

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

**SORTE MORAL E RESPONSABILIDADE**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**PAULO HENRIQUE DE TOLEDO DA SILVA**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2015**

# **SORTE MORAL E RESPONSABILIDADE**

**PAULO HENRIQUE DE TOLEDO DA SILVA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

**Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bins Di Napoli**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2015**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Toledo, Paulo Henrique  
Sorte moral e responsabilidade / Paulo Henrique  
Toledo.-2015.  
74 p.; 30cm

Orientador: Ricardo Bins di Napoli  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Sorte moral 2. Responsabilidade 3. Ética I. Bins di  
Napoli, Ricardo II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

## **SORTE MORAL E RESPONSABILIDADE**

elaborada por  
**Paulo Henrique de Toledo da Silva**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

### **COMISSÃO EXAMINADORA**

**Ricardo Bins Di Napoli, Dr**  
(Presidente/Orientador)

**Flávio Williges, Dr (UFSM)**

**Marco Antonio Azevedo, Dr (UNISINOS)**

**Suplente: José Lourenço, Dr (UFSM)**

Santa Maria, 28 de abril de 2015.

## Agradecimentos

Aos meus avós, Moacyr e Maria de Lourdes, por me proporcionarem sempre o melhor possível, por todo o exemplo e educação que me auxiliaram ao adquirir as virtudes intelectuais e morais que constituem o meu ser;

ao meu orientador, Ricardo Bins Di Napoli, pelo incentivo e apoio, e pela orientação e compreensão que me proveu nestes dois anos; sem suas sugestões, jamais teria chegado aonde cheguei;

à minha namorada, Flora, por todo amor e companheirismo que me dedicou durante este período difícil, por todas as palavras de carinho e incentivo, e por ter tornado esta trajetória muito mais tranquila do que poderia ter sido;

aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, em especial a Flávio Williges e Carlos Sartori, por suas excelentes cadeiras, que proporcionaram outras leituras e outras dimensões para o meu problema de pesquisa; ao professor José Lourenço, por toda ajuda com as burocracias do sistema; aos professores Miguel Spinelli e Christian Hamm, por tudo o que pude absorver de seus conhecimentos monumentais;

aos colegas, pela amizade e pelas conversas maravilhosas que me proporcionaram nestes dois anos, em especial, Guilherme de Freitas Soares, Anerson Lemos e todos os colegas que dividiram as emoções da viagem para a Anpof;

aos amigos Carol Ferraz e, especialmente, Vini Reis, pelas ajudas eventuais com algumas traduções; aos demais amigos, por entender a distância e a ausência nestes dois anos;

à banca, pelas considerações pontuais e disponibilidade em avaliar este trabalho;

ao CNPq, pela bolsa.

# RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

## SORTE MORAL E RESPONSABILIDADE

AUTOR: PAULO HENRIQUE DE TOLEDO DA SILVA

ORIENTADOR: RICARDO BINS DI NAPOLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 28 de abril de 2015.

No presente trabalho, buscamos elucidar as relações entre o problema da sorte moral e nossas atribuições de responsabilidade. O problema da sorte moral emerge a partir de duas dimensões da vida humana. Por um lado, somos seres autônomos e racionais, temos o controle sobre nossas ações e somos agentes morais. Por outro, somos vulneráveis a toda espécie de contingência externa que elimina o controle total que temos de nossas ações e de seus resultados. A contingência, também, tem um peso significativo na formação de nosso caráter e personalidade. Por isso, o problema da sorte moral assume importância real: como podemos atribuir responsabilidade aos agentes, visto que muito do que configura uma ação moral são elementos contingentes? Elaboramos esta pesquisa a partir dos artigos *Moral luck* de Bernard Williams e Thomas Nagel. Williams, em seu artigo, busca mostrar que a moralidade, como a concebemos, mostra-se distante de nossas avaliações morais. Williams introduz o papel do arrependimento e reconhece a necessidade de entendermos a justificação moral como retrospectiva. Nagel, por sua vez, encontra no princípio do controle o centro do problema da sorte moral. Na tentativa de entender como atribuímos responsabilidade a uma agente por coisas além de seu controle, Nagel define quatro meios pelos quais a sorte influencia nossos juízos morais e enumera os tipos de sorte moral: sorte resultante, circunstancial, constitutiva e causal. Por fim, procuramos as críticas pertinentes ao problema da sorte moral e responsabilidade, as quais neguem ou aceitem a influência da sorte na responsabilidade moral, indo do argumento epistêmico e os postulados de Zimmerman à crítica da agência pura de Walker e as considerações strawsonianas de Otsuka sobre as atitudes reativas.

**Palavras-chave:** sorte moral; responsabilidade; juízos morais; Bernard Williams; Thomas Nagel.

# **ABSTRACT**

Master Course Dissertation  
Graduation Program in Philosophy  
Universidade Federal de Santa Maria

## **MORAL LUCK AND RESPONSIBILITY**

**AUTHOR: PAULO HENRIQUE DE TOLEDO DA SILVA**

**ADVISER: RICARDO BINS DI NAPOLI**

Defense place and date: Santa Maria, 28 de abril de 2015.

In the present work, we seek to elucidate the relations between the problem of moral luck and our assignments of responsibility. The problem of moral luck emerges from two dimensions of human life. On the one side, we are autonomous and rational beings, we have control over our actions and are moral agents. On the other side, we are vulnerable to every sort of external contingency that eliminates the complete control we have over our actions and their results. The contingency, also, has a significant weight on the formation of our character and personality. Therefore, the problem of moral luck takes a real importance: how can we assign responsibility to the agents, given that a lot of what configures a moral action are contingent elements? The research was elaborated based on Bernard Williams and Thomas Nagel's articles on Moral luck. Williams, in his article, seeks to show that morality, as we conceive it, is (in fact) distant from our moral evaluations. Williams introduces the role of regret and recognizes the need to understand moral justification as retrospective. Nagel, in turn, finds the center of the moral luck problem in the control principle. In trying to understand how we assign responsibility to an agent for things beyond his control, Nagel defines four methods in which luck influences our moral judgements, and lists the kinds of moral luck: resultant, circumstantial, constitutive and causal luck. Finally, we take a look at critiques pertinent to the moral luck and responsibility problem, both negating and accepting the influence of luck in moral responsibility. From the epistemic argument and Zimmerman's postulates to Walker's pure agency critique and Otsuka's strawsonian considerations about reactive attitudes.

**Key Words:** moral luck; responsibility; moral judgements; Bernard Williams; Thomas Nagel.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1 BERNARD WILLIAMS E A SORTE MORAL</b> .....	<b>12</b>
<b>1.1 Crítica de Williams ao sistema de moralidade</b> .....	<b>13</b>
1.1.1 O intelectualismo ético no kantismo .....	14
1.1.2 Obrigação moral e culpa .....	16
1.1.3 Integridade, caráter e projetos fundantes .....	19
<b>1.2 Sorte Moral</b> .....	<b>21</b>
1.2.1 O problema de Gauguin e a justificação retrospectiva .....	22
1.2.2 Arrependimento-agente .....	25
1.2.3 Williams e a superação da moralidade .....	30
<b>2 THOMAS NAGEL E A SORTE MORAL</b> .....	<b>34</b>
<b>2.1 O princípio do controle</b> .....	<b>35</b>
<b>2.2 Quatro tipos de sorte moral</b> .....	<b>39</b>
2.2.1 Sorte Resultante .....	39
2.2.2 Sorte Constitutiva .....	41
2.2.3 Sorte Circunstancial .....	43
2.2.4 Sorte Causal .....	45
<b>3 RESPOSTAS E POSSÍVEIS SOLUÇÕES PARA O PROBLEMA DA SORTE MORAL</b> .....	<b>48</b>
<b>3.1 Negando a sorte moral</b> .....	<b>48</b>
3.1.1 O argumento epistêmico .....	49
3.1.2 Grau e alcance da responsabilidade .....	50
<b>3.2 Aceitando a sorte moral</b> .....	<b>53</b>
3.2.1 As virtudes da agência impura .....	53
3.2.2 Sorte moral e atitudes reativas .....	55
3.2.3 Responsabilidade e valor .....	56
<b>3.3 Sorte moral e responsabilidade</b> .....	<b>58</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>61</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>67</b>



## INTRODUÇÃO

O problema da sorte moral, historicamente, tem suas raízes na filosofia grega, mais precisamente em Aristóteles, que, em sua *Ética a Nicômacos*, indagou sobre a influência das contingências na formação do caráter e na boa vida. Ainda entre os gregos, a escola estoica seguiu discutindo a influência da sorte da ação humana, avançando a discussão do problema<sup>1</sup>. O fato é que a sorte<sup>2</sup> parece exercer grande influência em nossas vidas. Seja na formação de nosso caráter, de nossas motivações para ação e das relações que consistem nossa vida moral, seja na forma como nossas ações podem tomar resultados imprevisíveis, ou então nas circunstâncias em que nos encontramos que, muitas vezes, nos fazem agir de determinada maneira – a sorte parece permear cada canto iluminado pela luz da moralidade.

O problema que motiva este trabalho pode ser orientado pelas seguintes questões: 1) Será a sorte moral algo real? 2) Se respondemos afirmativamente a esta pergunta e aceitamos a existência da sorte moral, ela representaria algum problema às nossas atribuições de responsabilidade? Visto que dizer que há algo chamado sorte moral

No presente trabalho, contudo, nos ateremos ao debate contemporâneo da sorte moral, iniciado em meados da década de 1970, por Bernard Williams e Thomas Nagel. Os textos de Williams e Nagel são seminais para a discussão e, por isso, faremos uma minuciosa análise sobre eles, contrastado com os comentadores que sobre eles discorrem. O problema transpassa as décadas seguintes, instigando uma série de autores que buscam, cada um à sua forma, dar uma resposta adequada à questão da sorte moral. Alguns dentre eles buscam negar o papel que a sorte representa na ação humana e em nossas atribuições de responsabilidade. Outros, contudo, aceitam a sorte moral como um fato existente, não contraditório e essencial à nossa vida moral, nem incompatível com as nossas concepções de responsabilidade. A presente pesquisa é desenvolvida por meio deste debate; partindo de B. Williams e T. Nagel e incorporando uma gama de novos aportes para a discussão problema,.

---

<sup>1</sup> Nussbaum (2009) faz um excelente trabalho sobre as relações entre a fortuna e a moral tanto na tradição filosófica quanto na tragédia grega. Não abordaremos o problema da sorte moral clássica no presente trabalho, contudo, a indicação desta obra como leitura complementar e histórica do problema da sorte moral se faz necessária.

<sup>2</sup> Usaremos no presente trabalho a palavra “sorte” livremente, para nos referirmos tanto à boa sorte quanto para o azar, salvo em momentos em que a distinção seja necessária.

Relacionada ao problema da sorte moral, brota inevitavelmente a questão da responsabilidade, que nos parece um outro tema sempre central para a ética. A razão desta vinculação reside no fato de que a atribuição de responsabilidade ao agente pode ser comprometida pela sorte moral, ao menos aparentemente. A sorte parece destruir as bases disponíveis que teríamos para a atribuição de responsabilidade. Pela concepção corrente, para imputarmos responsabilidade a alguém, este alguém deve ter controle sobre sua ação. Se a sorte interfere na ação, provocando a perda de controle do agente, então não se poderia atribuir responsabilidade ao agente<sup>3</sup>.

Dividiremos o presente trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, buscaremos analisar o projeto moral de Bernard Williams, procurando esclarecer onde e por que o problema da sorte moral é relevante para ele. Analisaremos como o autor enxerga a necessidade de ver a ética como uma ciência abrangente, capaz de dar suporte para a complexidade de nossas vidas incluindo os problemas concernentes a influência da sorte na moralidade. Buscamos, em síntese, neste primeiro capítulo, elencar os tópicos essenciais da abordagem ética proposta por Williams e suas considerações sobre a sorte moral.

No segundo capítulo, daremos a devida atenção ao igualmente seminal artigo de Nagel sobre o tema. Investigaremos as questões do controle e da responsabilidade propostas por ele. Trataremos igualmente os tipos de sorte moral condizentes às nossas atribuições de juízo. Usaremos este capítulo, também, para explorar os principais argumentos usados para tentar rebater a consideração de Nagel sobre a sorte moral.

No terceiro capítulo, por fim, analisaremos as respostas e soluções possíveis ao problema da sorte moral. Das teorias que negam a influência da sorte aos argumentos usados para aceitá-la, buscamos fazer uma revisão crítica dos pontos essenciais, visando à conclusão de nosso questionamento: seria a sorte moral um problema para nossas atribuições de responsabilidade? Neste terceiro capítulo, essencialmente, trataremos do argumento epistêmico, suas distinções de grau e o alcance da responsabilidade. Abordaremos as formas alternativas para uma teoria sobre a sorte que serviriam para a negação do problema da sorte moral. Por fim, examinaremos os pontos pertinentes sobre a moralidade que parecem fundamentais para entendermos porque a sorte moral parece-se algo paradoxal, como a “agência moral pura”. Por fim analisaremos a distinção entre responsabilidade e valor moral e

---

<sup>3</sup> O problema do controle, embora central ao problema da sorte moral, pode ser controverso. Como aponta Levy (2009), p. 490, podemos afirmar que o nascer do sol é algo sobre o que não tenho controle, contudo, ele não é um evento de sorte para mim. Daremos a devida atenção ao problema do controle no segundo e terceiro capítulos deste trabalho.

as implicações de aceitarmos o controle no sentido como ele comumente vem sendo usado no debate da sorte moral.

\*\*\*

Gostaria de salientar ainda que esta é a segunda dissertação em português sobre o problema da sorte moral. A primeira é a bela exposição do problema feita por Eduardo Pohlmann e defendida em 2012, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Procuramos, então, a partir do que Pohlman já havia escrito, traçar uma linha oposta ao que ele elaborou em sua dissertação.

Enquanto Pohlman inicia com o debate da sorte moral a partir de Nagel, para concluir em Williams – e a importância das considerações do autor para o debate ético contemporâneo – o nosso ponto de partida é em Williams, até por acreditarmos que é a partir do artigo de Nagel que o debate da sorte moral atingiu a dimensão atual. Por fim, procuramos ir além do trabalho de Pohlmann, buscando outras fontes, visando a algumas possíveis soluções para o problema que não foram utilizadas por ele – outros autores, outras perspectivas, outras respostas.

Sobre a questão bibliográfica, devido à quase inexistente disponibilidade de material em português, gostaríamos de esclarecer que foi essencial, em nossa pesquisa, a tentativa de traduzir ao máximo os argumentos, as expressões e os conceitos usados no debate da sorte moral.

## 1. BERNARD WILLIAMS E A SORTE MORAL

Ao introduzir o termo *sorte moral*, Bernard Williams pretendia criar um oxímoro<sup>4</sup>, que consiste na contradição entre os termos *sorte* – relativa à imprevisibilidade, ao acaso e à falta de controle – e *moral* – que nos remete a conceitos como responsabilidade, escolha, controle, culpa e valor. Em outras palavras, podemos dizer que tendemos a pensar que só podemos atribuir conceitos como responsabilidade e valor moral, assim como atribuir culpa, aos agentes cuja ação foi desempenhada mediante controle<sup>5</sup>.

Um breve olhar à condição humana seria o suficiente para percebermos que a sorte é inescapável. Das condições em que nascemos e da história pertinente a cada um de nós, do aprendizado e dos demais elementos que constituem até mesmo a formação do nosso caráter moral, das escolhas que fazemos e os resultados que delas derivam, tudo aquilo que nos constitui, nos âmbitos sociais e culturais – tudo em nossas vidas parece, grosso modo, ser uma questão de sorte. O problema surge quando, conceitualmente, excluímos a sorte como peculiar a um campo importantíssimo de nossa condição: a moral.

A sorte moral, como apresentada no artigo *Moral luck*<sup>6</sup>, que sugeriu o problema, em 1974, aparece vinculada com o projeto moral erigido por Bernard Williams, perpassando alguns conceitos trabalhados por ele em outras obras, principalmente artigos como *Persons, character and morality*<sup>7</sup>, *Ethical Consistency*<sup>8</sup>, *Morality and the Emotions*<sup>9</sup>, e livros como *Ethics and the Limits of Philosophy*<sup>10</sup>, onde ele sintetiza a sua crítica ao sistema de moralidade. Em vista de uma compreensão mais apurada do que Williams pretende com o problema da sorte moral, nos é pertinente fazer uma breve trajetória na ética proposta por Williams, a fim de situarmos o problema dentro da crítica que o autor faz da tradição moral que alicerça nossas concepções morais.

---

<sup>4</sup> Williams (1993b), p. 251.

<sup>5</sup> Jacobs (2002), p. 59.

<sup>6</sup> Williams (1993a).

<sup>7</sup> Williams (1981).

<sup>8</sup> Williams (1973a).

<sup>9</sup> Williams (1973b).

<sup>10</sup> Williams (1985).

## 1.1 Crítica de Bernard Williams ao sistema de moralidade

No que tange à moralidade, Bernard Williams pode ser considerado um antiteorista<sup>11</sup> por não considerar que a moralidade ou a ética necessitam de uma teoria para si. Williams sustenta que a filosofia moral “recebeu uma sistematização demasiado geral e simplista<sup>12</sup>”. Para ele, uma teoria ética pode ser definida como um “teste geral para a correção de crenças básicas éticas<sup>13</sup>”, um mecanismo capaz de determinar, dada uma situação prática concreta, o curso de ação moral de um agente.

Barbara Herman comenta que a crítica de Williams aponta para três grandes problemas<sup>14</sup>. Primeiro, a moralidade kantiana insiste no domínio sobre até mesmo nossos projetos mais básicos e íntimos compromissos, demandando um grau de ligação à moralidade que nos aliena de nós mesmos e daquilo a que damos valor. Segundo, a moralidade kantiana conduz ao afastamento e desvalorização de nossas emoções, especialmente ao rejeitar as emoções como motivos moralmente valorados. Por fim, a moralidade kantiana frequentemente exige que nos preocupemos com a coisa errada – a moralidade – e não com o objeto de nossa ação e preocupação natural<sup>15</sup>.

Williams encontra no kantismo uma série de “dificuldades e obscuridades<sup>16</sup>”, sendo a mais eminente a dissociação entre um ator moral situado e um agente deliberante imparcial. A moralidade também vincula pontos de vista distintamente kantianos, como abstração e imparcialidade, obrigação e culpa, pureza moral e resistência à sorte<sup>17</sup>.

Dividiremos esta seção em três partes. Na primeira, analisaremos a crítica de Williams ao intelectualismo moral, concernente aos conceitos de abstração e imparcialidade, recorrentes ao universalismo ético proposto pelo kantismo. Em um segundo momento, olharemos para o problema das obrigações morais, o papel central da *culpa* no sistema de

---

<sup>11</sup> Jenkins (2006), p. 53. Sobre antiteoristas, ver Clarke & Simpson (1989). Uma boa crítica sobre a antiteoria e a ética contemporânea é dada por Hämmäläinen (2009).

<sup>12</sup> Williams (1972), pp. xx-xxi.

<sup>13</sup> Williams (1985), p. 72.

<sup>14</sup> Herman (1993), p. 24.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Williams, *opus cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> Jenkins, *opus cit.*, pp. 54-55.

moralidade e as considerações de Williams sobre as emoções. Por fim, faremos uma breve incursão na argumentação de Williams sobre a integridade e o caráter do agente moral, bem como sua conceituação dos *projetos fundantes*<sup>18</sup> e a importância deles para a concepção do caráter do agente.

### 1.1.1 A Imparcialidade e o intelectualismo ético no kantismo

Williams mira sua crítica a uma filosofia moral objetiva, onde o agente possui a capacidade de deliberar e escolher o melhor rumo para sua ação por meio de uma posição imparcial, em terceira pessoa. O erro em tais concepções, segundo Williams, é considerar a deliberação prática como imparcial, pois, como ela é uma atividade em *primeira pessoa*, não pode desconsiderar traços do caráter do agente envolvido em tal deliberação: neste sentido, o estado psicológico do agente e suas emoções<sup>19</sup>.

A deliberação imparcial, na ética kantiana, pode ser entendida como a capacidade de um sujeito, em reconhecimento (e amor) à lei moral, escolher um princípio universal para nortear sua ação. Tal teoria é conhecida como autonomia da vontade e é o alicerce da teoria moral fundada por Kant. Nestes moldes, podemos entender um agente moral como um ser que consegue, a despeito de suas inclinações, manter-se imparcial ao tomar uma decisão, visando a uma ação que possa ser tomada como um mandamento universal da razão. Uma ação é moral, neste contexto, se a ação pode ser transformada em uma máxima (uma lei) que possa (e deva) ser aceita por qualquer ser racional que se depare com ela<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Tradução sugerida por Williges (2014), p.194.

<sup>19</sup> Williams (1985, pp. 65-66), comenta que se o agente “acts on reasons, then he must not only be an agent but reflect on himself as an agent, and this involves his seeing himself as one agent among others. So he stands back from his own desires and interests and sees them from a standpoint that is not that of his desires and interests. That is the standpoint of impartiality. [...] I am not merely caused to arrive at a conclusion: I can stand back from my thoughts and experiences, and what otherwise would merely have been a cause becomes a *consideration for me*. [...] The fact that Kant’s account of rational freedom is meant to apply to factual deliberation as much as to practical [deliberation] brings out what is wrong with the Kantian argument.”

<sup>20</sup> Kant (1974, p. 209), em nota, diz que uma “máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática”. Höffe (2005, pp. 188-189) comenta que a razão prática, no molde kantiano, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e as paixões, as sensações do agradável e desagradável. A moral assume um princípio moralmente neutro: a razão prática nos permite agir não de acordo com as leis da natureza, mas pelas leis representadas, por esta mesma razão, como princípios que norteiam o nosso agir. A esta

O ideal kantiano de um agente autogovernado nos remete a um agente moral como um ser com um fim em si mesmo. Isso significa dizer que o valor de cada agente está em si mesmo, e cada agente moral desempenha o papel de membro de uma comunidade ideal, chamada por Kant de “reino dos fins<sup>21</sup>”. Podemos dizer que o que valida tal alegoria é a capacidade do agente de, por meio exclusivo da razão, reconhecer as leis que garantem a sua própria liberdade e, através desta mesma razão, escolher os meios idôneos para realizar sua ação<sup>22</sup>. Assim, um princípio universal (a lei moral) garante a liberdade de cada agente, tornando coesa a comunidade moral.

A noção de ação por respeito (amor) à lei moral é o centro da moral kantiana e tal normatização traz consigo os conceitos de dever e obrigação moral. Tais conceitos, segundo Williams, apenas se sustentam devido à própria concepção ontológica do agente moral kantiano, de um agente como ser numênico<sup>23</sup> – um ser que é capaz de abstrair-se e refletir suas ações além da causalidade e do tempo – ou, em outras palavras, deliberar imparcialmente a respeito de suas ações, por meio de máximas que possuam a pretensão à universalidade<sup>24</sup>. Williams comenta que

O *eu* que se afasta na reflexão racional dos meus desejos ainda é o mesmo *eu* que tem tais desejos e vai agir empírica e concretamente; e isto não é convertido,

---

razão prática, Kant dá o nome de vontade, que significa a capacidade que o agente racional possui de se distanciar dos seus impulsos naturais.

<sup>21</sup> Wood (2008, p. 154), comenta que, em suma, a moral kantiana pode ser resumida na ideia de um agente racional como um ser autogovernado. Este agente racional, como os demais, é um fim em si mesmo e, por isso, vislumbra uma comunidade ideal onde cada agente racional autogovernado é um legislador, e os fins destes seres, em sua totalidade (universalidade) formam um sistema harmônico como objeto do esforço (ação) individual de cada um deles.

<sup>22</sup> Kant (1974, p. 217), afirma que “só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom [...] então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é obrigação”.

<sup>23</sup> Kant tem sua inspiração para o ser numênico na ontologia dualista de Platão (1983), 508b-c: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível (prós te noîn kai tà nooúmena), o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível”.

<sup>24</sup> Williams (1885, p. 64), comenta que “Kant started from what in his view rational agents essentially *were*. He thought that the moral agent was, in a sense, a rational agent and no more, and he presented as essential to his account of morality a particular metaphysical conception of the agent, according to which the self of moral agency is what he called “noumenal” self, outside time and causality, and thus distinct from the concrete, empirically determined person that one usually takes oneself to be. This transcendental idea of the self, Kant believed, will be uncovered if we reflect on the requirements of freedom, requirements lying deeper than any that have been uncovered at the level of inquiry we have been pursuing up to now”.

simplesmente por se afastar em reflexão, em um ser cujos interesses fundamentais residam em harmonia com todos os outros interesses. Ele não pode, apenas por dar este passo, adquirir motivações de justiça<sup>25</sup>.

Williams, em sua crítica ao kantismo, demonstra certo ceticismo quanto a aceitar uma comunidade moral onde cada agente age distanciando-se de suas inclinações, desejos e comprometimentos pessoais, a fim de garantir uma postura de imparcialidade, conquistada mediante um imperativo categórico. O ponto de Williams é que sempre haverá aqueles indivíduos com vícios, fraquezas, sentimentos maldosos, violentos, gananciosos, etc. O conflito sempre existirá na relação entre as pessoas e destas com a moralidade<sup>26</sup>. Uma comunidade moral como a idealizada por Kant serve apenas como um sentimento de consolo mediante as injustiças do mundo. Teorias morais intelectualistas, podemos dizer, ao desconsiderar fatores contingentes da vida dos agentes e que constituem os próprios agentes como tais, parecem não dar conta da complexidade de nossa vida moral.

Desconsiderar fatores que levam em conta os projetos de vida, os desejos e os interesses da deliberação racional do agente também apresentam um problema para o sistema moral, pois conflitos de interesses sempre vão existir dentro da comunidade ética.

### 1.1.2 Obrigação moral e culpa

O kantismo justifica a ação correta na medida em que elas são feitas por dever, manifestam uma boa vontade e são sujeitas ao imperativo categórico<sup>27</sup>. A moralidade, neste sentido, distingue-se pela noção especial de obrigação. Para Williams, “Obrigações nunca são

<sup>25</sup> Williams (1985), p. 69. Tradução nossa. “The *I* that stands back in rational reflection from my desires is still the *I* that has those desires and will, empirically and concretely, act; and it is not, simply by standing back in reflection, converted into a being whose fundamental interest lies in the harmony of all interests. It cannot, just by taking this step, acquire the motivations of justice”.

<sup>26</sup> Para Williams (1985, p. 191), o sistema de moralidade, ao ver o agente moral como um ser puro, a partir dos ideais kantianos, acaba por não considerar o agente como “confrontando” algo em um mundo externo. Aqui, ele entra no debate entre *externalismo* e *internalismo*, já existente no campo da Epistemologia. Sobre externalismo e internalismo moral, sugerimos o trabalho de Robert Audi (1997), pp. 15-39.

<sup>27</sup> Kant (1974, p. 218-219), afirma que “o imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. [...] se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico”. Kant expressa a distinção entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos, a saber, aqueles que expressam o desejo de atingir quaisquer outros fins além da lei imposta pela razão – neste sentido, o desejo de atingir algum bem, com determinada ação, que não seja *bom em si mesmo*.



conclusões práticas, mas uma entrada para decisão prática, [...] Apenas uma espécie de consideração ética entre outras<sup>28</sup> – Um caminho, mas não o único. Segundo Williams,

O senso de que a obrigação moral é inescapável, de que aquilo que sou obrigado a fazer eu *devo* fazer, é o fim em primeira pessoa da concepção já mencionada, que a obrigação moral se aplica às pessoas mesmo que elas não queiram. O aspecto em terceira pessoa é aquele julgamento moral e culpa pode se aplicar às pessoas mesmo que, no limite, elas queiram viver completamente fora deste sistema. Da perspectiva da moralidade, não há lugar fora do sistema, ou ao menos lugar algum para um agente responsável. Usando os termos de Kant, nós podemos combinar estes dois aspectos ao dizer que a obrigação moral é *categorica*<sup>29</sup>.

Ao vermos dentro do próprio sistema, podemos encontrar pontos interessantes. Podemos pegar, por exemplo, as ações heroicas, – que vão além daquilo que é obrigatório e necessário e, contudo, são dignas de valor e motiváveis. Encontramos aqui um ponto relacionado com as reações das pessoas. As pessoas atribuem um juízo positivo (como louvor) a uma ação que não seria digna de culpa em caso de omissão, como um dever, uma obrigação<sup>30</sup>.

Para Williams, é um erro da moralidade transformar tudo em obrigações. Visto que o não cumprimento de um dever atribui o sentimento de culpa no agente, dado o rigor moral de uma obrigação, a única coisa que justificaria a quebra de uma obrigação seria uma nova e mais rigorosa obrigação.<sup>31</sup> Williams apresenta a moralidade como criadora de uma estrutura intimidadora a partir da ideia de obrigação – é do entender do autor que precisamos considerar o que a obrigação é, quando é corretamente vista como uma consideração ética dentre outras. A fim de esclarecer o problema da obrigação como uma noção especial da moralidade e,

<sup>28</sup> Williams (1995), p. 205. “Against morality, I urged, among other things, that obligations are never final practical conclusions, but are an input into practical decision. They are only one kind of ethical input, constituting one kind of ethical consideration among others”.

<sup>29</sup> Williams (1985), p. 178. Tradução nossa. “The sense that moral obligation is inescapable, that what I am obliged to do is what I *must* do, is the first-personal end of the conception already mentioned, that moral obligation applies to people even if they do not want to. The third-personal aspect is that moral judgment and blame can apply to people even if, at the limit, they want to live outside that system altogether. From the perspective of morality, there is nowhere outside the system, or at least nowhere for a responsible agent. Taking Kant’s term, we may join these two aspects in saying that moral obligation is *categorical*”.

<sup>30</sup> Ibid., p. 179. Para uma resposta à questão dos atos Supererrogatórios vinculados ao problema da sorte moral, ver Jovic (2002).

<sup>31</sup> Ibid., p. 180-181. Williams está preocupado aqui com o que ele chama de “obligation-out, obligation-in principle”, ou seja, o problema que emerge entre o conflito de duas obrigações. Jenkins (2006), p. 69-71, comenta que “the idea seems to be that obligations in the form of deliberative conclusions must pick up their obligatory nature, their categorical or must-be-done quality, from somewhere and where better than from some other, more general obligation. [...] Under the morality system, non-moral considerations cannot trump moral considerations without the agent incurring in blame”.

eventualmente, nos afastarmos do próprio sistema moral como um todo, Williams sugere a noção de *importância*<sup>32</sup>.

Segundo Williams, a importância é um aspecto real, pois cada pessoa atribui importância a algo, em um sentido relativo ao que é peculiar à sua vida. Contudo, devemos distinguir a importância da *prioridade deliberativa*. Esta pode ser entendida como o peso que atribuímos a cada consideração dentre outras em uma deliberação. Por mais que o sentido que damos à importância compartilhe algumas conexões com a prioridade deliberativa, todavia, elas não estão diretamente ligadas. Visto que uma consideração pode ser relativizada aos interesses particulares de um agente ou grupo de agentes, podemos dizer que as considerações morais têm alta prioridade do ponto de vista moral. Sob esta perspectiva, podemos dizer que há outras espécies de importância além da importância moral, como a importância estética, por exemplo. Um kantismo puro, no entender de Williams, entende a importância moral como a importância da própria motivação moral. A vida ética, neste sentido, tem importância em si mesma, mas podemos encontrar outras coisas que também possuem tal importância<sup>33</sup>.

A obrigação, para Williams, trabalha para garantir a confiabilidade, um estado de coisas no qual as pessoas podem esperar certos comportamentos em detrimento de outros. Ao prometermos algo para alguém, por exemplo, estamos criando uma operação que fornece esta confiabilidade, ao proporcionar um valor de alta prioridade de deliberação a ser considerado. O ponto apresentado por Williams, a seguir, é que o aspecto relevante para a discussão, é que a necessidade prática não é peculiar à ética. Podemos concluir que devemos fazer incondicionalmente algo por fins de prudência, autoproteção, reconhecimento estético ou artístico, ou autoafirmação pura<sup>34</sup>. Williams aponta:

Quando afirmou que o princípio fundamental da moralidade era um Imperativo Categórico, Kant não estava interessado em qualquer distinção lógica entre as formas do que são literalmente imperativos. Ele estava preocupado com o reconhecimento de um *eu devo* que é incondicional [...] mas interpretou esta necessidade prática incondicional como sendo peculiar à moralidade<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Williams, (1985, p. 182), afirma que “It is not at all clear what it is for something to be, simply, important. It does not mean that it is important to the universe: in that sense, nothing is important. Nor does it mean that it is as a matter of fact something that most human beings find important, nor that is something people ought to find important. I doubt that there can be an incontestable account of this idea; the explanations people give of it are necessarily affected by what they find important”

<sup>33</sup> Ibid., p. 183-184.

<sup>34</sup> Ibid., p. 187-188. Williams afirma que “the fundamental point is that a conclusion of practical necessity is the same sort of conclusion whether it is grounded in ethical reasons or not”.

<sup>35</sup> Williams (1985), p. 189. Tradução nossa. “When he claimed that the fundamental principle of morality was a Categorical Imperative, Kant was not interested in any purely logical distinction between forms of what are

Williams comenta que a culpa é a “reação característica do sistema moral”<sup>36</sup>. Entendemos por culpa a emoção sentida por um agente ao não cumprir uma obrigação moral. Contudo, a culpa não é a única emoção reativa que um agente moral pode sentir. Williams enxerga, também, outras emoções afetando as nossas concepções morais, tais como arrependimento (regret), vergonha (shame) e autocensura (self-reproach)<sup>37</sup>.

### 1.1.3 Integridade, caráter e projetos fundantes

Um dos problemas fundamentais na ética proposta por Williams e constantemente revisitado em sua obra é a integridade do agente moral. A importância dos projetos e comprometimentos não está tão contida em seu conteúdo, mas, sim, no seu papel desenvolvidor do caráter, na constituição do *self* – como elemento fundamental para a provisão de razões para viver<sup>38</sup>. A partir de tal caráter, Williams percebe a existência do que ele chama *projetos fundantes* (*ground projects*), ou seja, aqueles projetos que o sujeito identifica, os quais são necessários para dar sentido e *razão* para a própria vida de tal sujeito<sup>39</sup>.

---

literally imperatives. He was concerned with the recognition of an *I must* that is unconditional [...], but he construed this unconditional practical necessity as being particular to morality”.

<sup>36</sup> Williams (1985, p. 177) comenta que “I may acquire an obligation voluntarily, as I make a promise: in that case, indeed, it is usually said that it has to be voluntarily made to be a promise at all, though there is a gray area here, as with promises made under constraint. In other cases, I may be under an obligation through no choice of mine. But, either way, once I am under the obligation, there is no escaping it, and the fact that a given agent would prefer not to be in this system or bound by its rules will not excuse him; nor will be blaming him be based on a misunderstanding”.

<sup>37</sup> Williams abre um paralelo com a concepção desenvolvida por Strawson (2008) das atitudes reativas. Sobre a teoria de Strawson, ver Napoli (2009). Para um trabalho mais aprofundado sobre o conceito de vergonha e como ela se mostra uma peça essencial de nossa vida moral, ver Williams (1994).

<sup>38</sup> Jenkins (2006), p. 33. Williges (2014, p. 194), comenta que a perspectiva de Williams “fornece uma representação da ação moral como vinculada com compromissos e significados morais do agente. O desenvolvimento dessa tradição gerou dois aspectos fundamentais do “eu moral” para a psicologia moral: (1) o eu moral sugere que uma pessoa moral busca um tipo de integração especial e autorrealização moral que congrega os aspectos da identidade, bem como aspectos vinculados à história e cultura, em termos de normas morais e ideais legados; (2) o sentido de identidade envolve uma concepção objetiva de alguém no mundo que ele é – um membro particular, persistente, de ordem objetiva para o qual ele vincula seu ponto de vista particular. Nesse aspecto, os defensores de uma concepção do eu e pessoa moral têm argumentado que uma concepção instrumentalista do raciocínio prático baseado num cálculo de custo e benefício é uma concepção que estreita a série de considerações disponíveis por nós”.

<sup>39</sup> Williams (1981, p. 14-15) comenta que “the point is that he wants these things, finds his life bound up them, and they propel him forward, and thus they give him a reason for living a life [...]. In the sense that he has no desire to give up and make room for others, but they do not require him to lead a *distinctive* life”. Neste sentido, os projetos aparecem como quaisquer elementos que uma pessoa considere importante, e a miríade de projetos possíveis constituem os elementos de certa forma aleatórios que encontramos em nosso dia-a-dia moral.

Williams enxerga a moralidade imparcial como um empecilho para tais projetos. Em seu entender, existe um conflito entre as morais imparciais e uma boa vida. O autor se pergunta: “como um eu tomado a partir de uma perspectiva de imparcialidade consegue reunir identidade suficiente para viver uma vida que respeite seus próprios interesses?”<sup>40</sup> Ao comentar o problema de Williams, Thomas Nagel aponta que a crítica geral reside no fato de que demandas impessoais requerem demais de nós e que, se agimos de acordo com elas, não somos capazes de viver uma boa vida. Nagel comenta que as teorias morais impessoais “excluem o compromisso com os projetos pessoais que é uma condição para a integridade da nossa vida, e minam o compromisso com outras pessoas particulares, que é uma condição para o amor e a amizade”<sup>41</sup>.

O fato, para Williams, é que cada pessoa possui um caráter e que tal caráter não pode ser dissociado na deliberação moral. Atingir um caráter impessoal, como se o agente não estivesse nas circunstâncias em que realmente está, é uma má interpretação adotada da doutrina kantiana<sup>42</sup>. A aceitação de uma moral impessoal significa aceitar que o agente, ao deliberar, consegue deixar de lado, por assim dizer, seus interesses e projetos pessoais, assumindo-se como um ser imparcial que visa (por dever e obrigação) a um resultado universalizável. Para Williams,

Há, de fato, atividades humanas e relações em que imparcialidade e consistência são o caso. Mas erigir nestas noções um modelo de todas as relações morais é, assim como Kant disse que seria, o mesmo que tornar-nos um legislador supremo; uma fantasia que representa não o ideal moral, mas a deificação do homem<sup>43</sup>.

O que ocorre, quando agimos, é que, quando decidimos agir, o fazemos por meio de um desejo motivacional, que contém em si uma consideração a respeito da situação, circunstâncias, levando em conta nosso estado psicológico no momento da ação, nossos projetos pessoais, nossas experiências, etc. Por mais que possamos nos distanciar e adotar uma postura imparcial, não conseguimos fazê-lo por completo. Mesmo que possamos justificar nossas ações por meio de um princípio universal, ainda estaremos inseridos em

---

Williams continua, afirmando que “the interest and substance of most of the discussion depends on its in fact being the case that people have dissimilar characters and projects”.

<sup>40</sup> Williams (1985), p. 69.

<sup>41</sup> Nagel (2004), pp. 318-319.

<sup>42</sup> Williams (1981), p. 5.

<sup>43</sup> Williams (1973), p. 226. Tradução nossa. “There are indeed human activities and relations in which impartiality and consistency are very much the point. But to raise on these notions a model of all moral relations is, just like Kant said it was, to make us each into a Supreme Legislator; a fantasy which represents, not the moral ideal, but the deification of man”.

aspectos contingentes que, ainda que possam ser deixados de lado, constituem a nossa própria identidade.

O apelo de Williams para integridade e santidade do ponto de vista pessoal, sua rejeição da insistência kantiana na abstração de uma identidade formada por projetos pessoais e na adoção da perspectiva imparcial, caracterizam uma rejeição geral da moralidade kantiana como incondicional<sup>44</sup>. Apesar de seu conteúdo, se os projetos de um agente realmente lhe conferem identidade, abrir mão deles é o mesmo que abrir mão de si mesmo – um sacrifício que nenhuma teoria moral pode exigir.

## 1.2 Sorte moral

Segundo Bernard Williams, a concepção kantiana vincula e afeta uma série de noções como moralidade, racionalidade, justificação e valor. Williams vê o problema da *sorte moral* orbitando o conceito da justificação<sup>45</sup>. Podemos dizer que ele se preocupa com “como os julgamentos são feitos, por assim dizer, internamente, por um agente racional que deseja reflexivamente avaliar suas ações<sup>46</sup>”. Ou seja, o esforço do agente em justificar as suas decisões e atos. Williams, em sua argumentação, pretende mostrar que tal justificativa, para ser efetuada, depende da sorte e, para exemplificar sua tese, ele aponta o caso do pintor pós-impressionista Paul Gauguin.

### 1.2.1 O problema de Gauguin e a justificação retrospectiva

Enxergar uma moralidade que transcende à sorte, à contingência, na linha crítica de Williams, é um erro. O caráter supremo da moralidade, cujo significado assume um papel quase religioso, acabaria perdendo seu valor. Williams abre o artigo *Moral luck*, identificando o esforço desta vertente filosófica em negar a influência da sorte na moral e, por sua vez, na

---

<sup>44</sup> Jenkins (2006), p. 59.

<sup>45</sup> Williams (1993a), p. 35.

<sup>46</sup> Statman (1993b), p. 5.

ação do homem. Indiretamente, o autor nos confronta com a teoria da autonomia, trazida por Aristóteles, nos primórdios da tradição e reforçada por Kant, na modernidade.

No entender de Williams, o problema reside no fato que, sendo a moral uma forma absoluta de valor, ela é produzida pela vontade incondicionada, sendo, assim, incondicional. Em outras palavras, podemos dizer que, na visão corriqueira, não apenas a moral é imune como o próprio agente é parcialmente imune à sorte através da moralidade. A amarga verdade, para Williams, é que os motivos, as intenções e a personalidade de uma pessoa sofrem a influência de um tipo de sorte, que chamaremos aqui de *sorte constitutiva*<sup>47</sup>.

Gauguin, neste caso, é visto como alguém que, ao sofrer as imposições da vida sobre si, sente-se negligenciado. Em contrapartida, vislumbra outra vida, onde pode dedicar-se à pintura exclusivamente e, por isso, colher os frutos de seu trabalho. Contudo, terá de abdicar de sua vida originária, abandonando sua esposa e filhos para aventurar-se em tal projeto. No ponto de vista de Williams, a escolha de Gauguin só seria aceitável (ou seja, ele só poderia estar justificado) se, finalmente, ele for bem-sucedido em tal vida como pintor. O problema exposto é que, mesmo que ele tenha uma carreira de sucesso e venha a ser um ícone com seu trabalho, ainda assim não conseguirá justificar-se perante aqueles que foram prejudicados, diretamente, por sua escolha. Aqui, o fato apontado por Williams é que Gauguin jamais poderia ter aplicado as considerações que justificam sua escolha sem saber se tal escolha é, ou não, a correta – tal “acerto”, todavia, seria evidenciado pela realização de seu projeto, algo incerto no momento da escolha<sup>48</sup>.

No caso de Gauguin, Williams supõe que seu sucesso reside sob seu controle e, portanto, se ele será ou não justificado é questão de sorte. A justificativa da ação, nesta perspectiva, passa pelo crivo da deliberação racional como uma consideração retrospectiva. As escolhas tomadas pelo agente sempre surgem da incerteza do sucesso, da aposta. A justificação, no entanto, só pode ser feita depois da escolha, e sua validade depende dos fatos que dela decorreram. A perspectiva do agente, no momento da escolha, podemos dizer, difere

---

<sup>47</sup> No segundo e terceiro capítulos, iremos aprofundar o conceito de sorte constitutiva, bem como os demais tipos de sorte moral.

<sup>48</sup> Williams (1993a, pp. 38-39), ao falar do caso de Gauguin, explica que “whether he will succeed cannot, in the nature of the case, be foreseen. We are not dealing here with the removal of an external obstacle to something which, once that is removed, will fairly predictably go through. Gauguin, in our story, is putting a great deal on a possibility which has not unequivocally declared itself. I want to explore and uphold the claim that in such a situation the only thing that will justify his choice will be success itself. If he fails – and we shall come shortly to what, more precisely, failure may be – then he did the wrong thing, not just in the sense in which that platitudinously follows, but in the sense that having done the wrong thing in those circumstances he has no basis for the thought that he was justified in acting as he did. If he succeeds, he does have a basis for that thought.”

da perspectiva do agente na hora da justificação, que é o produto de suas escolhas anteriores – tal agente é, literalmente, outra pessoa<sup>49</sup>.

Contudo, mesmo que a decisão do agente possa ser justificada, nada obriga aqueles afetados por tal decisão a aceitar tal justificativa, mesmo que o agente tenha sucesso em realizar seu projeto<sup>50</sup>. Williams comenta que

A ideia de que houve um custo moral implica em si mesma que algo ruim aconteceu e, muitas vezes, que alguém foi injustiçado e, se as pessoas que foram injustiçadas não aceitarem a justificação, então ninguém pode exigir-lhes que as aceitem. Cabe a eles decidir até quanto estão preparados para adotar a perspectiva dentro da qual a justificação é válida [...] Se os sentimentos morais devem ser parte da vida como ela realmente é experimentada, eles não podem ser modelados em uma visão de mundo que cada acontecimento e cada pessoa estão à mesma distância<sup>51</sup>.

Porém, o cerne do problema levantado pelo autor parece residir no fato de a sorte moral não visar à justificação pessoal, mas, de outro modo, à relação da vida do agente e suas justificativas, ou a ausência delas, com a moralidade. O ponto de chegada, por assim dizer, do debate, seria estabelecer uma dimensão de decisão e avaliação da qual se possa transcender a sorte como um todo – o que, aparentemente é o problema.

Williams, todavia, enxerga, na escolha de Gauguin, dois tipos relevantes de sorte, a saber, sorte *intrínseca* ao projeto e *extrínseca* a ele<sup>52</sup>. A sorte extrínseca, neste sentido,

---

<sup>49</sup> Williams (1993a), p. 50-51.

<sup>50</sup> Prichard (2006) levanta o questionamento se Williams realmente tem em mente um caso de sorte moral. Contrastando com o problema da *sorte epistêmica*, Prichard discute a relação entre ambos os problemas, afirmando que a da sorte moral é apenas o problema da sorte epistêmica aplicado a casos morais. Ou seja, o que muda em nossa avaliação é apenas a base que temos para a compreensão, para o conhecimento da ação moral. No terceiro capítulo deste trabalho, discutiremos a relação entre sorte moral e epistêmica.

<sup>51</sup> Williams, *opus cit.*, p. 51. Tradução nossa. “The Idea that there has been a moral cost itself implies that something bad has been done, and, very often, that someone has been wronged, and if the people who have been wronged do not accept the justification, then no-one can demand that they should. It is for them to decide how far they are prepared to adopt the perspective within which the justification counts. This is just one of the ways – distancing of time is another – in which, if the moral sentiments are to be part of life as it is actually experienced, they cannot be modeled on a view of the world in which every happening and every person is at the same distance.”

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 40. Williams comenta que “this distinction show that while Gauguin’s justification is in some ways a matter of luck, it is not equally a matter of all kinds of luck. It matters how intrinsic the cause of failure is to the project itself. The occurrence of an injury is, relative to these undertakings at least, luck of the most external and incident kind. Irreducibly, luck of this kind affects whether he will justified or not, since if it strikes he will not be justified. But is too external for it to justify him, something which only this failure as a painter can do; yet still that is, at another level, luck, the luck of being able to be as he hoped he might be. It might be wondered whether that is luck at all, or, if so, whether it may not be luck of that constitutive kind which affects everything and which we have already left on one side. But is more than that. It is not merely luck that he is such a man, but luck relative to the deliberations that went into his decisions, that he turns out to be such a man: he might (epistemically) not have been. That is what sets the problem”.

representa as ações e abstenções alheias. Tal fator contingente refere-se aos outros que, voluntaria ou involuntariamente, contribuirão para a realização do projeto de Gauguin – e, não obstante, serão afetados pelas suas escolhas. A sorte intrínseca, contudo, diz respeito à pergunta fundamental que aponta para o fato de Gauguin ter as condições – em si mesmo – para ser um pintor de sucesso<sup>53</sup>.

No entanto, Williams entende que a sorte intrínseca, em outros casos, pode estar localizada fora o agente. Ambos os tipos de sorte aqui relacionados, sob a perspectiva de Williams, são necessárias para a justificação verdadeira, contudo, apenas a sorte intrínseca tem relações com a não justificação<sup>54</sup>. Ou seja, para Gauguin não ser justificado em sua escolha – de abdicar de sua vida para viver seu projeto – ele necessita de uma falha intrínseca: ou seja, não ter as condições necessárias para a sua realização, mesmo que tais condições não dependam exclusivamente de sua vontade.

Williams utiliza o exemplo de Anna Karenina para ilustrar as sortes intrínseca e extrínseca. Anna, na obra imortal de Tolstói, é uma aristocrata que aparentemente tem tudo: beleza, riqueza e um filho amado. Contudo, sente um vazio em seu interior – vazio este preenchido quando a protagonista conhece o Conde Vronsky, um oficial de cavalaria que acaba por se tornar seu amante. Williams aponta, em relação aos pensamentos anteriores de Anna, que seu projeto em viver com Vronsky poderia ter acabado de maneira diferente. Devido a uma falha intrínseca no coração do projeto, devido ao seu ciúme doentio, Anna acaba se matando. Teria sido uma falha intrínseca, também, se Vronsky tivesse cometido suicídio. Se, contudo, ele fosse morto acidentalmente, teria sido um infortúnio extrínseco<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Prichard (2006, p. 12), no contexto mencionado acima, comenta que “it is far from clear that there is a problem regarding moral luck here at all, since the concern about the moral status of actions seems to collapse into the issue of how luck can afflict the epistemic status of certain judgments that will be assessed retrospectively. That is, it collapses into the issue of how one can never, given the possibility of intrinsic luck, have the appropriate epistemic justification *in advance* adequately to justify rationally setting out on a project of this sort [...] So even if one could evade the problem of intrinsic luck at issue here and recover one’s rational justification, this need not have any effect on the moral status of one’s actions (that is, Gauguin’s actions could be regarded as immoral regardless of whether he is successful in his project).

<sup>54</sup> Williams, (1993a), p. 41.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 41-42.



### 1.2.2 Arrependimento-agente

Outro ponto central da argumentação de Williams, apresentada no artigo *Moral luck*, diz respeito ao conceito de arrependimento (regret<sup>56</sup>). Arrependimento pode ser entendido como uma reação emocional a determinados eventos passados. Em linhas gerais, pode ser expresso pelo sentimento de que não melhor algo seria se tivesse ocorrido de outra maneira. Podemos lamentar (regret), por exemplo, que os judeus tenham sofrido severos abusos durante o holocausto, ou podemos nos sentir arrependidos por ter votado em determinado candidato, visto as consequências das políticas que ele assumiu posteriormente às eleições. Contudo, Williams entende que existe outra forma de arrependimento, mais específica ao problema por ele proposto, chamado *arrependimento-agente*, relacionadas com um agente moral e sua perspectiva em primeira pessoa sobre os atos que ele mesmo cometeu, no passado.

Em *Sorte moral*, o alvo é uma visão de que fazer o que é racionalmente justificado é algo que diz respeito ao agente e que não depende de contingências externas. O que Williams nos aponta é uma contingência externa intrínseca ao próprio projeto, a contingência que diz respeito a se Gauguin terá ou não sucesso em seu projeto. Williams ataca uma corrente da moralidade que não considera a importância dos *projetos fundantes*: os projetos que dão significado para a vida de uma pessoa. Tais projetos impulsionam o agente para o futuro. Contudo, quando ele atinge tal futuro e olha para trás, para sua decisão, sua deliberação dependerá de fatores contingentes – dependerá, em parte, de fatores que não estão completamente no controle do agente<sup>57</sup>.

Williams remete ao caso dos dilemas morais, onde dois cursos de ação moralmente necessários conflitam entre si e ambos trarão sofrimento<sup>58</sup>. Mesmo que o agente de tal escolha

---

<sup>56</sup> O termo regret, no inglês, possui uma série de traduções possíveis. Dentre elas, destacamos “pesar”, “lamento”, “desgosto” e “arrependimento”. Optamos pela tradução do mesmo por “arrependimento” pelo sentido dado posteriormente ao conceito de *agent-regret*, ou, arrependimento agente. Como este é um sentimento em primeira pessoa e retrospectivo, quem sente o *agent-regret*, realmente sente “arrependimento”. Sobre a escolha pela tradução *arrependimento-agente* (e não arrependimento-do-agente), foi pura e simplesmente pela dualidade contida no conceito “agente”. Além de ser um arrependimento “do agente”, é um sentimento que age de modo a ensinar algo ao agente moral – o que, a nosso ver, condiz com o conceito estipulado por Williams. Para um bom estudo da relação psicológica entre arrependimento e responsabilidade, ver Zeelenberg, Van Dijk e Manstead (1998). Um trabalho recente sobre arrependimento como mecanismo fornecedor de informação para tomadas de decisões posteriores é dado por Shani e Zeelenberg (2007).

<sup>57</sup> Ver Levi (1993), p. 111.

<sup>58</sup> Napoli (2014, p. 206-207) esclarece que “no conflito moral, para Williams, mesmo que o agente siga uma das alternativas de ação, permanece um sentimento de que o agente de certo modo falhou, porque não pôde realizar a

opte pelo curso que cause menos danos, por assim dizer, ainda *deverá* sentir arrependimento-agente pelos danos causados<sup>59</sup>.

Don Levi comenta que Williams não está dizendo que os fins justificam os meios – que Gauguin, por conta da grande arte que ele produziu, estaria desculpado por sua ação egoísta e irresponsável. Ao contrário: a escolha em se engajar em um projeto fundante representa mais a escolha de um fim do que de um meio. Tal projeto não necessariamente precisa ser defendido em bases morais, mas, sim, a escolha dele em detrimento de reivindicações morais. O que Williams nos mostra é que, ao contrastar as duas escolhas (a de permanecer com sua família e seguir com seu projeto artístico), a justificção de Gauguin ao escolher realizar seus talentos como artista depende de fatores de contingência externa<sup>60</sup>.

O ponto de Williams aqui é que o agente não pode, no momento em que faz sua escolha, saber se ela é certa ou não. A justificção da ação, assim, pode nem existir até poder ser determinado o sucesso ou fracasso do agente. A forma como o dilema de Gauguin se apresenta para ele no momento da escolha pode ser ligeira ou completamente diferente quando ele olha para sua ação retrospectivamente – e é esta mesma deliberação retrospectiva que justificaria (para Gauguin, ao menos) a escolha que ele fez. Contudo, mesmo que Gauguin obtivesse sucesso em sua carreira que lhe permitisse sustentar sua esposa e filhos com seu trabalho, sua decisão, vista em bases morais, pode ser considerada muito arriscada. Ele poderia ter a sorte de conseguir tal sucesso comercial, mas tal *boa sorte*, não lhe conferiria justificção para seu ato de partir<sup>61</sup>.

Façamos o seguinte exercício: imagine que você é o capitão de um submarino<sup>62</sup>, no meio de uma guerra. Você emerge sua embarcação a fim de que alguns homens, digamos cinco, façam reparos na parte externa. Assim que os homens saem pela escotilha, contudo, seu oficial de comunicações avisa que um avião inimigo está se aproximando. Você se vê diante de um dilema: se submergir, a fim de salvar toda a sua tripulação (inclusive você mesmo), os cinco marinheiros estariam à mercê de uma provável morte por afogamento. Tal dilema é exposto no filme *Operation Pacific*, de 1951.

---

outra obrigação igualmente importante. Em outras palavras, a escolha de uma das alternativas deixa o agente com um sentimento de arrependimento. [...] Para ele, não se pode evitar a emergência do conflito moral, pois não se pode refrear a sua emergência em nós. Em outras palavras, não está sob o controle do agente poder viver uma vida livre de conflitos morais; seja por meio do ceticismo, da ignorância ou pela indiferença (*ataraxia*, para os gregos), retirando o interesse dos apelos morais que surgem para ele”.

<sup>59</sup> Williams (1993a), p. 46.

<sup>60</sup> Levi (1993), p. 112.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 112-115.

<sup>62</sup> O exercício a seguir foi proposto por Murphy (2003) e adaptado por Kahn (2011).

No filme, o capitão, após a guerra, se vê consumido pelo remorso, autoaversão e começa a exibir comportamento autodestrutivo. Vejamos que ele não desafiou nenhuma regra moral: ao escolher entre dois cursos de ação, ele optou por aquele que salvaria o maior número de pessoas. Tais sentimentos, que ele experimenta em sua vida pós-guerra, parecem muito “humanos e compreensíveis<sup>63</sup>”. De fato, não poderíamos atribuir culpa ao capitão do submarino por escolher salvar sua embarcação e tripulação. O arrependimento, assim, aparece como uma reação retrospectiva, em primeira pessoa (ele sente independente do juízo por parte de terceiros).

Em casos de dilema moral, há duas afirmações que se pode distinguir. A primeira diz respeito às demandas normativas no agente. A segunda diz respeito à natureza das emoções que o agente sentiu<sup>64</sup>. Entendemos aqui que, mesmo que o agente não tenha infringido propositalmente uma regra moral (afinal, não tinha controle sobre a situação, embora fosse o agente moral em questão), não apenas é permissível que ele sinta tais emoções negativas ao pensar sobre sua ação, mas que seria obrigatório que o mesmo sentisse.

Susan Wolf distingue o *arrependimento-agente* da autculpa, dizendo que o primeiro é uma forma de tristeza ou dor acompanhada do sentimento de que as coisas deveriam ter acontecido de maneira diferente, enquanto a culpa diz respeito à emoção que alguém sente ou deveria sentir na proporção de quanto um agente deve se considerar digno de culpa<sup>65</sup>. A autculpa não seria apropriada para descrever um caso em que um agente que não causou algum mal intencional – para estes casos, o *arrependimento-agente* seria o sentimento apropriado.

Williams utiliza o exemplo do motorista que, acidentalmente, atropela uma criança<sup>66</sup>. Como é de se esperar em um caso moral, tal agente desempenhará o papel de arrependido, e os próprios expectadores tentarão culpar o infortúnio e aliviar sua falha. Contudo, ao ver-se como executor de um ato errado, é de se esperar que o motorista não se deixe levar pelos consolos e permaneça em tal estado de espírito, o de arrependido pela sua má-ação. O arrependimento-agente, aqui, aparece como a sensação, o desejo do agente, de reparar, restituir, os danos feitos. O significado de tal conceito não apenas é sentido pelo agente, como é esperado que ele o sinta – como uma espécie de lei moral. Daniel Statman comenta que

A consideração de Williams para seu arrependimento-agente não deve ser meramente descritiva ou conceitual, mas também normativa. Isso quer dizer que as

<sup>63</sup> Murphy (2003), p. 67.

<sup>64</sup> Kahn (2011), p. 11.

<sup>65</sup> Wolf (2001), p. 16. Traduzimos por “digno de culpa” a expressão *blameworthy*, do original.

<sup>66</sup> Williams (1993a), p. 43.

peessoas não apenas sentirão o que Williams chama de arrependimento-agente, mas elas *deverão* ter esses sentimentos, pois seria irracional a elas não experimentar tais sentimentos<sup>67</sup>.

Os graus de tal sentimento, no entanto, variam de acordo com o caso, bem como o envolvimento psicológico do agente nos mesmos. Williams parece perceber que uma racionalidade sem tal sentido para o arrependimento-agente, significa que, de acordo com o uso de nossa vontade, podemos ser livres dos aspectos não voluntários de nossas ações. Observa o autor, contudo, que até mesmo a história do agente é como uma teia, onde cada produto de sua vontade está cercado por produtos externos a ela<sup>68</sup>. Assim, a ação voluntária acaba, de certo modo, sendo sujeita à chamada sorte constitutiva.

No caso de Gauguin, entretanto, supomos que seu sucesso reside sob seu controle e, portanto, se ele será ou não justificado é questão de sorte. Caso ele tenha má sorte intrínseca e falhe por não ter condições pessoais de realizar seu projeto, ou seja, ser um pintor de sucesso, apesar dos seus esforços, ele não será justificável e sentirá arrependimento-agente por ter agido como agiu. Se ele tiver má sorte extrínseca (como sofrer um acidente no caminho para a nova vida, que lhe impossibilite de pintar outra vez), então, embora ele possa se arrepender de sua falha, tal arrependimento não será diferente do arrependimento sentido por um espectador, sem assumir, assim, o caráter de arrependimento-agente.

O arrependimento-agente se figura no conflito entre o que o agente moral sabia na hora de sua deliberação, antes de agir, e o resultado dos seus atos – muitas vezes, influenciados por eventos além de seu controle. Se ele delibera mal, e as coisas dão errado, o arrependimento recai sobre a sua própria deliberação. Contudo, se ele delibera bem, e as coisas acabam de maneira desastrosa, ele certamente desejará que houvesse acontecido de outra maneira.

Há, contudo, uma ambiguidade no modo como o artista vê a si mesmo. Ele se pinta como alguém tentador, mas ele mesmo acaba sucumbindo à tentação. Isso é a expressão do que podemos chamar de *boemianismo* – a concepção de que o artista, para realmente ser sucedido em sua obra, deve *viver seu papel*<sup>69</sup>. O próprio Gauguin, que se considerava um “selvagem”, comenta que “o trabalho de um homem é a explicação do mesmo<sup>70</sup>”. Aceitar o ponto de Williams é assumir que Gauguin jamais poderia ter atingido seu potencial artístico

---

<sup>67</sup> Satman (1993b), p. 6.

<sup>68</sup> Williams (1993a), p. 44.

<sup>69</sup> Levi (1993), p. 110.

<sup>70</sup> Andersen (1971), p. 6.

sem se tornar tal selvagem. O argumento da sorte moral parece, nos aponta Levi, ser uma aposta na verdade do *boemianismo*<sup>71</sup>. O próprio conceito de sorte moral, segundo Levi, parece ser uma expressão da ideia de que a sorte é um fardo, uma dependência<sup>72</sup>. Ao se arrepender de sua escolha, o Gauguin de Williams mostra não ter respeito próprio: ele renega a pessoa que fez a escolha em primeiro lugar<sup>73</sup>.

Em um ensaio escrito antes de cunhar o termo arrependimento-agente, Williams nos mostra o caso de Agamenon, que matou sua filha Ifigênia, em sacrifício a Artemis, acreditando que isto fosse parte de sua responsabilidade como comandante<sup>74</sup>. Após tê-lo feito, mesmo tendo tomado a melhor decisão (sacrificar Ifigênia em prol da vitória), não parece irracional a Agamenon sofrer a perda de sua filha – e além de sofrer por isso, sofre por ter cometido tal ato<sup>75</sup>. O caso de Agamenon difere do caso do motorista do caminhão, já que envolve escolha deliberativa no caso de que ele estava ciente do que cada escolha representaria. No caso do motorista, contudo, a sorte parece desempenhar um papel maior<sup>76</sup>.

Os dois exemplos abrem margem para identificarmos dois tipos de arrependimento-agente. O primeiro, simbolizado pelo exemplo do motorista do caminhão, é o arrependimento-agente sobre algo que aconteceu através de uma combinação de azar e o fato de estar no lugar errado no momento relevante. Neste caso, você sente arrependimento pelo que fez, enquanto não acredita que poderia prever a situação ou que teria agido diferente se soubesse do resultado. No segundo caso, como no exemplo de Agamenon e do piloto do submarino descrito anteriormente, há o arrependimento-agente mediante a *escolha* da ação, da deliberação propriamente dita. Os agentes, neste segundo caso, tendem a sentir o arrependimento-agente, mesmo que não agissem de maneira diferente da que eles agiram<sup>77</sup>.

O problema do arrependimento-agente se conecta intrinsecamente com o da justificção retrospectiva:

---

<sup>71</sup> Levi, (1993), p. 118.

<sup>72</sup> Williams (1993b, p 255), responde o questionamento de Levi, acerca da alusão ao boemianismo. “The question, as I would now express it, is directed to the placing of ethical concerns (even in the wider sense) among other values and, more broadly, among other human needs and projects. I discussed it in terms of an example that pictured, perhaps, in ‘romantic’ or bohemian terms, an artist’s life. I took the case of artistic activity because the products of that activity, at least in a ‘romantic’ or bohemian form, are things that people concerned about the ethical, or even about, morality in the narrow sense, often take to be valuable; I took an individual life, even if partly imaginary one, because I wanted to relate all these matters to personal decision, rationally, and regret. But this is just one application of two wider questions. What human activities have we reason to be grateful for? How can that gratitude be related to a concern with the ethical, or, more particularly, to a concern for morality in the narrow sense?”

<sup>73</sup> Levi, *opus cit.*, p. 120.

<sup>74</sup> Williams (1973), p. 173.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>76</sup> Baron (1988), p. 263.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 264.

A perspectiva da escolha deliberativa na vida de alguém é constitutivamente *daqui*. Correspondentemente, a perspectiva de avaliação com maior conhecimento é necessariamente *de lá*, e tanto não posso garantir o quanto factualmente será, quanto não posso finalmente garantir a partir de que ponto da avaliação meus maiores e mais fundamentais arrependimentos estarão<sup>78</sup>.

O ponto de Williams aqui é que existem decisões onde há espaço para a avaliação posterior da racionalidade deliberativa. Em casos onde há um projeto ao qual o agente está intimamente ligado, um *projeto fundante*, o sucesso ou a falha são cruciais para a reação do agente ao pensar sobre ele, posteriormente. Em caso de uma falha, o agente se acometerá pelo arrependimento. Em caso de sucesso, ele poderia justificar sua ação<sup>79</sup>.

### 1.2.3 Williams e a superação da moralidade

Williams, ao abordar o problema da sorte moral, direciona sua crítica à moralidade cotidiana, uma amálgama entre a doutrina kantiana e o utilitarismo. Segundo ele, a vida moral resume-se a simples motivações, sem nenhum limite prático ao que se refere como sendo uma “genuína patologia da vida moral<sup>80</sup>”. Os limites, aqui, representam a garantia da identidade do agente, sua liberdade, cedidas pelo *consolo* oferecido pela moralidade – seja pelo dever de justiça ou responsabilidade.

No ponto de vista de Williams, assim, a sorte não é algo exterior à moralidade. Na verdade, ela acaba por influenciar os juízos, determinando nossas avaliações e sentimentos morais. Bernardo Ferreira comenta que:

<sup>78</sup> Williams (1993a), p. 49. Tradução nossa. “The perspective choice on one’s life is constitutively *from here*. Correspondingly the perspective of assessment with greater knowledge is necessarily *from there*, and not only can I guarantee how factually it will then be, but I cannot ultimately guarantee from what standpoint of assessment my major and most fundamental regrets will be.”

<sup>79</sup> Williams (Ibid., p 50-51), comenta que “It is clear that the decisions we are concerned with are not merely very risky ones, or even very risky ones with a substantial outcome. The outcome has to be substantial in a special way – in a way which importantly conditions the agent’s sense of what is significant in his life, and hence his standpoint of retrospective assessment. It follows from this that they are, indeed risky, and in a way which helps to explain the importance for such projects of the difference between intrinsic and extrinsic failure. With an intrinsic failure, the project which generated the decision is revealed as an empty thing, incapable of grounding the agent’s life. With extrinsic failure, it is not so revealed, and while he must acknowledge that it has failed, nevertheless, it has not been discredit, and may, perhaps in the form of some new aspiration, contribute to making sense of what is left. In his retrospective thought, and its allocation of basic regret, he cannot in the fullest sense identify with his decision, and so does not find himself justified; but he’s not alienated from it either, cannot just see it as a disastrous error, and so does not find himself unjustified.”

<sup>80</sup> Ibid., p. 53.

Williams, em seu artigo, tinha como alvo a imagem de que a consciência reflexiva do sujeito moral seria um dado exterior às circunstâncias da deliberação, constituindo, exatamente por isso, a condição da deliberação nas circunstâncias. Desta forma, ele buscava mostrar que a própria avaliação racional das nossas escolhas morais não é imune à fortuna e que, portanto, o sujeito moral não pode ser pensado fora das condições em que seus julgamentos são feitos<sup>81</sup>.

Para Williams, a moralidade contém, em sua essência, “uma forma suprema de justiça<sup>82</sup>” O autor nos aponta outra visão do mundo ético, mais complexa, que abarca aspectos importantes da condição humana, como arrependimento, culpa, vergonha, etc. Uma teoria ética que não considere tais aspectos, bem como interesses, gostos, comprometimentos e projetos pessoais, que garantem a integridade do agente, tende a fracassar, apontando uma realidade fantasiosa e irreal.

Extrair a posição de Williams em seu *Moral luck* é uma tarefa extremamente difícil. Tal tarefa pode ser facilitada pelo reconhecimento de Williams, em seu *Postscript*, de que seu artigo original pode ter “encorajado” alguns equívocos<sup>83</sup>. Podemos encontrar uma linha de raciocínio que sugere que Williams está advogando a sorte moral, em seu artigo *Moral luck*. Contudo, no *Postscript*, ao analisar a distinção entre moralidade e ética, a conclusão de Williams sugere que o problema da sorte moral só emerge devido à concepção que temos sobre a moralidade, em um sentido estreito, em contraste daquilo que é a Ética.

Williams concorda com a exposição proposta por Judith Andre<sup>84</sup>, de que o problema trazido pela sugestão da sorte moral se deve a uma visão puramente kantiana da moralidade – uma visão aristotélica, segundo ele, não traria a mesma dificuldade<sup>85</sup>. Para ele, devemos distinguir a moralidade, aqui entendida como uma construção teórica dentro do pensamento ético, da Ética como um todo, um campo muito mais vasto<sup>86</sup>. Williams mira a sua crítica na

---

<sup>81</sup> Ferreira (2012), p. 173.

<sup>82</sup> Williams (1993a), p. 36. Daniel Statman (2015, p. 110), comenta que “in his essay, Williams refers to the ‘ultimate form of justice’ that lies at the heart of the idea about the immunity of morality to luck. The justice he has in mind is the equal ability of all human beings, regardless of factors which are beyond their control, to realize good will in their lives and to attain moral value. However, says Williams, the “bitter truth” is that morality cannot be purified from luck. This means – though Williams does not say so explicitly – that it has an ultimate form of *injustice*, or of unfairness, at its heart, in the sense of holding people accountable for what was not under their control. The aim of the philosophical project undertaken by Williams and Nagel is not to explain away this injustice, but to show that we have no choice but to admit it.”

<sup>83</sup> Williams (1993b), p. 251.

<sup>84</sup> Andre (1993), p. 126.

<sup>85</sup> Williams, *opus cit.*, p. 252.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 252-253. Williams, mantendo sua posição de que a vida ética é mais complexa do que os sistemas de moralidade descrevem, comenta: “Everyone needs the concept of knowledge, but if morality is a local species of the ethical, and the resistance to luck is (at least in a strong form) one of its idiosyncracies, then not everyone is

ideia de que, para existir agência moral, deva, necessariamente, haver uma agência voluntária<sup>87</sup>, ou seja, que a ação moral é aquela feita livremente, sem a interferência de fatores contingentes (como emoções, interesses pessoais, coação, etc.). Ele comenta:

Mas devemos reconhecer, e podemos muito bem reconhecer, que a ideia da ação voluntária é essencialmente superficial. Exigências mais consistentes da ideia de agência voluntária não surgem do mero reconhecimento das ações humanas, mas de fontes éticas. Sentimos a necessidade de isentar agentes de (alguma) culpa por (algumas) coisas feitas involuntariamente e também, talvez, para intensificar a ideia do involuntário, porque achamos injusto não o fazer<sup>88</sup>.

A preocupação de Williams reside no fato de que nossos sentimentos e propensões morais nos guiam à justiça. Ele comenta que a moralidade almeja entender as atribuições cotidianas de culpa, por exemplo, como uma fórmula geral que garantiria um julgamento perfeito, divino, como um juiz onipresente (uma clara alusão à concepção cristã da doutrina da graça, onde um juiz supremo, em observância impecável à balança da justiça, confere o veredito acerca das ações de um agente)<sup>89</sup>. A ação voluntária, criticada por Williams, reside na adaptação deste ideal de justiça, como se a deliberação moral representasse unicamente a ação de um juiz, escolhendo meios idôneos para julgar o que é certo fazer.

Williams afirma que a concepção de um agente deliberante é desafiada por quão a ação do agente é afetada por seus resultados, a despeito de quão boa possa ter sido a deliberação – buscamos ser racionais e, na medida em que o somos, nos preocupamos que nossa agência (e os resultados que dela provém) seja a extensão de nossa racionalidade, mas dado que os resultados de nossa ação podem não surgir da racionalidade, tendemos a considerá-los resultados da agência de terceiros ou eventos naturais<sup>90</sup>. E esta concepção, para Williams, é um erro.

Para Williams, a moralidade representa a tentativa de racionalizar a vida ética. A concepção de agência que ela nos traz (e as noções de culpa, autocensura) apenas serve para

---

stuck with these skeptical problems. Human beings have lived, do live, and doubtless will live, by conceptions of the ethical that do not invite these problems, or invite them in a much less drastic form. For these problems to be endemic not just in morality (in the narrow sense) but in our life, it would have to be the case that morality (in the narrow sense) was inevitably the form that ethical life took, and this is not so.”

<sup>87</sup> Esta é a posição de Nagel, que analisaremos no próximo capítulo.

<sup>88</sup> Williams (1993), p. 253. Tradução nossa. “But we should recognize, and we can perfectly well recognize, that the idea of the voluntary is essentially superficial. Stronger demands on the idea of the voluntary come not from the mere need to recognize human actions, but from the ethical sources. We feel the need to exempt agents from (some) blame for (some) things done involuntary and also, perhaps, because we think it unjust not to do so.”

<sup>89</sup> Ibid., p. 254.

<sup>90</sup> Ibid., p. 256.



dar suporte ao “poderoso sentimento de que a moralidade é apenas o ético em uma forma racional<sup>91</sup>” Assumir uma moralidade erigida na concepção de uma agência voluntária, como Williams expressa, faz com que diversos problemas surjam – dentre eles o problema da sorte moral. Não conseguimos, desta forma, suprir as exigências da vida ética. Se assumir um risco moral representa um problema para a moralidade, então, não devemos assumir tais riscos. Contudo, ao que parece, nossa vida ética depende de tais riscos para existir, em primeiro lugar. A moralidade, neste sentido, se apresenta como algo a ser superado, em favor de um melhor entendimento da Ética.

---

<sup>91</sup> Williams (1993b), p. 256. Tradução nossa. “This notion and others related to it support the powerful feeling that morality is just the ethical in a rational form”.

## 2. THOMAS NAGEL E A SORTE MORAL

Sorte é um fato inalienável da vida humana. Não apenas não podemos escapar à sorte, devido à nossa condição, como não podemos querê-lo, porque lado a lado com a sorte caminham as coisas que fazem a nossa vida ter sentido. A vulnerabilidade à sorte é um componente essencial das nossas vidas, mas tal perspectiva representa uma ameaça à agência independente, o que é um problema para a moralidade<sup>92</sup>. Desta forma, “tanto a sorte é parte integral da ética, quanto os componentes de uma boa vida são fundamentalmente objetos de sorte<sup>93</sup>”.

O problema da sorte moral foi cunhado pela primeira vez em 1976, no par de artigos publicados na revista *The Proceedings of the Aristotelian Society*, de Bernard Williams e Thomas Nagel, intitulados, ambos, *Moral luck*. Nestes artigos, tanto Williams quanto Nagel apresentaram uma série de exemplos para tentar contestar a alegada imunidade da moral no que diz respeito à sorte. Mas um autor difere do outro, tanto no entendimento de como a sorte pode afetar a moralidade, quanto em suas conclusões. Enquanto Williams aponta que necessitamos revisar nossa concepção de moralidade, como vimos no capítulo anterior, Nagel parece ter uma postura mais radical e conservadora<sup>94</sup>. A sorte moral, em sua última consequência, parece urgir a necessidade de abandonarmos o conceito de pura agência, mesmo que o conceito seja uma convicção interna que relutamos em abandonar. Este é o paradoxo de Nagel e, justamente por este motivo, o artigo de Nagel recebeu incontáveis críticas – e, ao que parece, fomentou muito mais o debate acadêmico do que o de Williams.

---

<sup>92</sup> Nussbaum (2009), p. 3-5. Entendemos por *agência pura* a ação livre das amarras da contingência, ou seja, a ação puramente guiada pela razão. Nussbaum, em sua magnífica obra sobre a relação entre fortuna e ética na Grécia clássica, almeja “tornar a bondade de uma vida humana imune à fortuna pelo poder controlador da razão”. Contudo, afirma Nussbaum, “parece igualmente impossível, ou igualmente inumano, evitar sentir a força da concepção platônica de um ser auto-suficiente e puramente racional, purificado das ‘sarnas’ e ‘ervas daninhas’ da paixão, das ‘muitas coisas pétreas e selvagens que lhe foram incrustadas por toda parte’, liberto das limitações contingentes de seu poder”.

<sup>93</sup> Athanassoulis (2005), p.18.

<sup>94</sup> Coyne [Walker] (1985), p. 319.

No presente capítulo, procuramos esclarecer o problema da sorte moral a partir do artigo *Moral luck* de Thomas Nagel. Começaremos esboçando o *princípio do controle*<sup>95</sup>, uma intuição que remonta ao coração de nossas concepções morais, bem como o problema de seguir tal princípio em nossos juízos de valor ou responsabilidade. Na segunda parte do capítulo, analisaremos de perto os quatro tipos de *sorte moral* estipulados por Nagel, apresentando os exemplos para melhor esclarecimento de cada problema. Pretendemos também mostrar algumas das críticas recebidas por Nagel sobre os tipos de sorte moral. Deixaremos, contudo, uma boa parte das respostas ao problema para o terceiro capítulo, onde pretendemos apresentar as possíveis soluções para o problema.

## 2.1 O princípio do controle

Enquanto Bernard Williams apresenta uma visão antiteorista da moral<sup>96</sup>, sugerindo uma revisão na forma como entendemos a moral, Nagel nos dá uma definição, um princípio. Ele diz que pode ser chamado de sorte moral “quando um aspecto significativo do que alguém faz depende de fatores além do seu controle, e ainda continuamos a tratá-lo como objeto de avaliação moral<sup>97</sup>”. Tal princípio é intuído a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Immanuel Kant. Nesta obra, de papel fundamental para nossas noções de moralidade, Kant afirma que:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma [...] Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> As expressões *princípio do controle* (*control principle*) e *corolário do princípio do controle* (*control principle corollary*), que usaremos a seguir, foram introduzidas por Nelkin (2013). Pretendo usá-las livremente, dialogando com o artigo de Nagel, pois, mesmo que elas não apareçam diretamente no texto de Nagel, a questão do controle (e a sua consequência inferida, seu corolário) é o problema central diagnosticado por ele.

<sup>96</sup> Como vimos no primeiro capítulo, Bernard Williams constrói sua crítica sobre as teorias morais, afirmando que o que chamamos de moralidade, uma “instituição peculiar”, acaba por comprometer-nos com uma visão da vida ética que, na sua perspectiva, exige demais do agente. É do entender de Williams que a ética não necessita clamar uma teoria para si. Ver Williams (1985), especialmente os capítulos 4 e 10.

<sup>97</sup> Nagel (1993), p. 59. Tradução nossa. “Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck”

<sup>98</sup> Kant (1974), p. 110.

Contudo, como Nagel afirma em seu artigo, apesar dos esforços de Kant, nós acabamos por avaliar os agentes moralmente tanto com base nos produtos da *boa vontade*, incondicionada e incondicional, quanto até mesmo através de fatores que estão além do controle (vontade) dos agentes<sup>99</sup>.

A questão determinante aqui é que Nagel está tratando de *juízos morais*, ou seja, da atribuição de responsabilidade: louvor ou culpa a determinado agente por determinada ação. Em outras palavras, avaliar moralmente um agente é dizer se suas ações foram boas ou ruins; isto é geralmente acompanhado seja por um elogio ou por uma censura pela ação em questão.

O *princípio do controle* declara que somos passíveis de juízos morais apenas na medida em que nossas ações estão em nosso controle. O ponto de Nagel é: se percebemos que uma ação em questão não está no controle do agente, não estamos inclinados a culpá-lo ou elogiá-lo, mesmo que possamos atribuir a ele responsabilidade<sup>100</sup>.

Por exemplo, imagine que você está na casa de um amigo e, enquanto vocês conversam, um gato passa correndo por entre suas pernas. Assustado, você dá um passo para o lado e acaba derrubando uma estátua que estava, há gerações, na família de seu amigo. Você é responsável por ter quebrado a estátua, porém, não há culpa a ser atribuída a você: a situação estava além do seu controle (devido ao susto) e você não teve intenção alguma de fazê-lo.

A partir do *princípio do controle*, Nagel infere o corolário: dois agentes não podem ser avaliados diferentemente se as únicas diferenças entre eles são devidas a fatores além dos seus controles<sup>101</sup>. Mesmo assim, tendemos a atribuir uma culpa maior àquele que acertou o tiro e matou sua vítima do que àquele que, por motivos quaisquer (como um pássaro atravessando a trajetória da bala, por exemplo), não consegue realizar o assassinato. O fato é que o homicida é responsável pela morte de alguém, enquanto aquele que não obteve sucesso em sua tentativa de homicídio, não. Contudo, no que tange à intenção, ou à vontade, ambos os agentes se assemelham.

---

<sup>99</sup> Nagel (1993), p. 58.

<sup>100</sup> Alguns autores propõem que uma teoria da sorte baseada no controle não é suficiente para o debate ético. Neste sentido, enxergar um evento de sorte como apenas algo “fora do controle” do agente, é um erro. Pritchard (2006, 2015) e Peels (2015), propõem uma teoria modal da sorte, aceita por Hales (2015), que também propõe uma teoria da sorte como probabilidade.

<sup>101</sup> Nagel (1993, p. 60-61), diz que “one cannot be more culpable or estimable for anything than one is for that fraction of it which is under one’s control”.

Podemos, também, julgar mais duramente um motorista bêbado que atropela uma criança do que aquele que retorna a sua casa sem causar dano algum, mesmo que devamos atribuir a mesma responsabilidade para ambos os motoristas. O problema da *sorte moral* é a tensão entre a intuição que o status moral de alguém não pode ser afetado pela sorte e a possibilidade da sorte desempenhar um papel determinante no status moral de um agente. O que Nagel sugere é que tal intuição é correta e é um dos pilares de nossas noções sobre a moralidade, mas que a sorte inevitavelmente influencia a idoneidade moral de um agente<sup>102</sup>.

Devemos, contudo, ter em mente que existem muitas formas de juízos morais. John Greco faz esta distinção. Segundo ele, podemos nos referir aos juízos *aretaicos*, que dizem respeito ao caráter de um agente moral, se ele é “virtuoso” ou “vicioso”, “bom” ou “mau”, por exemplo. Ou podemos julgar estados de coisas, os juízos *axiológicos*, concernentes às ações das pessoas como “boas” ou “más”. Podemos, também, julgar ações como “corretas” ou “erradas”, com base nas obrigações morais – os juízos *deônticos*<sup>103</sup>. Há também os juízos de responsabilidade, culpa ou louvor, que Michael Zimmerman batizou de juízos *hipológicos*<sup>104</sup>. Tais distinções entre as espécies de juízos podem ser lidas em paralelo com a distinção que Nagel faz entre os tipos de sorte moral<sup>105</sup>, que veremos na próxima seção.

Esta distinção entre as formas de avaliação moral nos permite perceber que o Princípio do Controle pode se aplicar a algumas, mas talvez não a todas as formas de avaliação moral. Vejamos o caso do homicídio, frequentemente usado pelos comentadores da sorte moral, por exemplo. Consideramos, aqui, um assassino bem sucedido e um mal sucedido. O primeiro é responsável por uma morte, enquanto o outro mal sucedido não. Podemos chegar à conclusão de que ambos são passíveis de culpa e são responsáveis igualmente em grau, ou, por outro lado, que ambos são iguais em seu valor moral<sup>106</sup>.

A primeira destas conclusões é apresentada por Zimmerman, que argumenta que devemos “distinguir o grau da responsabilidade de um agente, do seu *alcance*<sup>107</sup>”. No caso, o assassino bem sucedido tem apenas um alcance maior em sua responsabilidade, enquanto ambos a apresentam em mesmo grau. A questão aqui é que o registro moral (*moral record*) do assassino mal sucedido é o mesmo que o do bem sucedido, pois independente do sucesso (ou a falta do mesmo), ambos tentaram, ou seja, são iguais na intenção, e por isso igualmente

---

<sup>102</sup> Latus (2001), p. 5.

<sup>103</sup> Greco (1995), p. 82.

<sup>104</sup> Zimmerman (2006), p. 585.

<sup>105</sup> Araújo (2011), p. 172.

<sup>106</sup> Nelkin (2013).

<sup>107</sup> Zimmerman (2002), p. 560.

culpáveis. O sucesso ou não são aqui são entendidos como irrelevantes para nossa avaliação<sup>108</sup>.

A segunda conclusão, de que ambos são iguais em seu valor moral, foi apresentada por Richards. Segundo ele, por mais que a sorte possa afetar os resultados de uma ação, de modo que possamos ter a impressão de que avaliamos agentes de maneira diferente, se olhamos pelo viés do *mérito moral* (o valor moral do agente), percebemos que ambos os agentes se assemelham. O ponto de vista de Richards aqui é que as “pessoas são sortudas apenas em nossos vereditos, não naquilo que elas merecem, e sua sorte deve afetar nossos vereditos porque afetam as bases que temos para formá-los<sup>109</sup>”.

Este tipo de raciocínio pode ser perigoso. Assumir tal perspectiva sobre o princípio do controle pode influenciar outras áreas da condição humana, como o Direito, por exemplo. Visto que tanto o assassinato quanto a tentativa são passíveis do mesmo *demérito* moral, há teóricos que concluem que o *mérito*, ou *merecimento* legal deveria ser o mesmo para ambos os agentes, ou seja, a mesma punição tanto para a tentativa quanto para o assassinato<sup>110</sup>. Zimmerman, por outro lado, chega a inferir que ninguém é passível de punição ou repreensão, pois ninguém é responsável por nada.<sup>111</sup>

Mais adiante, na segunda seção deste capítulo, e de modo sistemático no terceiro capítulo, voltaremos a cada uma destas considerações acerca da dimensão do problema estabelecido ao *princípio do controle*. Antes de entrarmos nas repostas e possíveis soluções para o problema da sorte moral como um todo, precisamos analisar os tipos de sorte moral que Nagel explora em seu artigo.

---

<sup>108</sup> Zimmerman (2002), p. 561.

<sup>109</sup> Richards (1993), p. 177, concorda com Nagel que “our verdicts in judging people turn on matters beyond those people’s control, and that our practice would be very different if they did not so” Contudo, ele discorda da posição de Nagel sobre a sorte afetar paradoxalmente nossas considerações acerca do mérito moral. Richards, *opus cit.*, p. 178, parece adotar uma postura epistêmica: “I have argued that desert is a function of character enacted; that it is *our understanding* of the character enacted that depends on the agent’s luck in such matters as his opportunities and the harm he actually does; and that this is quite different from allowing his deserts themselves depend on luck”. Sobre a conceituação e o uso do argumento epistêmico para responder ao problema da sorte moral, ver a primeira seção do capítulo 3 do presente trabalho.

<sup>110</sup> O ponto é apresentado por Bittner (2008), que cita autores que se valem do princípio do controle como base para uma reforma nas leis. Entre esses autores, Bittner cita Feinberg (1995), Kadish (1994), Lewis (1989) e Ashworth (1988). À mesma conclusão parece chegar Sverdlik (1993).

<sup>111</sup> Zimmerman (2011), pp. 143-150. Levy (2013) faz uma crítica pontual e contundente à conclusão chegada por Zimmerman.

## 2.2 Quatro tipos de sorte moral

Nagel aponta quatro tipos de casos onde a sorte influencia na moralidade. Podemos chamá-las de *sorte resultante*, *sorte circunstancial*, *sorte constitutiva* e *sorte causal*. Aqui, encontramos de maneiras distintas o efeito da sorte em nossa avaliação moral. Cada uma das espécies de juízos morais parece se adequar a um tipo distinto de sorte moral, como apresentada por Nagel.

### 2.2.1 Sorte resultante

Sorte resultante, ou sorte consequencial, diz respeito ao modo como as coisas acontecem. Nagel aponta a sorte resultante como o caso que Kant tinha em mente na passagem já citada da *Fundamentação*. Nagel ilustra a relevância dos resultados efetivos das ações de um agente em dois tipos de casos: (a) casos de negligência e (b) casos de decisão sobre incerteza<sup>112</sup>. Vamos considerar cada um destes casos.

Statman nos oferece um bom exemplo: Imagine duas situações semelhantes onde alguém é negligente ao não apagar uma fogueira acesa por outro agente. Na primeira situação, digamos, uma forte chuva cai e, apagando o fogo, impede que algo pior aconteça. Na segunda situação, porém, uma casa próxima pega fogo e, no incêndio, uma criança acaba morrendo. Parece óbvio que, nas duas situações, o resultado se deve por fatores além do controle do agente, no sentido de que está além do controle do agente que a chuva caía, por exemplo. Neste caso, o resultado é determinado por pura sorte, boa ou ruim. Como ambos os agentes foram negligentes, pode parecer que ambos são culpados e responsáveis no mesmo grau. Contudo, tendemos a julgar cada um dos casos diferentemente. Até mesmo os agentes em questão avaliariam diferentemente suas negligências: enquanto o “sortudo” poderia sentir uma leve culpa, o desafortunado se censuraria muito mais duramente pelo terrível resultado de sua ação<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Nagel (1993), p. 61.

<sup>113</sup> Statman (1993b), p. 13-4.

Outro caso onde a avaliação moral depende do resultado é nas ações feitas por incerteza. Nagel ilustra este caso com o exemplo do revolucionário. Se alguém decide levantar uma revolução contra um governo tirano, tal agente está assumindo um risco moral. Se for bem sucedido, será considerado um herói moral, um salvador. Se falhar, contudo, pode ser culpado pela morte de cidadãos inocentes<sup>114</sup>.

Casos de negligência e incerteza, Statman comenta, possuem suas semelhanças e diferenças. Em ambos os casos, o agente é julgado com base nos resultados de sua ação. Também, em ambos os casos, o agente contribui de algum modo com o resultado, seja por negligência ou por boa ou má deliberação. Em casos de decisão sob incerteza, contudo, mesmo que o agente possa ter deliberado bem, ele pode ser responsável pelo resultado. Porém, em casos de negligência, o agente é sempre digno de culpa, independente do resultado, sendo este determinante no grau de culpabilidade no status moral do agente<sup>115</sup>.

A sorte resultante também tem impacto no Direito. Nos sistemas legais, a relevância de resultados fortuitos é uma suposição básica no julgamento das ações de um agente. Para usar um exemplo já dado, vemos uma grande diferença na pena pela tentativa de homicídio dos homicídios efetivos, mesmo que tenha sido apenas uma questão de sorte que tal homicídio tenha sucedido<sup>116</sup>. No Código Penal brasileiro, art. 59 a 68, por exemplo, é previsto a dosimetria da pena. Segundo este conceito, para atribuir a sentença de um réu, são analisados alguns elementos que constituem o caso. Entre esses elementos, destacamos a culpabilidade (grau de reprovação do ato, como frieza ou crueldade do mesmo), antecedentes (refere-se à vida pregressa do agente, se ele já), conduta social (o comportamento do réu em seu meio familiar, social, profissional), personalidade do agente (o caráter do agente, seus traços psicológicos), circunstâncias do crime (modo de execução, meios empregados, local, condições temporais), consequências do crime (para a vítima, familiares e sociedade) motivos do crime, etc<sup>117</sup>. De certa forma, alguns destes elementos também servem como agravantes e atenuantes em nossos juízos morais. Tendemos a atribuir uma repreensão maior a alguém que constantemente falha conosco, por exemplo, do que àquele que falhou apenas uma vez.

Como já mencionado, a questão do controle, vinculada à sorte resultante, fez com que uma série de autores na área do Direito clamasse uma reformulação na forma de como a lei

---

<sup>114</sup> Nagel (1993), p. 61-2.

<sup>115</sup> Statman (1993b), p. 15.

<sup>116</sup> Ibid., p. 14.

<sup>117</sup> Marques (2013).



enxerga as diferenças entre uma tentativa e um crime consumado<sup>118</sup>. Visto que o sucesso em um assassinato, digamos, depende em grande parte da sorte, deve-se tratar uma linha anterior ao resultado da ação, buscando um estágio onde se possa atribuir certo controle ao agente. A tentativa, assim, aparece como algo que, de alguma forma, é controlado pelo agente – ele pode escolher não apertar o gatilho. Visto que os dois agentes (o sucedido e sua contraparte) se equivalem moralmente na intenção, eles merecem um tratamento igual do ponto de vista moral e legal<sup>119</sup>.

Contudo, de acordo com nossas concepções básicas acerca da moralidade, assim como de justiça, parece que algo está errado com esta conclusão. O que os críticos da sorte moral enfatizam ao apontar esta “saída” para o problema da sorte resultante é que a intenção é o único elemento avaliador. O que é importante ressaltar, aqui, é que, por mais que um agente não tenha controle do resultado, e embora o resultado não seja o único fator importante em uma avaliação moral, ele tem um papel último na avaliação de um agente.

### 2.2.2 Sorte Constitutiva

A sorte constitutiva diz respeito ao caráter do agente, ou, em outras palavras, a quem o agente é. Os traços de personalidade, as disposições. Como nossos genes, os cuidados que tivemos e outras influências ambientais contribuem para nos tornar quem somos – e como não temos controle sobre isto – podemos inferir que aquilo que somos é, em muitos aspectos, uma questão de sorte. Nagel comenta que não devemos louvar ou culpar as pessoas por qualidades que não estão sob seus controles.

A influência da sorte constitutiva representa um estrago em nossas intuições de que iniciamos em igualdade dentro da esfera moral e que todos nós temos a mesma condição para atribuição de responsabilidade. Se a existência da sorte constitutiva não for descartada, como nos mostra Athanassoulis, teremos de aceitar que não somos todos *iguais*, e que certas pessoas têm vantagens ou desvantagens em comparação com as outras, ao menos no que diz respeito da ação moral. Tal consideração sobre a inevitabilidade de algumas de nossas

---

<sup>118</sup> Bittner (2008).

<sup>119</sup> Sverdlik (1993) p, 182, parece corroborar com os já mencionados pontos de vista de Richards (1993) e Zimmerman (2002).

decisões morais deve ter algum impacto em nossas noções de responsabilidade e culpabilidade<sup>120</sup>.

Alguns autores, contudo, consideram que a sorte constitutiva é incoerente. Para Rescher, por exemplo, a própria ideia de uma sorte constitutiva envolve um erro categorial. Segundo a crítica de Rescher, os atributos morais de um agente não chegam até ele pela sorte, ou acaso, mas, sim, pela natureza de agente livre<sup>121</sup>. O status de um agente moral, assim, refere-se à dimensão interior do mesmo, ou seja, suas inclinações e intenções. Para Rescher, não temos escolha a não ser julgar as pessoas com base naquilo que as observamos fazer ou dizer<sup>122</sup>. As considerações que atribuímos a casos de sorte constitutiva se apresentam como epistêmicas, e não morais<sup>123</sup>.

O ponto dos críticos da sorte constitutiva é que é difícil aceitar que as disposições e talentos de uma pessoa são frutos de alguma espécie de “aposta”, ou “jogo”, porque em um jogo sempre há um jogador antecedente que escolhe entrar. No caso da constituição de um caráter, nesta perspectiva, o agente não se encontra em situação de fazer tal escolha<sup>124</sup>. A sorte constitutiva, aqui, apareceria como pressupondo que, de alguma perspectiva relevante, temos as mesmas condições de adquirir alguma constituição particular, ou ser alguma pessoa particular<sup>125</sup>.

Latus, contudo, comenta que, para estes críticos da sorte constitutiva, a chance de que poderíamos ser outra pessoa caso nossa história fosse diferente, por exemplo, é um absurdo, pois se, por um acaso, uma pessoa fosse constituída de maneira diferente, ela seria, literalmente, outra pessoa<sup>126</sup>. Latus aponta que esses autores têm em mente as propriedades essenciais de um agente. Mas, conforme olhamos detalhadamente para o que é a sorte e como ela afeta nossa condição, talvez até mesmo as nossas propriedades essenciais sejam sujeitas à sorte<sup>127</sup>.

---

<sup>120</sup> Athanassoulis (2005), p. 21.

<sup>121</sup> Rescher (1993), p. 155.

<sup>122</sup> Ibid., p. 156.

<sup>123</sup> Nos ateremos à sorte epistêmica quando discutirmos as respostas ao problema da sorte moral no capítulo 3, seção 3.1.

<sup>124</sup> Rescher (1995), p. 30-31.

<sup>125</sup> Hurley (1993), p. 197.

<sup>126</sup> Latus (2003), p. 471.

<sup>127</sup> Ibid., p. 473. Latus exemplifica o caso de dois pianistas. Um deles tem um talento natural e consegue ser brilhante sem esforço algum. O segundo, contudo, conseguiu atingir o nível de brilhantismo do primeiro por meio de muitos anos de prática. Somos tentados a dizer que o primeiro é mais “sortudo” que o segundo. Um dos motivos para pensarmos coerentemente isso reside na raridade do talento (pois é mais comum atingir o brilhantismo por meio da prática). Outro motivo, podemos dizer, é que o segundo agente está menos sujeito à sorte, devido a seu esforço. Assim, sugere Latus, a sorte pode, a despeito das críticas referidas, influenciar as características essenciais de um agente.

A discussão sobre a sorte constitutiva remonta à importância da relação entre natureza e moralidade, nos levando a Aristóteles – que mencionou, por exemplo, a distinção entre tendências naturais, objetos da sorte, e escolhas racionais e disposições desenvolvidas, objetos da moralidade. A noção de caráter, na ética aristotélica, era central para a vida moral. Entendemos por caráter o conjunto dos traços de um agente, como disposições seguras, fixas e estáveis, para agir de determinada maneira<sup>128</sup>.

O caráter, para Aristóteles, se desenvolve a partir do hábito<sup>129</sup>. Excelência moral, neste sentido, é a disposição de um agente em escolher deliberadamente entre ações e emoções<sup>130</sup>, e é adquirida através deste processo de hábitos. Uma ação inadequada sofreria reprimendas ao agente, de modo que ele corrigiria o rumo de seus atos, buscando tal excelência, quanto uma ação adequada, receberia elogios, de modo que o agente aprenderia a cultivar habitualmente tal ação.

Podemos entender que este *cultivo do hábito* aristotélico seja uma forma de controle, de modo que o agente use esta capacidade de escolha para aperfeiçoar seu estatuto moral. Contudo, há de supormos que é uma questão de sorte que alguém tenha as inclinações certas, a educação adequada ou o meio social apto para fazer florescer tal cultivo habitual.

Embora possa ser tentador aceitar que temos controle total sobre a nossa constituição, nossas escolhas e nosso caráter, parece que o problema da sorte moral constitutiva ainda é pertinente. Pois, se levarmos em conta que precisamos de determinadas condições além de nosso controle para nosso desenvolvimento adequado como agentes morais, seremos forçados a admitir que parte (se não muito) daquilo que somos é questão de sorte.

### 2.2.3 Sorte circunstancial

A sorte circunstancial, também chamada de sorte situacional, se refere às circunstâncias em que o agente se encontra. Nagel usa o exemplo do nazismo para ilustrar este problema.

---

<sup>128</sup> Athanassoulis (2005), p. 27.

<sup>129</sup> Aristóteles (1992), p. 35.

<sup>130</sup> Ibid., p. 42.

Os cidadãos comuns da Alemanha nazista poderiam agir heroicamente e se opor ao regime. Enquanto os cidadãos de outros países podem nunca chegar a tal nível de culpabilidade por aceitar um governo tirano – muitos alemães podem ser culpados pelo simples fato de terem nascido na hora e na época errada. Para Nagel, “julgamos as pessoas por aquilo que elas fazem, ou falham em fazer, não apenas por o que elas fariam se as circunstâncias tivessem sido diferentes<sup>131</sup>”.

Considere o caso de um oficial nazista que recebe ordens de cometer atos desumanos. Ele seria digno de culpa moral mesmo que as circunstâncias que o levaram a cometer tais atos estivessem além de seu controle. Mas, se por outros motivos, contudo, ele fosse transferido pela sua empresa para uma filial na Argentina, em 1929, é possível que tenhamos uma avaliação moralmente diferente sobre ele. Muitas vezes, o que fazemos, ou deixamos de fazer, se deve pelas circunstâncias onde nos encontramos. E isto não impede que, por ventura, sejamos julgados negativamente por isso. Este é o caso da sorte circunstancial.

Um exemplo clássico que podemos encontrar na literatura de sorte circunstancial é o de Raskolnikov, na obra *Crime e Castigo*, de Dostoiévski<sup>132</sup>. Raskolnikov, um jovem educado para esperar um certo estilo de vida, de certa riqueza e autonomia para liberar-se em seus impulsos acadêmicos, acaba assassinando uma velha usurária por seu dinheiro. As circunstâncias que o conduziram a cometer tal ato são complexas e não estão no total controle do jovem. O fato de ter de sobreviver com pouco dinheiro, ver sua irmã tendo que se casar com um homem velho para sobreviver, o fato de a velha usurária não ser uma boa pessoa (e segundo quem a conhece, não “merecer estar viva”), tudo acaba conspirando para que Raskolnikov tome sua decisão (e Dostoiévski genialmente constrói o teste moral pelo qual o personagem passa) e acabe cometendo o crime.

Outros casos de sorte circunstancial dizem respeito aos dilemas morais. Nestes casos, o agente se vê entre a escolha de dois cursos de ação que podem ser considerados ruins. Desta forma, as circunstâncias levam o agente a não poder escapar do erro. Mesmo que Nagel afirme que os dilemas morais sejam casos incomuns de sorte circunstancial, podemos admitir que eles sejam casos padrão de sorte circunstancial. Certo que há apenas um curso de ação correto a seguir, o agente sempre terá a tentação (moral) de seguir o outro curso. Como no caso de Agamenon, que teve de sacrificar sua filha Ifigênia à Ártemis para que os bons ventos

---

<sup>131</sup> Nagel (1993), p. 66.

<sup>132</sup> Athanassoulis (2005), pp. 48-50.

soprassem quando o exército grego partisse para a guerra de Tróia<sup>133</sup>. Ele teve todas as razões para não fazê-lo: ele teve má sorte circunstancial.

#### 2.2.4 Sorte causal

Por fim, temos a *sorte causal*, ou sorte em “como alguém é determinado por circunstâncias antecedentes”. Este é o tipo de sorte menos trabalhado por Nagel em seu artigo. Ele aponta que a sorte causal remonta ao velho debate do livre arbítrio. O problema, ao qual Nagel se refere, reside no fato de que nossas ações – mesmo os atos da mais boa vontade – são consequências de algo que não está em nosso controle. Se assim o for, nem nossas ações, nem mesmo nossa vontade, são livres. E, desde que a liberdade é a base para a atribuição de responsabilidade, não podemos ser responsáveis por nossa vontade<sup>134</sup>.

Algumas posições do debate do livre arbítrio buscam negar a existência da sorte causal. A perspectiva comum para negar a influência da sorte foi oferecida pelo chamado “libertarianismo agente causal” (*agent causal libertarianism*, em contraste com o *event causal libertarianism*), que é a expressão para a ideia de que os agentes causam as suas ações<sup>135</sup>. Em outras palavras, assumir o *libertarianismo agente causal* é aceitar que o agente é a causa de uma cadeia causal, mas que tal cadeia causal não tem origem em outro elemento que não é o agente<sup>136</sup>. Desta forma, a sorte moral causal seria inexistente, pois o agente, em sua própria vontade, seria a origem da ação.

Neil Levy, por outro lado, rechaça as considerações libertárias. Segundo Levy, tanto o livre arbítrio quanto a responsabilidades são minados pela existência da sorte<sup>137</sup>. Ou seja, se nossas ações são causadas por fatores fortuitos, como condições psicológicas, interesses particulares, ou demais elementos fora do nosso controle, não possuímos a condição necessária para que nossas ações sejam livres. O livre arbítrio, assim, seria minado pela sorte

<sup>133</sup> Williams (1973), p. 173

<sup>134</sup> Nelkin (2013).

<sup>135</sup> Para uma posição clara e aprofundada do *agent causal libertarianism*, ver Clarke (2003), especialmente nos capítulos 8 e 9. Ver também O'Connor (2000), pp. 71-83. Para uma crítica negativa à noção de agente causador, ver Pereboom (2003), pp. 59-62.

<sup>136</sup> Kane (1999), pp. 226-229, faz uma bela demonstração de como o problema da sorte pode estar ligado a uma falha na linguagem e de como expressamos questões de determinismo e indeterminismo. Ao contrastar diversos casos hipotéticos, Kane mostra como podemos ser responsáveis, ainda que por algum elemento de “sorte”, nossos atos possam ser causados por fatores além de nossos controles. Kane percebe a existência de ações autoformadoras (*self-forming actions*), que ele contrasta com o princípio da sorte, aceitando a sorte causal

<sup>137</sup> Levy (2011), p. 2.

e o determinismo (a perspectiva pela qual nossas ações são determinadas por causas além da nossa vontade) seria um problema para nossas atribuições de responsabilidade.

Esta relação entre a controvérsia sobre determinismo e livre arbítrio e as considerações sobre a sorte causal podem, como se sugere, ser aplicada ao problema da sorte moral como um todo. Assim como as preocupações sobre a compatibilidade entre livre arbítrio e determinismo, as preocupações sobre a sorte moral iniciam quando percebemos o quanto daquilo que deveria ser moralmente significativo sobre nós mesmos é simplesmente empurrado sobre nós, quer queiramos ou não<sup>138</sup>.

\*\*\*

O problema da sorte moral foi cunhado para ser um paradoxo. O próprio Nagel assume que o problema aparentemente não tem solução<sup>139</sup>. Apesar disso, desde os anos 70, vários autores remontaram à questão tentando solucioná-lo em partes ou totalmente. Algumas críticas foram feitas aos tipos de sorte apontados por Nagel – seja na contribuição para enriquecimento dos argumentos ou na elaboração de uma crítica negativa, sobre a (não) validade dos mesmos.

De todo modo, o problema parece, a despeito do debate subsequente, ainda estar aberto. Mesmo que haja aqueles que negam a sorte moral como um todo, ainda podemos encontrar elementos em diversos exemplos morais, como os que trabalhamos neste artigo, onde a sorte parece sim influenciar nossas concepções sobre a moralidade.

Contudo, há algo em nossas concepções sobre agência moral que é incompatível com a ideia de as nossas ações serem eventos, ou os agentes, coisas. Mas, na medida em que determinantes externos daquilo que alguém fez é gradualmente exposto, seja nos efeitos de suas consequências, caráter ou da própria escolha, vai se tornando claro que podemos (e talvez devamos) olhar nossas ações como eventos, e os agentes como coisas.

Assim, sob esta perspectiva, tornar-se-ia cada vez mais delicado atribuir real responsabilidade aos agentes. Por mais que possamos pensar uma agência livre, parece complicado, no mundo real, nos nossos juízos cotidianos, pensar a agência e os próprios

---

<sup>138</sup> Latus (2001), p. 8.

<sup>139</sup> Nagel (1993), p. 68.

agentes como livres de fatores fortuitos. Uma das consequências possíveis de assumirmos a existência de uma sorte moral, ou de aderirmos ao princípio do controle, seria de cancelarmos (ou refrearmos) nossos juízos morais. No próximo capítulo, examinaremos as respostas e possíveis soluções para o problema da sorte moral.

### **3. RESPOSTAS E POSSÍVEIS SOLUÇÕES AO PROBLEMA DA SORTE MORAL**

Atribuimos à Margaret Walker a primeira síntese das possíveis respostas ao problema da sorte moral. Segundo Walker, três posições podem emergir do problema. Podemos entender a sorte moral como algo real, mas que constitui um paradoxo em nossas concepções da moralidade. Podemos entender a *sorte moral* como ilusória, uma impressão enganadora baseada na análise insuficiente de nossas crenças e práticas. Podemos, também, entendê-la como algo real e não paradoxal, mesmo que possa parecer paradoxal devido a uma visão distorcida ou inadequada da condição humana<sup>140</sup>.

Neste sentido, podemos entender o debate da sorte moral rondando tais posições. A posição da negação da sorte moral é a que mais conta com autores – como se o problema afetasse profundamente as estruturas de nossa compreensão da moralidade, encontramos na negação algumas formas de tentar expurgar o problema de vez. Autores que defendem a sorte moral, por outro lado, procuram encaixar a influência da sorte como algo natural às nossas concepções morais. Este capítulo será dividido em duas partes. Na primeira seção, olharemos de perto às respostas mais proeminentes quanto à negação da sorte moral. Na segunda seção, analisaremos as respostas positivas ao problema.

#### **3.1 Negando a sorte moral**

Negar a sorte moral em favor do papel central da moralidade em nossas vidas é o argumento que concentra a maior parte dos comentadores da sorte moral. A tarefa principal dos autores que adotam esta abordagem consiste em explicar o problema da sorte moral para além das “aparências” trazidas por Nagel e Williams. Além disso, os autores que pretendem aceitar a centralidade da moralidade precisam se esforçar para esboçar uma imagem plausível e coerente da moralidade que evite a interferência da sorte.

---

<sup>140</sup> Walker (1993), p. 236.



Encontramos duas principais linhas de raciocínio para negar a sorte moral. Em primeiro lugar, vemos o *argumento epistêmico*, já presente nos debates do campo da Epistemologia sobre a influência da sorte na justificação de crenças. A partir do argumento epistêmico, evidenciamos a argumentação de Zimmerman sobre a diferença de *grau e alcance* de uma ação, de modo a avaliarmos a responsabilidade de um agente moral.

### 3.1.1 – O argumento epistêmico

Uma das principais estratégias para quem deseja descartar a existência da sorte moral é o que podemos chamar de *argumento epistêmico*. O chamamos assim devido à proximidade do problema da sorte moral com o da sorte epistêmica. O problema da sorte instaurou-se no campo da Epistemologia após o seminal artigo de Edmund Gettier<sup>141</sup>. Desde o *Teeteto* de Platão, há o senso comum entre os estudiosos da Epistemologia de que o conhecimento é uma opinião (crença) verdadeira justificada. Gettier coloca em xeque esta concepção, afirmando que um agente P pode estar justificado em crer verdadeiramente em S mas, mesmo assim, não ter o conhecimento de S – ou seja, há um elemento necessário para que uma crença verdadeira justificada seja conhecimento, e este elemento é a sorte<sup>142</sup>. O argumento epistêmico ligado ao problema da sorte moral tem como expoentes autores como Michael Zimmerman, Norvin Richards, Duncan Pritchard, dentre outros, e permanece sendo uma das respostas mais aceitas e utilizadas ao problema da sorte moral.

De acordo com o argumento epistêmico, não temos condição suficiente para formularmos uma crença confiável acerca das intenções reais de um agente, ou de seu comprometimento com a ação, por assim dizer. Por exemplo, Nagel aponta o caso dos assassinos, onde um é bem sucedido em matar seu alvo e o outro, por motivos pelos quais ele não teve controle algum, falha. Neste caso, temos no sucesso da ação um indicador confiável da intenção, ou comprometimento do agente com o curso de ação – se ele não tivesse a intenção, ou não estivesse comprometido com a ação de tal maneira, provavelmente, ele teria falhado, assim como sua contraparte<sup>143</sup>. No caso do assassino mal sucedido, por conseguinte,

<sup>141</sup> Gettier (1963), p. 121-123.

<sup>142</sup> Este é um campo muito vasto de pesquisa e dificilmente encontraríamos espaço aqui para debatê-lo. Para uma melhor compreensão da dimensão do problema proposto por Gettier, ver especialmente Zagzebski (1994). Pritchard (2006, p. 13-14), comenta que nos casos de Gettier, “the worry is simply that one might have a true belief in such way that one meets a certain kind of epistemic rubric (such as the classical tripartite demand for justification) and yet fail to have knowledge because one’s belief is only luckily true”.

<sup>143</sup> Entende-se por contraparte algo oposto a determinado objeto em relação a algo. Neste sentido, no caso do assassino bem sucedido, sua contraparte é o assassino mal sucedido e vice-versa.

a evidência não é tão clara: não temos um indicador preciso acerca das intenções e comprometimentos do agente. Neste, caso, não conseguimos formular uma crença confiável de que ele teve a mesma intenção ou comprometimento que sua contraparte e tendemos a abrandá-lo da culpa. Em outras palavras, estamos em situações epistêmicas diferentes com relação a cada um dos agentes<sup>144</sup>.

O argumento epistêmico pode também ser aplicado a casos de sorte circunstancial. Vejamos, por exemplo, o caso trazido por Nagel sobre o simpatizante do nazismo e sua contraparte na Argentina. Supomos que a contraparte tenha as exatas disposições e inclinações que o simpatizante do nazismo, mas, por ter se mudado para a Argentina, por conta de uma transferência da empresa em que trabalhava, em 1929, vive uma vida tranquila e inofensiva. De acordo com o argumento epistêmico, embora a contraparte não seja responsabilizada da mesma forma que o nazista que permaneceu na Alemanha, podemos julgar a contraparte por aquilo que ele poderia ter feito<sup>145</sup>.

### 3.1.2 – Distinção entre grau e alcance da responsabilidade

Zimmerman rejeita a possibilidade dos quatro tipos de sorte moral, embora admita que haja evidência de que exista alguma forma de sorte constitutiva<sup>146</sup>. A sorte resultante é rejeitada, na argumentação de Zimmerman, mediante o exemplo dos dois assassinos, o sortudo e o azarado. Para ele, devemos distinguir entre o *alcance* e o *grau* de responsabilidade dos agentes<sup>147</sup>. Neste caso, embora o alcance das consequências dos atos distintamente

---

<sup>144</sup> Se, por um acaso, estivéssemos em uma situação irreal de mundo, em que pudéssemos prever as intenções e comprometimentos dos dois agentes, e averiguássemos que ambos possuíam a mesma intenção de consumir o assassinato, bem como o mesmo comprometimento com a ação, tendo sido exclusivamente *sorte* de um e *azar* de outro que os diferem na resolução da ação, provavelmente, nosso tratamento dos dois agentes seria (e deveria) ser semelhante. Veja a distinção que Thomson (1993, p. 196-200) faz sobre os três agentes e as evidências epistêmicas que temos para avaliar a ação de cada um.

<sup>145</sup> Richards (1993, p. 175) comenta que não é o mal que uma pessoa faz que determina o seu merecimento, mas os traços do caráter que ele cultiva. Em outras palavras, se um agente cultiva o hábito de desempenhar atos cruéis, ele será passível de demérito moral. No caso do nazista e sua contraparte, ambos os agentes são merecedores da mesma avaliação moral, pois ambos possuem a tendência para atos desumanos, mesmo que por motivo circunstancial apenas um deles teve a oportunidade de demonstrá-los. Contudo, como as bases que temos para formular crenças morais acerca de um agente são limitadas (no caso, da contraparte na Argentina), não somos capazes de fazer a avaliação apropriada e não conseguimos avaliar ambos os agentes de acordo com seus merecimentos. Desta forma, segundo Richards, podemos perceber que as sortes circunstancial e resultante afetam as bases que temos disponíveis para a avaliação moral, mas não afetam o merecimento (worth) dos agentes. Esta conclusão, todavia, é semelhante ao ponto traçado por Greco para a aceitação da sorte moral, que veremos na subseção 3.2.3, a seguir.

<sup>146</sup> Zimmerman (2002), p. 575.

<sup>147</sup> Ibid., p. 562.

diferem, ambos os agentes são responsáveis no mesmo grau – e este é o tipo de avaliação moral a qual o *princípio do controle* deve ser aplicado<sup>148</sup>.

Suponhamos que um sujeito A atire em um sujeito X e o mate. Suponhamos, então, que um sujeito B atire em um sujeito Y, nas mesmas circunstâncias e condições que A atirou em X, com a exceção de que, neste caso, um pássaro atravessou a trajetória da bala, fazendo com que B erre o tiro, não matando Y<sup>149</sup>. Podemos deduzir, deste caso, que B não é responsável pela morte de Y e, assim, que B é *menos* responsável do que A. Para Zimmerman, porém, tal dedução é um absurdo, pois, se assim o fosse, ninguém realmente seria responsável por assassinato algum, pois o sucesso ou falha em uma ação, como o assassinato, sempre depende de fatores além do controle de um agente. O ponto de Zimmerman aqui é que, embora A possa ser responsável por mais coisas do que B (como a morte de X, por exemplo), A não é *mais* responsável do que B. A responsabilidade de ‘A’ tem um *alcance* maior do que a responsabilidade de B, porém, segundo a posição intencionalista de Zimmerman, ambos são responsáveis no mesmo *grau*<sup>150</sup>.

No que tange à sorte circunstancial, contudo, encontramos um problema um pouco maior. Na medida em que contemplamos casos como o dos assassinos, ou dos dois motoristas, frequentemente associados à sorte resultante, podemos visualizar algum fato no qual o agente possa ser responsabilizado (por exemplo, seu plano, intenção ou tentativa, no caso do assassino, ou a negligência do motorista em não verificar seus freios). No exemplo do colaborador nazista, usado por Nagel para exemplificar a sorte circunstancial, por outro lado, não há planos, ou intenções, nem mesmo negligência na contraparte que possam falhar – de modo que não conseguimos, distintamente, atribuir responsabilidade ao agente. Ao avaliarmos a contraparte do simpatizante do nazismo que viveu uma vida tranquila na Argentina, devemos concluir que seu registro moral não tem alcance algum.

Contudo, como sugere Zimmerman, podemos (e devemos) responsabilizar a contraparte na Argentina no mesmo grau que o nazista na Alemanha. Para Zimmerman, a contraparte é responsabilizável mesmo que não seja, aparentemente, responsável por nada<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> Jensen (1993, p. 135-136), contudo, comenta que podemos empregar um *tratamento* diferenciado, mesmo que ambos sejam igualmente culpáveis moralmente, pois, mesmo que este seja o caso, há razões consequencialistas para não atribuímos ao agente sortudo o mesmo grau de comportamento culpável. O ponto, aqui, é que todos nós assumimos riscos e, considerando que alguns deles são menos propensos a causar danos que outros, culpar alguém por simplesmente assumir um risco eliminaria a nossa habilidade de atuar como agentes morais.

<sup>149</sup> Zimmerman (2002, p. 560) utiliza os nomes Georg e Henrik para o caso da tentativa de assassinato, e George e Henry para o assassinato consumado. Decidimos, para facilitar a compreensão do exemplo, utilizar A, B para George e Georg, e X e Y para Henry e Henrik, respectivamente.

<sup>150</sup> Ibid., p. 562.

<sup>151</sup> Ibid., p. 565.

Neste sentido, podemos dizer que ele é responsável no sentido de que seu registro moral é afetado para melhor ou pior, em virtude de algo sobre ele – pois devemos admitir que há algo a ser responsabilizado, pois, se as circunstâncias fossem outras (como viver em um tempo e local onde atos desumanos são permitidos), ele livremente escolheria adotar as mesmas atitudes e teria feito as mesmas más ações que sua contraparte na Alemanha.

Podemos estender este raciocínio para cobrir também os casos de sorte constitutiva e causal. O exemplo descrito acima, onde A atira em X e o mata, e B atira em Y, mas por algum motivo, não consuma o ato, também é utilizado por Zimmerman para ilustrar tais tipos de sorte. Digamos que o motivo pelo qual B não matou Y seja simplesmente porque ele era muito tímido, ou ainda que ele não seja do tipo que se ofende facilmente, de modo que os insultos proferidos por Y não o afetaram – ao menos não da mesma forma como os insultos de X chatearam A – ou ainda, digamos que B fosse surdo, de modo que não ouviu os insultos de Y. Se, por conseguinte, pudéssemos supor que B teria, livremente, atirado por sua própria vontade e matado Y, caso alguma destas características que lhe outorgamos acima (e sobre as quais B não tem controle algum) não fosse o caso, podemos dizer, assumindo a linha de Zimmerman, que B é tão responsável quanto A<sup>152</sup>.

Zimmerman, portanto, reconhece que existam características constitutivas que são essenciais para que alguém seja quem é, mesmo que ele negue que características como as citadas acima (timidez, não se ofender facilmente, por exemplo) figurem entre o que ele chama de características constitutivas. Todavia, se estas características são essenciais, não podemos dizer que, caso B não as tivesse, teria livremente atirado e matado Y. Já que B, nesta perspectiva, é responsável, justamente pelo fato de seu contrafactual ser verdadeiro (A matou X), B seria absolvido de sua responsabilidade. Justamente por isso, Zimmerman afirma que “o papel que a sorte desempenha na responsabilidade moral não pode ser totalmente eliminável<sup>153</sup>”.

Por fim, Zimmerman estende seu raciocínio até mesmo aos casos em que a ação de um sujeito seja causadamente determinada. Se podemos dizer que é verdade que B teria matado Y se sua história casual determinada (sobre a qual ele não tem controle algum) tivesse sido diferente, podemos concluir que B é tão responsável quanto seria se tivesse matado Y em um mundo que não fosse determinado, ou seja, que B mataria Y se tivesse a escolha de agir livremente<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Zimmerman (2002), p. 563.

<sup>153</sup> Ibid., p. 575.

<sup>154</sup> Ibid., p. 570.

Uma crítica que se pode fazer ao raciocínio de Zimmerman – e tal crítica pode ser feita aos demais autores que adotam o *argumento epistêmico* – é que, negando os efeitos da sorte em nossas avaliações, podemos ficar à mercê do ceticismo. Pegamos o exemplo do motorista bêbado que, ao sair de uma festa, acaba atropelando um pedestre que aparece de repente à frente do carro. Imaginamos agora, uma contraparte, um motorista bêbado com os mesmos traços de personalidade que sua contraparte “azarada” só que, ao sair da festa, não consegue dar a partida no seu carro, por acaso. Se usarmos o raciocínio de Zimmerman, afirma Berit Brogaard, podemos concluir que o motorista que não dirigiu porque, acidentalmente, não conseguiu ligar o seu carro, poderia ser tão culpado quanto sua contraparte que atropelou uma criança – o que, podemos, dizer, é um absurdo<sup>155</sup>.

Podemos certamente encontrar meios para rejeitarmos o raciocínio de Zimmerman, bem como dos demais autores que procuram negar a existência da *sorte moral*, em detrimento da centralidade da moralidade em nossas vidas. Podemos dizer que tais argumentos não levam em consideração uma posição *consequencialista* da moral, mas exclusivamente *intencionalista*. Podemos assumir que é um absurdo concluirmos, como Rescher ou Zimmerman, que alguém possa ser responsável por algo que teria feito em outras circunstâncias – e que não somos, de fato, responsáveis por uma classe de contrafactuais imaginários e que ainda há alguma coisa errada com as nossas concepções morais.

### 3.2 Aceitando a sorte moral

Aceitar a sorte moral parece ser uma tarefa difícil. Um dos elementos essenciais para a aceitação da influência da sorte na moralidade parece estar centrado na percepção de uma moralidade para além da moralidade racionalista defendida por aqueles que negam a sorte moral. Dividiremos esta seção em três partes. Em primeiro lugar, faremos uma incursão na crítica de Margaret Walker, onde ela ataca a noção de pura agência. A seguir, veremos as considerações de Michael Otsuka sobre as atitudes reativas e como podemos aceitar a influência da sorte mediante uma observância de tais atitudes. Por último, olharemos a crítica de John Greco referente à distinção entre responsabilidade e valor moral.

---

<sup>155</sup> Brogaard (2003), p. 355. Greco (2006, p. 18-21), dá uma série de exemplos contrafactuais que, em seu ponto de vista, minariam a cadeia contrafactual de Zimmerman. Falaremos sobre a postura de Greco na subseção 3.2.3 deste capítulo

### 3.2.1 As virtudes da agência impura

Margaret Walker oferece uma das primeiras respostas positivas ao problema da sorte moral. Walker comenta que o “problema” da sorte moral reside no sentido de que nossas crenças gerais das condições para responsabilidade moral estão em desacordo com nossas práticas comuns de avaliação moral nos casos onde a sorte representa um elemento essencial para a justificação moral<sup>156</sup>. Para ela, a sorte moral não representa um paradoxo para as concepções da moralidade, isto é, para a moralidade além de nossas concepções cotidianas ou comuns da moralidade, mas, sim, um elemento necessário para nossa constituição como agentes morais.

Segundo Walker, há uma concepção errônea no que tange à questão da nossa responsabilidade ser pautada pelo princípio do controle. Tal concepção, para ela, é uma influência direta da concepção kantiana dos agentes morais como seres “numênicos”, ou seja, livres da causalidade e, assim, livres da contingência. Para ela, o problema último de assumirmos tal postura – a da agência pura – orbita naquilo que chamamos de integridade do agente. Neste sentido, Walker afirma que a integridade é uma qualidade do caráter difícil de ser descrita, mas impossível de ser completamente compreendida sem a referência às vicissitudes da sorte moral<sup>157</sup>.

Uma pessoa íntegra, no sentido da argumentação de Walker, não é aquela que está no total controle de suas ações ou intenções (o que, aparentemente, parece ser impossível), mas, sim, aquela que, em face das adversidades e contingências, demonstra uma postura coerente e responsável moralmente<sup>158</sup>. O teste decisivo para a integridade, justamente, pressupõe estes eventos onde o agente não decidiu estar na situação onde está, ou as circunstâncias ou resultados de sua ação, mas demonstra – a despeito da contingência – uma força de caráter que evidencia sua integridade como agente moral<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Walker (1993), p. 236.

<sup>157</sup> Ibid., p. 241-242.

<sup>158</sup> Walker parece dialogar, aqui, com a posição de Judith Andre (1993), p. 126. Para Andre, a postura envolvendo o problema da sorte moral refere-se à adoção de uma moralidade estritamente kantiana. Andre comenta que, além do kantismo, podemos encontrar na ética aristotélica um peso equivalente na fundamentação de nossas concepções da moralidade. Enquanto na postura kantiana, sugere Andre, temos uma forte ligação com o “fazer a coisa certa” e isso requer que não tenhamos conflito com elementos que não estão em nosso controle (como nossas emoções, elementos constitutivos, etc.), na postura aristotélica, a excelência de caráter nos exige que sejamos virtuosos, isto é, mais do que simplesmente “fazer a coisa certa” – envolve “a habilidade de ver o que é fazer a coisa certa e o *desejo* de fazê-la”.

<sup>159</sup> Walker, *opus cit.*, p. 242.

A agência pura<sup>160</sup>, neste sentido, aparece como uma barreira para as condições da integridade. A atribuição de mérito, por um lado, e a escolha voluntária e ação “livre”, de outro, são, na perspectiva de Walker, apenas alguns elementos de nossa compreensão moral. Desta forma, podemos destacar outros elementos que contribuem para a avaliação moral da mesma forma como a previsibilidade, a magnitude de impactos adversos, a valorização de probabilidades de diferentes tipos, etc. A complexidade, aqui, revela que tais elementos nos mostram que não há uma simples equação para definir a responsabilidade moral de um agente, onde cada elemento citado exerce um papel fixo, mas que a atribuição da responsabilidade exige uma consideração das circunstâncias em questão na ação<sup>161</sup>.

Walker comenta que a “agência pura é um modelo de independência<sup>162</sup>”. Agentes puros, desta forma, são livres para escolher aquilo pelo quais são responsáveis e seu controle unilateral da responsabilidade lhes confere isenção de demandas reparadoras para aquilo que está além de seus controles. Desta forma, sugere Walker, agentes puros podem não assumir certos requisitos morais. Dado que a ação moral, em uma visão de moralidade pura em relação à sorte, não poderia justificar-se em face de fatores contingentes, não se justificaria, por exemplo, o cuidado com aqueles que estão doentes, fracos ou necessitados, de alguma forma, já que estes estados são infortúnios – e tais necessidades circunstanciais acabam por se chocar com aquilo que realmente é necessário para a agência pura. Este, conclui Walker, seria o aspecto de um mundo onde banimos a sorte moral em detrimento da purificação da agência<sup>163</sup>.

### 3.2.2. Sorte moral e atitudes reativas

Michael Otsuka, por sua vez, oferece outra tese para a aceitação da sorte moral. Do ponto de vista de Otsuka, a responsabilidade é afetada pela sorte, na medida em que podemos aceitar o que ele chama de *sorte moral opcional* (*option moral luck*)<sup>164</sup>. Para ele, *sorte*

---

<sup>160</sup> A crítica à noção de agência pura de Walker parece refletir, em especial, a mesma crítica de Williams à moralidade kantiana, que exploramos no primeiro capítulo. Walker entende que o agente moral não é puramente racional, de modo que a moralidade não pode ser vista de um ponto de vista exclusivamente racionalista.

<sup>161</sup> Walker (1993), p. 244.

<sup>162</sup> Ibid., p. 246.

<sup>163</sup> Ibid., p. 246-247.

<sup>164</sup> Decidimos traduzir *option luck* por *sorte opcional*, ao invés de *sorte de opção*, ou *sorte de escolha*, que seria a tradução mais óbvia, pelo simples fato de a sorte ser opcional dado o risco (ausência dele) na hora do agente assumir uma ação voluntária. Há ações mais arriscadas do que outras, do ponto de vista moral, e *sorte opcional* parece se adequar mais ao que entendemos pelo uso do conceito. Otsuka faz um paralelo com o termo estipulado por Dworkin (1981), p. 293. Sorte opcional, afirma Dworkin, “is a matter of how deliberate and calculated

*opcional* existe na medida em que alguém é exposto ao resultado de sua ação voluntária<sup>165</sup>. Otsuka pretende dizer que é moralmente passível de culpa aquele agente que poderia ter escolhido agir de uma forma que não seria culpável por nada, mas escolheu agir de modo que poderia trazer algum dano ou prejuízo: por isso a sorte da escolha, ou sorte opcional.

Otsuka, ao defender a sorte opcional e negar a sorte bruta, onde o agente não tem escolha alguma, vincula sua crítica ao conceito de atitudes reativas, de Strawson, de indignação e ressentimento. Ele nos convida a imaginar duas pessoas: uma age de maneira condenável por vontade própria, sabendo que está agindo errado, a outra, contudo, não sabe que pode agir de maneira melhor, de modo que não tem conhecimento de quão ruim é seu ato. A pessoa a ser prejudicada pela ação do primeiro agente tende a pensar algo como “como você ousa me tratar de maneira tão ruim, quando você sabe que não precisava ter sido assim?”. Este tipo de objeção, ou censura, traz consigo uma grande carga de ressentimento e indignação. Contudo, quando sabemos que aquele que nos fez algum mal não poderia ter agido de outra forma, pois justificou sua ação em uma falsa crença, por exemplo, nossa objeção ou censura é menos carregada de ressentimento<sup>166</sup>.

Para Otsuka, a aceitação das atitudes reativas de ressentimento e indignação proporciona uma solução positiva para a aceitação da sorte, influenciando o grau de culpabilidade (*blameworthiness*) de um agente, como os casos do assassino bem sucedido e do motorista bêbado que atropela um pedestre. O assassino que erra o tiro, ou o motorista bêbado que chega em casa sem causar dano podem ser criticados por suas escolhas ou intenções, mas não são passíveis de ressentimento ou indignação<sup>167</sup>. A justificação de tais atitudes reativas, contudo, se dá na medida em que a ação foi voluntária e o dano causado era previsto na ação. Em casos onde o agente não tinha como prever as consequências de seu ato, por exemplo, ele não seria passível de ressentimento e indignação<sup>168</sup>.

---

gambles turn out-whether someone gains or loses through accepting an isolated risk he or she should have anticipated and might have declined.”. A sorte opcional se configura em contraste com a sorte bruta, que significa “a matter of how risks fall out that are not in that sense deliberate gambles”.

<sup>165</sup> Otsuka (2009), p. 373.

<sup>166</sup> Ibid., p. 379-380.

<sup>167</sup> Ibid., p. 380. Otsuka usa o que ele chama de *princípio da culpa evitável* para justificar este ponto. Sobre este conceito e uma exploração mais detalhada do autor sobre seu ponto de vista strawsonianos, ver Otsuka (1998).

<sup>168</sup> Furrow (2007, p. 170-171), ao explicar a teoria das atitudes reativas comenta que o que interessa para a responsabilidade “é que nossas atitudes para com as ações de outras pessoas expressem o que nos importa em nossos relacionamentos com elas [...] Esperamos que os outros ajam em relação a nós com um grau razoável de boa vontade, e quando eles não o fazem, os repreendemos por isso [...] As atitudes reativas expressam a natureza interpessoal da existência humana. Ser uma pessoa é existir com outras pessoas e ser tanto capaz dessas atitudes reativas como ser alvo delas. O conceito de responsabilidade moral é completamente definido por essas atitudes reativas e pelo modo como as usamos.”



### 3.2.3 Responsabilidade e valor

John Greco afirma que a solução para o problema da sorte moral reside no fato de confundirmos frequentemente duas formas de avaliação do agente: a que diz respeito à responsabilidade (ou registro moral, aquilo pelo qual o agente pode ser elogiado pelo sucesso ou culpado pela falha) e aquela que diz respeito ao valor (ou virtude, aquilo que o agente é, se ele é uma boa ou uma má pessoa). Segundo Greco, tendemos a associar o valor de um agente ao seu registro moral<sup>169</sup>.

Greco utiliza o famigerado exemplo do motorista (D1) que vai para uma festa, bebe demais e, ao retornar para casa, atropela um pedestre. Em contraste, o motorista (D2), que tem a mesma atitude, porém, chega em casa sem nenhum dano causado. O ponto de Greco é que D1 não é uma pessoa *pior* do que D2 por matar alguém. Ele é, sim, responsável pela morte de alguém – e por isso deve ser passível de atribuição de culpa – mas, no que tange ao valor, ambos os agentes se equivalem. O ponto de Greco é que o valor do agente diz respeito ao seu caráter, e caráter aqui deve ser entendido como as disposições de um agente para agir, aquilo que ele tende a fazer, e não aquilo que ele realmente faz<sup>170</sup>.

Podemos, com esta mudança de interpretação, manter a intuição de que D1 não é uma pessoa pior do que D2, apenas porque azaradamente atropelou um pedestre, já que teria ocorrido o mesmo com D2, caso ele estivesse nas circunstâncias de D1 e vice-versa. O valor moral de ambos se equivale, mas a responsabilidade, ou o registro moral de D2, não é afetado. E podemos imaginar uma série de contrafactuais (D3, D4, D5) que, por quaisquer motivos, não tiveram o mesmo infortúnio de D1<sup>171</sup>. Todos se equivalem no que tange ao merecimento, desde que disponham das mesmas características<sup>172</sup>.

Greco atém-se ao problema da sorte moral a fim de esclarecer a relação entre sorte e responsabilidade. A possível incongruência entre nossas atribuições de responsabilidade mediante casos onde a sorte influencia o resultado de uma ação, segundo ele, é resolvida pela

---

<sup>169</sup> Greco (2006), p. 23-24.

<sup>170</sup> Ibid., p. 24.

<sup>171</sup> Ibid., p. 19-20. “Consider the case of D3. D3 goes to a party, gets drunk, decides to drive home anyway, but passes out before he can get his car in gear. Now we cannot blame D3 for drinking and driving, since he did not drink and drive. But it might be only a matter of luck that D3 passed out before drinking and driving while D1 and D2 did not. [...] Now consider a fourth person. D4 did not even decide to drink, and drive, but only because he was scheduled to work that night. We can imagine that if D4 was not scheduled to work, he would have gone to the party and would have freely decided to drink and drive. Suppose that D4 decides to drink and drive all the time, and that he would have done just that on this night had he been given the opportunity to do so.”

<sup>172</sup> Ibid., p. 24-25.

distinção entre duas formas de avaliação dos agentes: a respeito de seu registro moral (a responsabilidade) e o seu merecimento, ou valor moral (ligado à virtude do agente)<sup>173</sup>.

Greco está interessado, também, nas possíveis relações do problema da sorte com a epistemologia. Através de sua teoria das virtudes intelectuais, Greco oferece uma teoria confiabilista para a epistemologia. Tal teoria afirma que o conhecimento é uma crença verdadeira fundada em certas habilidades cognitivas (as virtudes intelectuais) daquele que postula tal conhecimento. Assumindo uma abordagem de que a sorte é algo externo a agente, assumimos que todo sucesso requer um pouco de sorte. Tal sorte, segundo Greco, não elimina nossas atribuições de responsabilidade<sup>174</sup>.

### 3.3 Sorte moral e responsabilidade

No percurso que fizemos neste capítulo, observamos algumas das críticas que buscam negar ou aceitar a sorte moral. Elas são importantes na medida em que nossas atribuições de responsabilidade parecem desaparecer sob a influência da sorte na moralidade.

As críticas que buscam negar a sorte moral, pelo que vimos, parecem seguir uma linha que propõe entender a moralidade como sendo exclusivamente *intencionalista*. Na medida em que não podemos traçar uma teoria da responsabilidade satisfatória (seguindo o proposto pelos adversários da sorte moral), ao aceitar que a sorte influencie no sucesso ou insucesso da ação, parece-nos correto traçar um limite para a base que temos para atribuir responsabilidade. Ou seja, visto que o resultado da ação é frequentemente uma questão de sorte, segundo estas teorias, encontramos na intenção uma fonte segura para a atribuição de culpa ou louvor.

Podemos encontrar diversos problemas que emergem deste tipo de abordagem *intencionalista*. Dentre eles, podemos citar a cadeia contrafactual de Zimmerman, onde o agente moral seria responsabilizado até mesmo por aquilo que ele não fez (mas teria feito se as circunstâncias fossem diferentes). Como já mencionamos, parece um absurdo que alguém seja responsabilizado por aquilo que não fez. Do mesmo modo, parece absurdo o fato de

<sup>173</sup> Greco (2009, p. 27), afirma que esta distinção “allowed us to say that luck can influence responsibility, while preserving the intuition that agent worth, at least in important respects, is immune to luck”.

<sup>174</sup> Ibid., p. 28-29: “On the contrary, if one is blessed with intellectual or moral virtues, and with the opportunity to display them successfully, one deserves credit for that display. Likewise, if one is blessed with intellectual or moral virtues, and the opportunity to display them successfully, one deserves credit for that display. That is not to say that responsibility is consistent with any luck whatsoever. In general, agent responsibility is inconsistent with the sort of luck that takes away agency. In particular, the special sort of credit due to virtuous success is inconsistent with the sort of luck that takes away virtuous agency”.

responsabilizarmos o agente mal intencionado que tenta matar uma pessoa, mas não consegue devido a fatores além de seu controle: ele não pode ser tão responsável quanto aquele que acerta o tiro e mata sua vítima, pois não é responsável pela morte de alguém.

A questão do controle, como posta pelos autores que buscam negar à sorte moral, também, parece problemática. A aceitação do princípio do controle, como apontado por Nagel – e seguido de modo quase religioso por aqueles que vêem a sorte moral como um problema negativo, como Zimmerman, Rescher e Pritchard – parece ser o alicerce dos argumentos que procuram mostrar a sorte moral como algo prejudicial às nossas atribuições de responsabilidade<sup>175</sup>.

Em contrapartida, os defensores da sorte moral parecem entendê-la não como um problema à reponsabilidade, mas uma questão mais elementar. No entender desses autores, tanto nossas ações são influenciadas pela sorte, como nossos juízos e status morais são afetados de maneiras distintas pelos diversos tipos de sorte. A aceitação da sorte moral, ao que nos parece, se mostra necessária para uma compreensão mais precisa de nossa vida moral complexa.

A postura de Walker (em concordância com o apelo de Williams, que vimos no primeiro capítulo) parece humanizar o agente moral. Ao apontar para a incoerência em vermos o agente como um ser puro, Walker mostra que a sorte faz parte de nossa moralidade de um modo essencial. Não poderíamos ser agentes morais sem a influência da sorte, em primeiro lugar, pois nosso caráter e nossa integridade são moldados a partir das contingências, de modo que aquilo que somos – e aquilo que nos torna humanos – está sempre ligado a esta contingência. Como vimos, não existe uma equação para definir a responsabilidade de um agente, pois esta, para existir de fato, exige a consideração das circunstâncias e demais elementos contingentes na ação.

Na mesma linha parece seguir Otsuka. Ao distinguir entre sorte opcional e bruta, Otsuka nos mostra qual o tipo de sorte que realmente possui um papel moral. A sorte moral, neste sentido tem a ver com a escolha e as bases que temos para justificar nossas ações no momento da mesma: escolhemos agir de tal modo e, mediante seus resultados, nosso status moral é afetado. As atitudes reativas, assim, aparecem como reguladoras confiáveis para a responsabilidade. Desta forma, uma ação que causa um prejuízo intencional (na medida em que o agente sabe que sua ação vai causar algum dano, sabe que pode agir de modo menos

---

<sup>175</sup> Hanna (2014), faz uma excelente crítica sobre a negação da sorte moral. Partindo da cadeia contrafactual de Zimmerman, Hanna expõe a incoerência de inferir do *princípio do controle*, o *corolário* que embasa a sorte moral como um problema para nossas atribuições de responsabilidade.

prejudicial, mas mesmo assim comete a ação) seria mais culpável do que aquela onde o resultado da ação causa um prejuízo, mas o agente ignora outras possibilidades de ação, ou ignora o efeito negativo dos resultados da mesma. Reagimos diferentemente aos dois agentes, e tal sentimento moral condiz perfeitamente com nossa condição natural.

Neste ponto, a crítica de Greco parece extremamente pertinente. Tendemos a confundir a responsabilidade de um agente moral com seu valor. O fato de que uma pessoa é mais responsável do que outra por determinada ação, nos parece afetar diretamente o valor moral do agente. Pelo que Greco nos mostra, tanto juízos de valor quanto juízos de responsabilidade são distintos um do outro. O fato de responsabilizarmos aquele que causou dano de maneira mais rigorosa, não interfere no valor moral do agente: o motorista bêbado que atropela um pedestre tem o mesmo valor moral do motorista bêbado que chega a sua casa sem causar dano algum. Mesmo que um seja mais responsabilizado que outro (afinal, um é responsável por uma morte, enquanto o outro não o é), seus caracteres são idênticos. Esta distinção se mostra relevante na medida em que revela que a sorte não representa ameaça à responsabilidade moral. Pelo contrário, mesmo que um agente possa ser responsabilizado por motivos decorrentes da sorte, sua integridade como agente moral é independente dela.

Por estas razões, a aceitação da sorte moral parece ser o caminho mais seguro para um entendimento mais apurado da complexidade de nossa vida moral. Não cremos que a sorte moral conduza ao ceticismo quanto à responsabilidade. Pelo contrário, a partir da percepção de que muito do que somos, de como agimos e do quanto os resultados de nossas ações dependem da sorte, podemos entender melhor a forma de como devemos basear nossas atribuições de culpa e louvor.

## Conclusão

A sorte parece ser algo indissociável à condição humana. Acreditamos que as considerações trazidas por Bernard Williams e Thomas Nagel têm um papel fundamental para as futuras considerações morais e éticas – bem como para uma possível revisão da forma como entendemos a nossa vida moral. No presente trabalho, procuramos traçar os elementos que constituem a sorte moral, buscando entender como é possível a atribuição de responsabilidade moral.

O problema da sorte moral emerge a partir de duas dimensões da vida humana. Por um lado, somos seres autônomos e racionais, temos o controle sobre nossas ações e somos agentes morais. Por outro, somos vulneráveis a toda espécie de contingência externa, que elimina o controle total que temos de nossas ações e de seus resultados. A contingência também tem um peso significativo na formação de nosso caráter e personalidade. A partir desta constatação, parece difícil encontrarmos um modo de atribuir real responsabilidade às pessoas. Por isso, o problema da sorte moral assume sua relevância: será possível que possamos realmente atribuir responsabilidade aos agentes, visto que muito do que configura uma ação são elementos contingentes?

No primeiro capítulo, fizemos uma incursão ao projeto ético de Bernard Williams. Nele, evidenciamos aspectos importantes da crítica de Williams que são pertinentes para o debate ético contemporâneo. Dentre os principais elementos de fundo nesta crítica, destacamos, em primeiro lugar, a percepção da importância dos projetos essenciais para a vida de uma pessoa e a implicação disso para uma psicologia moral adequada; a necessidade de uma valorização das emoções no debate moral, o papel do arrependimento, da vergonha, da culpa e demais reações emocionais na motivação moral; por fim, a impossibilidade de assumirmos uma postura imparcial em nossa deliberação moral. Estes três elementos perpassam a proposta ética de Williams e se entrelaçam com a questão da sorte moral.

A justificação retrospectiva, por exemplo, um dos pontos centrais de Williams em *Moral luck*, diz respeito à impossibilidade de um agente justificar-se no momento da deliberação moral, antes da escolha. Ou seja, quando o agente decide agir, ele não possui os elementos necessários para saber se sua ação é ou não a correta. Além disso, existem outros elementos capazes de justificar racionalmente a deliberação de uma ação e expressar uma

necessidade prática, como a necessidade estética, por exemplo. Além de mostrar que a justificação moral e a justificação racional não são a mesma coisa (pois um agente pode estar justificado racionalmente, mas não moralmente), Williams insiste em nos mostrar que nossa justificação sofre a influência dos resultados, do sucesso ou insucesso de nossa ação. Tal perspectiva aparece como um apelo a uma postura *consequencialista* da ética, que valorize os resultados da ação, não somente sua intenção. A sorte moral representa um problema justamente para esta abordagem *intencionalista*, ou *intelectualista* da moral – e neste ponto Williams deixa claro sua insatisfação com as teorias morais.

Consideramos o conceito de *arrependimento-agente* importante também para um entendimento mais completo do que é ser um agente moral, bem como da possibilidade de um agente, mesmo cometendo algo ruim, passível de culpa, repreensão ou censura, possa aprender e – mediante o arrependimento – exercitar a suas capacidades morais. Contudo, não parece tão evidente o quanto o caso de Gauguin seja, como Williams pretendia, um exemplo adequado para problematizar a sorte moral. Pelo que foi entendido do que é o *arrependimento-agente* proposto por Williams, o arrependimento de Gauguin não é o mesmo que Williams usa para descrever o caso do motorista do caminhão que atropela uma criança, ou de Agamenon por ter de sacrificar sua filha em prol dos bons ventos que conduziriam os gregos à vitória.

A despeito de qualquer insucesso que Williams possa ter em apresentar o caso de Gauguin como um legítimo caso de sorte moral – as dificuldades em entendê-lo, como o próprio autor sugere, podem causar um “equivoco” – creio que ele tem um ponto importante: a sorte pode fazer a diferença em nossa avaliação moral de um agente. No caso do Gauguin de Williams, cremos que ele estaria injustificado obtendo ou não sucesso em seu projeto, mesmo tendo boa sorte *intrínseca* ou *extrínseca*.

Sobre o projeto ético de Williams, que lhe conduz à percepção dos problemas concernentes à sorte moral, podemos dizer que o ponto central da argumentação de Williams, nos faz um apelo para um naturalismo moral, a partir da observância da realidade de como um agente moral é, de suas relações consigo mesmo, seus entes próximos, amigos, etc. E tal visão está em discordância, como Williams a entende, com a visão corriqueira da moralidade, ou seja, a de que um agente, na verdade, é um ser autônomo, isolado do mundo, que reflete e age imparcialmente, como se não houvesse nenhum elemento externo à sua deliberação moral. A sorte moral aparece, assim, para ele, como resultado justamente da interação do agente com o

mundo, fatores externos, contingentes, que não estão presentes no conhecimento do agente em sua deliberação.

No segundo capítulo, observamos o ceticismo de Thomas Nagel em relação à possibilidade de atribuição de responsabilidade. O paradoxo por ele percebido nos mostra que, no mínimo, estabelecemos um peso muito grande na questão do controle. Acredito que Nagel tenha tocado o problema um pouco mais a fundo, ou ao menos, de maneira mais clara. Ao estabelecer a condição de controle, Nagel apela para uma intuição básica de nossas atribuições de responsabilidade: não podemos atribuir culpa a um agente por fatores que não estavam em seu controle no momento da ação. O ponto de Nagel é que fatores contingentes podem afetar a forma como julgamos um agente por determinada ação, ou resultado da mesma.

Ao apontar para a condição do controle, Nagel nos mostra o que realmente está errado com o possível “paradoxo” da sorte moral. A visão de que o controle é essencial para nossas atribuições da moralidade é, no mínimo, complicada. Nagel ilustra brilhantemente as formas como a sorte influencia nossas avaliações mediante os quatro tipos de sorte moral que ele constatou: sorte nos resultados, sorte constitutiva, sorte circunstancial e sorte causal. Cada um desses tipos de sorte é relevante e vital para uma compreensão apurada das diversas maneiras que a nossa vida moral é afetada por elementos contingentes. Ao nos darmos conta da existência desses tipos de sorte moral, somos inclinados a não aceitar uma teoria do controle tão rígida, ou até mesmo a abandoná-la como um todo.

Da sorte resultante, Nagel busca compreender o mesmo apelo que Williams faz a uma aceitação das consequências da ação na avaliação moral, mas no sentido oposto: para Nagel, o resultado de uma ação, por depender de fatores contingentes, não deveria afetar nossa avaliação. A percepção de que, de fato, avaliamos um agente de maneira mais dura se o resultado de sua ação é mais grave, ou causa mais danos, a nosso ver, é a evidenciação de que a moral não pode se limitar a analisar puramente as intenções dos agentes. Podemos, assumindo uma postura puramente *intencionalista*, correr o risco de não sermos capazes de responsabilizar ninguém por seus atos (ou, como Zimmerman conclui, poderíamos responsabilizar os agentes até mesmo por aquilo que eles não fizeram).

A sorte circunstancial, apontada por Nagel, apenas evidencia o óbvio: julgamos um agente por aquilo que ele fez, mas dadas as circunstâncias, tendemos a reduzir ou aumentar nossa atribuição de culpa. Não podemos, por exemplo, julgar tão duramente uma mãe que rouba um pão para saciar a fome de seus filhos quanto julgamos um ladrão normal, que rouba

por dinheiro, por exemplo. Esta ponderação que fazemos a respeito sobre a culpa atribuída se dá não por um problema na forma dura da moralidade, mas por nossa capacidade de empatizarmos com a situação ou, em outras palavras, na capacidade de entendermos que não está simplesmente na ação em si, mas na falha (ou sucesso) do agente, que nos possibilita alocar nossas atribuições de responsabilidade. e tal falha ou sucesso sempre se relaciona com fatores externos e contingentes. Além do mais, devemos reconhecer os fatores contingentes que possibilitaram a existência de tal ação, em primeiro lugar, ou que permitiram que o agente chegasse ao ponto que chegou ao praticá-la.

A sorte causal, contudo, se mostra um pouco mais delicada, pois diz respeito à forma como enxergamos o agente moral, como livre ou determinado por causas externas. Sobre o debate entre livre arbítrio e determinismo, podemos crer que ainda tenha muito espaço para ser debatido, mas somos tentados a concordar com Levy, ao dizer que parece absurdo considerarmos um agente como a causa inicial de uma corrente causal.

A questão central da sorte causal, cremos, é o mesmo apelo de Williams contra uma visão de moralidade que deifica o homem. Não parece plausível que uma ação seja causada simplesmente pela sua própria intenção, mas por diversos fatores contingentes, sejam eles internos ou externos ao agente. Ou seja, entender um agente como uma causa incausada a uma cadeia causal parece um absurdo, dado que, como vimos, toda ação sofre influências de elementos constitutivos e circunstanciais relativos à ação em questão.

Nagel tem um ponto fundamental para o debate subsequente da sorte moral ao tratar da sorte causal: o determinismo, mesmo que não o aceitemos em sua forma mais rigorosa, mina nossas pretensões de atribuímos culpa a um agente por sua agência causal. Em contrapartida, nos abre a possibilidade de ver o agente como um ser corpóreo, suscetível às necessidades concernentes à fragilidade da condição humana. Sobre a sorte constitutiva, por fim, podemos recorrer à necessidade de um pluralismo ético, para além da necessidade de uma moral universalista que nos acompanha desde a modernidade. Trata-se de um apelo às condições já tratadas por Aristóteles sobre a boa vida e a superação do agente sobre as contingências – não à negação da influência delas na vida moral. Quem somos, como somos, nosso conjunto de crenças, opiniões, nossos credos religiosos, a forma como nos relacionamos, a forma como os outros se relacionam conosco, enfim, cada elemento que constitui nossa vida – e nossas relações morais – são, em grande parte, devidas a fatores contingentes, desde nossa estrutura familiar e da forma como somos criados, os valores adquiridos durante a vida, nosso aprendizado moral e as condições que recebemos para o



mesmo, nossas emoções (ou traumas), nossa configuração física ou mental. Tudo é contingente e tudo diz respeito à forma como vamos interagir com o mundo, com a comunidade moral. Até mesmo aqueles que negam a influência da sorte na moralidade admitem o peso da sorte constitutiva em nossa vida.

No terceiro capítulo, abordamos as respostas e soluções para o problema da sorte moral. Em especial, distinguimos duas notáveis críticas negativas à sorte moral, a saber, o argumento epistêmico e a distinção feita por Zimmerman entre *grau* e *alcance* da responsabilidade. Sobre as críticas negativas quanto à existência da sorte moral, constatamos certa inconsistência entre os pontos apresentados pelos autores trabalhados e uma visão ética que mais se aproxima de nossas avaliações morais cotidianas. Novamente, isto se dá por uma tentativa de teorizar uma ética universalista, intelectualista e intencionalista.

Não cremos que o argumento epistêmico, ao menos não da forma como ele vem sendo elaborado até aqui, seja suficiente para eliminarmos a sorte moral. Podemos ter um déficit epistêmico na hora de elaborar nossos juízos, mas isso ocorre, em grande parte, também por fatores contingentes. O fato de que atribuímos maior ou menor culpa a um agente por fatores além de seu controle (ou qualquer outra forma de entender a “sorte”), seja pelo resultado de uma ação, ou pelo caráter construído pelo agente, faz parte de nossas reações morais mais elementares.

A solução de Zimmerman, por sua vez, de que podemos ser responsabilizados até mesmo por coisas que não fizemos, porque as faríamos se estivéssemos na situação ou circunstância propícia, parece-nos um absurdo. A ideia da negação da sorte moral que ele apresentou nos afasta da moralidade do dia a dia, de nossos juízos cotidianos, comuns, feitos por pessoas comuns, como se tanto a pessoa que atribui culpa por um determinado ato quanto o agente que o cometeu fossem um deliberador puramente racional, abstraindo-se de toda forma de contingência concernente ao ato em questão. Talvez assim o fosse, se todos nós tivéssemos uma compreensão moral elevada, mas isso parece tão distante da nossa realidade que também beira ao absurdo.

Justamente na necessidade de aceitarmos que não somos puramente racionais, entendemos que a crítica de Walker é extremamente pertinente. O problema da interpretação paradoxal da sorte moral manifesta-se exclusivamente pela interpretação (herdada do kantismo) de que somos agentes puros. Todo o esforço que fizemos até aqui para entender o problema da sorte moral orbita esta mesma crítica. Não é o caso que a sorte moral elimina nossas atribuições da responsabilidade (e, neste ponto, concordamos com Walker), mas a

sorte moral realça a nossa própria complexidade como agentes morais. É claro que podemos ter (e de fato, somos até encorajados a buscá-la) “autonomia” moral, mas cremos que o erro da moralidade influenciada pelo kantismo é em nos fazer acreditar que a moral, ou a ética, possa (além da pretensão de) ser universal. Cremos que aquilo que nos torna humanos (e novamente concordamos com Walker neste ponto) está na impureza de nossa agência, e não em sua pureza. O que nos torna humanos está nos detalhes que constituem nosso caráter, no risco moral que assumimos em cada ato, na importância de percebemos que as circunstâncias afetam a forma como agimos – e aqui a proposta abordada por Nagel se mostra tão importante quanto a crítica que Williams faz da visão herdada do kantismo.

Acreditamos que o problema da sorte moral não está, propriamente, no efeito da sorte na moralidade, mas na necessidade de percebermos o nosso lugar e a nossa real condição como seres morais. Não é de se crer que sejamos, pela simples influência da sorte em nossos atos, ou caráter, ou circunstâncias que nos fazem agir, impossibilitados de sermos responsabilizados por nossos atos, mas, sim, que devemos entender que existem diversas formas de adequar nossa responsabilidade à fragilidade humana. Por exemplo, através do papel das emoções no juízo moral e da valorização das atitudes reativas na nossa avaliação. Além disso, deveríamos aceitar que não somos os seres puros que o kantismo nos fez crer que somos.

Por estas razões, o problema da sorte moral é de extrema urgência. Ao assumirmos que a sorte moral é algo real, precisamos, rever a forma como atribuímos responsabilidade, mas, acima de tudo, devemos rever quem somos, em primeiro lugar, e o quanto do que somos e fazemos é suscetível às contingências da vida.

### Referências Bibliográficas

- ANDERSEN, Wayne. **Gauguin's paradise lost**. New York: Viking Press, 1971.
- ANDRE, Judith. *Nagel, Williams, and moral luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993.
- ARAÚJO, Fernando. *Sorte moral, caráter e tragédia pessoal*. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, pp. 167-212, Jan, 2011.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Edunb, 1992.
- ASHWORTH, Andrew. *Criminal attempts and the role of resulting harm*. **Rutgers law review**, vol. 19, pp. 725-772. 1988.
- ATHANASSOULIS, Nafsika. **Morality, moral luck and responsibility**. London: Palgrave McMillan, 2005.
- AUDI, Robert. **Moral knowledge and ethical character**. New York: Oxford University Press. 1997.
- BARON, Marcia. *Remorse and agent regret*. **Midwest Studies in Philosophy**, vol. XIII, p. 259- 281. 1988.
- BITTNER, Thomas. *Punishment for criminal attempts: a legal perspective on the problem of moral luck*. **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 38, nº 1, pp. 51-83. 2008.
- BROGAARD, Berit. *Epistemological Contextualism and the problem of moral luck*. **Pacific Philosophical Quarterly**, vol. 84, p. 351-370. 2003.
- CARD, Claudia. *Gender and moral luck*. In: FLANAGAN, Owen; RORTY, Amelie (ed.). **Identity, character and morality**, p.199-218. Cambridge: MIT Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **The unnatural lottery: Character and moral luck.** Philadelphia: Temple University Press, 1996.

CLARKE, Randolph. **Libertarian account of free will.** New York: Oxford University Press, 2003.

CLARKE, S.G; SIMPSON, E (eds). **Anti-theory in ethics and moral conservatism.** Albany, NY: Suny Press, 1989.

COYNE, Margaret Urban [Walker]. *Moral luck?* **The Journal of Value Inquiry**, vol. 19, pp. 319-325. 1985.

DWORKIN, Ronald. *What is equality? Part 2: equality of resources.* **Philosophy & Public Affairs**, vol. 10, No. 4, pp. 283-345. 1981.

ENOCH, David; MARMOR, Andrei. *The case against moral luck.* **Law and Philosophy**, vol. 26, pp. 405-436. 2007.

ENOCH, David. *Moral luck and the law.* **Philosophy Compass**, vol. 5, no. 1, pp. 42-54. 2010.

FEINBERG, Joel. *Equal punishment for failed attempts.* **Arizona Law Review**, vol. 37, pp.117-133. 1995

FERREIRA, Bernardo. *A fortuna e os limites do humano.* **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 27, nº 78, pp. 171-176. São Paulo: 2012.

FURROW, Dwight. **Ética.** Coleção Conceitos-Chave em Filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GETTIER, Edmund L. *Is Justified True Belief Knowledge?* **Analysis**, vol. 23, p. 121-123. 1963.

GRECO, John. *A second paradox concerning responsibility and luck.* **Metaphilosophy**, vol. 26, nº 1 & 2, pp. 81-96. Cambridge: Blackwell, 1995.

\_\_\_\_\_. *Virtue, Luck and the pyrrhonian problematic.* **Philosophical Studies**, vol. 130, pp. 9-34. 2006.

HALES, Steven D. *A problem for moral luck*. **Philosophical Studies**, forthcoming, 2015.

HÄMÄLÄINEN, Nora. *Is moral theory harmful in practice? – Relocating anti-theory in contemporary ethics*. **Ethic Theory and Moral Practice**, vol. 12, pp. 539-553. Dec, 2009.

HANNA, Nathan. *Moral luck defended*. **Noûs**, vol. 48, n° 4, p. 683-698. Dec, 2014.

HERMAN, Barbara. *Integrity and impartiality*. In: HERMAN, Barbara. **The practice of moral judgment**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HURLEY, Susan L. *Justice without Constitutive Luck*. **Ethics: Royal Institute of Philosophy Supplement**, vol. 35, pp. 179-212. 1993.

JACOBS, Jonathan. **Dimensions of moral theory: An introduction to metaethics and moral psychology**. Oxford: Blackwell, 2002.

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

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

JOKIC, Alexandar. *Supererogation and moral luck: two problems for Kant, one solution*. **The Journal of Value Inquiry**, vol. 36, pp. 221-233. 2002.

KADISH, Sanford H. *The criminal law and the luck of the draw*. **Journal of Criminal Law and Criminology**, vol. 84, pp. 679-702. 1994.

KAHN, Leonard. *Conflict, regret and modern moral philosophy*. In: BROOKS, Thom (ed.). **New waves in ethics**. Palgrave, 2011

KANE, Robert. *Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on free will and indeterminism*. **The Journal of Philosophy**, vol. 96, n° 5, pp. 217-240. May, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coleção Os Pensadores, 1ed, vol. XXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LATUS, Andrew. *Moral and epistemic luck*. **Journal of Philosophical Research**, vol. 25, pp. 149-172. 2000.

\_\_\_\_\_. *Moral luck*. In: FEISER, J. (ed.) **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2001.

\_\_\_\_\_. *Constitutive luck*. **Metaphilosophy**, Vol. 34, nº 4, pp. 460-475. 2003

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

LEVY, Neil. *What, and where, luck is: a response to Jenifer Lackey*. **Australian Journal of Philosophy**, vol. 87, nº 3, p. 489-497.

\_\_\_\_\_. **Hard Luck: How luck undermines free will and moral responsibility**. New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Zimmerman's The Immorality of Punishment: A Critical Essay*. **Criminal Law and Philosophy**, vol. online, first articles issue. March 2013

LEWIS, David. *The punishment that leaves something to chance*. **Philosophy and public affairs**, vol. 18, pp. 53-67. 1989.

MARQUES, Ivan Luís. *Dosimetria da pena – art 59 a 68 do CP*. **JusBrasil**, 2013. Disponível em: <http://ivanluismarques2.jusbrasil.com.br/artigos/121815655/dosimetria-da-pena-art-59-a-68-do-cp> (Acesso em 13/02/2015).

MEDEIROS, Maria da Paz Nunes. *A prova por redução ao absurdo na lógica clássica*. **Revista Princípios**, vol. 2, nº1, p. 120-125. Jun, 1995.

MLODINOW, Leonard. **O andar do bêbado: como o acaso determina nossas vidas**. Tradução Diego Alfaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MURPHY, Jeffrie G. **Getting even: forgiveness and its limits**. Oxford University Press, 2003

NAGEL, Thomas. *Moral Luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NAPOLI, Ricardo Bins. *Livre-arbítrio e responsabilidade: a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson*. **Ethic@**, vol. 8, n. 3, p. 73-88. Florianópolis: Maio 2009.

\_\_\_\_\_. *Dilemas morais*. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

NELKIN, Dana K. *Moral Luck*. In: ZALTA, Edward N. (ed.) **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

O'CONNOR, Timothy. **Persons and Causes**. New York: Oxford University Press. 2000

OTSUKA, Michael. *Incompatibilism and the avoidability of blame*. **Ethics**, vol. 108, nº 4, p. 685-701. Jul, 1998.

\_\_\_\_\_. *Moral luck: optional, not brute*. **Philosophical Perspectives**, vol. 23, p. 373-388. 2009.

PEELS, Rik. *A modal solution to the problem of moral luck*. **American Philosophical Quarterly**, vol. 52, nº 1, p. 79-88. Jan, 2015.

PEREBOOM, Derk. **Living Without Free Will**. New York: Cambridge University Press, 2003

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

POHLMAN, Eduardo. **O problema da sorte moral**. 2012. 97p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

PRITCHARD, Duncan. **Epistemic luck**. New York: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Moral and epistemic luck*. **Metaphilosophy**, vol. 37, n° 1, pp. 1-25. Jan. 2006.

\_\_\_\_\_. *Anti-luck epistemology and the Gettier problem*. **Philosophical Studies**, vol. 172, n°1, p. 93-111. Jan, 2015.

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

RESCHER, Nicholas. *Moral Luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Luck: the brilliant randomness of everyday life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995.

RORTY, Amelie. *Agent regret*. In: RORTY, Amelie. **Explaining emotions**. University of California Press, 1980.

SARTORIO, Carolina. *Resultant Luck*. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 84, n° 1, p. 63-83. Jan, 2012.

SHANI, Yaniv; ZEELENBERG, Marcel. *When and why do we want to know? How experienced regret promotes post-decision information search*. **Journal of Behavioral Decision Making**, vol. 20, p. 207-222. Dec, 2007.

SHINKEL, Anders. *The problem of moral luck: an argument against its epistemic reduction*. **Ethic Theory and Moral Practice**, vol. 12, n° 3, p. 267-277. 2009.

STATMAN, Daniel. *Moral and epistemic luck*. **Ratio**, vol. 4, n° 2, pp. 146-156. Dec. 1991.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Moral luck**. State University of New York Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Introduction to moral luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. State University of New York Press, 1993b.

\_\_\_\_\_. *The time to punish and the problem of moral luck*. **Journal of Applied Philosophy**, vol. 14, n° 2, p. 129-135. 1997.



\_\_\_\_\_. *Doors, keys, and moral luck: a reply to Domsky*. **The Journal of Philosophy**, vol. 102, n° 8, pp. 422-436. Aug. 2005.

\_\_\_\_\_. *Moral luck and the problem of the innocent attacker*. **Ratio**, vol. 28, n° 1, pp. 97-111. Mar, 2015.

STRAWSON, Peter Frederick. *Freedom and resentment*. In STRAWSON, P. F. **Freedom and resentment**. New York: Routledge, 2008.

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

WALKER, Margaret Urban. *Moral luck and the virtues of impure agency*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993.

WHITTINGTON, Lee John. *Getting moral luck right*. **Metaphilosophy**, vol. 45, n° 4-5, p. 654-667. Oct, 2014.

WILLIAMS, Bernard. *Ethical consistency*. In: **Problems of the self**. pp. 166-186. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

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

\_\_\_\_\_. **Moral luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981b.

\_\_\_\_\_. **Ethics and the limits of philosophy**. Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Moral luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Postscript*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993b.

\_\_\_\_\_. **Shame and Necessity**. Berkeley: University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Replies*. In: ALTHAM, J. E. J.; HARRISON, Ross. **World, Mind and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WILLIGES, Flávio. *Psicologia moral*. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

WOLF, Susan. *The moral of moral luck*. **Philosophic Exchange**, vol. 31, nº 1, pp. 1-16. 2001.

WOOD, Allen. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZAGZEBSKY, Linda. *The inescapability of Gettier problems*. **Philosophical Quarterly**, vol. 44, nº 174, p. 65-73. Jan, 1994.

ZEELLENBERG, Marcel; VAN DIJK, Wilco W.; MANSTEAD, Antony S. R.. *Reconsidering the relationship between regret and responsibility*. **Organizational behavior and human decision process**, vol. 74, nº 3, pp. 254-272. Jun, 1998.

ZIMMERMAN, Michael. *Luck and moral responsibility*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). **Moral luck**. New York: State University of New York Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Taking luck seriously*. **The Journal of Philosophy**, vol. 99, nº 11, pp. 553-576. Nov, 2002.

\_\_\_\_\_. *Moral luck: a partial map*. **Canadian journal of philosophy**, vol. 36, nº 4, pp. 585-608. Dec, 2006.

\_\_\_\_\_. **The immorality of punishment**. Ontario, Canada: Broadview Press, 2011.