa do valor intrínseco desses traços para qualquer concepção legítima da vida humana?(FLESCHER, 2006, P. 247)

Para Flescher (2003), Aristóteles fornece uma resposta clara à essa questão que não é compatível com a perspectiva abordada por Wolf (1982) e Foot (2001). A teoria de Aristóteles ressalta que devemos nos esforçar ao máximo para realizar as melhores ações e aqueles que obtém êxito nesse empreendimento são reconhecidos e louvados por todos.

Todos reconhecem e louvam os que se esforçam seriamente e de um modo extraordinário por realizar belas ações. E, se todos competissem fervorosamente entre si pelo alcance da nobreza da ação e concentrassem todos os esforços para agir em vista de bens supremos, nessa altura o bem comum seria de todo em todo como é devido e cada um obteria individualmente o bem supremo, caso a excelência seja justamente algo do gênero. (ARISTÓTELES, 1169a 1 8)

O esforço a que se refere Aristóteles não diz respeito apenas a fazer o melhor que podemos no sentido de acentuar os traços que já estão presentes em nosso estado de caráter, em vez disso, sua tese sustenta que devemos mudar para ser outro tipo de pessoa

Nesse sentido, Flescher (2003) menciona o argumento da neo-aristotélica Nancy Sherman (1988). Segundo ela, Aristóteles exige que os aspirantes da vida virtuosa se esforcem para se tornar o que não são atualmente, mesmo que isso signifique adquirir traços com os quais eles não são naturalmente dotados. Para Sherman (1988), a melhoria do caráter em Aristóteles é um requisito básico. Como seres humanos, deveríamos reconhecer as possibilidades para um desenvolvimento humano futuro, em vez disso, assumimos que simplesmente somos como parecemos ser em qualquer momento particular no tempo.

Sherman (1988) argumenta, de acordo com Flescher (2003) que se considerarmos seriamente a máxima aristotélica para incorporar a virtude em nossas vidas, então poderíamos tentar ser mais generosos ao dedicarmos mais tempo para os outros. Tal atitude requer compromisso. Mas o agente moral em vez disso pode escolher agir de modo permissível quando de recusa, por exemplo, a participar de uma importante pesquisa política por um pequeno motivo pelo qual prefere retomar

sua conversa com seu amigo; ou, quando novamente, não se omite de nenhuma obrigação quando interrompe rudemente um ativista de direitos humanos na porta de casa, explicando que tem um livro para terminar ou deixou o feijão cozinhando no fogão. (SHERMAN, 1988, p. 98)

Do ponto de vista deôntico, as atitudes específicas de bondade e generosidade não são requeridas e as omissões são permissíveis. No entanto, a falta de virtude descrita nas ações descritas acima por Sherman (1988), em um sentido Aristotélico, falham em relação ao que é requerido da virtude. Se o agente decide incorporar os ideais virtuosos, e acreditar que agir de acordo com eles é o melhor a se fazer, ele é *akratico*. No entanto, se as omissões se repetem e o agente não consegue incorporar os ideais de virtude em sua vida, então o agente, é cronicamente *akratico*, ou seja, disposicionalmente deficiente.

Para Sherman (1988), afirma Flescher (2003) nunca devemos nos afastar do estado de nosso agente, o que nos proporcionaria o privilégio de abandonar a consideração contínua do nosso caráter de desenvolvimento. Isso não significa que não possamos praticar outras atividades de importância moral aparentemente insignificantes. Significa, no entanto, que devemos nos preparar continuamente para o nosso melhoramento moral.

Para Aristóteles, então, argumenta Flescher (2003) a moral não é definitiva em relação à vida humana, a permeia em todos os momentos. A dicotomia proposta Wolf (2003) para a vida humana nas esferas moral e pessoal, em que uma esfera é supostamente enfatizada com frequência em relação à outra, levando à conclusão de que uma boa vida humana exige que nós prestemos menos atenção às preocupações morais e que demos preferência para projetos pessoais e relações especiais, aparentemente podem ser refutadas em bases aristotélicas. O progresso em uma esfera afeta positivamente as chances de sucesso na outra. Não temos o privilégio de retirar-nos das instituições sociais buscando refúgio no domínio não-moral da esfera privada. À todo o momento podemos buscar a vida boa, em todas as esferas da vida humana, o que inevitavelmente resultará o nosso desenvolvimento moral.

É por esta lógica, de acordo com Flescher (2003) que podemos identificar heróis e santos como quem são, como agentes que retêm seu caráter heroico e santo durante a vida. Isto é diferente do retrato que Urmson (1958) apresenta deles, como

peças que agem de maneira heroica ou santa em uma ou várias ocasiões. Em vez disso, heróis e santos são desse modo por causa de seu caráter duradouro.

Há estabilidade no bom caráter, pois o caráter transcende a classificação de pessoas sob a base de um ou mais atos. Em termos de nosso próprio desenvolvimento moral, isso significa que uma vez que nós alcançamos certos níveis, somos obrigados a permanecer o tipo de pessoa que nos tornamos. (FLESCHER, 2003, p. 249)

O desenvolvimento moral é uma noção progressiva, contudo tendemos a não desenvolver moralmente e nos tornamos complacentes com nosso estado atual. Portanto, é preciso manter um nível já alcançado de virtude e desempenhar um papel ativo na formação de nossas próprias vidas. Como observa Aristóteles, menciona Flescher (2003) enquanto é originalmente aberto à pessoa para prosseguir a vida virtuosa, uma vez que um determinado estado de caráter foi adquirido, não pode ser descartado facilmente

Nessa seção abordamos a tese de Flescher (2003) sobre desenvolvimento moral. Ela é constituída por dois polos, o polo deontico e o polo aretaico. O primeiro, vincula o agente a determinados requisitos mínimos que concebe seu limiar de deveres. O segundo, vincula o agente à virtude promovendo o seu melhoramento moral. Os dois polos estão conectados um com o outro, ou seja, se o meta - dever ou dever de desenvolvimento moral for atendido então o conjunto de tarefas deonticas se expande.

A tese acerca do desenvolvimento moral abordada por Flescher (2003) é desenvolvida sobre uma base secular cuja referência principal é a obra de Aristóteles. Conhecer os modelos virtuosos de Aristóteles tem a finalidade de valorizar tais estados mas também persegui-los para nós mesmos. Sua abordagem mostrou que devemos ser ativos em busca de nossa virtude. A virtude, nesse sentido, é o modo como exaltamos nossa liberdade e tornamo-nos diferentes da forma como atualmente somos. Sempre em direção a sermos agentes moralmente melhores.

Flescher (2003) ressaltou, em contraposição à tese de Wolf (1982) e Foot (2001), que devemos nos esforçar para ser outro tipo de pessoa e não apenas em fazer o melhor que podemos no sentido de acentuar os traços que já estão presentes em nosso estado de caráter. O esforço, apontado por Flescher (2003), para se tornar o que não somos atualmente, é compatível com o argumento mencionado por

Sherman (1988). Ela sugere que o esforço humano deve caminhar em direção à melhoria do caráter mesmo que para isso tenha-se que adquirir traços com os quais o agente não foi naturalmente dotado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha proposta central nessa tese de doutorado foi examinar a natureza dos atos supererrogatórios sob diferentes perspectivas, a saber, sob a perspectiva história, a perspectiva lógica e a perspectiva da psicologia moral. A primeira, é uma abordagem conceitual e remonta aos períodos antigo e medieval que indicam atos que podem ser considerados similares aos atos supererrogatórios, em relação a dois aspectos: ser facultativo e ser louvável. No período contemporâneo, a caracterização de Urmson a inadequação da classificação tradicional acerca dos atos morais que ignoram fatos da realidade como os atos de heroísmo e santidade. A partir da definição de Urmson, surge o debate sobre a adaptação do conceito de supererrogação. Nesse debate, destacamos, a tese de Attfield que faz menciona que os atos supererrogatórios correspondem a duplos padrões, a Heyd que propõe uma caracterização restrita dos atos supererrogatórios e ressalta o aspecto do altruísmo e, por fim, Chisholm que introduz os conceitos da lógica deôntica ao debate. Essa investigação conceitual foi necessária pois ajudou na compreensão das características mais fundamentais dos atos supererrogatórios e que serviram de base para o desenvolvimento dos outros capítulos.

A tese foi dividida em quatro capítulos, destes destaco o capítulo 2 e o capítulo 3, que possuem as ideias originais da tese. No capítulo 2, defendi a partir de suas características mais gerais, que os atos supererrogatórios não pertencem a uma única dimensão moral, mas a mais de uma, a saber, a dimensão deôntica e a dimensão axiológica, e portanto podem ser considerados oriundos de uma dimensão híbrida. O argumento principia pelo quadrado de oposições aristotélico, o quadrado de posições das modalidades aléticas e o quadrado de oposições das modalidades deônticas. Em seguida, substitui o quadrado de oposições pelo modelo de Nikolai Vasiliev, ou seja, um triângulo de oposições. Por fim, apresento um modelo análogo ao de Vasiliev em relação a uma dimensão híbrida capaz de possibilitar as relações presentes nos atos supererrogatórios.

A principal tese defendida no capítulo 3, é de que os fatores psicológicos podem atuar de modo distinto nos agentes que realizam atos supererrogatórios em relação aos fatores presentes no comportamento regular. Dentre as teorias analisadas sobre

a motivação dos atos supererrogatórios a que se mostrou mais plausível em relação aos atos de heroísmo, como o caso de Autrey, relatado na tese, pareceu a teoria de Smith. Sob essa perspectiva o desejo envolve atração fenomenologicamente proeminente a um objeto ou a uma escolha e o objeto ou escolha possui valor moral para o agente. Esse fenômeno gera um tipo de impulso comportamental capaz de afetar algumas pessoas que reagem a ele imediatamente. Outros fatores que se mostram distintos nos agentes que realizam atos supererrogatórios é o caráter e o altruísmo. O caráter, em sentido lato, conforme proposto por Kamtekar, considera além dos fatores psicológicos do agente também suas metas, valores e raciocínio. Nesse sentido, é possível pensar que a ação moral que dedicou a maior parte de sua vida a promoção do bem estar dos outros é determinada, pelo menos em algum sentido, pelo caráter. Em contrapartida, o herói moral muitas vezes é reconhecido por uma única ação, seu ato não é o empreendimento de uma vida inteira. No entanto, a noção abrangente de Kamtekar também permite pensarmos que o comportamento heroico seja determinado, em algum grau, pelo caráter. A ação heroica, embora isolada, não é isolada da forma como a pessoa raciocina. O caráter é um conjunto de vários aspectos da vida do agente que operam em sua ação heroica.

Na abordagem sobre o altruísmo sustentei dois pontos fundamentais acerca dos atos supererrogatórios, a saber, os atos santos e os atos heroicos não podem ser considerados comportamentos egoístas e a motivação do ato de santidade e do ato de heroísmo tem primazia em relação a sua consequência. O primeiro ponto foi defendido através de alguns esclarecimentos entre algumas confusões conceituais entre os termos egoísmo, interesse próprio e busca do prazer. Desfeitos os equívocos conceituais foi mostrado que os atos de santidade e heroísmo não são egoístas embora possa haver compatibilidade de interesses, caso contrário o ato não seria realizado. A busca de prazer pode ser compatível ou conflitante, a primeira diz respeito ao ato de santidade, a segunda ao ato de heroísmo. O segundo ponto foi defendido por meio da determinação da motivação da ação supererrogatória. O ato santo e o ato heroico são movidos pelo intuito de ajudar outras pessoas não pelo resultado de suas ações. O motivo sobrepõe-se às consequências do ato.

Por fim, abordei o lugar dos atos supererrogatórios em uma vida virtuosa, ou seja, em que medida os atos supererrogatórios se inserem no cotidiano das pessoas. Essa última discussão teve por base a teoria de Flescher os textos éticos de

Aristóteles. Os atos supererrogatórios são valiosos e distintos dos demais atos morais por incorporarem um sentido de fenomenologia do desafio, de estimularmos nosso comportamento para regiões mais longínquas do que estamos habituados. Um mundo que mais pessoas estudassem esse tema, certamente seria um mundo mais rico moralmente.

É preciso enfatizar que restam algumas questões em aberto, que não foram possíveis investigar: (1) o problema da motivação moral dos atos santos; (2) outros temas da psicologia moral como a intenção e a deliberação nos atos supererrogatórios; (3) o altruísmo efetivo e (4) questionário e entrevistas com sobreviventes da boate *Kiss*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

ARNAULD E NICOLE. *La logique ou L'arte de penser*. France: Flammarion, 1970.

ATTFIELD, Robin. Supererogation and Double Standarts. *Mind*, New Series, Vol.88, N° 352 (Oct., 1979), pp. 481-499. Disponível em:
< <http://www.jstor.org/stable/2253449>> Acesso em : 02/08/2012.

BAR-TAL, Daniel. Altruistic motivation to help: definition, utility and operationalization. *Humbolt Journal of relations*. Vol. 13:1 & 2 (Fall/Winter & Summer). 1985/85. pp.3-14.

BATSON, C. D. (in press). Empathy-induced altruistic motivation. In: *P. R. Shaver & M. Mikulincer (Eds.), Prosocial motives, emotions, and behavior*. Washington, DC: American Psychological Association. 2008. pp. 1-32.

BLUM, Lawrence. *Moral Perception and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BUCKLEY, Cara. *Man Is Rescued by Stranger on Subway Tracks*. New York Times, 3 de janeiro de 2007. Disponível em:
<<http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html>> Acesso em: 22/06/2016

CAMBPELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1949.

CHISHOLM, Roderick M. *Supererogation and Offense: A conceptual Scheme for Ethics*. Brentano and Meinong Studies. Humanities Press: Atlantic Highlands N. J. 1982.

_____. The Ethics of Requirement. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, N° 2 (Apr., 1964), pp. 147-153. Disponível em:
< <http://www.jstor.org/stable/20009130>> Acesso em: 07/01/2013.

COLBY, Anne; DAMOM, William. *Some do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment*. New York: Free Press, 1994.

DENTSORAS, Dimitrios. *Epoché*. Volume 18, Issue 2 (Spring 2014).

DORIS, John; STICH, Stephen, "Moral Psychology: Empirical Approaches", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-psych-emp/>
Acesso em: 05/05/2016.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os Irmãos Karamazov*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

DREYFUS, Hubert; KELLY, Sean D. *All Things Shining: Reading the Westearn Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York, Free Press: 2011.

DWORKIN, Ronald. *A Raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FEINBERG, Joel. *Doing & Deserving: Essays in the theory of responsibility*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

_____. Supererogation and Rules. *Ethics*, Vol.71, No. 4 (Jul., 1961), pp.276-288.
Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2379643> >
Acesso em: 02/08/2012

FLESCHER, Andrew Michael. *Heroes, Saints and Ordinary Morality*. Washington: Georgetown University Press, 2003.

FOOT, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

GOETTMEMS, F. Uma bravura para ser reconhecida. *Diário de Santa Maria*, Santa Maria, p. 09, 22 de jan. de 2014.

GOUREVITCH, Philip. *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias: Histórias de Ruanda*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HEYD, David. *Supererogation*. New York: Cambridge University Press, 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Abril Cultural: São Paulo, 1979.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Editora da Unicamp: Campinas, 1995.

KAMTEKAR, Rachana. Situationism and virtue on the content of our character. In: *Ethics* 114 (April 2004): 458 – 491.

KRAUT, Richard. Altruism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (Ed). 2016.

Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/altruism/>>

Acesso em: 21/08/2017.

LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Editora Record, São Paulo: 2011.

McNAMARA, Paul. *Deontic Logic*. In: Gabbay & Woods 2006, 197 – 288.

MELLEMA, Gregory. *Beyond the call of duty: supererogation, obligation, and offence*. Albany: State University of New York Press, 1991. 226 p.

MERRITT, M; DORIS, J.; HARMAN, G. Character. DORIS, John. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 355-401

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

POE, E. A. *Contos de Imaginação e mistério*. Trad. Cássio de Arantes Leite. São Paulo, Tordesilhas, 2012.

POLI, Roberto. Nicolai Hartmann. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (Ed). Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/nicolai-hartmann/>>

Acesso em: 20/07/2017.

RACHELS, James; RACHES, Stuart. *A coisa certa a fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH, 2014.

_____. *Os Elementos da Filosofia Moral*. São Paulo: Manole, 2006.

SAUTTER, Frank Thomas. Silogísticas Paraclássicas: Um estudo de caso sobre a relação entre lógica clássica e lógicas não-clássicas. *Principia* 13(2): 185-94

(2009).Disponível em:
 <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/principia/article/download/.../12630>>
 Acesso em: 15/05/2014.

SOBBER, Elliott. Psychological Egoism. In: *The Blackwell Guide To Ethical Theory*. Oxford: Blackwell, 2000. pp. 129-148.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHROEDER, Timothy; ROSKIES, Adina; NICHOLS, Shaun. Moral Motivation. DORIS, John. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 72-110.

SHERMAN, Nancy. Common Sense and Uncommon Virtue. *Midwest Studies in Philosophy*, 13.1 (1988), 97 -114. Disponível em:
 <<https://www.academia.edu/4820559/CommonSenseandUncommonVirtue>>
 Acesso em: 27/12/2017

SMITH, Michael. The Humean Theory of Motivation. Disponível em:
 <<http://www.princeton.edu/~msmith/mypapers/smith-HumeanTM-1987.pdf>>
 Acesso em: 03/11/2016

SORABJI, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Inviduality, Life, and Death*. The University of Chicago Press: Chicago, 2006.

SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. *Occasional Papers*. Paper 3. (2008)
 Disponível em:
 <http://digitalrepository.smu.edu/centers_maguireethics_occasional/3>
 Acesso em: 20/08/2016

Quién es Dorothy Day, la activista social mencionada por lo papa Francisco. El Clarin. 24/09/2015. Disponível em:
 <https://www.clarin.com/entremujeres/genero/dorothy-daymencionadapapafranciscodiscursocongresoestados_unidos_0_B1zI5zYvmg.ht>
 Acesso em: 28/12/2017

TODOROV, T. *Frente al límite*. México: Siglo XXI, 1993.

URMSON, J.O. *Saints and Heroes*. In: MELDEN, A.I. (Ed.) *Essays in Moral Philosophy*. Seattle and London: University of Washington Press, 1958. pp 198-216.

WALLACE, R. Jay. *Moral Psychology*. In: JACKSON, Frank; SMITH, Michael. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford, 2007. p. 86-113.

WILLIGES, Flávio. *Psicologia Moral*. In: *Manual de Ética: Questões de Ética Teórica e Aplicada*. [Org. João Carlos Brum Torres] Petrópolis: Vozes, 2013, PP. 20-45.

WOLF, Susan. *Moral Saints*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No.8 (Aug., 1982), 419-439. Disponível em:
<<http://links.jstor.org/sici=002236X%28198208%2979%3A8%3C419%3AMS%3E2.0.CO%3B2-0>> Acesso em: 14/01/2017> Acesso em: 16/05/2017.