



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO
PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO**

TESE DE DOUTORADO

LIBERALISMO E CRÍTICA DA MORALIDADE EM BERNARD WILLIAMS

Ana Luiza de Moraes Rodrigues Braga

Orientador: Professor Titular Dr. Ronaldo Porto Macedo Junior

SÃO PAULO

2022

ANA LUIZA DE MORAIS RODRIGUES BRAGA

LIBERALISMO E CRÍTICA DA MORALIDADE EM BERNARD WILLIAMS

Tese apresentada à Faculdade de Direito da
Universidade de São Paulo para a obtenção do título
de Doutora em Ciências.

Área de Concentração: Filosofia e Teoria Geral do
Direito.

Orientador: Prof. Titular Dr. Ronaldo Porto Macedo
Junior.

SÃO PAULO

2022

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Braga, Ana Luiza de Moraes Rodrigues
: Liberalismo e crítica da moralidade em Bernard
Williams ; Ana Luiza de Moraes Rodrigues Braga ;
orientador Ronaldo Porto Macedo Junior -- São
Paulo, 2022.

211

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) -
Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo,
2022.

1. Bernard Williams. 2. Teoria da justiça . 3.
Liberalismo. 4. Ética. 5. Legitimidade . I. Macedo
Junior, Ronaldo Porto , orient. II. Título.

Nome: Ana Luiza de Moraes Rodrigues Braga

Título: Liberalismo e crítica da moralidade em Bernard Williams

Tese apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em Ciências.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____

Para Antônio.

AGRADECIMENTOS

Enquanto escrevo estes agradecimentos, o meu filho, Antônio, de nove meses, dorme no quarto ao lado. O processo de escrita desta tese foi acompanhado de um processo de tremendo amadurecimento pessoal: a gestação da tese coincidiu com a gestação de Antônio; o processo de conclusão do texto ocorreu na mesma semana do seu nascimento.

Não é preciso dizer, portanto, o quanto foi desafiador chegar até aqui, neste exato momento em que escrevo esta página. Eu nunca duvidei de que conseguiria concluir este trabalho, mas a minha certeza tinha um duplo fundamento: uma enorme confiança nos desígnios de Deus e a plena convicção de que eu estou cercada de pessoas dispostas a me ampararem sejam quais forem as dificuldades.

Em primeiro lugar, agradeço ao professor Ronaldo Porto Macedo Junior, meu orientador no mais pleno sentido do termo e minha grande inspiração na vida acadêmica. O professor Ronaldo é o perfeito exemplo de como o rigor teórico pode ser combinado com humildade e gentileza. Ter a possibilidade de aprender com ele todos esses anos tem sido um privilégio.

Agradeço ao meu esposo, Daniel, por ser meu porto seguro e acreditar tanto em mim. Sem o seu amor e estímulo, traduzidos em tantos gestos concretos, a jornada seria muito mais árdua.

Agradeço aos meus pais, Mádson e Leila, e à minha irmã, Ana Paula. Se “obras é que são amores”, como ouvi certa vez, a nossa família é uma verdadeira “força-tarefa”. O envolvimento de vocês nos meus projetos, dando-me todo o suporte necessário, é a maior demonstração de amor que eu poderia ter. À minha mãe, agradeço especialmente pelos dias importantes em que passou em minha casa, longe de sua cidade, para que eu pudesse fazer os últimos ajustes no trabalho.

Sou muito grata, também, a Angela Vidal Gandra Martins e Carla Henriete Bevilacqua Piccolo, duas brilhantes estudiosas da Filosofia do Direito, com as quais divido, há tanto tempo, não apenas as minhas inquietações teóricas, mas também as angústias e alegrias de minha trajetória pessoal e acadêmica.

Aos professores Andrea Luisa Bucchile Faggion e Lucas Cardoso Petroni, agradeço a leitura cuidadosa e as importantes orientações feitas sobre a primeira versão deste trabalho, ainda na banca de qualificação.

Por fim, devo meus sinceros agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que, mediante o Programa de Excelência Acadêmica (PROEX), financiou esta pesquisa.

It would be simpler if there were fewer things, and fewer distinctively human things, that men can be; or if the characters, dispositions, social arrangements and states of affairs which men can comprehensibly set value on were all, in full development, consistent with one another. But they are not, and there is good reason why they are not: good reason which itself emerges from considerations of human nature.

(WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 62)

RESUMO

BRAGA, Ana Luiza de Moraes Rodrigues. *Liberalismo e crítica da moralidade em Bernard Williams*. 2022. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Este trabalho empreende um exercício, a um só tempo, descritivo e propositivo. O seu exercício descritivo consiste na apresentação do pensamento moral e político do filósofo inglês Bernard Williams, cuja obra ainda é pouco conhecida no Brasil. Nesse sentido, descrevo os traços gerais do seu pensamento filosófico e os conceitos centrais necessários à sua compreensão. O exercício propositivo deste trabalho consiste, por sua vez, em fornecer uma nova chave de leitura para a obra de Williams, a partir de uma perspectiva metodológica. Meu argumento é no sentido de que a unidade entre os escritos de filosofia moral e de filosofia política de Williams está no tipo de metodologia que ele aplica, do que decorre uma defesa bastante peculiar do realismo político e do liberalismo. Demonstro que sem a compreensão da crítica que Williams faz à moralidade é impossível alcançar a profundidade de sua abordagem política e de sua defesa liberal.

Palavras-chave: Bernard Williams. Moralidade. Realismo político. Liberalismo.

ABSTRACT

BRAGA, Ana Luiza de Moraes Rodrigues. *Liberalism and Critique of Morality in Bernard Williams*. 2022. Doctoral Dissertation (Doctorate in Law) – School of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

This work undertakes an exercise, at the same time, descriptive and propositional. Its descriptive exercise consists of the presentation of the moral and political thought of the English philosopher Bernard Williams, whose work is still little known in Brazil. Therefore, I describe the general features of his philosophical thought and the central concepts necessary for its understanding. The propositional exercise of this work consists, in turn, in providing a new key to reading Williams' work, from a methodological perspective. My argument is that the unity between Williams's writings on moral philosophy and political philosophy lies in the type of methodology he applies, which gives rise to a very peculiar defense of political realism and liberalism. I demonstrate that without understanding Williams' critique of morality, it is impossible to reach the depth of his political approach and liberal defense.

Key-words: Bernard Williams. Morality. Political realism. Liberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 - BERNARD WILLIAMS E A CRÍTICA DA MORALIDADE.....	27
1.1 A CONTRIBUIÇÃO DE ELIZABETH ANSCOMBE	27
1.2 A CRÍTICA DA MORALIDADE.....	35
1.3 A CRÍTICA DO NATURALISMO ÉTICO ARISTOTÉLICO	45
1.4 CONCLUSÃO.....	55
CAPÍTULO 2 - A NOVA ATITUDE ÉTICA E A CONCEITOGRAFIA DE WILLIAMS	57
2.1 O NATURALISMO METODOLÓGICO DE BERNARD WILLIAMS E A GENEALOGIA.....	57
2.2 A CONCEITOGRAFIA DE WILLIAMS.....	67
2.2.1 Os conceitos éticos densos (thick) e estreitos (thin)	67
2.2.2 O relativismo da distância	74
2.2.3 A Demanda Básica de Legitimidade	86
2.3 AONDE A CONCEITOGRAFIA WILLIAMSONEANA NOS LEVA DO PONTO DE VISTA JURÍDICO-NORMATIVO?	96
2.4 CONCLUSÃO.....	105
CAPÍTULO 3 - A POLÍTICA E OS LIMITES DA FILOSOFIA	107
3.1 O REALISMO POLÍTICO DE BERNARD WILLIAMS	107
3.2 O DESAFIO AO UTILITARISMO	117
3.2.1 O utilitarismo	117
3.2.2 As críticas de Williams ao utilitarismo	122
3.3 O DESAFIO AO MORALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS	130
3.3.1 A leitura que Williams faz de Rawls.....	130
3.3.2 Um contraponto à leitura que Williams faz de Rawls.....	140
3.4 A GENEALOGIA COMO PROPOSTA METODOLÓGICA DO REALISMO POLÍTICO.....	142
3.5 O PLURALISMO DE VALORES	150
3.6 CONCLUSÃO.....	161
CAPÍTULO 4 - UMA DEFESA PECULIAR DO LIBERALISMO: O LIBERALISMO DO MEDO	163
4.1 A TRADIÇÃO DO LIBERAL SEGUNDO BERNARD WILLIAMS.....	163
4.2 O LIBERALISMO DO MEDO	167
4.3 O MEDO É SUFICIENTE?	179
4.4 CONCLUSÃO.....	190
CAPÍTULO 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

INTRODUÇÃO

Quando assumi o desafio de escrever uma tese de doutorado na Faculdade de Direito sobre o pensamento de Bernard Williams, eu sabia que precisaria responder a dois questionamentos: por qual razão escrever sobre Bernard Williams e em que medida as suas reflexões éticas poderiam iluminar aspectos da filosofia do direito. Em um momento inicial, a resposta à primeira pergunta pareceu-me bastante óbvia, já que a leitura de Williams sempre foi para mim fonte de grande prazer e interesse. Dono de sagacidade, estilo e erudição únicos, Williams é capaz de produzir grande impressão sobre qualquer pessoa que se aventure a lê-lo. Assim, minha predileção me conduzia a uma resposta autorreferencial para a pergunta “por que escrever sobre Williams?” Ocorre que me interessar por um autor e me identificar *com* ele não implicava uma necessidade de escrever *sobre* ele. No caso de Williams, notadamente, isso não era razão suficiente para justificar o desenvolvimento de uma tese de doutorado a seu respeito, já que ainda era preciso vencer dois desafios.

Em primeiro lugar, uma acusação comum feita a Bernard Williams é de que ele é um crítico da melhor qualidade, mas que não teria produzido um tipo efetivamente positivo de impacto na filosofia moral e na filosofia política, já que sua abordagem cética seria excessivamente restritiva. Essa é uma opinião corrente, compartilhada por alguns intérpretes importantes¹ e com a qual eu tive de lidar não apenas ao escolher Williams como meu referencial teórico, mas ao longo de todo o exercício investigativo sobre seus escritos. Estudar um crítico brilhante e erudito – mas ainda assim somente um crítico – não me parecia algo especialmente convidativo a uma tese de doutorado.

Ocorre que, à medida que eu avançava no estudo de Williams, concluí que ele não é apenas um desconstrucionista. Ele não só reorientou e retomou diversos tópicos filosóficos,

¹ No artigo *A Most Peculiar Institution*, Charles Taylor sugere que Williams teria percorrido apenas metade do caminho ao promover uma genealogia e crítica da moralidade sem, contudo, apresentar uma proposta positiva relativa ao peso e à articulação dos valores morais da modernidade. Cf. TAYLOR, Charles. *A Most Peculiar Institution*. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 153. Também em *As Fontes do Self*, Taylor faz um argumento semelhante ao identificar Williams com aquilo o que ele chama de “naturalismo sofisticado”. Taylor argumenta que a abordagem de Williams acabaria descambiando em um relativismo vulgar, de tal modo que, diante de conflitos morais, “cada lado tem de ser julgado certo a partir de seu próprio ponto de vista, mas não há um ponto de vista além dos dois a partir do qual a questão possa ser arbitrada” (TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 95). A abordagem naturalista de Williams, da qual falarei mais à frente, tem sido vista ora como uma mera expressão de sua confiança na ciência (KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996), ora como uma forma de se furtar a oferecer respostas para os dilemas morais que, mais cedo ou mais tarde, batem à nossa porta (FINNIS, John. *The Collected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2011. v. I-V.).

mas também ofereceu uma contribuição metodológica importante, capaz de proporcionar uma rica agenda de pesquisa sobre as formas com que lidamos com a filosofia. Com isso, a minha tese deve demonstrar de que modo o espírito crítico e desconstrucionista de Williams não se encerra em si mesmo, mas tem como finalidade nos lançar para uma nova atitude filosófica. Apresentar as razões pelas quais essa afirmação é verdadeira, explicitando de que modo Williams teria fornecido contribuições metodológicas importantes é o objetivo dos dois primeiros capítulos deste trabalho.

No primeiro capítulo, demonstrarei que Williams é um continuador do processo de crítica da filosofia moral moderna iniciado por Elizabeth Anscombe, notadamente no célebre ensaio *Modern Moral Philosophy*. Nesse ensaio, Anscombe desenvolve três teses principais, quais sejam: a) a tese de que filosofia moral deveria ser deixada de lado até que tenhamos uma filosofia adequada da psicologia, que está visivelmente ausente; b) a tese de que conceitos como obrigação moral e o sentido de dever moral deveriam ser deixados de lado, pois são sobreviventes de uma concepção de ética que não existe mais; c) a tese de que não existe diferença substancial entre a filosofia moral de língua inglesa produzida desde o século XIX, mais especificamente desde Sidgwick, até meados do século XX.

Argumentarei que essas teses são reforçadas e retrabalhadas por Williams na crítica que ele desenvolve àquilo o que, em *Ethics and the Limits of Philosophy*, ele chama de *moralidade*: uma abordagem restritiva da ética, caracterizada, de um lado, pela ideia de vontade pura e, de outro, pela concepção de obrigação moral. A crítica da moralidade representa, conforme demonstrarei nos capítulos que seguirão, a expressão mais evidente daquilo o que, conforme defendo, é a sua grande contribuição: uma proposta de caráter metodológico, que adquire a forma mais evidente sob o título de genealogia.

Superado esse primeiro desafio, era preciso investigar os motivos pelos quais eu intuía que Williams forneceria uma contribuição não apenas para a filosofia em geral, mas também para a filosofia do direito. Meu primeiro passo nesse percurso foi iluminado pela compreensão de que, embora as contribuições de Williams não fossem expressivas no sentido de um exercício descritivo do direito – aquilo o que classicamente se chama de teoria do direito –, a partir de sua obra seria possível realizar uma reflexão efetivamente original naquele ramo que, dentro da filosofia do direito, intitulamos de teoria da justiça. Assim, se a filosofia do direito, apresentada de modo geral, se ocupa da investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento

teórico sobre o direito², a teoria da justiça reflete sobre os modos pelos quais a ética se liga à fundamentação do exercício do poder.

O campo da teoria da justiça constitui uma zona de maior interdisciplinaridade entre o direito e a filosofia, e, notadamente no que tange a este trabalho, entre direito, filosofia moral e filosofia política. Nesse sentido, ao investigar sobre a contribuição que Bernard Williams poderia dar à fundamentação do exercício do poder político e jurídico, acredito que esta tese está em consonância com a tendência da teoria do direito contemporânea, que mudou de natureza ao dedicar-se profundamente a questões metodológicas, tornando-se uma esfera de questionamento filosófico em que investigações epistemológicas, morais, linguísticas e históricas passam a ter impacto direto.³

Feita essa delimitação, passei a refletir sobre os temas específicos nos quais, dentro da teoria da justiça, Williams poderia contribuir de modo mais expressivo. Nesse ponto da investigação, muitas possibilidades foram abertas, embora todas elas tivessem como material inicial os ensaios reunidos na coletânea intitulada *In the Beginning Was the Deed*, dedicada ao projeto teórico inacabado de Williams em filosofia política.⁴

Nos ensaios que compõem esse livro, o tom é dado pela crítica onipresente àquilo que Williams identifica como um intenso moralismo de grande parte da teoria política, distanciada, de acordo com ele, dos “únicos materiais universais” da política⁵: o poder, a impotência, a crueldade e o medo. Para Williams, uma abordagem mais satisfatória acerca do conteúdo e da legitimidade das decisões políticas depende de uma maior amplitude instrumental, já que as soluções para os nossos impasses políticos e jurídicos não são, nem podem ser, produtos autônomos da razão moral, mas são condicionadas pelos aspectos mais factuais da condição humana, como suas circunstâncias históricas e culturais e suas características psicológicas. Isso alinha Williams, segundo ele próprio assume, com a corrente que se pode chamar de realismo político, que vem associada a uma abordagem muito peculiar do liberalismo, ligada àquilo que ele denomina de “liberalismo do medo”⁶. Sobre o liberalismo do medo explicarei um pouco mais à frente, no quarto capítulo da tese, em que demonstrarei de que modo a sua defesa do

² MACEDO JR., Ronaldo Porto. Teoria, filosofia e dogmática jurídica: rigor e método. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto (org.). *Teoria contemporânea do direito*. Curitiba: Juruá, 2017. p. 22.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ Williams faleceu em 2003, antes de ter finalizado seu livro de filosofia política.

⁵ WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 59.

⁶ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 3.

liberalismo representa um perfeito exemplo do tipo de reivindicação filosófica feita por Williams.

Ainda se fazia necessário, contudo, compreender os fundamentos teóricos da crítica ao moralismo político. Intrigava-me o fato de que, embora defendesse que ética e política possuem objetos distintos, a abordagem de Williams em face dessas duas instâncias estimulasse uma mesma atitude de abertura metodológica, instigando-nos a desconfiar das vantagens dos esquemas mentais filosóficos quando comparados com o conhecimento dos fatos históricos, políticos, bem como das nossas experiências fisiológicas e psicológicas. Esse compartilhamento dos mesmos pressupostos metodológicos entre ética e política parecia conflitante com a defesa que Williams fazia do realismo político, tradicionalmente tratado como uma abordagem capaz de conferir ao pensamento distintamente político uma maior autonomia em relação à moral.

Nesse ponto, convenci-me daquela que é, provavelmente, a minha grande hipótese: a de que a unidade entre os trabalhos de filosofia moral e de filosofia política de Williams consiste no tipo de contribuição metodológica que ele fornece ao exercício filosófico como um todo. A fim de demonstrar onde estão as origens teóricas dessas contribuições metodológicas para uma reflexão a respeito da ética e da política, lançarei mão de quatro filósofos que considero terem sido foram inspirações fundamentais para a proposta de Williams. São eles: Wittgenstein, Hume, Nietzsche e Hobbes. Não farei um exame minucioso da obra de cada um deles, mas ao longo de todo o trabalho demonstrarei de que maneira esses pensadores forneceram a Williams os instrumentos metodológicos para uma nova forma de solucionar questões de natureza política que envolvem componentes de desacordo moral.

Mais especificamente no segundo capítulo deste trabalho, defenderei que Williams lança mão do naturalismo ético com uma finalidade muito particular: o de apresentar uma defesa da possibilidade da convergência ética, ao mesmo tempo que nos força a reconsiderar o próprio valor da moralidade e, em última instância, os limites da própria filosofia. A genealogia aparecerá, neste capítulo, como o método capaz de servir aos propósitos do naturalismo williamsoneano – e a influência nietzscheana em Williams deixa-se sentir com toda a força.

Dessa contribuição metodológica de Williams decorre uma proposta normativa que consiste em apresentar uma verdadeira *conceitografia* capaz de nos orientar na resolução de questões éticas e políticas. Tal conceitografia, que serve de esteio em nossas reflexões sem que caiamos na tentação de recorrer a teorias moralistas, será apresentada também no segundo capítulo da tese. Penso que um dos méritos de Williams foi ter apresentado, embora de maneira não sistemática, esse conjunto de conceitos capazes de fornecer grande auxílio na consecução

da nova atitude filosófica que ele propõe. Selecionei, para os fins desta tese, três conceitos: a noção de conceitos densos e estreitos (*thick e thin concepts*), o relativismo da distância (*relativism of distance*) e a Demanda Básica de Legitimidade (*Basic Legitimation Demand*).⁷

A ideia de conceitos éticos densos (*thick*) revela a existência de uma avaliação moral que é, a um só tempo, guiada por aquilo que o mundo de fato é (*world-guided*) e por aquilo que constitui razão para agir (*reason-guided*). Nesse sentido, os conceitos éticos densos (*thick*) representam um desafio à célebre distinção filosófica entre fato e valor, bem como uma rejeição da teorização moral *a priori*, retomando questões que a filosofia moral moderna teria menosprezado, como o papel da história, da cultura e da psicologia em nossos julgamentos morais. O *relativismo da distância*, por sua vez, defende que o juízo ético se torna impossível quando estamos diante de formas de vida que não constituem para nós uma verdadeira possibilidade. Assim, de acordo com Williams, quando nos deparamos com distâncias culturais tão grandes a ponto de impedir uma imaginação minimamente inteligível sobre uma dada forma de vida, devemos suspender nosso julgamento ético, porque qualquer objeção de nossa parte seria estritamente nocional. Por fim, a ideia de uma *Demanda Básica de Legitimidade* (DBL), aplicada mais especificamente ao âmbito da filosofia política, revela a ideia de que, para julgar uma determinada atuação do Estado como legítima ou ilegítima, não devemos recorrer de pronto à teoria política, mas sim investigar primeiro o complexo agregado de ações e forças que compõem a sua conjuntura histórica e cultural.

Acredito que esses três conceitos reúnem a ideia principal da proposta filosófica de Williams, consistente na necessidade de uma continuidade entre as nossas experiências ordinárias, seja em seu sentido fisiológico, psicológico ou histórico-social, e a abordagem ética que desejamos realizar. Também apresentarei as críticas mais importantes que foram feitas a essas ideias, bem como as réplicas que foram ou poderiam ter sido dadas por Williams. A amplitude desses instrumentos conceituais está refletida na amplitude das críticas a ele dirigidas, que acabam por se revelarem ponderações abrangentes em face de todo o conjunto do pensamento de Williams.

No terceiro capítulo, me dedicarei a examinar mais detalhadamente algumas concepções de teóricas que, para Williams, teriam reproduzido na filosofia política a mesma abordagem errônea que ele verifica na filosofia moral moderna. Entre essas concepções, que ele chama de “moralistas”, estão o utilitarismo e aquela desenvolvida por John Rawls. O exame dessas duas teorias é especialmente interessante para este trabalho porque elas se encontram na intersecção

⁷ A Demanda Básica de Legitimidade será grafada com iniciais maiúsculas, em atenção à escolha de Williams em *In the Beginning Was the Deed*.

entre política e ética, sendo alvos preferenciais de Williams em ambas as instâncias. A esse respeito, é interessante perceber que tanto o utilitarismo quanto a teoria de Rawls merecem lugar de destaque em *Ethics and the Limits of Philosophy*, o grande livro de Williams sobre filosofia moral, assim como em muitos dos seus ensaios de filosofia política. Isso significa que temos um amplo material de trabalho sobre essa interlocução, que já está longa e textualmente formulada.

Para Williams, o grande equívoco compartilhado por utilitaristas e por Rawls, acompanhados por muitos outros teóricos políticos contemporâneos, está na tentativa de aplicar à prática política um conjunto de princípios morais formulados abstratamente para interlocutores políticos idealizados. Ao analisar o construtivismo rawlsiano, Williams o acusa dos mesmos defeitos que identifica, de modo geral, no utilitarismo: a carência de uma abordagem psicológica adequada dos atores políticos e a imposição de um esquema de dever moral abstrato que ignora a inevitabilidade do *modus vivendi* e de seus impactos nas escolhas políticas. Sendo um realista, Williams não descarta apenas a pretensão rawlsiana de um acordo moral sobre os princípios da legitimidade da atuação estatal, mas sobretudo o método pelo qual Rawls afirma ser possível chegar a um acordo em torno desses princípios.

Apresentar o contraste entre a teoria de Rawls e a teoria de Williams traz resultados bastante interessantes para o âmbito da filosofia do direito e da teoria da justiça, já que cada um deles apresenta uma resposta diferente para a questão da estabilidade das instituições democrático-representativas diante das grandes divergências existentes dentro de sociedades liberais. Tal questão é formulada por Rawls nos seguintes termos: “como é possível que doutrinas de bem abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional?”⁸. A essa pergunta, Rawls responderá que um regime democrático duradouro e estável tem de ser de modo livre e autônomo, e apoiado por uma maioria de cidadãos politicamente ativos. Liberdade e autonomia, aqui, são exercidas em um contexto de racionalidade cuja inspiração é notadamente kantiana, marcada por uma alta exigência procedimental: trata-se da famosa ideia da *posição original* de Rawls, cujas críticas por parte de Williams serão apresentadas por mim no terceiro capítulo.

Para Rawls, portanto, a estabilidade em uma comunidade liberal não é simplesmente uma questão de obediência às normas, mas uma demanda de que essa conformidade se faça pelas razões certas, e não por razões prudenciais⁹. Essa alta exigência de que os cidadãos

⁸ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 26.

⁹ LEVY, Jacob T. Who is Afraid of Judith Shklar? *Foreign Policy*, July 16, 2018.

democráticos ajam e decidam pelas *razões certas* é precisamente o que põe em confronto a defesa do liberalismo feita por Rawls e aquela feita por Williams. Em Rawls, há uma defesa do liberalismo motivada por uma concepção de pessoa da qual Williams discorda frontalmente, além de uma prioridade do valor justiça que é incompatível com o pluralismo de valores defendido por Williams.

Segundo Williams, acompanhado aqui por autores como Charles Taylor, tanto o utilitarismo quanto a teoria da justiça rawlsiana estão equivocados em sua base ontológica e ambos compartilham o grave erro de ignorar o papel das razões prudenciais no impulsionamento das sociedades rumo à estabilidade democrática. O liberalismo de Williams é motivado por um *summum malum*, isto é, um mal último, algo que deve ser evitado a todo custo. Assim, para Williams, não é a motivação teórica de um *welfarismo* consequencialista ou do princípio da justiça que permitiria a estabilidade de uma sociedade liberal, mas sobretudo a *experiência* da injustiça, da violência e do medo.

É esse o cerne do argumento desenvolvido por Williams na conferência *The Liberalism of Fear*, proferida em 1994. Williams inicia essa conferência pontuando que qualquer trabalho bem-sucedido no âmbito da filosofia política se preocupa com a questão dos interlocutores à qual a teoria se dirige: príncipes, pais fundadores dotados de capacidades racionais diferenciadas, os ministros das cortes constitucionais – a todas essas figuras já se destinaram as teorias políticas mais expressivas.

A filosofia política que Williams advoga não possui nenhum desses tradicionais interlocutores. Em vez disso, diz ele, seus interlocutores e sua audiência são toda a humanidade, porque a sua filosofia política leva em consideração as únicas matérias-primas universais: o poder, a impotência, a crueldade, a violência e, por fim, o medo que os acompanha. Tais experiências humanas se referem, na maior parte dos casos, a respostas não morais, consistentes naquilo que os seres humanos compartilham de mais básico. Williams retoma, aqui, o papel do naturalismo, do qual emerge, por fim, a defesa do *liberalismo do medo*, expressão cunhada por Judith Shklar¹⁰. O medo consiste na grande motivação naturalista para a defesa do liberalismo feita por Williams. Isso porque, conforme explica Shklar:

Do medo pode ser dito, sem qualificação, que é universal assim como é fisiológico. É uma reação tanto mental quanto física, e é comum tanto aos animais quanto aos seres humanos. Estar vivo é ter medo, e isso é de muito proveito em muitos casos, já que o alarme muitas vezes nos preserva do perigo. O medo que tememos é da dor infligida por outros ao nos matar e

¹⁰ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 21-38.

mutilar, não o medo natural e saudável que meramente nos adverte de dores evitáveis. E, quando pensamos politicamente, temos medo não apenas por nós mesmos, mas também por nossos concidadãos. Nós tememos uma sociedade de pessoas temerosas.¹¹ (tradução nossa)

Para Williams, assim como para Shklar, a tarefa das democracias liberais é prevenir aquele que é o horror universal: o de ser escravizado por alguém com poder superior. Não se trata, portanto, de um “projeto para a perfectibilidade da humanidade”, mas de uma “receita para a sobrevivência”¹². Embora o liberalismo do medo não esteja restrito a meros avisos e recomendações, admitindo – uma vez que as liberdades básicas estejam garantidas – a ampliação do sentido da liberdade e da igualdade, Williams explica que os argumentos filosóficos que ultrapassam as questões básicas só podem fazer sentido “aqui e agora”. Haveria no liberalismo do medo, portanto, um caráter universal (o medo e as demais reações humanas a ele relacionadas) e um caráter particular (as soluções práticas diante de questões filosóficas circunstanciais). Ao longo do quarto capítulo, cujo raciocínio esbocei acima, espero poder demonstrar que a defesa do liberalismo tal como realizada por Williams decorre de uma aplicação de sua contribuição metodológica. Argumentarei que o *liberalismo do medo* é mais uma expressão do seu método, desta feita na filosofia política.

Ao longo de todo o trabalho, incursionarei nas maneiras pelas quais a abordagem filosófica feita por Williams reverbera em temas de interesse fundamental para a filosofia do direito, como a questão dos direitos humanos. Segundo Williams, as condições que fazem com que um dado direito exista como demanda fundamental são determinadas por um complexo agregado de ações e forças, de tal modo que, em uma perspectiva multicultural, essas reivindicações são complexas porque estão sujeitas a uma distinção de grau. Conforme explica Williams, as violações mais graves de direitos humanos, como a tortura, são autoevidentes e praticamente todas as pessoas, em todos os lugares, seriam capazes de reconhecê-las. No outro extremo, há questões altamente controversas, em que é presumivelmente questionada a existência de direitos humanos em jogo. Assim, se no primeiro caso não existe qualquer dúvida sobre a violação a um direito humano, nos últimos o que existe é uma grande dúvida, que só pode ser esclarecida mediante um exame contextual. A esse respeito, refletirei sobre as críticas de que tal postura de Williams impossibilitaria um ponto de vista através do qual as questões relativas à violação de direitos humanos possam ser arbitradas.¹³

¹¹ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 29.

¹² SHKLAR, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984. p. 4.

¹³ Charles Taylor e Heidi Hurd argumentam nesse sentido (TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo:

Ao fim de cada capítulo desta tese, procurei empreender um inventário das principais conclusões que deles pode ser extraída. Com isso, desejo tornar mais clara ao leitor a conexão entre os diversos recortes teóricos escolhidos, além de evidenciar que, como em uma rede de pesca, do raciocínio desenvolvido em cada capítulo do trabalho dependem as conclusões às quais chegarei nos demais.

Cabe aqui, aliás, mais uma colocação a respeito do recorte temático que realizei. Sobre os escritos de Bernard Williams seria possível escrever inúmeros trabalhos diferentes, cada qual com um enfoque peculiar, já que a profundidade de sua abordagem é proporcional à amplitude de suas preocupações. Motivada pela pretensão de redigir um trabalho que se inserisse no âmbito da filosofia política, precisei focar em alguns textos que para alguns podem parecer menos representativos do pensamento de Williams, assim como ignorei alguns escritos importantes, embora menos adequados à minha finalidade.

A riqueza de estudar Williams está justamente nessa imensa capacidade que ele possui de produzir *insights* a respeito de muitos temas diferentes. Penso que isso é uma marca não apenas do seu brilhantismo, mas também do tipo de abertura metodológica que ele defende. Falo, aqui, de *insights*, e não de sistema de pensamento, porque o que Williams deseja é precisamente nos libertar da cama de Procrustes em que as teorias moralidade procuraram encerrar nossas reflexões éticas e políticas: ele deseja que nossas considerações éticas fluam naturalmente daquilo o que nós experienciamos, e não simplesmente teorizamos, como verdade. Curiosamente, a força de seu pensamento é também o seu caráter desconcertante: nas considerações finais desta tese, esboço precisamente uma agenda de pesquisa futura a respeito daquelas respostas que, conforme demonstrarei, Williams não foi capaz de fornecer.

Também a propósito de uma agenda futura, agora especificamente para a filosofia do direito, inseri no segundo capítulo deste trabalho algumas reflexões a respeito das possíveis contribuições metodológicas de Williams para a seara jurídico-normativa. Sua grande contribuição para o direito está no seu método de especulação moral. Ao nos apresentar a ideia de conceitos éticos densos e refletir a respeito de nossas formas de vida compartilhadas e os pressupostos emocionais de nossas práticas sociais, ele nos apresenta ideias importantes para a reflexão moral e, é claro, para uma concepção jurídica que enxerga uma continuidade entre o significado de categorias jurídicas – como a responsabilidade, acerca da qual falei neste trabalho – e categorias morais.

Como diz Charles Taylor, “uma das mais cômicas, se não fossem trágicas, consequências da filosofia moral moderna é que precisamos subir montanha acima para redescobrir o óbvio”¹⁴. De algum modo, Williams nos reconecta com a possibilidade de um pensamento filosófico – e jurídico-filosófico – que seja, a um só tempo, rigoroso e capaz de nos conectar com nossas intuições morais mais óbvias e, por isso, mais difíceis de justificar. Espero estar à altura de sua missão com esta tese.

¹⁴ TAYLOR, Charles. A Most Peculiar Institution. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 153.

CAPÍTULO 1 - BERNARD WILLIAMS E A CRÍTICA DA MORALIDADE

1.1 A CONTRIBUIÇÃO DE ELIZABETH ANSCOMBE

Bernard Williams busca, com sua obra, desconstruir as mais importantes teorias morais contemporâneas, as quais, para ele, sofrem do mal de impor sobre o agente moral uma exigência irreal de imparcialidade e racionalidade. Para Williams, a racionalidade sozinha não é capaz de nos motivar em nossas escolhas morais, já que, mais do que por esquemas teóricos impessoais, somos movidos por nossas *razões internas*¹⁵, isto é, por nossos projetos pessoais, nossa cultura e aquilo que julgamos digno de importância e afeição. Segundo Williams, a filosofia moral contemporânea teria se tornado uma finalidade em si mesma, destinada a resolver não os problemas éticos do homem real – dotado de emoções, preferências afetivas e outras motivações para além das demandas da racionalidade –, mas de um homem desumanizado, porque revestido de uma imparcialidade quase deificadora.

Para além da agudez da crítica de Williams, uma das coisas mais intrigantes ao lê-lo é a dificuldade de identificar o tipo de alternativa que ele oferece à filosofia moral que ele mesmo critica. Não que esta alternativa seja inexistente, mas, para evidenciá-la, é preciso fazer o trabalho paciente de um caçador de pérolas, descobrindo aqui e ali o conjunto da proposta positiva que ele oferece. Penso que a grande contribuição de Williams é metodológica, mas que ela só pode ser plenamente apresentada se estivermos convencidos dos problemas que ele suscita sobre o tipo de abordagem feito pela filosofia moral moderna.

Acredito, contudo, que Williams não está sozinho na sua empreitada, cuja amplitude no século XX se deve, em grande parte, ao trabalho da filósofa irlandesa Elizabeth Anscombe. Muitas das objeções de Williams em face da filosofia moral moderna encontram suas sementes no pensamento Anscombe, mais especialmente na forma como suas ideias foram veiculadas no célebre ensaio *Modern Moral Philosophy*, de 1958. Este texto, considerado um dos mais importantes do século XX, “alterou o curso da filosofia moral e, na opinião de muitos, para melhor”¹⁶. Penso que, se eu for capaz de mapear os caminhos que foram abertos através do trabalho de Anscombe, ficará mais fácil identificar não apenas as razões do incômodo de

¹⁵ O conceito de razões internas foi cunhado por Williams no ensaio *Internal and External Reasons* e é apresentado como o *desejo* do agente de satisfazer uma dada condição a partir da prática de determinado ato. Williams chama esse modelo de *subhumeneano*, pois sua primeira versão, embora mais complexa, foi apresentada pela primeira vez por Hume. Voltarei às semelhanças e diferenças entre a abordagem de Hume e Williams mais à frente. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Internal and External Reasons*. In: HARRISON, Ross. *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 101-113.

¹⁶ O’HEAR, Anthony. Preface. In: O’HEAR, Anthony (ed.). *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. v.

Williams com as grandes correntes da filosofia moral em voga no século XX, mas também o tipo de abordagem metaética que ele escolheu como alternativa aos problemas que identificou.

O cerne da crítica de *Modern Moral Philosophy* é a ideia de obrigação moral. A obrigação moral, ou dever, é uma fórmula diretiva, ou seja, ela indica às pessoas o que é correto fazer – o que é moralmente obrigatório ser feito – em uma determinada situação. Aqueles que não agem em conformidade com o seu dever moral estão sujeitos a uma censura especial, consistente na culpa e responsabilidade por terem agido de maneira errada.¹⁷ Uma boa maneira de ilustrar essa ideia da obrigação moral seria apresentá-la como algo semelhante ao direito positivo: já que tanto o direito positivo quanto a moralidade compartilham as ideias de dever, responsabilidade e culpa, seria perfeitamente compreensível construir a ideia de moralidade sobre as bases de uma *lei* moral. Thomas Pink chama essa forma de conceber a moralidade de *modelo positivista de obrigação moral*¹⁸ e Roger Teichmann a denomina de *concepção legalista da moralidade*¹⁹. O modelo positivista de obrigação moral apresenta três características principais, tal como identificadas por Anscombe.

Em primeiro lugar, ele fornece às palavras “dever”, “obrigação”, “certo”, “errado”, “moral” e “imoral” um sentido peculiar. Esse tipo de abordagem da moral só foi possível quando o Cristianismo, ao longo de séculos de protagonismo moral, passou a utilizar termos como “dever” (*should/ought*) ou “precisar” (*need*) em um sentido moral, ou seja: “em um sentido pelo qual eles implicam algum veredicto absoluto (acerca da culpa ou inocência de um homem) naquilo o que é descrito pelo verbo ‘dever’ em certos tipos de contexto”²⁰. Em virtude disso, conceitos como *estar obrigado*, *ser permitido* ou *estar desculpado* passaram a fazer parte da nossa linguagem e pensamento moral com uma conotação mais forte, indicando algo que “pode ser exigido por lei”.²¹ Evidentemente, Anscombe não ignora que essas palavras possam ser utilizadas em um sentido ordinário, isto é, que possamos falar de uma dada ação como “certa” ou “errada” na medida em que a estivermos aprovando ou reprovando. Seu incômodo, em vez disso, é com o uso desses termos no sentido positivista dado pela moralidade. Como explica Duncan Richter, esses termos podem ser entendidos como versões imprecisas dos termos “virtuoso”, “cruel” e “injusto” utilizados, por exemplo, por Aristóteles.²²

¹⁷ PINK, Thomas. Anscombe, Williams and the Positivization of Moral Obligation. In: GORMALLY, Luke; JONES, David Albert; TEICHMANN, Roger. *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016. *E-book*. n.p.

¹⁸ *Ibid.*, n.p.

¹⁹ TEICHMANN, Roger. *The philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 103.

²⁰ ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*, v. 33, n° 124, 1958, p. 4-5.

²¹ *Ibid.*, loc. cit.

²² RICHTER, Duncan. *Ethics after Anscombe: “Modern Moral Philosophy”*. Berlin: Springer, 2000. p. 5.

Em segundo lugar, a moralidade carrega em si mesma a exigência da universalidade: ela tende a menosprezar o impacto da circunstância histórica e social e das relações especiais que vinculam um indivíduo aos membros de sua comunidade e de família, de tal maneira que também é importante que essas relações passem pelo crivo de uma justificação de tipo universal.²³ Além disso, a ideia de uma lei moral reduz a importância dada à subjetividade e à influência das emoções do sujeito na tomada de uma decisão moral, já que dificilmente esses elementos passam pelo crivo da universalidade.

Por fim, assim como no paradigma da obrigação legal, a obrigação moral depende de uma autoridade superior que a aplique. Entre a concepção de uma ética das virtudes aristotélica – sobre a qual falarei mais à frente – e o nosso atual desenvolvimento de uma concepção legalista moralidade, o Cristianismo marcou forte presença com o pressuposto de uma *lei divina*, cuja origem está em Deus.

Para a filosofia moral, a grande dificuldade surgiu quando a normatividade moral emanada da crença de um legislador divino perdeu seu lugar de destaque. Isso porque as teorias modernas da moralidade, em sua versão secularizada, buscaram rejeitar a ideia de uma autoridade divina, atrelada originalmente à ética judaico-cristã, ao mesmo tempo que mantiveram uma noção enfática de obrigação moral. Mas, afinal, se a ideia de um legislador divino foi deixada de lado, como é possível continuar a sustentar a ideia de uma obrigação moral? Como explica Anscombe, “é como se a noção de ‘crime’ permanecesse quando a lei penal e as cortes criminais tivessem sido abolidas ou esquecidas”²⁴.

Aqui se poderia objetar que, se Deus não existe, estamos ainda diante da possibilidade de uma obrigação moral fundada no requisito da autonomia, de tal modo que a vida moral dependeria da possibilidade de o indivíduo atuar como legislador de si mesmo. Evidentemente, estamos falando de uma das mais célebres teorias da moralidade, cunhada por Immanuel Kant, para quem as considerações genuinamente morais repousam exclusivamente na vontade do agente, entendida – é bom que se ressalte – como “uma vontade pura possível, não as ações e as condições do humano querer em geral, as quais, em sua maioria, são tomadas da Psicologia”²⁵. Interferências externas tais como a posição do sujeito na estrutura social ou suas especiais relações afetivas são apontadas como elementos de heteronomia incompatíveis com a moral.

²³ WILLIAMS, Bernard. Socrates' Question. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 1, p. 14.

²⁴ ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, nº 124, 1958, p. 4.

²⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1964. p. 49.

Anscombe considera a proposta de Kant absurda. Para ela, uma pessoa não pode ser legisladora de si mesma, porque a própria ideia de um legislador requer a existência de uma autoridade externa e superior. Afirmar que um indivíduo é o legislador de suas próprias leis morais deve ter um sentido tão somente figurativo. Ainda a esse respeito, Duncan Richter ressalta que Anscombe não descartou a possibilidade de que leis morais provenham da sociedade e da natureza, mas diz que ela não explora essa via, certamente porque isso não a impressiona.²⁶ Para ela, a ideia de uma obrigação que decorreria dos costumes de nossos ancestrais ou de uma ordem cósmica seria incapaz de conferir sentido ao conteúdo dessa legislação moral.

É precisamente como uma reação a esse vácuo de sentido que Anscombe apresenta as suas três grandes teses, cujo desenvolvimento pode ser percebido em abordagens éticas como a de Bernard Williams: a) a tese de que filosofia moral deveria ser deixada de lado até que tenhamos uma filosofia de psicologia adequada, que está visivelmente ausente; b) a tese de que os conceitos como obrigação moral e o sentido de dever moral deveriam ser deixados de lado, pois são sobreviventes de uma concepção de ética que não existe mais; c) a tese de que toda a filosofia moral de língua inglesa a partir de Sidgwick parece a mesma. Agora que o problema está posto, a investigação que precisa ser feita é, evidentemente, sobre qual deve ser a atitude dos filósofos morais, se a ideia de obrigação moral tem sido enganosa. Afinal, qual é o caminho Anscombe a partir de suas três teses?

Neste ponto, penso que estamos diante de três leituras possíveis. A primeira delas diz respeito à possibilidade, *modus tollens*, de retorno a uma concepção teísta de obrigações morais, nos termos já explicitados de um legislador divino. Afinal de contas, se não é possível a ideia de uma obrigação moral sem um legislador divino, um resgate da obrigação moral, que ainda tem uma importância fundamental no debate filosófico, só poderia ser feito por meio do retorno a Deus. Como explica Julia Driver:

[...] de acordo com a leitura alternativa, pode-se concluir que Anscombe está argumentando que a única alternativa viável é a teoria moral religiosamente embasada que mantém a moldura legalista e os conceitos associados de obrigação.²⁷ (tradução nossa)

Segundo esta leitura, Anscombe estaria demonstrando, às custas de expor a fragilidade da filosofia moderna, a superioridade da ética religiosa e o absurdo que existe em rejeitar sua

²⁶ RICHTER, Duncan. *Ethics After Anscombe*. Berlin: Springer, 2000. p. 3.

²⁷ DRIVER, Julia. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, Spring 2018.

autoridade moral. Sustentar esta interpretação depende de um mergulho mais profundo no todo da obra de Anscombe, assim como uma investigação sobre a medida em que suas próprias crenças religiosas influenciaram na sua abordagem filosófica. Sabemos que Anscombe era uma católica obstinada e, portanto, pessoalmente adepta de uma concepção forte da obrigação moral. Suas posições marcantes contra métodos contraceptivos e contra o aborto²⁸ renderam-lhe, no discurso feito por ocasião de sua aposentadoria em Cambridge, em 1986, a alcunha de “um Daniel moderno na cova dos leões”.²⁹ Matthew O’Brian, realizando a leitura de *Modern Moral Philosophy* à luz de outros trabalhos de Anscombe, como *Intention*, conclui que “a substância de suas discussões sobre lei e obrigação são muito próximas do jusnaturalismo teísta de Tomás de Aquino” e acrescenta que Anscombe argumenta que a dependência de uma obrigação moral em relação a um legislador divino não é apenas epistêmica, mas ontológica.³⁰

Muito embora esta seja uma interpretação relevante de *Modern Moral Philosophy*, não é ela que nos preocupa aqui. Tal visão necessariamente nos encaminharia para a conclusão, sustentada por Simon Blackburn na resenha crítica feita no *Times Literary Supplement* sobre o livro *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe* de que, para Anscombe, “a verdadeira moralidade se apresenta apenas com a concepção judaico-cristã da ética baseada na lei”. Segundo Blackburn, é como se Anscombe desejasse sustentar, a partir de uma perspectiva invertida, uma versão do argumento dostoievskiano de que, se Deus está morto, tudo é permitido.³¹ Respondendo a Blackburn, Mary Geach, filha de Anscombe e editora de sua obra, faz uma defesa em sentido diferente. Para ela, na verdade, Anscombe:

[...] sustenta que a classe de ações que são ilícitas (isto é, contrária à lei divina) é a mesma classe de ações que são contrárias às virtudes que um indivíduo deve possuir de modo a ser um bom ser humano. Ela não pensava que era necessária uma concepção divina da ética para saber como um bom ser humano era, ou quais virtudes ele possui. Aristóteles não falava sobre uma lei divina, e ele via nele uma figura para a qual ateus (e também cristãos) poderiam olhar como um exemplo de como pensar sobre vício e virtude.³² (tradução nossa)

²⁸ A respeito destas temáticas, vide, entre outros: ANSCOMBE, G.E.M. Contraception and Chastity. In: BAYLES, M.D. (ed). *Ethics and Population*. Cambridge: Skenkmon Publish Company, 1976; ANSCOMBE, G.E.M. *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2005.

²⁹ O’GRADY, Jane. Elizabeth Anscombe: An exhilarating philosopher, she took to sporting a monocle and smoking cigars. *The Guardian*, January 11, 2001.

³⁰ O’BRIAN, Matthew. On Obligation and the Virtues of the Law. In: GORMALLY, Luke; JONES, David Albert; TEICHMANN, Roger. *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs. Exeter: Imprint Academic, 2016. *E-book*. n.p.

³¹ BLACKBURN, Simon. *Review: G.E.M. Anscombe; Mary Geach (ed.); Luke Gormally (ed.). Human Life, Action and Ethics*, St. Andrews: St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 300 pp. TLS, 30th September 2005.

³² GEACH, Mary. Anscombe's Virtues: Simply Wrong? Replies. *Leiter Reports*, [Oct. 2005].

Não explorarei a interpretação feita por Blackburn porque ela não é determinante para a nossa compreensão do pensamento de Bernard Williams. E justamente porque este é um trabalho sobre Bernard Williams, e não sobre Anscombe, procurarei dar mais enfoque nas interpretações de *Modern Moral Philosophy* que mais contribuíram para a abertura dos caminhos que Williams percorreria.

Nesse sentido, a resposta de Mary Geach, transcrita acima, abre caminho para as outras duas possibilidades de leitura de *Modern Moral Philosophy*. Essas duas leituras decorrem diretamente na primeira tese enunciada por Anscombe, no sentido de que a filosofia moral deveria ser deixada de lado até que tenhamos uma filosofia de psicologia adequada, que está visivelmente ausente. Esta é uma afirmação central, que suscita importantes questões: o que exatamente quer dizer deixar a filosofia moral de lado? E o que seria a filosofia da psicologia à qual Anscombe se refere?

Uma primeira possibilidade seria interpretar Anscombe como uma estimuladora do desenvolvimento de uma ética das virtudes fundamentada em uma espécie de *naturalismo neoaristotélico*. Segundo esse ponto de vista, ao qual a resposta de Mary Geach mais claramente se filia, o homem seria tido como um ser que, por sua própria espécie, deve buscar determinados bens (isso sendo visto de forma tão natural quanto a quantidade de dentes que um homem tem em sua boca³³). Tais bens, por sua vez, seriam *necessários* para o ser humano *qua* ser humano que, por isso mesmo, *deveria* buscá-los por meio do desenvolvimento de virtudes, consideradas as disposições da ação e dos sentimentos que tornariam a *boa vida possível*. Esse é, em larga medida, um modo de pensar identificado na obra de autores como John Finnis, Alasdair McIntyre e Philippa Foot.

Outra possibilidade de leitura tem fundamentação mais complexa e, acredito, é aquela que melhor se coaduna com o desenvolvimento posterior da obra de Bernard Williams. Segundo esta leitura, a crítica de Anscombe aponta para sugestões mais radicais, que são as mesmas sustentadas por Williams em *Ethics and the Limits of Philosophy*. Acredito que precisamos resgatar a literalidade do ensaio de Anscombe, a fim de identificar em que consistiria essa sugestão.

Uma coisa que chama atenção na formulação das suas teses é que Anscombe se mostra incrédula quanto à filosofia moral, mas *não em absoluto*. Segundo ela, devemos deixar de lado a filosofia moral de forma apenas temporária, isto é, até o momento que tenhamos uma filosofia da psicologia adequada. Penso que fazer essa ponderação é importante como forma de limpar

³³ ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*, v. 33, nº 124, 1958, p. 12.

do nosso terreno interpretações ainda mais radicais dentro desse enfoque, como aquela feita por Paul Johnston, que reconduz a discussão para o âmbito de influência de Wittgenstein.³⁴ Na perspectiva de Wittgenstein, a filosofia moral seria uma completa impossibilidade, já que escrever ou falar sobre ética seria ir contra as fronteiras da própria linguagem.³⁵ Ora, a aproximação feita por Johnston não é improvável, embora não seja correta. Como sabemos, Anscombe foi aluna de Wittgenstein e era uma de suas mais próximas amigas, responsável pela tradução de *Investigações Filosóficas* e autora de um famoso livro de introdução ao *Tractatus*. Porventura Anscombe não estaria afirmando a impossibilidade de o discurso ético fazer sentido?

É preciso esclarecer que, assim como Wittgenstein, o esforço de Anscombe consistia em desfazer más compreensões da linguagem ética, clarificando o que existe por trás dos termos frequentemente utilizados. Sua intenção, de fato, era evidenciar equívocos nas premissas sobre as quais a filosofia moderna estava fundada e deixar claro que alguns tipos de formulações carecem completamente de sentido. Desse modo, a proposta de Anscombe é nitidamente *wittgensteineana*. A diferença, contudo, está no fato de que Anscombe não sustenta que seria inócua *qualquer explicação* sobre aquilo que torna o ato ou um homem justo ou injusto.³⁶ Para ela, a fundamentação das virtudes é improdutiva tal como se apresenta pela concepção legalista da moralidade, mas pode se dar partir do ponto de vista da filosofia da psicologia, que “demanda uma abordagem do que é uma ação humana e como a sua própria descrição é afetada por seus motivos”³⁷. Vista dessa forma, a filosofia da psicologia ou, se quisermos ser um pouco mais precisos, a psicologia moral, consiste em uma investigação sobre as razões que levam as pessoas a agir. Como explica Brian Leiter, uma tal investigação

[...] abrange questões em metaética, filosofia da mente e filosofia da ação, incluindo questões relativas à objetividade da moralidade, a relação entre julgamento moral e emoções, a natureza das emoções, livre-arbítrio e responsabilidade moral, a estrutura da mente na medida em que seja relevante para a possibilidade de ação moral e julgamento.³⁸ (tradução nossa)

Uma tentativa de adentrar no espectro da filosofia da mente foi delineada por Anscombe com sua obra posterior, *Intention*. Neste livro, Anscombe buscou desenvolver as três teses de *Modern Moral Philosophy* a partir da investigação sobre as intenções que motivam as pessoas

³⁴ JOHNSTON, Paul apud RICHTER, Duncan. *Ethics After Anscombe*. Berlin: Springer, 2000. p. 9.

³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig apud RICHTER, Duncan. *Ethics After Anscombe*. Berlin: Springer, 2000. p. 24.

³⁶ RICHTER, Duncan. *Ethics After Anscombe*. Berlin: Springer, 2000. p. 29.

³⁷ *Ibid.*, loc. cit.

³⁸ LEITER, Brian. *Moral Psychology in Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 2.

a agir. As teses defendidas em *Intention* também são três, conforme apresenta Rachael Wiseman:

Em primeiro lugar, seria necessária uma abordagem da distinção entre uma ação pretendida e suas consequências meramente previstas. Em segundo lugar, um critério para identificar com que intenção uma pessoa agiu seria necessário. Em terceiro lugar, a ética poderia requerer uma abordagem da ação humana – voluntária e intencional – que poderia dar sentido à ideia de que ações podem concretizar virtudes (isto é, que uma ação particular, digamos, entregando-lhe um pedaço de papel, poderia ser um ato de doçura, justiça ou honestidade).³⁹ (tradução nossa)

Todas as teses apresentadas por Anscombe em *Intention* consistem em um reforço à ideia, já apresentada em *Modern Moral Philosophy*, de que a filosofia moral contemporânea ficou amputada ao deixar de lado a preocupação com as motivações dos indivíduos como ferramentas para a descrição moral de suas ações. Além disso, o escopo de Anscombe em *Intention* nos reconduz à crítica daquilo que ela chama *consequencialismo*. Assim, curiosamente, ao mesmo tempo que Anscombe critica como *nonsense* a ética deontológica apartada da tradição judaico-cristã, ela tece, em *Modern Moral Philosophy*, uma crítica de mesmo tipo à sua tradicional concorrente teórica: o consequencialismo. Neste ponto, é importante perceber que, quando se refere ao consequencialismo, Anscombe não trabalho o conceito tal como ele se popularizou no tratamento filosófico moderno, isto é, como “a visão de que o valor normativo de uma ação é determinado por suas consequências”⁴⁰, mas, em vez disso, se refere à ideia de inexistência de proibições morais absolutas. Por essa razão, Anscombe afirma que existem certas coisas, como matar um inocente, que são absolutamente proibidas, sejam quais forem as consequências.

Com isso, podemos extrair algumas conclusões importantes sobre o seu pensamento. A delas é que Anscombe defende uma espécie de absolutismo moral, embora não se alinhe a uma visão positivista da moralidade. Em outros termos, ela acredita firmemente que existem algumas ações que não devem ser praticadas independentemente das circunstâncias, sendo que a grande disputa interpretativa em torno de sua obra versa precisamente sobre o que significa esse “não dever”: em vez de não incorporar uma ideia de regra moral absoluta, Anscombe não estaria dando a essa expressão um sentido aristotélico, isto é, como algo que não concorre para o florescimento humano (*human flourishing*)? A segunda conclusão, sobre a qual não pairam

³⁹ WISEMAN, Rachael. *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*. New York: Routledge, 2016. p. 45.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

dúvidas, é que uma investigação sobre o valor e o propósito da vida humana é imprescindível e deveria ser feita por meio da psicologia moral.

Parece-me, contudo, que outra questão que Anscombe não teria deixado clara, especialmente se tomarmos por base aquilo o que ela diz em *Modern Moral Philosophy*, é de que modo uma tal investigação, no âmbito próprio da filosofia, seria possível. Com isso, o que quero dizer é que não fica evidente de que modo a *filosofia*, como matéria distinta da *psicologia empírica*, poderia contribuir para uma explicação psicológica do que está implicado em fazer julgamentos morais e agir moralmente (ou, pelo menos, agir de uma maneira que possa ser moralmente avaliada).⁴¹ Afinal de contas, se o escopo de Anscombe for de fato mais radical do que a proposta de um retorno à ética das virtudes, como propõe Duncan Richter⁴², e se a crítica que ela realiza diz respeito à própria impossibilidade de uma investigação filosófica tal como ela se apresenta na modernidade, qual papel cabe à filosofia nesse cenário?

Aqui, é importante perceber que o desafio proposto por Anscombe à filosofia moral moderna é do tipo metodológico. O que ela está recomendando é a tomada de novos instrumentos capazes de iluminar a nossa reflexão filosófica, sob o risco de que qualquer discurso que façamos nesse âmbito se torne sem sentido. A abertura que Anscombe propõe para a psicologia moral nos impele a buscar no naturalismo os caminhos que nos reconduziriam à ética. Para os estudiosos de Anscombe, paira a questão sobre a qual espécie de naturalismo ela se filia e de que modo esse naturalismo se harmonizaria com o tipo de concepção de obrigação moral que ela defende. Por ora, posso ficar tranquila em relação a isso. Meu objetivo neste trabalho não é investigar qual seria a melhor leitura acerca da obra de Anscombe, mas qual delas melhor consegue descrever o tipo de proposta metodológica feita por Williams. É isso o que me conduz ao próximo tópico.

1.2 A CRÍTICA DA MORALIDADE

Williams inicia *Ethics and the Limits of Philosophy*, seu grande livro de 1985, apresentando aquilo o que ele chama de “a pergunta de Sócrates”, consistente no questionamento sobre *como se deve viver*. A investigação sobre o que essa pergunta pressupõe e deixa de pressupor é importante, porque é precisamente ela que ilustrará a distinção conceitual entre os termos *moralidade* e *ética*. A ética, apresentada por Williams como um sinônimo de filosofia moral, tem como ponto de partida a pergunta de Sócrates. A filosofia moral nasce

⁴¹ LEITER, Brian. *Moral Psychology in Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 1.

⁴² RICHTER, Duncan. *Ethics After Anscombe*. Berlin: Springer, 2000. p. 2.

dessa genuína preocupação com o modo pelo qual *os seres humanos* devem viver. Essa pergunta, que é subjacente aos grandes produtos do gênio humano nas suas mais diversas manifestações – seja na música, nas artes plásticas ou na literatura –, torna-se especificamente *filosófica* quando está carregada de “generalidade reflexiva” e de “um tipo de argumento que afirma ser racionalmente persuasivo”.⁴³

O apelo à generalidade percebido na pergunta de Sócrates é, aliás, muito próprio da filosofia clássica. Como explica Arthur Ferreira Neto, “a noção pré-concebida (de caráter cosmológico ou teológico) de que o espaço físico e social no qual habita o Clássico contém uma prévia ordenação natural e racional”⁴⁴ sugere que as respostas sobre a “boa vida” se encontram em um fator externo e compartilhado por todos os agentes, já que acessível a partir de uma *experiência* com uma ordem cósmica compartilhada. Isso faz com que a pergunta socrática enfatize um caráter atemporal, sem referência às demandas subjetivas imediatas do agente, o qual, aliás, pode ser qualquer pessoa: a pergunta posta nesta perspectiva socrática tende a generalizar o “eu” a partir do qual a resposta será formulada e demanda um exercício reflexivo de tipo *prudencial*⁴⁵.

Para Williams, a cosmovisão clássica requer de nós pressuposições muito fortes sobre uma teleologia geral da vida humana – em que “cada tipo de coisa tinha uma forma ideal de funcionamento que combinava com a de outras coisas”⁴⁶ –, que, segundo ele, nós não podemos atualmente aceitar. O que a pergunta socrática não pressupõe, contudo, é a noção de *moralidade*, uma construção tipicamente moderna que tem como instrumentos conceituais a ideia de uma ação puramente voluntária e a ideia de uma obrigação moral⁴⁷:

A moralidade interpreta a pergunta de Sócrates como uma questão sobre quais atos puramente voluntários implicam alguma obrigação moral de serem realizados e sobre quais há alguma obrigação moral de se abster de realizar, e trata a obrigação moral como uma exigência inescapável que eclipsa qualquer outra consideração.⁴⁸

Em *Moral Luck*, uma coletânea que reúne ensaios produzidos entre 1974 e 1981, Williams trata a moral ou a moralidade como sinônimo de *teoria ética*. Desse modo, a distinção

⁴³ WILLIAMS, Bernard. Socrates’ Question. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 1, p. 2.

⁴⁴ FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Justiça como realização das capacidades humanas básicas: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 18.

⁴⁵ A *prudência* (*phronesis*), aliás, recebe uma conotação muito especial na razão prática aristotélica.

⁴⁶ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Well-Being. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 3, p. 43.

⁴⁷ MOORE, A.W. Commentary on the Text. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. p. 205.

⁴⁸ *Ibid.*, loc. cit.

entre moralidade e ética tratada em *Ethics and the Limits of Philosophy* já estava delineada: a moralidade constitui uma forma especial de manifestação do pensamento ético, que, por sua vez, é mais amplo. A correspondência de significado entre *moralidade e teoria ética* revela que o grande problema de Williams é, sobretudo, com a ideia de teorização. Para ele, não é possível haver qualquer teoria moral satisfatória, já que qualquer pretensão teórica de construir o raciocínio moral a partir de um fundamento único e exclusivamente racional é impossível em virtude da própria natureza dos sentimentos morais. Conforme explica:

Este último empreendimento nunca teve sucesso e não conseguiu responder à pergunta sobre com que direito ele legisla sobre os sentimentos morais. As concepções abstratas e esquemáticas da "racionalidade", geralmente empregadas nessa conexão, nem parecem relevantes para a questão - tão logo, pelo menos, a moralidade seja vista como algo cuja existência real deve consistir em experiência pessoal e instituições sociais, não em conjuntos de proposições.⁴⁹ (tradução nossa)

Além disso, a ideia de moralidade é problemática não apenas em virtude de seu conteúdo, mas também se a entendermos como uma dimensão do pensamento prático e da avaliação social. Isso porque a pluralidade de teorias éticas, conforme alerta Williams, deveria levantar suspeitas sobre a própria confiabilidade das formulações teóricas para resolver os problemas morais com os quais nos confrontamos em diferentes contextos históricos e sociais. A esse respeito, é preciso analisar com um pouco mais de detalhamento os motivos em virtude dos quais Williams considera que as teorias morais tendem, inevitavelmente, ao fracasso. Esta tendência está ligada ao próprio conteúdo ou objeto da moralidade.

Segundo Williams, conforme já destaquei, a marca da moralidade se encontra em duas características: de um lado, a ideia de uma vontade pura e, de outro, a concepção de uma obrigação moral. Esses dois traços, tomados conjuntamente, revelam o “espírito” da moralidade, “seus objetivos subjacentes e a figura geral da vida ética que está implicada nela”⁵⁰. A ideia de obrigação carrega, implicitamente, a “ficção da comunidade deliberativa”⁵¹, ou seja, a noção de que determinadas considerações morais relevantes são razões de agir para todas as pessoas. É esse o fundamento do instituto da culpabilização (*blame*), que torna a obrigação moral um padrão de comportamento cuja força é extraída de uma importância social conferida a ele. Trata-se, como explica Williams, de uma espécie de lei que “não carrega nenhum poder

⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. Preface. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. x.

⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 173-192. p. 174.

⁵¹ *Ibid.*, p. 183.

de sanção senão o julgamento em si mesmo”⁵². A obrigação moral garante um estado de coisas em que as pessoas possam razoavelmente esperar que os outros se comportem da mesma maneira que elas próprias julgam ser correto.

Ocorre que a ideia de obrigação moral espera não apenas uma conformidade externa do sujeito, mas igualmente que a sua ação seja dirigida pelas razões corretas. Ela requer, em suma, não somente uma conclusão deliberativa que seja direcionada àquilo que deve ser feito, mas igualmente que essa conclusão seja governada por razões morais consistentes em uma obrigação moral geral. Isso significa que, dentro do sistema da moralidade, não basta que eu faça algo simplesmente porque considero, pessoalmente, essa ação importante, mas pelo fato de que essa ação é dotada de uma alta prioridade deliberativa, destinada a assegurar a estabilidade das expectativas sociais. Desse modo, por exemplo, se Jonas faz a promessa de ajudar Maria, ele *deve* ajudá-la movido por um motivo específico, qual seja: o de que ele *deve* ajudar Maria. É isso o que Williams chama, no ensaio *Ought and Moral Obligation*, de “exigência kantiana”⁵³, consistente na demanda por uma *vontade pura*.

Para Williams, as obrigações morais devem ser vistas como um tipo de consideração ética entre outras. Isso significa, em primeiro lugar, que, assim como Anscombe, ele deseja resgatar o sentido *ordinário* da ideia de obrigação moral. Para ambos, a existência de uma expectativa social mais ou menos categórica a respeito de determinadas questões (como a expectativa de que as pessoas *não devem* me matar ou mentir para mim) trata-se de algo bastante positivo, que viabiliza a nossa vida social. Contudo, a peculiaridade do argumento de Williams e de Anscombe está no fato de que a conclusão de que uma pessoa pode ou não fazer algo, ou absolutamente deve ou não fazê-lo, pode ser motivada por fatores que escapam dos limites da moralidade, como “razões de prudência, autoproteção, preocupação estética ou artística ou simplesmente autoafirmação”.⁵⁴

Nesse sentido, levando a discussão a um nível linguístico-conceitual, o argumento de Williams é de que não existe nenhuma razão especial para enxergar o ‘dever’ (*ought*) usado para exprimir uma obrigação moral como qualquer coisa além de um operador proposicional, isto é, como algo além de um simples coordenador de duas frases. Assim, diante da frase “Jonas *deve* cumprir a promessa”, a moralidade vê o operador *dever* como a expressão de uma

⁵² WILLIAMS, Bernard. Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 74.

⁵³ WILLIAMS, Bernard. Ought and Moral Obligation. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 9, p. 117.

⁵⁴ WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 188.

obrigação moral, isto é, como revelando a ideia de que Jonas deve *intencionalmente* cumprir a promessa *pela razão de que ele prometeu*. Entretanto, o ponto de inflexão, diz Williams, é que é perfeitamente possível que um agente moral reconheça a existência de uma obrigação moral vinculada à promessa realizada e ainda assim conclua, em sua deliberação e por força de sua realidade, que ele não deve cumprir a promessa. Neste caso, o *dever* indicará não uma obrigação moral, mas uma *necessidade prática*, atrelada às circunstâncias do agente em questão e ao seu próprio caráter. Este tipo de abordagem está de acordo com a saída linguística fornecida por Elizabeth Anscombe, que consiste em utilizar a palavra “*dever*” (*ought*) de uma forma não enfática e em um sentido não especialmente moral; isso significa, em outros termos, substituir a concepção de “errado” (*wrong*) pela ideia de “injusto” (*unjust*). Tal alteração terminológica permite distinguir entre aquilo o que é *intrinsecamente injusto* e daquilo o que é *injusto dadas as circunstâncias*, um *juízo de razoabilidade* ou *equidade* a ser feito pelo agente – juízo este que fica impossibilitado pela concepção peremptória e *a priori* de “erro” (*wrong*).

Obviamente que, na maior parte dos casos, a obrigação moral formulada a partir de uma concepção forte de dever pode mesmo coincidir com o produto da deliberação prática do agente. Não fosse assim, não faria nenhum sentido sequer falar em obrigações morais, afinal “elas possuem força porque uma boa proporção dos agentes, em uma boa proporção do tempo, garante a elas força em suas deliberações”⁵⁵. Para Williams, portanto, mesmo as obrigações morais extraem sua força de razões internas, não constituindo, por si mesmas, razões externas aos indivíduos, capazes de os motivar a agir. Qualquer deliberação prática, desse modo, implica em um movimento de descoberta do indivíduo a respeito de si mesmo, de seus próprios “poderes e capacidades”, e do conseqüente contraste do seu caráter com aquilo o que existe, de fato, no mundo.

Ademais, a ideia de que as obrigações morais devem ser consideradas apenas mais uma espécie de consideração ética demonstra a importância que Williams confere ao significado de uma vida individual. Isso aponta para a constatação de que existem indivíduos com disposições de caráter próprias e uma vida própria para ser vivida⁵⁶, cujas decisões não são impulsionadas por *razões externas para agir*, mas sobretudo por *razões de tipo interno e subjetivo*. Isso se liga à crença de Williams na:

[...] contínua possibilidade de uma vida individual significativa, que não rejeite a sociedade, e de fato compartilhe suas percepções com outras pessoas

⁵⁵ WILLIAMS, Bernard. Ought and Moral Obligation. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 9, p. 120.

⁵⁶ WILLIAMS, Bernard. Morality, the Peculiar Institution. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 10, p. 201.

em uma profundidade considerável, mas que é suficientemente diferente de outras, em suas obscuridades e desordens e também em suas intenções razoáveis, a ponto de tornar-se a vida de alguém.⁵⁷ (tradução nossa)

Assim, enquanto a moralidade encoraja a ideia de que apenas uma obrigação moral poderá derrotar outra obrigação moral, o fato é que aquilo que a moralidade chama de obrigação não necessariamente vencerá um conflito de considerações morais, precisamente porque a deliberação está sendo levada a cabo por *um alguém* que precisa lidar com suas próprias circunstâncias concretas.

Neste ponto, retorna ao centro da discussão a ideia de culpa (*blame*) apontada por Williams enquanto uma reação negativa em face da atuação de um agente moral cujo fundamento é a voluntariedade do ato. “Voluntariedade”, nesse caso, indica que tal ação ou omissão foi levada a cabo por um agente mesmo quando para ele se apresentava um outro modo de proceder capaz de lhe conferir melhores razões éticas. A esse respeito, Williams faz questão de ressaltar, o próprio conceito de culpa (*blame*) só funciona coerentemente porque “almeja menos do que a moralidade gostaria”, isto é: quando perguntamos se um indivíduo agiu voluntariamente, não estamos levantando questões sobre o quão autonomamente ele chegou a uma dada decisão, mas estamos perguntando, sobretudo, “se ele realmente agiu, se ele sabia o que estava fazendo, e se ele pretendia este ou aquele aspecto do que aconteceu”⁵⁸. A ideia de culpa (*blame*) está cercada por práticas de aceitação e rejeição que agem sobre o desejo e o caráter, não necessariamente sobre uma racionalidade pura:

Existe uma pressão dentro dela [da moralidade] para exigir uma voluntariedade que seja total e que elimine o caráter e a determinação psicológica ou social, e aloque culpa e responsabilidade, em última análise, sobre a base estreita da contribuição do próprio agente, nem mais nem menos.⁵⁹ (tradução nossa)

A reação em primeira-pessoa correspondente à culpa (*blame*), intitulada por Williams de remorso (*guilt*), não aparenta, para ele, menos reducionista e equivocada. A noção de remorso (*guilt*) consiste em uma resposta em primeira pessoa à ação violadora ao sistema moral, de tal modo que um indivíduo incapaz de sentir remorso não pertence ao sistema moral nem é um agente moral pleno.⁶⁰ A ideia de remorso (*guilt*) liga-se, portanto, a uma demanda que provém muito mais do exterior do que do interior, sendo o indivíduo, por isso mesmo, incapaz

⁵⁷ WILLIAMS, Bernard. Morality, the Peculiar Institution. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 10, p. 202.

⁵⁸ Ibid., p. 194.

⁵⁹ Ibid., loc. cit.

⁶⁰ WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 177.

de fornecer uma explicação para o sentimento de vergonha (*shame*) que nasce, muitas vezes, simplesmente por aquilo que se *é* – sem que seja necessário, para isso, qualquer tipo de ação. Pode-se envergonhar, por exemplo, por ser pouco generoso ou pouco corajoso, ainda que em nenhum caso concreto se interpele normativamente o indivíduo a agir de maneira generosa ou corajosa.

A ideia de remorso (*guilt*) torna-se peça-chave da noção de moralidade na medida em que consiste em um sentimento produzido no agente quando ele viola as regras colocadas pela já comentada comunidade deliberativa. A partir de uma perspectiva kantiana, tal comunidade seria, na verdade, uma espécie de voz interna ou “outro internalizado” que serviria simplesmente para reafirmar a genuína autonomia do agente moral⁶¹. A comunidade deliberativa e o outro internalizado são, conforme essa interpretação, puramente ficções destinadas a auxiliar o sujeito na formulação dos seus imperativos morais.

Para Williams, a explicação kantiana para o conceito de remorso (*guilt*) é duplamente equivocada. Em primeiro lugar, porque ignora que “o outro internalizado” – embora seja de fato abstrato, generalizado e idealizado – é um *alguém* em vez de um *ninguém*. Isso porque este outro idealizado que nos julga e nos confronta não é apenas um recurso lógico-hipotético, mas um alguém que possui as características que admiramos e que representa para nós um padrão de excelência, como uma figura parental ou uma figura representativa de um grupo. Ser julgado por esse alguém e aprovado por ele é a matéria-prima fundamental para os sentimentos que nutrimos a respeito de nós mesmos e de nossas ações. Em segundo lugar, diz Williams, o julgamento sobre aquilo que se *é* depende, inevitavelmente, do juízo que o mundo faz de nós: um homem que pensa em si mesmo como alguém justo, mas que é tratado por todos os demais como se não fosse, terá sérias razões para desconfiar – e para nos fazer desconfiar – de que ele é, na verdade, um “fanático iludido”, em vez de um “portador solitário da verdadeira justiça”.⁶²

Por essas razões, Williams sugere que a noção de remorso (*guilt*) seja substituída pela ideia de vergonha (*shame*), bastante presente nas epopeias e tragédias gregas, e muito mais capaz do que o conceito de remorso (*guilt*) de abarcar o fato de que os sentimentos e necessidades de uma pessoa estão fundamentados na sua própria identidade – isto é, no seu caráter e naquilo que ela deseja e valoriza – e no seu senso de pertencimento a determinadas circunstâncias sociais. A ideia de vergonha (*shame*) traria, portanto, um panorama psicológico muito mais rico do que a ideia de remorso (*guilt*), no sentido de apresentar os objetos que

⁶¹ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 2008. p. 98.

⁶² *Ibid.*, p. 99.

compõem intimamente as nossas experiências morais e os nossos sentimentos para com eles. Como resume Williams: “A vergonha (*shame*) pode entender o remorso (*guilt*), mas o remorso não pode entender a vergonha”⁶³.

Toda a discussão a respeito da maior amplitude da ideia de vergonha (*shame*) em detrimento da ideia de remorso (*guilt*) leva-nos a explorar um tipo de questão que a moralidade ignora por completo: o fato de que muitas ações podem ser vistas como motivo de reprovação ou de vergonha ainda que elas não sejam vedadas a ninguém, do mesmo modo que muitas outras podem ser consideradas recomendáveis ou admiráveis sem que ninguém seja obrigado a elas. Como explica Williams: “as pessoas podem ser abundantemente admiradas, ou simplesmente bem-vistas, por ações pelas quais elas não seriam culpabilizadas caso fossem omitidas”⁶⁴. A moralidade, com o seu enfoque exacerbado na ideia de obrigação moral e de vontade pura, deixa de lado toda uma preocupação ética a respeito do caráter, inclinação e disposição moral das pessoas, coisas que levamos em conta quando estamos nos referindo às *virtudes*.

Assim, é interessante percebermos que, na filosofia moral recente, a capacidade da ética para dirigir as nossas ações se restringe a padrões racionais, já que a razão fornece justificações que nos direcionam para as atitudes que elas apoiam. A ideia de obrigação moral atua como o leitmotiv dessa função diretiva da ética, a qual, contudo, não é a única. Isso porque, além dessa função diretiva, explica-nos Thomas Pink⁶⁵, existe uma função apreciativa, que, por sua vez, não está necessariamente ligada à capacidade de responder a uma direção racional, mas à excelência individual: pessoas podem ser elogiadas simplesmente por serem habilidosas, criativas ou divertidas, ainda que nenhum ser humano tenha qualquer obrigação moral de possuir essas características.

As ideias de David Hume são ainda outro exemplo deste segundo tipo de abordagem da ética. Para Hume, aquilo que é moralmente reprovável não está ligado necessariamente às ações voluntárias, mas à falha do indivíduo em atender a um padrão de *admirabilidade*, relacionado com a exigências não voluntárias de motivação e caráter. Desse modo, por exemplo, a conduta de um pai que negligencia o seu filho é reprovável pelo simples fato de que se considera como algo *natural* dos pais uma afeição pelos filhos. Uma tal inclinação natural, que não

⁶³ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 2008. p. 93.

⁶⁴ WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 179.

⁶⁵ PINK, Thomas. Anscombe, Williams and the Positivization of Moral Obligation. In: GORMALLY, Luke; JONES, David Albert; TEICHMANN, Roger. *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016. *E-book*. n.p.

necessariamente passa pelo crivo da racionalidade, é inevitavelmente levada em consideração nas nossas avaliações éticas, sendo este o motivo pelo qual Hume propõe a substituição do critério da razão pelo critério de *mérito*: como se as virtudes, às quais me referi acima, fossem somente mais uma espécie de *talento nato*, semelhante àquele do qual os artistas são dotados.

Williams não adota integralmente a proposta radical de Hume, cuja abordagem psicológica parece negar qualquer possibilidade da razão prática⁶⁶, reduzindo nossas motivações morais a sentimentos sem conteúdo, tão irracionais como a dor ou o prazer e impossibilitando a própria deliberação ética. De igual modo, Elizabeth Anscombe, embora rejeite as conclusões às quais chegou Hume, entende que suas considerações descortinam problemas muito profundos e importantes. Para Anscombe, assim como para Williams, existe um indubitável chamado para que se reconheça que dentro da vida ética agem alguns tipos de práticas de encorajamento e desencorajamento cuja origem se encontra em coisas que provêm de fora das simples exigências deontológicas da obrigação moral. A ética, que visa responder à pergunta socrática de “como se deve viver?”, precisa buscar naquilo que as pessoas apreciam o próprio material para formular a sua orientação diretiva. Tal como defendida por Williams:

A vida ética é em si mesma importante, mas ela pode ver que outras coisas além de si mesmas são importantes. Ela contém motivações que de fato servem a esses outros fins, mas que ao mesmo tempo podem ser vistas de dentro desta vida como parte daquilo o que a torna digna de ser vivida.⁶⁷
(tradução nossa)

A própria “pureza moral”, exigida em sua forma mais radical por Kant, pode ser considerada uma virtude quando vista como uma janela que ilumina a moralidade desde fora. Ela é, em suma, um valor que é conferido a partir de aspectos que excedem a própria pureza moral, pois a importância dada a ela decorre de uma expectativa de virtude sobre o ser humano, qual seja: a de que ele seja capaz de completa autonomia e racionalidade na formulação de uma lei moral maximamente justa.

No limite, acredito que toda a discussão formulada acima demonstra que tanto Anscombe quanto Williams estão se questionando em qual medida a normatividade ética constitui uma normatividade da razão. Em outros termos, eles levantam a questão sobre o quanto a racionalidade é capaz de nos orientar e o quanto grande parte das nossas justificações para agir provêm de fontes que a excedem. Para Williams, a filosofia moral passou tanto tempo se dedicando a investigar a diferença entre as diversas abordagens racionais da ética que ignorou

⁶⁶ A esse respeito, falarei mais no segundo capítulo desta tese.

⁶⁷ WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 184.

a necessidade de discutir as diferenças que existem entre essas abordagens tomadas conjuntamente e aquilo o que há para além delas. Em suma, a filosofia moral ignorou as reflexões sobre:

[...] qual papel pode ser desempenhado pelo conhecimento das ciências; o quanto longe a investigação puramente racional pode nos levar; o quanto se pode esperar que a resposta para a questão seja diferente se for formulada em uma sociedade em vez de outra; o quanto, ao final de contas, deve ser deixado para decisão pessoal.⁶⁸ (tradução nossa)

Nesse sentido, para Jonathan Lear, o grande legado de Williams estaria no uso de ideias psicanalíticas para desenvolver uma *psicologia moral naturalista* robusta. Lear chega mesmo a afirmar que a abordagem de Williams desembocaria em um papel de destacada importância para o inconsciente⁶⁹. Mas não precisamos ir tão longe no sentido de afirmar que Williams teria encontrado na psicanálise o fundamento da ética. Como procurarei explicar mais à frente, acredito que a abordagem de Williams efetivamente conduz a um naturalismo ético, mas que não necessariamente precisa estar alicerçado na psicanálise. O desafio *williamsoneano* é de caráter muito mais geral. Segundo ele próprio afirma, no prefácio de *Morality: An Introduction to Ethics*: “os problemas de encontrar um modo não mecânico, convincente e adulto de abordar o assunto [da filosofia moral] precisam ser enfrentados em cada situação”⁷⁰.

No primeiro capítulo de *Ethics and the Limits of Philosophy*, quando relata uma breve história do nascimento da filosofia moral, Williams diz que aquilo que torna um tipo de investigação especialmente filosófica é o fundamento racional com que os filósofos justificam as suas conclusões. Tendo em isso conta, a abertura metodológica proposta por Williams aponta para uma saída radical: ela revela a incapacidade de a filosofia, por si própria, oferecer repostas para a grande questão ética sobre “como se deve viver”. Para Williams, portanto, a reflexão filosófica precisa se questionar profundamente sobre o seu próprio papel em responder a essa pergunta. Esta é, em larga medida, uma posição semelhante à de Anscombe. A pergunta óbvia que se faz é: qual caminho devemos percorrer a partir de agora? De que modo é possível fazer filosofia moral? Ou ainda: tem a filosofia moral algum sentido dentro do cenário apresentado?

Conforme já relatei anteriormente, o grande ensaio de Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, abriu duas grandes possibilidades para a filosofia contemporânea: uma delas é no

⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. Socrates' Question. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 1, p. 3.

⁶⁹ LEAR, Jonathan. Psychoanalysis and the Idea of a Moral Psychology: Memorial to Bernard Williams' *Philosophy*. *Inquiry*, n. 47, v. 5, p. 515-522, 2006. p. 517.

⁷⁰ WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. xiv.

sentido de um resgate de uma ética das virtudes conectada com um naturalismo de tipo neoaristotélico, para o qual o papel da filosofia seria investigar em que consistiria a boa vida e o florescimento humano. Uma vez que essa descrição do que seja um modelo de boa vida seja encontrada, seríamos capazes de formular padrões pelos quais julgáramos uma dada ação como boa ou ruim. Obviamente que se se trata de uma missão extremamente ambiciosa, porque se encontra ancorada na crença de que é possível encontrar um conceito de boa vida que funcione objetivamente para todos aqueles que compartilhem da natureza humana.

Outro caminho confere à filosofia um papel muito menos pretensioso, ao mesmo tempo que busca equipar a ética com os recursos trazidos pela ciência do século XXI⁷¹. Neste caso, ao filósofo caberia responder à questão sobre se um dado fenômeno ético poderia ser explicado a partir da ciência, sendo que seria a ciência, e não a filosofia, aquela capaz de conferir à ideia de natureza humana um grau de objetividade que Aristóteles, com os recursos próprios de seu tempo, não teria conseguido alcançar. Claro que aí também se está diante do desafio de se explicar qual a amplitude do que se considera “ciência” como forma de fundamentação filosófica. Defenderei que o pensamento de Williams se fundamenta neste segundo tipo de naturalismo e que o terreno firme sobre o qual ele crê que a ética pode se desenvolver é o da *genealogia*, que também nutre, como o naturalismo ético aristotélico, uma “representação pré-teorética da vida humana, uma perspectiva da pessoa humana ordinária”⁷². Para circunscrever melhor a posição de Williams, acredito que é importante aprofundar um pouco mais sobre aquilo que a sua posição não é, ou seja: um naturalismo ético de tipo aristotélico.

1.3 A CRÍTICA DO NATURALISMO ÉTICO ARISTOTÉLICO

Em *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams faz uma interessante afirmação, em que, muito embora não referencie diretamente Aristóteles, sintetiza sua posição em relação ao naturalismo ético aristotélico. Comentando a possibilidade de conceder à ética uma base de fundamentação mais objetiva do que aquela proposta pelas teorias modernas da moralidade, Williams diz:

O projeto de conceder à vida ética um fundamento objetivo e determinado em considerações sobre a natureza humana não é, em minha visão, tendente ao sucesso. Mas ele é, de qualquer maneira, um projeto compreensível, e eu

⁷¹ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006. p. 159.

⁷² FREY, Jennifer. Neo-Aristotelian Ethical Naturalism. In: ANGIER, Tom. *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. ch. 5, p. 95.

acredito que ele representa a única forma inteligível de objetividade ética em um nível reflexivo.⁷³ (tradução nossa)

Na discussão sobre a natureza humana tal como concebida por Aristóteles é que se encontra o centro da crítica de Williams. Interessantemente, também é aí que está a maior proximidade entre os dois, que concebem a observação daquilo que são as disposições humanas básicas como o melhor ponto de partida para as reflexões éticas. Dessa forma, se Williams reconhece em Aristóteles o gérmen do naturalismo ético que ele posteriormente viria a postular, vendo nela o protótipo de uma filosofia de tipo não transcendental⁷⁴, por outro lado ele rejeita a abordagem aristotélica, seja em razão de sua compreensão acerca do traço distintivo do ser humano, seja por causa do caráter teleológico que Aristóteles extrai a partir dessa característica.

De acordo com Aristóteles, existem algumas capacidades e atividades próprias dos seres humanos que podem ser desenvolvidas até o seu mais alto grau de excelência. Quando a atividade humana atua de acordo com um sentido orientado à máxima coerência de todas as disposições próprias da natureza do homem, torna-se possível a ideia de uma boa vida, plena de virtudes e experienciada pelo homem de excelência, que vivencia aquilo o que Aristóteles chama de *eudaimonia*, cuja tradução recorrente é feita com o termo *felicidade*. O homem feliz, neste sentido, é “aquele que aciona uma atividade de acordo com a excelência completa e está suficientemente equipado com bens exteriores não só durante um tempo ocasional, mas durante todo o tempo de vida”⁷⁵: não se trata propriamente de um estado de espírito, mas de uma espécie de forma que molda toda a vida de uma pessoa. Em *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams chama esta felicidade de *bem-estar* (*well-being*).

Para Platão e Sócrates, diz Williams, a prática racional da filosofia poderia conduzir, sozinha, ao bem-estar, que estava conectado à alma do indivíduo, isto é, a uma realidade de tipo *imaterial e indestrutível*. Aristóteles, por sua vez, tinha uma visão menos ambiciosa: ele considerava o ser humano como uma alma corporificada, que necessitava da vida social para expressar plenamente seus poderes. A faculdade necessária para o exercício de uma vida ética digna de ser vivida consistia no que Aristóteles chamava de *razão prática*, cuja função seria permitir ao indivíduo o exercício de julgamento de suas ações, desejos e sentimentos, resultando naquilo que chamamos de *virtudes*. As virtudes são o produto da coerência produzida pela razão prática, quando esta busca reduzir o conflito entre as disposições naturais do agente.

⁷³ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 153.

⁷⁴ WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 55.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caetano. 2. ed. Forense, 2017. p. 33.

Ao lado da razão prática, Aristóteles apresenta aquilo que ele chama de *razão teórica*, consistente no poder de pensar corretamente acerca de questões abstratas relacionadas à ciência e à filosofia. A razão teórica consiste em uma faculdade contemplativa a partir da qual a atividade prática propriamente humana pode ser vista sob a luz de uma espécie de “compreensão intuitiva” do sublime, para usar uma expressão de Antônio de Castro Caeiro. De acordo com Caeiro, o esforço pela contemplação e por recriar essa situação teórica é o que conduz o ser humano “ao fundamento disposicional” que nos permite experimentar o bem-estar. Nesse sentido, a ruptura que Williams identifica entre razão prática e razão teórica⁷⁶ seria apenas aparente:

[...] a felicidade parece resultar de uma situação aparentemente avessa à situação prática definida ao longo de todo o texto da *Ética a Nicômaco*. Mas só aparentemente. Também a contemplação, o olhar puro, é uma atividade. O trabalho específico do Humano depende de uma invocação do poder de compreensão que há em si, aquele poder de compreensão intuitiva que não apenas lhe permite olhar o que é dado ver, mas que abre para, e constitui, o sublime. Essa possibilidade é na sua forma uma atividade, o produto extremo do Humano enquanto divino.⁷⁷ (tradução nossa)

De todo modo, não é a discussão em torno das relações entre razão prática e razão teórica que me interessa aqui, mas sobretudo o fato de que Aristóteles extrai desta segunda espécie de razão elementos para aquilo que enxerga como o traço distintivo da natureza humana: sua inteligência e capacidade para o pensamento racional.⁷⁸ A felicidade é o próprio *telos*, isto é, o fim da natureza humana, e ela só poderá ser atingida no seu mais alto grau pela faculdade da razão teórica, que, por sua vez, concederá o horizonte a partir do qual será possível, em última análise, harmonizar e incluir todas as virtudes. Para Williams, embora Aristóteles esteja correto ao afirmar que a vida ética consiste na aquisição de algumas disposições corretas, a questão que se põe é se Aristóteles teria acertado ao conceber essas disposições dentro de uma estrutura particular da natureza humana, notadamente naquela fundada pela supremacia da racionalidade. Nesse sentido, a crítica de Williams é formulada em três frentes diferentes.

Em primeiro lugar, Williams suspeita da característica definitiva e incontroversa na natureza humana de que a ética aristotélica necessita para fundamentar um *telos* unívoco. Segundo Williams, a eleição da racionalidade como a marca distintiva da condição humana já deveria ser considerada, em si mesma, uma avaliação de tipo moral. Isso porque, segundo

⁷⁶ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 91.

⁷⁷ CAEIRO, Antônio de Castro. Apresentação. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. 2. ed. Forense, 2017. p. xvi.

⁷⁸ WILLIAMS, op. cit., p. 90.

argumenta, a observação isenta da natureza humana apontaria para outros traços além da mera racionalidade:

Se alguém sem ideias preconcebidas se incumbisse da missão de encontrar características que diferenciam os homens dos demais animais, poderia também, com os mesmos princípios, acabar propondo uma moralidade que incentivasse o homem a passar o maior tempo possível fazendo fogo; ou desenvolvendo as características físicas especificamente humanas; ou tendo relações fora do período fértil; ou danificando o meio ambiente e perturbando a natureza; ou matando outros seres por diversão.⁷⁹ (tradução nossa)

Ademais, essa supremacia da racionalidade sobre as paixões decorre de enxergar as paixões como forças meramente animais. Para Williams, isso é absolutamente equivocado: apaixonar-se é tão humano quanto ter inteligência e ninguém duvidaria que apenas os seres humanos são dotados daquele primeiro traço característico, assim como do segundo. Somada a essa ambiguidade quanto à natureza humana, Williams objeta, ainda, no tocante aos fins para os quais este traço distintivo é supostamente destinado. A título de ilustração, Williams propõe o que ele chama de “problema de Gauguin”: trata-se do caso de um artista bastante habilidoso, dotado de uma inteligência altamente criativa, mas que não atende às demandas e aos compromissos éticos em suas relações pessoais. A aparente tentativa aristotélica de conectar seus distintos poderes intelectuais às virtudes e compromissos que pertencem à esfera moral apresenta-se, sob essa luz, como algo fadado ao fracasso.

Isso nos liga à terceira objeção de Williams a Aristóteles, de acordo com a qual dito entendimento da natureza humana, ainda que esteja correto e mesmo que permita a identificação de um determinado *telos*, não é capaz de prescrever um conjunto de virtudes que determine um tipo de vida ética em detrimento de outras. Para Williams, as virtudes são *características psicológicas*, de tal modo que a partir dessa matéria-prima subjetiva se tornaria impossível avaliar o comportamento de outras pessoas e, portanto, orientar a vida ética. Examinemos mais de perto esta terceira objeção, que nos abrirá caminho para explicitar o naturalismo ao qual Williams se filia.

A ética aristotélica, conforme expliquei, depende de que consideremos que todos os seres humanos são dotados de algumas inclinações inatas para perseguir uma vida plena de certas virtudes, que, por sua vez, poderão ser desenvolvidas por meio da instrução e habituação. Isso significa que, para Aristóteles, todos aqueles que se desviam do fim básico da vida de todos os seres humanos, que deve ser perseguido por meio do desenvolvimento das virtudes, estão

⁷⁹ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 96.

enganados quanto aos seus *interesses reais* e à sua própria felicidade. Em outras palavras, todos os seres humanos teriam o interesse inato de perseguir uma vida virtuosa, muito embora nem todos eles tenham sido instruídos ou tenham descoberto esse interesse real. Os indivíduos desviados do *telos* natural da vida humana estão, para Aristóteles, enganados quanto aos seus próprios interesses e sua própria felicidade. É como se Aristóteles estivesse afirmando que essas pessoas possuem interesses diferentes daqueles que elas de fato possuem.

Essa visão tem duas implicações na teoria aristotélica. Williams destaca, primeiramente, que a resposta para a pergunta socrática sobre “como se deve viver” é respondida de modo notadamente impessoal, isto é, sem um apelo à razão prática individual. Afinal de contas, se o problema dos seres humanos desviantes de seu fim pode ser resolvido por meio da instrução e do desenvolvimento de hábitos, resta pouco espaço para a deliberação pessoal sobre como se deve agir. O mais importante, contudo, é perceber que a visão aristotélica depende de uma dada *teoria do erro*, através da qual seja possível argumentar o modo através do qual as pessoas podem falhar no reconhecimento de seus *verdadeiros* interesses. A ausência da devida instrução pode ser um dos motivos pelos quais o agente opta por uma forma de vida que o prejudique e o distancie do seu bem-estar. Este seria o caso de alguém que tomasse uma dose excessiva de determinado medicamento, enfraquecendo a sua saúde, por considerar que uma quantidade maior lhe faria bem. A situação fica mais complexa, contudo, quando a opção do agente por uma dada ação ou forma de vida que o distancia da felicidade aristotélica tem como fundamento não a simples ausência de informação, mas a própria motivação pessoal. A título ilustrativo, Williams apresenta o caso de um adolescente com ideação suicida, cujo desejo de pôr fim à própria vida não está fundamentado em uma ausência de informação, mas no seu interesse atual de acabar com a própria existência. A sua motivação, aqui, é autodestrutiva, de tal modo que ele deverá ser curado deste estado para que identifique o interesse real de estar vivo, que ele poderia experimentar dali a três meses, após o seu momento de crise.

A situação descrita acima é extrema. Williams reconhece que a motivação, nesse caso, não pode deixar de ser apresentada, decentemente, como algo alheio ao funcionamento humano normal. Considerando a situação do adolescente suicida, falar em incapacidade e em cura faz todo o sentido. Contudo, nem todos os interesses de uma pessoa são condição para seu funcionamento normal como ser humano

O desafio, neste caso, é explicar como é possível que um homem falhe ao perceber quais são seus pretensos interesses reais, motivando-se a agir de maneiras que o distanciam daquelas que seriam suas inclinações naturais. Para Williams, a dificuldade de Aristóteles em fornecer

uma tal teoria do erro revela o caráter normativo de sua descrição supostamente realista da condição humana.

Além do mais, para Williams, os riscos políticos e éticos da ideia dos “interesses reais” são evidentes: se a pessoa que se distancia daquelas que seriam as suas motivações naturais não pode ser convencida a persegui-las – porque, afinal de contas, elas não consistem em seus interesses de fato –, essa pessoa precisará ser coagida. Voltarei a este tema em capítulos posteriores deste trabalho, no qual analisarei as repercussões deste argumento no liberalismo político tal como defendido por Williams. O que interessa, agora, é entender de que maneira a perspectiva williamsoneana do naturalismo ético responde a essas questões que ela própria apresenta.

Nesse contexto, o elo perdido que precisa ser encontrado é aquele que liga o tipo de bem-estar sugerido por Aristóteles e o tipo de vida ética que ele propõe. De que modo eu poderia afirmar que aquilo que causa a felicidade ou infelicidade na vida de alguém tem como justificativa a presença ou ausência de determinadas virtudes, tal como compreendidas por Aristóteles? Afinal de contas, diz Williams, as pessoas podem ser infelizes simplesmente porque são miseráveis, solitárias ou porque estão desesperadas, mas não necessariamente porque elas tenham agido de maneira eticamente errada. E pior: existem pessoas horríveis que experimentam uma vida feliz a despeito de suas maldades e, muitas vezes, justamente por causa delas. Segundo apresenta Williams, problemas deste último tipo não apenas desafiam a psicologia, mas levantam importantes reflexões de tipo cultural ou histórico; aliás, integra pensamento romântico peculiarmente moderno a ideia de que a infelicidade faz parte, inclusive, do processo criativo de alguns gênios. No fim das contas, Williams diz que somos levados a nos questionar em que medida a busca por eliminar qualquer conflito psíquico ou por estabelecer uma harmonia interior é, de fato, “eticamente desejável”⁸⁰. Explicada de outro modo, a defesa de Williams é no sentido de que existem poucas razões para crer que as disposições e virtudes necessárias para o desenvolvimento humano sejam do tipo ético.

No entanto, Williams considera que a psicologia pode dar boas contribuições para a fundamentação da ética, já que, para ele, a formação das disposições éticas é um processo natural nos seres humanos. O que Williams não considera, contudo, é que isso deva implicar uma resposta teleológica do tipo que Aristóteles apresenta. Em vez disso, ele defende que, embora os seres humanos compartilhem da ética como um processo natural, o desenrolar desse processo não adquire o caráter unívoco previsto por Aristóteles, mas está sujeito a diversas

⁸⁰ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Well-Being. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 3, p. 47.

possibilidades provocadas pela educação, a cultura, a comunidade e a própria autocrítica. Aliás, a ideia de uma regeneração pessoal – de que uma pessoa pode reformar a própria vida através de uma resposta pessoal à pergunta socrática – está ligada a uma concepção de autenticidade marcadamente moderna. A esse respeito, Charles Taylor chega até mesmo a falar em uma *ética da autenticidade*, desconhecida na cultura antiga e que, por isso mesmo, revelaria o caráter fortemente histórico e contingencial de nossa experiência ética.⁸¹

O problema de Aristóteles, diz Williams, é ignorar que nossas disposições éticas podem entrar em conflito com outras aspirações pessoais e culturais, as quais também representam fatores importantes para o desenvolvimento humano. A análise de Aristóteles sobre a natureza humana seria, portanto, demasiadamente ética. Para Williams, o melhor seria que nos tornássemos mais céticos em relação à possibilidade de formular uma determinada concepção de vida ética a partir de um entendimento absoluto da natureza humana e passássemos a enxergar este elemento – dadas as suas diferentes possibilidades de manifestação cultural, social e histórica – mais como um ponto de partida do que como uma linha mestra.

Analisando os argumentos de Williams a respeito da abordagem ética aristotélica, Martha Nussbaum identifica, assim como procurei mostrar, que ele considera o caráter alegadamente neutro e externo da abordagem da natureza humana como o mais promissor ponto de partida para a ética. Apesar da inegável atração exercida por esse tipo de empreendimento, o problema de Aristóteles estaria em procurar extrair desse ponto de partida bastante dúbio – isto é, de uma visão na natureza humana que não encontra respaldo científico – determinadas consequências para o pensamento ético. Aliás, ainda que a concepção de natureza humana formulada por Aristóteles fosse factível, Williams acredita que não haveria qualquer razão para considerar que dela se poderia extrair um tipo de orientação ética. Como sintetiza Nussbaum a respeito do raciocínio de Williams:

[...] se elas [as abordagens externas da natureza humana] já não contêm um pensamento ético, não é de modo algum claro qual tipo de relevância elas teriam para o pensamento ético ou por qual razão nós deveríamos nos importar com elas.⁸² (tradução nossa)

Para Nussbaum, esse tipo de argumento conduz a reflexão de Williams a um tipo de tensão interna. Isso porque, de um lado, ele valoriza a perspectiva neutra, que chama de

⁸¹ Aliás, a ideia de autenticidade como um traço caracteristicamente moderno foi tratada também por Williams. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

⁸² NUSSBAUM, Martha. Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 90.

“concepção absoluta do mundo”⁸³, como uma fonte rica para nossas reflexões éticas, ao mesmo tempo que, por outro lado, ele afirma que essa mesma perspectiva não poderia nos oferecer um tipo de orientação ética como pretende, por exemplo, Aristóteles. Na visão de Nussbaum, ao assumir este segundo argumento, Williams estaria inviabilizando, ainda que de maneira indireta, precisamente um dos aspectos ele considera mais importantes de seu próprio projeto e de sua crítica à moralidade. Segundo Nussbaum, Williams comete dois equívocos nesta forma de enxergar a questão: tanto ele compreende mal Aristóteles, conferindo a sua abordagem da ética aspirações descritivas e livre de avaliações (*value-free*) que ela de fato não teria, como ele estaria supervalorizando a perspectiva externa na sua crítica a Aristóteles, sendo que ele próprio teria desenvolvido uma abordagem muito mais rica do que aquela que ele julga central em sua crítica. Explico.

Martha Nussbaum argumenta, inicialmente, que a distinção entre fato e valor, que Williams considera como um pressuposto de qualquer empreendimento filosófico assentado sobre a natureza humana, não estava presente na filosofia aristotélica. Nesse sentido, quando descreve a razão prática como algo natural de todos os seres humanos, Aristóteles estaria apenas revelando aquilo que, a partir de sua observação, as pessoas parecem valorizar. A análise aristotélica, segundo Nussbaum, estaria muito longe de ser uma “observação antropológica neutra”⁸⁴ e é justamente por isso que ela seria tão atraente:

[...] como um convite para cada leitor considerar, dentro de si mesmo, a profundidade de certas crenças avaliativas e suas implicações para seu projeto de continuar como membro de uma certa espécie, [ela] possui força considerável.⁸⁵ (tradução nossa)

Para Aristóteles, a razão prática pode ser considerada um elemento da natureza na medida em que as pessoas, em situação de normalidade, não são capazes de conceber como digna uma vida vivida de maneira irracional. A existência irracional não é descartada em virtude de fatos externos da natureza: é perfeitamente possível – e Aristóteles o reconhece – que alguém não valorize a razão do mesmo modo como ele o faz. No entanto, é bem verdade, nenhum crítico de Aristóteles logrou demonstrar de que maneira esse desprezo total à razão de fato se

⁸³ WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 139.

⁸⁴ NUSSBAUM, Martha. Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 90.

⁸⁵ Ibid, p. 104.

concretiza, já que todos eles, ao se engajarem na contestação do seu argumento, revelam, implicitamente, o valor da razão prática.⁸⁶ Como apresenta Nussbaum:

Desde que nenhuma vida será contada como uma boa vida para nós a menos que ela seja, antes de qualquer coisa, uma vida para nós, e desde que uma vida para nós seja organizada, de algum modo, pela razão prática, na qual todas as funções são informadas pela capacidade organizativa da razão, então a *eudaimonia* deve ser buscada dentro do grupo de tais vidas.⁸⁷ (tradução nossa)

O interessante aqui é perceber que, para Nussbaum, é precisamente esse caráter interno do argumento aristotélico que confere a ele força e pertinência. Segundo ela ressalta, a concepção absoluta de mundo ou a visão externa que Williams tanto reputa importante não teria a relevância que ele apregoa, seja porque é muito mais importante aquilo que experimentamos acerca de nós mesmos, seja porque esse tipo de argumento não é dotado do protagonismo pretendido nem mesmo dentro do próprio pensamento ético de Williams.

Ora, se a interpretação de Nussbaum acerca de Aristóteles estiver correta, Williams guarda mais semelhanças com Aristóteles do que ele próprio supõe. Para Nussbaum, a ética aristotélica tem fundamento na observação de nossas crenças ordinárias, muito mais do que em uma concepção cientificista estrita. Esta é uma marca da visão ética de Williams, muito embora – e isso é importante ressaltar – ela não seja a *única* marca.

Nesse sentido, a resposta formulada por Williams às críticas de Nussbaum reforçam as suas objeções aos fundamentos científicos da teoria aristotélica, muito embora ele admita que nós não os entendemos da mesma forma como Aristóteles entendia. Segundo Williams, isso não significa que Aristóteles teria descartado uma abordagem naturalista no sentido cientificista, mas simplesmente que os recursos metodológicos dos quais ele dispunha eram insuficientes. O que Williams ressalta em sua réplica é que, embora o ponto de partida aristotélico esteja correto, ele precisará ser reequipado com os instrumentos científicos de que somos dotados atualmente. Ele destaca, ainda, que a avaliação acerca do que seja uma boa vida não é puramente avaliativa, como Nussbaum sugere, mas que ela está submetida a uma boa dose de contingência exterior, isto é, à boa sorte ou à má sorte. Alguém que tenha uma grave enfermidade física para a qual não concorreu terá, objetivamente, mais dificuldades, embora isso não signifique que ele não possa valorizar outras coisas que, além da saúde, são elementos da boa vida. Conforme defende Williams, sem uma teoria do erro adequada, não é possível

⁸⁶ NUSSBAUM, Martha. Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 117.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

defender qualquer tipo de repercussão ética a partir daquilo que Aristóteles concebe como sendo aspectos próprios da natureza humana.

Curioso, neste ponto, é que as colocações de Williams parecem conduzir à defesa de um tipo de naturalismo ético para o qual a ciência dos fatos brutos do mundo oferecerá todas as respostas. No entanto, esta não é correta compreensão de seu empreendimento. O próprio Williams afasta explicitamente essa ideia, em sua resposta a Nussbaum:

Não quero agora afirmar que a empresa aristotélica exige uma derivação "de cima para baixo" de conclusões éticas de um relato cientificamente respeitável dos seres humanos. Em algumas coisas que escrevi, acho que sugeri que isso seria necessário, e isso precisa de correção. Admito que a empreitada possa ser entendida em termos coerentes ou hermenêuticos. Também admito que podemos entender o próprio Aristóteles como tendo visto isso em alguns desses termos.⁸⁸ (tradução nossa)

Mas, afinal de contas, que tipo de naturalismo é este postulado por Williams? Ou, se quisermos pôr as coisas de outro modo, que tipo de metodologia ele aplica às suas investigações éticas? A discussão entre Nussbaum e Williams é indicativa deste dilema. O grande desafio aqui, acredito, é a definição do que seja "natureza" dentro da perspectiva do naturalismo ético williamsoneano, já que esse termo, conforme visto, pode ser considerado extremamente vago ou extremamente restritivo. O papel da psicologia moral também está implicado nesse dilema, uma vez que defini-la também é algo difícil. Para Jonathan Lear, a ideia do outro internalizado, incorporada por Williams como um recurso para explicar a noção de vergonha (*shame*), a que me referi anteriormente, revela-nos que "a perspectiva ética pode muito bem surgir de ingredientes puramente psicológicos".⁸⁹

A retomada de uma filosofia do sujeito (*philosophy of psychology*), resultando em uma ampliação dos instrumentos da filosofia moral (*philosophic equipment*), consiste em uma contribuição que tanto Bernard Williams quanto Elizabeth Anscombe podem dar ao aperfeiçoamento da filosofia moral, o que não significa que eles convirjam quanto ao tipo de uso que será dado a esses instrumentos. Independentemente disso, ambos concordam que a principal responsabilidade de um filósofo deve ser com o fenômeno moral, tal como apreendido na experiência e na imaginação das pessoas.⁹⁰ Ainda assim, a tentativa de Lear de conduzir a reflexão ética de Williams unicamente ao papel da psicologia moral é reducionista. Isso porque,

⁸⁸ WILLIAMS, Bernard. Replies. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 10, p. 201.

⁸⁹ LEAR, Jonathan. Psychoanalysis and the Idea of a Moral Psychology: Memorial to Bernard Williams' Philosophy. *Inquiry*, n. 47, v. 5, p. 515-522, 2006. p. 520.

⁹⁰ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. xvi.

conquanto a própria filosofia moral só tenha importância quando busca recursos naquilo que os indivíduos valorizam subjetivamente, nada garante, por outro lado, que os projetos pessoais dos indivíduos que decorrem, dentre outras coisas, da psicologia, tenham qualquer tipo valor ético por si mesmos.

Neste ponto, estou de acordo com Mark Jenkins no sentido de que, também a exemplo de Anscombe, Williams promove aqui um elogio – ainda que não tão explícito e confiante como o de Anscombe – a uma ética das virtudes. Para Williams, a contribuição de Aristóteles estava em sua preocupação de desvelar uma concepção de natureza humana. Não seria exagero afirmar que existe em Williams uma forte preocupação antropológica, ainda que inserida no âmbito daquilo que ele próprio chama de uma *psicologia moral realista e minimalista*.

A esse respeito, procurarei defender, no capítulo seguinte, que a *genealogia* é vista por Williams como “um método, talvez o grande método”⁹¹ para iluminar a vida ética e reconciliar todas essas exigências metodológicas. Para Williams, ela busca “servir aos propósitos do naturalismo”⁹², ao mesmo tempo que se vale de outros elementos que valorizam a perspectiva interna e historicamente situada do agente. Na genealogia, acredito, revela-se a riqueza da abordagem de Williams, cujas repercussões metodológicas serão importantes para o seu pensamento político. Segundo esse método, conforme demonstrarei, o papel da filosofia consistirá em oferecer uma crítica racional daquilo que é oferecido como razões para a ação, seja a partir de uma perspectiva interna – e, nessa medida, também psicológica –, seja a partir daquilo que é apresentado como razão para agir nos termos de uma concepção absoluta de mundo. Para todos os efeitos, a ética, como exercício filosófico, não pode almejar contar toda a história acerca daquilo que motiva o homem a agir, seja qual for a esfera. Na melhor das hipóteses, ela articula essas diversas razões, que não podem ser construídas por ela própria, mas são fornecidas por elementos que lhe são alheios.

1.4 CONCLUSÃO

Bernard Williams pode ser considerado como um dos continuadores do projeto empreendido por Elizabeth Anscombe de crítica e revisão dos métodos da filosofia moral moderna. Assim como Anscombe, Williams rejeita a ideia de obrigação moral e vontade pura e os aponta como dois dos grandes problemas da moralidade – nome que dá à específica manifestação dessas duas características na ética. Embora os intérpretes de Anscombe discutam

⁹¹ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006.p. 161.

⁹² WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 22.

sobre a interpretação que pode ser dada à sua proposta, fato é que o projeto de Williams se alinha com aquilo que chamei de interpretação radical da obra da filósofa inglesa, isto é: a ideia de que precisamos equipar a filosofia com instrumentos que provêm de fora dela – mais especialmente da psicologia moral – se quisermos que nossos discursos éticos façam algum sentido.

Isso não implica, contudo, um resgate do naturalismo ético aristotélico – embora esse tenha sido o caminho percorrido por muitos críticos da filosofia moral moderna, como MacIntyre, John Finnis e Charles Taylor (ainda que este último de maneira peculiar). Em sentido diferente, Bernard Williams propõe um naturalismo de outro tipo, que não rejeita todos os elementos do aristotelismo, mas também não adere totalmente a ele. E embora críticas sejam levantadas em torno da interpretação naturalista que contemporaneamente se faz de Aristóteles, como revelou Nussbaum em suas objeções à leitura realizada por Williams, fato é que essa outra corrente, na qual Williams está inserido, diverge bastante da via aristotélica.

Bernard Williams, portanto, é um dos desbravadores desse novo caminho e, para trilhá-lo, propõe um método que busca conectar naturalismo e abordagem histórica e social. A esse respeito, alinho-me com Jenkins, para quem esse método é a genealogia, cujo propósito, de acordo com Williams, é servir aos fins naturalistas. Começarei o próximo capítulo falando sobre isso.

CAPÍTULO 2 - A NOVA ATITUDE ÉTICA E A CONCEITOLOGIA DE WILLIAMS

2.1 O NATURALISMO METODOLÓGICO DE BERNARD WILLIAMS E A GENEALOGIA

No capítulo anterior, demonstrei de que maneira, para Bernard Williams, qualquer abordagem ética que se pretenda exclusivamente teórico-sistemática não tem qualquer possibilidade de ser aquilo o que intenciona: uma explicação de como o mundo da moral de fato funciona. Conforme a visão de Williams, diferentemente do que ocorre na investigação científica, na ética não existe esperança de se alcançar a convergência⁹³ suposta pelas teorias da moralidade. Nesse processo de crítica à filosofia moral moderna, Williams revela um certo ceticismo quanto ao conhecimento ético, embora afirme que sua perspectiva não descamba em um relativismo do tipo vulgar⁹⁴, que ignora a importância da reflexão ética pela simples impossibilidade de se obter uma convicção ética única.⁹⁵

Ao contrário, Williams continua a afirmar a importância da reflexão ética, mas exorta que ela seja feita se utilizando de ferramentas para além do arsenal teórico-esquemático dos quais se valeram, por exemplo, Kant e os utilitaristas. Para Williams, o que o construtivismo ético kantiano e o utilitarismo têm em comum, a despeito de suas excepcionais diferenças teóricas, é o fato de defenderem uma ideia de moralidade que desumaniza o homem, ao exigir dele, diante dos impasses cotidianos, uma resposta racional em seu último grau, esvaziando, com isso, a linguagem moral das razões internas que estão em sua base e restringindo-a completamente ao âmbito da obrigação moral. Assim, tanto o construtivismo ético de matriz kantiana quanto o utilitarismo exigiriam do indivíduo um ponto de vista imparcial, desprezando as disposições, projetos e afetos que dão sentido à sua própria vida⁹⁶.

Curiosamente, contudo, o argumento de Williams não se esgota no apelo para que demandas subjetivas sejam levadas em consideração na reflexão ética. Ao contrário, seu

⁹³ WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 133-145. p. 136.

⁹⁴ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 31.

⁹⁵ Apresentarei as repercussões do “relativismo da distância”, pleiteado por Williams, no quarto capítulo da tese, no qual explorarei os conceitos centrais de sua proposta metodológica positiva, bem como as críticas de intérpretes como Heidi Hurd e Charles Taylor, para os quais o relativismo da distância de Williams redundaria em uma mera suspensão da possibilidade de realizar juízos de valor. HURD, Heidi M. *O combate moral*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003; TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 13, p. 169-170.

argumento centra-se no fato de que há algo de bastante objetivo nessas mesmas demandas subjetivas que são compartilhadas por grande parte das pessoas. Nesse sentido, Williams afirma que a ideia de uma “concepção absoluta de mundo”, isto é, de uma representação do mundo maximamente independente de nossas peculiaridades e perspectivas particulares, nos ajudaria a compreender a própria existência dessas visões tão pouco convergentes em face dos dilemas éticos. Ele prossegue: “as conquistas da biologia evolucionista e das ciências neurológicas são importantes a esse respeito, e suas explicações não são inócuas”⁹⁷. Aqui, considero, Williams dá um passo metodológico decisivo em direção ao naturalismo: para ele, as ciências naturais e todo o seu instrumental metodológico teriam muito a nos dizer sobre as origens e limites de nossas divergências morais. E embora admitamos que tais explicações não operam exclusivamente no nível das concepções absolutas de mundo, Williams defende que elas se aproximam, muito mais do que a filosofia, de uma verdade sobre como o mundo realmente é – nele incluído o *mundo moral*.⁹⁸ Williams não procura, contudo, fazer uma simples transposição do método de apreensão dos fatos brutos do mundo para a esfera da ética. Ele é suficientemente perspicaz para perceber que existe uma grande diferença entre essas duas searas. No caso da ciência, aquilo que *explica* também *justifica*: o próprio fato que explica a nossa apreensão visual das cores justifica que as apreendamos como tais. Na ética, as coisas se passam de maneira diferente: a ética precisará justificar as práticas sociais e individuais quando elas forem questionadas. O simples fato de essas práticas existirem não é suficiente para justificarmos o valor ou desvalor que conferimos a elas, e esse valor pode ser dado não apenas por algum fundamento extraído da natureza humana, mas também pela cultura e a convenção.

Além do mais, o próprio conceito daquilo que seja o naturalismo, e naquilo em que ele se baseia, é bastante escorregadio. O estudo do *Homo sapiens* inclui, necessariamente, uma investigação sobre a cultura e história dos grupos de seres humanos, de modo que a concepção de naturalismo de Williams não poderia ser reduzida a um mero fisicalismo. Entretanto, permanece a possibilidade de que existam aspectos da natureza humana que, para além de sua natureza cultural, sejam capazes servir de matéria-prima para a ética. Em outros termos, Williams não ignora que a ética e a cultura derivam da própria da natureza humana, mas deseja explicar, por meio do naturalismo, de que maneira a ética, entendida como parte essencial da cultura, também pode ser compreendida mediante uma abordagem que leve em conta aspectos *prévios* a ela. Desse modo, não é apenas das ciências naturais (*hard sciences*) que Williams

⁹⁷ WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 140.

⁹⁸ Ibid., loc. cit.

deseja extrair novos elementos para pensar os problemas éticos, mas ele *também* extrai contribuições significativas da história e da antropologia. Tal como Williams esclarece no ensaio *Making Sense of Humanity*:

Já que nós somos um tipo de animal, existem respostas para o nosso caso para a pergunta que pode ser feita a respeito de qualquer animal: “como ele vive?”. Algumas dessas respostas são mais ou menos as mesmas para qualquer ser humano em qualquer tempo e em qualquer lugar em que ele viva, e dessas respostas universais, algumas são distintivamente verdade a respeito dos seres humanos e não se aplicam a qualquer outro animal. Existem outras respostas para a questão, como vivem os seres humanos, que variam muito nitidamente de lugar para lugar e, mais significativamente, de tempos em tempos.⁹⁹ (tradução nossa)

Assim como Brian Leiter afirma sobre David Hume e Friedrich Nietzsche¹⁰⁰, acredito que Williams pode ser visto como *um naturalista metodológico*, que defende a necessidade de que a investigação filosófica tenha uma relação contínua com a investigação empírica nas ciências, rejeitando soluções filosóficas *a priori*, isto é, anteriores às evidências experimentais. Trata-se, neste caso, de um naturalismo metodológico de tipo *suave (soft)*, já que Williams também considera que essa continuidade pode se dar com as ciências sociais, e não apenas com as ciências físicas – se fosse assim, estaria caracterizado um naturalismo de tipo *duro (hard)*¹⁰¹. Como explica Leiter a respeito dos naturalistas metodológicos:

Naturalistas metodológicos, então, constroem teorias filosóficas que são contínuas com as ciências, seja em virtude de sua dependência sobre os resultados reais do método científico em diferentes domínios ou em virtude de seu emprego e concorrência com diferentes formas científicas de olhar e explicar as coisas.¹⁰² (tradução nossa)

O naturalismo de tipo *soft* de Williams fica bastante evidente no capítulo *Truth and Truthfulness*, especialmente destinado à sua reflexão acerca da genealogia. Neste capítulo, Williams rejeita como “cansativa e desnecessária” a controvérsia entre teóricos evolucionistas e cientistas sociais, quando aqueles apontam que antropólogos estariam ignorando os dados da ciência no estudo das diferenças culturais. Para Williams, os dois campos não concorrem entre si, mas, ao contrário, se complementam, uma vez que o estudo encampado pelas ciências sociais

⁹⁹ WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity*. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 79.

¹⁰⁰ LEITER, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2002. p. 11.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰² *Ibid.*, p. 5.

estaria destinado precisamente a explicar a capacidade natural que a espécie *Homo sapiens* possui de adquirir novas aptidões não determinadas biologicamente:

A necessidade humana genérica de fazer e ouvir música, por exemplo, pode ser explicada no nível da psicologia evolutiva, mas a emergência da sinfonia clássica certamente não. De fato, a insistência de encontrar explicações de diferenças culturais em termos da biologia evolutiva perde de vista exatamente o ponto da grande inovação evolutiva representada pelos *Homo sapiens*, o desenvolvimento massivo do aprendizado não-genético.¹⁰³ (tradução nossa)

Esse tipo de abordagem naturalista liga-se à sua percepção da *genealogia* como um tipo de método para a investigação filosófica que serve aos fins do naturalismo. A genealogia, segundo Williams, constitui uma narrativa que explica “um conceito ou valor ou instituição por meio de mostrar as formas pelas quais eles poderiam ter surgido em um ambiente simplificado contendo certos tipos de interesses humanos ou capacidades”¹⁰⁴. O interessante nesta definição da genealogia é que ela busca fornecer uma explicação desses institutos a partir do que é possível extrair de “um nível muito mais baixo”, ou seja, “os conhecimentos nos termos de crenças e necessidades ordinárias, o moral do não-moral”¹⁰⁵. Isso significa que, pelo menos de uma maneira genérica, a genealogia necessita enxergar o ser humano como “parte da natureza”, na medida em que ela fornece o substrato a partir do qual as histórias – ainda que sejam ficcionais – serão contadas.

Obviamente, podemos retornar aqui ao problema do que é “natural” na perspectiva naturalista que Williams assume. A ideia de que as capacidades morais do homem devem ser consistentes com a sua compreensão como parte da natureza é algo relativamente óbvio. A questão é que as diversas abordagens naturalistas descartam muito ou muito pouco: elas *descartam muito* quando ignoram a cultura e a convenção (inclusive ignorando-as como parte da *etologia* humana) e *descartam muito pouco* quando incluem em suas abordagens coisas que consistem em uma autoimagem da moralidade, ou seja, certas concepções de cognição moral incompatíveis com o naturalismo (como Williams afirma que, por exemplo, Aristóteles faz).¹⁰⁶ A genealogia, proposta por Nietzsche e endossada por Williams, aparece, nesse contexto, como um método capaz de oferecer alguma ajuda em face dessas duas atitudes extremas: em primeiro lugar, porque ela lança mão da história como algo capaz de “identificar influências passadas

¹⁰³ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁶ WILLIAMS, Bernard. Nietzsche's Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 67.

nas concepções éticas atuais, ao mesmo tempo em que ressalta sua contingência”¹⁰⁷; em segundo, porque essa apreensão filosófica da história não prescinde de uma “psicologia realista”, pela qual “o que parece exigir mais material moral faz sentido em termos do que exige menos”.¹⁰⁸ Acerca da genealogia tal como empregada por Nietzsche, explica Leiter:

A genealogia não é apenas uma história da moralidade que rejeita o valor evidencial do significado presente da moralidade para descobrir sua origem, mas também é uma história distintamente naturalista, um relato das origens da moralidade sem apelo a causas sobrenaturais.¹⁰⁹ (tradução nossa)

Assim, por exemplo, a moral cristã é explicada por Nietzsche em termos de um certo tipo de mecanismo psicológico supostamente encontrado em todas as pessoas – notadamente, o *ressentimento* – e não em termos de uma inspiração ou fonte sobrenatural.¹¹⁰ Diferentemente do que ocorre com Nietzsche, contudo, a abordagem genealógica de Williams não se presta a depreciar o discurso moral, mas a desvelá-lo. Enquanto Nietzsche tem o intuito de depreciar a ética na medida em que sua intenção é revelar a forma pela qual ela decorreria daquilo que consideramos os aspectos mais baixos da natureza humana – motivo pelo qual podemos chamar a genealogia nietzscheana de *depreciativa* –, Williams considera que a sua abordagem genealógica é *justificativa*. De todo modo, para Williams, o grande serviço que Nietzsche presta à filosofia é precisamente pressionar qualquer tipo de abordagem ética que ignore aquilo que existe de pré-ético por detrás de suas perguntas.

Ao mesmo tempo, ao apresentar as relações entre genealogia e naturalismo como fundamentais para articular a ética com os motivos e desejos humanos, Williams revela a sua descrença sobre a possibilidade de se apresentar condições gerais para o naturalismo. Dito de outro modo, embora Williams não pretenda apresentar uma noção absolutamente inequívoca do que entende por naturalismo, o que ele nos instiga é à adoção de uma “regra de método assentada na dúvida: nunca explique o ético em termos de algo especial para a ética se você puder explicá-lo em termos que se apliquem também ao não ético”¹¹¹. Um dos melhores sentidos dados ao que Williams entende por naturalismo está naquilo que ele aponta como sendo o traço característico do naturalismo tal como abordado por Nietzsche, pelo qual o que

¹⁰⁷ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006. p. 161.

¹⁰⁸ WILLIAMS, Bernard. Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 68.

¹⁰⁹ LEITER, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2002. p. 172.

¹¹⁰ *Ibid.*, loc. cit.

¹¹¹ WILLIAMS, Bernard. Replies. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 10, p. 153.

está em jogo “não é a simples aplicação de um programa científico previamente definido”, mas “uma interpretação informada por algumas experiências humanas e atividades em relação a outras”.¹¹²

Tucídides é outra referência importante para Williams no tocante à atitude que ele recomenda perante da natureza humana. Ele é tido como um dos melhores representantes daquilo que Williams chama de psicologia realista, já que “a psicologia que ele emprega nas suas explicações não está a serviço de suas crenças éticas”¹¹³. Segundo Williams, isso significa que a forma como Tucídides concebe e interpreta os acontecimentos sociais leva em conta as motivações humanas, mas de uma forma muito menos engajada e partidária eticamente do que, por exemplo, Platão e – em menor medida – Aristóteles. Assim como Sófocles, Tucídides representa os seres humanos “lidando de maneira sensível, tola e às vezes catastrófica, às vezes nobre, com um mundo que é apenas parcialmente inteligível para a ação humana e que, em si mesmo, não é necessariamente bem ajustado às aspirações éticas”.¹¹⁴

Ao assumir esta visão como uma referência para a interpretação da ação humana, Williams rejeita, a um só tempo, a ideia de uma coerência última entre os valores morais, tal como apresentada por Aristóteles, como também a ideia platônica de que, em algum nível da constituição do mundo, existiria algo *a ser descoberto* capaz de responder a nossas preocupações mais profundas. Essa ideia será especialmente importante no terceiro capítulo deste trabalho, no qual tratarei do tema do pluralismo de valores e de sua relevância para a discussão acerca do liberalismo. A concepção de que não existe um único valor capaz de nortear a nossa vida ética ou política e de resolver as nossas demandas sociais é um traço importante no pensamento político de Williams. A admiração de Williams por Tucídides é compartilhada não apenas por Nietzsche, mas também por Hume e Hobbes, outros dois pensadores que também exercem um papel importante na perspectiva *williamsoneana*. A respeito da influência das relações entre o naturalismo ético compartilhado por Hume, Hobbes e Williams há, aliás, algo a ser dito.

Em primeiro lugar, assim como Hume e Hobbes, Williams adota uma genealogia de tipo assumidamente ficcional: o que interessa não é tanto se em algum momento a história contada a respeito do *desenvolvimento temporal* de certos valores morais *de fato* se passou da forma

¹¹² WILLIAMS, Bernard. Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6. p. 68.

¹¹³ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008. p. 161.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 164.

como foi narrada, mas se a história é capaz de explicar de que maneira um dado conceito, valor e instituição teria se tornado possível a partir de certos tipos de capacidade e interesses humanos que são tomados como pressupostos na história que se conta.¹¹⁵ A genealogia de tipo ficcional, em suma, pode ser extremamente bem-sucedida em esclarecer de quais pressupostos e necessidades intelectuais certos valores morais carecem e de que modo, a partir desses pressupostos, esses valores podem ter se desenvolvido. Essa narrativa nos fornece acesso às razões para o desenvolvimento de muitas de nossas mais profundas convicções morais, além de permitir que investigações teóricas, como aquela da filosofia, se encontrem com investigações empíricas, como aquela empreendida pela psicologia.

Em segundo lugar, todos eles acreditam que para uma compreensão correta da ética devemos resgatar os elementos “pré-éticos” de nossas experiências, identificados com as nossas reações emocionais mais naturais. Para Hobbes, o fundamento das regras de conduta social está no fato de que, sem elas, os homens estariam fadados a viver em um mundo de desejos irrefreados, no qual a necessidade da competição para sobreviver e a desconfiança mútua contribuem para um estado de guerra de todos contra todos. A fim de que a própria vida social exista, é necessário que haja um poder comum capaz de garantir a sobrevivência. A influência de Hobbes é particularmente importante na filosofia política de Williams, que, assim como ele, acredita que a primeira questão política, isto é, aquela que é anterior e fundamental a todas as outras, está em extrair a ordem da desordem.

Hume, cujo naturalismo ético é menos ambicioso do que o de Hobbes – cuja proposta é mais audaciosa, pois se propõe ostensivamente a extrair das ciências da natureza (*hard sciences*) indicações sobre como os homens devem agir¹¹⁶ –, também influenciou Williams em outro aspecto ainda mais saliente de seu pensamento: a valorização das formas corriqueiras de pensar a partir da observação da vida humana tal como ela se manifesta no mundo. Nesse sentido, uma grande preocupação compartilhada por Hume e Williams se refere aos *motivos* pelos quais os homens aprovam ou desaprovam determinados tipos de comportamento. O que chama a atenção, evidentemente, é que Williams, igualmente acompanhado por Hume e Hobbes, chega à conclusão de que as faculdades puramente intelectuais não são suficientes para nos motivar a agir, já que as paixões e sentimentos também exercem um papel bastante expressivo neste sentido. A razão, entendida por Hobbes e Hume como racionalidade e raciocínio¹¹⁷, é tida,

¹¹⁵ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 21.

¹¹⁶ KEMP, J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*. New York: Macmillan Education, 1970. p. 29.

¹¹⁷ *Ibid.*, loc. cit.

também por Williams, como incapaz de determinar, sozinha, o rumo de nossas deliberações morais.

Esta última afirmação, contudo, precisa ser qualificada, já que Williams não nega que um processo racional seja capaz de interferir em nossas motivações.¹¹⁸ Sua resistência, na realidade, está em aceitar que a passagem *do processo racional para a motivação subjetiva* se dê necessariamente porque o indivíduo, na condição de ser racional, *veio a acreditar nas justificativas racionais* a respeito de uma determinada tomada de decisão. Tomemos um exemplo. Um jovem que antes não tinha um quadro motivacional para se alistar nas Forças Armadas pode perfeitamente adquirir a motivação interna e a convicção racional de que deve se alistar em virtude da retórica familiar ou social convincente. Isso não significa propriamente que a sua deliberação racional se deu em virtude de uma convicção racionalmente adquirida, mas, sobretudo, que a razão prática precisa ser concebida de uma forma diferente daquela como ela tradicionalmente vem sendo pensada:

A razão prática é um processo heurístico, de tipo imaginativo, e que não existem fronteiras fixas no *continuum* do pensamento racional para a inspiração e conversão. Para alguém que acredite que as razões para agir são basicamente para serem entendidas em termos de um modelo de razões internas, isso não é uma dificuldade.¹¹⁹ (tradução nossa)

Ao contrário, aqueles que concebem a razão prática apenas do ponto de vista de uma interpretação externa sustentam que existem algumas afirmações morais que podem ser verdadeiras independentemente das motivações do agente. O problema aqui é que isso não tem qualquer relevância no sentido de explicar concretamente os motivos pelos quais um determinado indivíduo age. Por isso, defende Williams, a razão prática, concebida como o processo deliberativo a respeito da tomada de decisões morais, não pode ser compreendida sem referência a alguma investigação de tipo psicológico. Essa ideia de que por trás da razão prática existem condicionantes que derivam de padrões de reações emocionais, relações pessoais e vários tipos de projetos que não podem ser explicados sob o ponto de vista exclusivamente racional é um ótimo indicativo do tipo de visão da ética que congrega Hobbes, Hume, Nietzsche e, como venho defendendo desde o início deste trabalho, Bernard Williams.

¹¹⁸ WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In: HARRISON, Ross. *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 108.

¹¹⁹ Ibid., p. 110.

Desse modo, quando, ao se referir às ideias de Nietzsche, Williams diz que a *vontade* constitui “um complexo de sensações, pensamentos e potências”¹²⁰, ele poderia empregar esse conceito em sua própria obra ou fazer referência àquilo que defendem Hobbes e Hume em seus próprios escritos. No sentido empregado por Williams, a vontade é algo muito distante daquilo que a tradição do naturalismo aristotélico entende por *vontade*, cujo conceito pressupõe que “o sujeito seja livre o suficiente para determinar racionalmente os fins de suas ações e não estar submetido a nenhuma espécie de necessitarismo imposto por um suposto mecanismo natural do desejo”¹²¹ – e muito mais distante ainda do que aquilo o que a moralidade kantiana entende como vontade autônoma, que expressa “a plena autonomia da razão sobre o desejo”¹²². Afinal, o imperativo categórico não fornece, por si próprio, nenhum motivo para obedecê-lo.¹²³

É importante perceber que, tanto em Williams como em Hobbes, Hume e Nietzsche, existe a pretensão de investigar a ética levando em consideração o projeto de investigação da natureza humana, sendo que todos eles concordam que, em maior ou menor grau, o método científico pode nos oferecer pistas para essa compreensão. A esse respeito, contudo, para compreender as peculiaridades da abordagem de cada um deles, precisaríamos contrastar suas ideias com aquilo que o naturalismo ético de Williams abarca como matéria-prima possível, o que não vem ao caso aqui.

O que é importante para nós é perceber, sobretudo, que com a genealogia Williams deseja conjugar o necessário e o contingente na investigação sobre as origens de um determinado valor moral, pois ele abarca não apenas aquilo que é próprio da natureza humana como tal – no sentido explicitado acima, próprio das ciências naturais e de uma psicologia realista –, mas também aquilo que é variável na medida em que é dependente da história e da cultura. Ademais, resgatando a influência da tragédia grega em sua defesa metodológica, Williams procura destacar que nossas escolhas morais são moldadas, também, em virtude daquilo que ele chama de “sorte constitutiva” (*constitutive luck*), isto é, vantagens ou desvantagens sobre as quais não temos absolutamente nenhum controle sob o ponto de vista de nossas escolhas racionais e que são capazes de interferir no sucesso de nossa vida moral¹²⁴.

¹²⁰ WILLIAMS, Bernard. Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 70.

¹²¹ AGGIO, Juliana Ortigosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahia, 2017. p. 160.

¹²² Ibid., p. 161.

¹²³ WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In: HARRISON, Ross. *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 106.

¹²⁴ WILLIAMS, Bernard. Moral Luck. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 2, p. 20.

Esse cenário, evidentemente, é desolador para aqueles que, como Kant e os neokantianos – entre os quais é possível citar Rawls, a respeito do qual falarei mais à frente – desejam reconduzir todos os valores morais a uma forma única de justiça. Para Williams, essa pretensão consiste em um subterfúgio teórico para aliviar o sujeito moral da sensação de injustiça do mundo – injustiça que faz parte da própria matéria-prima moral, pois decorre de contingências tais como as condições do nascimento, os dons naturais, a educação familiar e até mesmo os rumos das relações interpessoais, sobre as quais as pessoas não possuem total controle.

Ao apresentar o exemplo do artista criativo que só é capaz de justificar – e, mais importante, autojustificar – o afastamento da regras da moralidade como condição para o desempenho de seu trabalho se isso for acompanhado do seu sucesso artístico posterior, Williams deseja argumentar que algumas das razões que fornecemos para nossas escolhas morais não podem ser dadas *a priori*, mas dependem de coisas que, estando intrinsecamente ligadas ao próprio projeto pessoal, simplesmente podem ou não vir a acontecer¹²⁵. Assim, se a decisão moral não se perfectibiliza no momento mesmo em que ela é tomada, tampouco o agente moral poderia ser reduzido a um traço característico dominante e os valores morais que estão em jogo tampouco podem ser compactados mediante uma coerência que lhes permitisse compor um todo unitário. O modelo da deliberação racional de Rawls, pelo qual se defende um princípio orientador que um indivíduo sempre deve seguir de modo que ele nunca culpe a si mesmo pela forma como as coisas eventualmente transcorram, é equivocado porque ignora que meus sentimentos e reações no tocante a minhas escolhas morais será um produto direto de minhas decisões anteriores. A noção de que existiria um ponto de vista moralmente neutro pelo qual nossos projetos e preferências possam ser julgados encontra uma limitação nos projetos e preferências que efetivamente possuímos em uma dada circunstância.

Ter em mente a amplitude da metodologia de Williams é fundamental para os fins que este trabalho almeja: conectar filosofia moral e filosofia política e demonstrar de que modo o naturalismo ético está nas raízes da abordagem de Williams acerca do liberalismo, cuja concepção também busca conjugar os aspectos universais da natureza humana com seus traços contingentes. Tudo isso revela a crença de Williams de que o contexto cultural e social em que estamos inseridos, na medida em que se trata de um traço característico da etologia humana, possui um inescapável papel na constituição tanto de nossa identidade moral quanto de nossas crenças políticas.

¹²⁵ A esse respeito, Williams promove a diferenciação entre sorte intrínseca e sorte extrínseca.

Nos tópicos a seguir, apresentarei alguns conceitos trazidos pela abordagem filosófica williamsoneana. Assim como a Demanda Básica de Legitimidade – ideia especialmente importante para nós em virtude de seu protagonismo no pensamento político de Williams –, todos os demais conceitos revelam a sua tentativa de estabelecer um terreno mínimo acerca daquilo que é necessário – porque dependente de uma psicologia moral realista – e do que é contingente – porque dependente de nossas circunstâncias históricas e culturais. Todos os conceitos que apresentarei são importantes para compreender a aplicação de sua metodologia à ética e à filosofia política. Com essa conceitografia, Williams pretende nos dar um esteio para as nossas reflexões éticas sem que caiamos na tentação de recorrer às teorias da moralidade.

2.2 A CONCEITOGRAFIA DE WILLIAMS

2.2.1 Os conceitos éticos densos (*thick*) e estreitos (*thin*)

Já destaquei acima que a genealogia de Williams é do tipo justificativa. Isso significa que ela se presta não a depreciar as nossas convicções éticas, como desejava Nietzsche ao aplicar o método, mas a encontrar suas raízes e, com isso, explicar as razões pelas quais elas são como são. A genealogia, nesse sentido, liga-se intimamente às ideias de conceitos éticos densos (*thick*) e estreitos (*thin*), já que a diferenciação entre esses conceitos e o apelo de Williams a que nossa linguagem ética seja reformulada em termos de conceitos densos revela o seu desejo de buscar fora da filosofia os aspectos necessários a uma concepção mais completa da ética.

Para que possamos compreender o que está implicado na diferenciação entre os conceitos éticos densos (*thick*) e estreitos (*thin*), precisamos ter em mente que ela se liga a uma das discussões mais célebres da filosofia moral, isto é: aquela sobre se é possível extrair um *dever-ser* de um *ser* ou se efetivamente existe uma divisão entre fato e valor. A concepção de moralidade criticada por Williams carrega em si uma noção de obrigação moral para a qual se tornou absolutamente irrelevante o problema sobre a possibilidade de derivar um *dever-ser* a partir dos fatos brutos do mundo. Segundo essa concepção, como se tornou especialmente evidente na normatividade moral de matriz kantiana, razão teórica e razão prática devem ser completamente apartadas, pois a moralidade deverá ganhar um fundamento racional independente.¹²⁶ Neste cenário, já não importa mais se podemos, ou não, derivar um *dever-ser* de um *ser*, e a pretensão na linguagem moral, aqui, é revelar uma distinção entre fato e valor.

¹²⁶ SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 193.

Essa forma de enxergar a moral, consiste em uma realização tipicamente iluminista, caminha, evidentemente, em um sentido diferente do naturalismo ético postulado por Williams. A ideia *williamsoneana* de que dos fatos do mundo podemos extrair pistas para uma melhor compreensão da ética é algo inteiramente estranho a normativistas morais como Kant, para os quais a moralidade não está sujeita às leis da causalidade, mas a um imperativo ético cuja justificativa está conectada à simples invocação de princípios racionais. Tal como explica Roger Scruton a respeito do imperativo categórico kantiano:

Mas existe uma outra espécie de imperativo – o categórico – que não se relaciona com desejos ou necessidades específicos, e que, portanto, não depende, para sua validade (caso fosse capaz de validade), de “condições empíricas”, como Kant colocou. Esses imperativos não contêm nenhum “se...”, nenhuma concessão a interesses antecedentes do sujeito. Eles assumem a forma “Faça isto!” ou “Você devia fazer isto!”. A presença de *devia* indica que, embora eles não possam alcançar a validade, com certeza a pretendem. E a pretensão aqui é por uma objetividade genuína, independente de razão teórica. É uma pretensão de obrigar o sujeito, independente de seus reais desejos, a impor, como um ditame da razão, uma injunção que se deve fazer valer.¹²⁷ (tradução nossa)

Williams resiste a identificar a ética com a razão prática, como faz Kant. Isso porque, como argumentei anteriormente, ele rejeita a ideia de que a ética deva se restringir a proposições do tipo normativo. Além disso, Williams não deseja fazer a ética decorrer diretamente da ciência, de tal modo que ele não nega que existe uma profunda diferença entre essas duas esferas. Em vez disso, o naturalismo ético de Williams conduz a um questionamento a respeito da própria extensão daquilo que o consideramos ética, assim como da objetividade que podemos esperar dela. Repare que, ao formular o imperativo categórico, Kant busca conferir à moral um tipo de objetividade semelhante àquela que esperamos encontrar na aplicação das leis da natureza, embora a conceba de um modo radicalmente diferente, já que não acredita que possamos amparar nossas concepções morais no conhecimento dos fatos brutos do mundo. Williams é reticente quanto à ideia de objetividade moral, porém acredita que, assim como podemos almejar algum tipo de convergência sobre como as coisas de fato são através da ciência, é possível, por meio da noção de *conceitos éticos densos* (*thick*), almejar algum tipo de convergência ética. Isso porque *conceitos éticos densos* revelam a existência de uma avaliação moral que é, a um só tempo, guiada por aquilo que o mundo de fato é (*world-guided*) e por aquilo que constitui razão para agir (*reason-guided*). São conceitos que, ao mesmo tempo que revelam um conhecimento sobre aquilo que as coisas *são*, podem apontar para como as coisas

¹²⁷ SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 194.

dever ser. Tais conceitos, como “coragem” e “generosidade”, seriam capazes de reunir fato e valor, pois ao mesmo tempo em que são capazes de revelar, por exemplo, como uma dada pessoa se comportou, a sua aplicação pode sugerir uma determinada valoração da conduta¹²⁸. A título ilustrativo, quando afirmo que “Maria foi generosa”, eu não estou apenas valorando a conduta de Maria, mas estou descrevendo aquilo que, de maneira socialmente compartilhada, entendo por generosidade. Fato e valor estão interligados aqui, porque obviamente a ideia de generosidade pressupõe um mérito factual que a noção de “egoísmo” não possui.

Os *conceitos éticos estreitos (thin)*, por sua vez, são conceitos restritivos como “certo” e “errado”. Eles são abstratos e prescrevem determinadas condutas na medida em que simplificam o pensamento ético, pois provêm de esquemas teóricos puramente racionais. Ao enunciar esses termos, os teóricos morais já estão inserindo na sua investigação linguística pressupostos éticos. Para Williams, nossa vida ética é muito mais rica do que os conceitos éticos estreitos são capazes de revelar, exatamente porque os seus fundamentos são encontrados em uma esfera pré-teórica.

Neste ponto, acredito que será útil, para a melhor compreensão da diferenciação entre conceitos éticos densos (*thick*) e estreitos (*thin*) e de suas implicações teóricas, lançar mão da crítica feita por Samuel Scheffler¹²⁹. Para Scheffler, não há maneira clara de diferenciar esses conceitos, já que, por sua simples caracterização linguística, não somos capazes de fazer uma lista de conceitos densos em contraponto a uma lista de conceitos estreitos. Afinal, diz Scheffler, se a diferença entre eles está no fato de que os conceitos densos (*thick*) são “guiados pelo mundo”, enquanto os estreitos não estão, está longe de ficar claro como podemos identificar essa característica, de tal modo que essa tentativa de divisão seria, ela própria, uma simplificação de nossa linguagem moral. Dito de outro modo, Williams estaria sendo arbitrário em tal diferenciação, já que não disporíamos dos meios adequados para identificar quando um dado conceito moral é guiado, ou não, pelo mundo.

A respeito da crítica de Scheffler, acredito que cabe ressaltar, inicialmente, que ele põe muito mais esperanças na investigação de tipo linguístico do que o próprio Williams de fato coloca: para Williams, a linguagem sempre apresentará algum nível de deformação em relação a como as pessoas, de fato, conduzem suas vidas.¹³⁰ Assim, definitivamente não se está pretendendo resolver os problemas da ética a partir da simples inserção da ideia de conceitos

¹²⁸ WILLIAMS, Bernard. Theory and Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 6, p. 129.

¹²⁹ SCHEFFLER, Samuel. Morality Through Thick and Thin: A Critical Notice of Ethics and the Limits of Philosophy. *The Philosophical Review*, v. 96, n. 3, p. 411-434, July 1987.

¹³⁰ WILLIAMS, op. cit., p. 127.

densos (*thick*). Feita esta consideração, acredito que o questionamento de Scheffler poderá ser proveitosamente respondido se formos capazes de conectar a ideia de conceitos densos (*thick*) e estreitos (*thin*) com outro contraste feito por Williams: aquele entre o conhecimento reflexivo e o pré-reflexivo.¹³¹ Imaginemos, por exemplo, o conhecimento ético tal como aplicado em sociedades primitivas hipertradicionais, nas quais os conceitos utilizados para julgar moralmente as atitudes e pessoas não estão fundados na reflexão, mas em uma transmissão de conhecimento homogênea e localmente circunscrita. Um conceito como “covardia” não apenas orienta a ação (*action-guiding*), mas é também orientado por critérios extraídos a partir da observação de como os seres humanos se comportam. Precisamente em virtude deste traço naturalista, conceitos densos (*thick*), como brutalidade, coragem, mentira e gratidão, são orientados por experiências às quais, como seres humanos, estamos todos contingentemente sujeitos, motivo pelo qual eles têm muito mais chance de “rastrear a verdade” do que conceitos prescritivos e predominantemente reflexivos, os chamados conceitos éticos estreitos (*thin*), como “certo” (*right*) e “errado” (*wrong*).

Muito embora afirme que “nós devemos rejeitar a visão objetivista da vida ética, assim como uma busca da verdade ética”¹³², Williams acredita que o grande mérito de reformular a nossa linguagem moral em termos dos conceitos densos (*thick*) estaria em aproximar da ética a convergência que só pode ser vivenciada no âmbito da ciência, embora, evidentemente, não estejamos experimentando uma convergência de mesmo tipo. Ee acordo com o método científico, quando há uma convergência científica em torno de um determinado fato, sabemos que estamos mais *próximos da verdade*, embora não ignoremos as enormes controvérsias científicas que podem existir a esse respeito. Nota-se aqui, muito fortemente, a influência de Hume sobre Williams. Ao destacar o hábito como fundamento para as nossas práticas morais, Hume procura indicar que, tendo em vista as limitações de nossa capacidade cognitiva, os nossos valores não podem decorrer de um conhecimento exclusivamente reflexivo, mas decorrem do compartilhamento de nossas práticas sociais. Tal como explica Celina Alcântara Brod:

O grande feito de Hume foi mostrar que estas crenças são produtos de nossos testemunhos constates, enraizados e acoplados que, imperceptivelmente, tornam-se garantias incontestáveis. Todos os nossos raciocínios sobre os fatos do mundo estão apoiados nesta relação entre causa e efeito, a qual

¹³¹ ALTHAM, J.E.J. Reflection and Confidence. ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 8, p. 163.

¹³² WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 152.

acumulamos e formamos ao longo da vida. É pela experiência que aprendo os efeitos que surgem da relação entre objetos, pessoas, sentimentos e até mesmo entre palavras. Mesmo um bebê, cuja jornada no mundo foi minimamente explorada, terá adquirido em pouco tempo crenças que o guiarão toda vida, um tipo de conhecimento que não veio através da razão, mas do hábito.¹³³

Esse se assemelha muito com o tipo de argumento que Williams desenvolve. Na esteira de Hume, Williams defende que o conhecimento ético encontra fundamento para além da confirmação racional.¹³⁴ Dessa forma, nenhuma investigação poderá ignorar que grande parte do material que constitui a ética consiste em práticas individuais e sociais pré-reflexivas, cujas condições estão ligadas ao pertencimento a uma dada cultura e a um dado tempo. Indo mais além, podemos considerar, inclusive, que tais conceitos podem estar ligados a características inerentes à espécie humana, especialmente se considerarmos que a noção de cultura é própria da etologia dos seres humanos. Essa ideia de uma “forma de vida” capaz de determinar a nossa linguagem moral possui um aroma wittgensteineano, mais especificamente do segundo Wittgenstein.¹³⁵

O conceito de convergência que está presente em Wittgenstein também revela a tentativa de Williams de encontrar algum fundamento para as convicções éticas que possuímos. Não se trata, aqui, de afirmar uma objetividade ética fundada na reflexão sobre os valores morais, mas, como resume J.E.J. Altham¹³⁶, em uma confiança (*confidence*), que pode, inclusive, prescindir da reflexão. Aliás, de uma maneira bastante enfática, Williams diz que a reflexão destrói o conhecimento ético ao perturbar e substituir os conceitos normalmente utilizados para expressá-lo.¹³⁷

Com isso, Williams dá um passo sutil, embora bastante importante, no seu argumento. Para ele, nem todas as formas de objetividade ética foram excluídas, resta ainda a pretensão de tentar identificar um “esquema de vida ética que seria a melhor vida ética, a mais satisfatória para os seres humanos em geral”¹³⁸. Tal como ele apresenta, aqui não se trata mais de uma exigência socrática para que a *cada* pessoa humana fosse provida uma razão para viver uma vida ética, mas, em vez disso, deve-se responder à pergunta: “Admitindo que os seres humanos

¹³³ BROD, Celina Alcântara. O sol do amanhã e a política da prudência. *Estado da Arte*, 19 jun. 2020.

¹³⁴ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 148.

¹³⁵ Por essa razão, aliás, é que há, no final do capítulo *The Linguistic Turn*, de *Ethics and the Limits of Philosophy*, uma referência à obra de Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, responsável por uma das mais notáveis interpretações da obra de Wittgenstein.

¹³⁶ ALTHAM, J.E.J. Reflection and Confidence. ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 8, p. 156.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹³⁸ WILLIAMS, op. cit., p. 153.

precisam compartilhar um mundo social, há algo a ser conhecido sobre suas *necessidades e motivações básicas* que nos mostrará como este mundo seria melhor?”¹³⁹.

É precisamente por se preocupar com as necessidades e motivações básicas dos seres humanos que Williams deixa antever a grande importância da experiência na sua abordagem da ética. Segundo ele afirma, “é improvável que o projeto de dar à vida ética uma base de consideração objetiva e determinada obtenha sucesso”, mas, de todo modo, este é um “projeto bastante compreensível” e é “a única forma inteligível de objetividade ética em um nível reflexivo”.¹⁴⁰ Ora, diz Williams, se esse projeto prosperar, isto é, se um dia chegarmos a encontrar a forma de vida ética que melhor se harmonize com a natureza humana, uma parte de seu sucesso será devido, sem dúvida, à convergência oriunda da ciência psicológica e social.

Mas essa não é toda a história, tampouco a convergência é suficiente para o sucesso do projeto. Afinal, como já expliquei acima, Williams reconhece a diferença metodológica intransponível entre ciência e ética e, por isso, defende que mais do que uma convergência de tipo científico, será necessário existir uma *convergência em relação à razão prática*, pela qual as pessoas não apenas conduzam a sua vida de acordo com aquelas condições que melhor atendam às suas necessidades e motivações básicas, mas que também *desejem* viver essa forma de vida. Como ele explica: “nenhum montante de fé na certeza cognitiva de fato acarretará certeza ética se nós não pudermos concordar com aquilo de que nós supostamente devemos ter certeza”¹⁴¹. Sendo assim, conhecer as condições objetivas da natureza humana nos permitiria, portanto, *realizar nossos julgamentos morais de maneira mais apropriada*, seja na esfera de nossas decisões éticas individuais, seja na esfera das decisões políticas que envolvam um componente de desacordo moral sem que esse conhecimento seja, ele próprio, determinante.

É com esse posicionamento que Williams levanta a possibilidade de lançar mão do naturalismo ético como matéria-prima para a elaboração de uma nova forma de objetividade ética em um nível reflexivo. Trata-se de uma abordagem naturalista da ética a serviço de um objetivo normativo muito particular: o de nos forçar a refletir e reconsiderar sobre próprio valor da moralidade sem, contudo, que tenhamos de abandonar completamente nossa confiança em determinadas convicções convergentes. A reflexão, aqui, encontra um terreno firme como ponto de partida, já que passa a ser integrada à experiência humana em sociedade. Ser e dever-

¹³⁹ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 153.

¹⁴⁰ Ibid., loc. cit.

¹⁴¹ Ibid., p. 170.

ser, embora não indistintos, encontram-se novamente reconciliados nestes conceitos “unitários”.¹⁴² Essa visão é compartilhada por Taylor, para quem:

Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente.¹⁴³ (tradução nossa)

Ao refletir sobre essa posição, contudo, Taylor alerta para o fato de que um naturalismo ético sofisticado nos termos propostos por Williams sujeita-se a uma importante objeção: porventura ele não estaria apto a justificar as práticas sociais mais perversas com base no simples fato de que elas são tradicionalmente aceitas? Uma tal visão da linguagem moral não carregaria consigo a justificação do *status quo*, por mais repulsivo que ele nos pareça? Para Taylor, o naturalismo ético de Williams é do tipo sofisticado, pois este tranquilamente “poderia concordar que as distinções marcadas por nossos termos de valor são tão reais quanto quaisquer outras, certamente não meras projeções”¹⁴⁴. Nesse sentido, seria próprio da espécie humana o desenvolvimento de determinadas valorações éticas sem as quais a existência em sociedade se tornaria inviável. Incorporar tais bens morais seria o equivalente a adquirir um certo tipo de conhecimento (algo que Hume também defende). O grande problema, entretanto, é que a noção de “forma de vida”, embora incorpore a ideia de que a defesa de determinados bens morais é própria da natureza humana, não fornece qualquer critério reflexivo pelo qual possamos afirmar que determinados bens morais sejam verdadeiros e outros, falsos. Como explica Taylor:

[...] quaisquer que fossem as verdades a ser encontradas aqui seriam, num sentido fundamental, relativas a determinadas formas de vida. Na medida em que esses bens pareçam não ser bens do ponto de vista de outro modo de vida, ou mesmo que pareçam às vezes errados ou ruins, não há maneira de decidir a disputa. Cada lado tem de ser julgado certo a partir de seu próprio ponto de vista, mas não há um ponto de vista além dos dois a partir do qual a questão possa ser arbitrada.¹⁴⁵ (tradução nossa)

O que Taylor está dizendo é que o naturalismo formulado nestes termos torna “o relativismo cultural uma fatalidade, um limite em princípio”¹⁴⁶. Afinal de contas, se a objetividade de nossas formulações morais só pode ser apreendida na medida em que estiver

¹⁴² ALTHAM, J.E.J. Reflection and Confidence. ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 8, p. 162.

¹⁴³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 22.

¹⁴⁴ Ibid., p. 95.

¹⁴⁵ Ibid., loc. cit.

¹⁴⁶ Ibid., loc. cit.

conectada a um dado contexto histórico e cultural, nós somos incapazes de valorar moralmente as práticas sociais em uma perspectiva intercultural, inclusive aquelas práticas que não atendam ao padrão de respeito mútuo que, pelo menos na sociedade ocidental moderna, consideramos tão importante. Na verdade, esse padrão de respeito simplesmente não poderia ser aplicado no julgamento de práticas que provêm de sociedades diferentes da nossa.

Por sua vez, Williams reconhece que suas reflexões conduzem a uma postura relativista, porém, diferentemente de Taylor, não acredita que isso é motivo para se lamentar. Isso porque o relativismo williamsoneano, chamado por ele de *relativismo da distância*, não impossibilitaria o juízo ético, uma vez que representaria uma versão sofisticada dessa postura. É precisamente sobre o relativismo da distância de Williams que me debruçarei no tópico a seguir.

2.2.2 O relativismo da distância

A questão posta pelo relativismo, nas palavras de Williams, pode ser expressa da seguinte forma: existe alguma base sobre a qual se possa afirmar que uma dada visão moral pode ser considerada como melhor e mais adequada, em um sentido absoluto, do que outra?¹⁴⁷ Ora, se diferentes formas de vida podem dar ensejo a diferentes práticas e valores morais, e se estivermos conscientes, como Williams propõe, de que a convergência ética dependerá da forma de vida pela qual os valores são adotados, teríamos que reconhecer que existe uma espécie de *incomensurabilidade* nos julgamentos morais. Em outros termos, nós deveríamos ver que nossas reações a outros grupos são elas mesmas partes de nossa vida ética¹⁴⁸ e que as demais comunidades estão a variáveis distâncias de nós.

O que existe de peculiar neste tipo de abordagem é a diferença que ela propõe entre *confronto real de valores* e *confronto nocional de valores*. Um *confronto real* de valores somente ocorre quando estamos diante de outros grupos cuja forma de vida é, para nós, uma opção real. É o que acontece quando estamos diante de um sistema de valores (S2) diferente do nosso sistema de valores (S1), mas que, dentro da nossa circunstância histórica ou mesmo no interior de nossa comunidade, reconhecemos como um conjunto de crenças, decisões para a ação e formas de aprovação e desaprovação que, mesmo não se identificando com os nossos, poderíamos eventualmente adotar. Isso dependerá, é claro, da possibilidade de alteração da situação daqueles que defendem S1, mas é precisamente essa possibilidade que faz com que S2

¹⁴⁷ WILLIAMS, Bernard. Introduction. In: BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. xxxiii.

¹⁴⁸ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 160.

seja uma opção real. Além disso, o confronto real requer que dois ou mais sistemas de valores (S1 e S2) sejam exclusivos entre si, de tal modo que, quando interpelados a respeito de uma mesma questão moral, S1 responda que “sim” e S2 responda que “não”. Por outro lado, um *confronto nocional* ocorrerá na medida em que, em face de um sistema de valores diferente do nosso, não consideremos que ele consiste em uma opção real para nós. Em casos como este, o relativismo se manifestaria em virtude da ausência de um verdadeiro conflito de valores, já que permanecer no confronto nocional significa carecer de qualquer interesse na forma de vida concorrente, o que inviabiliza qualquer tipo de apreciação, necessária ao confronto real. Assim, no confronto nocional, embora pelo menos uma das pessoas que compõem S1 e S2 esteja ciente das diferenças entre eles, o sistema excludente não representa para essa pessoa uma opção real.¹⁴⁹

A ideia de *opção real*, no contexto em que Williams se refere, diz respeito a uma noção social. Isso significa que um dado sistema de valores S só pode ser levado em consideração quando descrito e explicado com referência a um grupo como um todo – e não com relação a um indivíduo isolado – de tal modo que ele será uma opção real ao sistema concorrente quando: a) for possível para aqueles que vivem em S1 viver segundo S2 sem que percam a sua conexão com a realidade; b) aqueles que vivem segundo S1 possam admitir, com base em uma comparação racional, a sua transição para S2.¹⁵⁰ Assim, “saber se alguma coisa é uma opção real é uma questão social, mas uma enraizada na maior quantidade possível de racionalidade que está disponível para um dado tipo de questão”¹⁵¹. Não se trata, portanto, de forçar um experimento psicológico estapafúrdio, mas de trabalhar com as categorias mais gerais e triviais que possuímos a partir das possibilidades de nossa imaginação. Além disso, a ideia de opção real exige que um dado grupo que aplique S1 *acredite* que S2 seja uma alternativa possível, mas não com base em uma má informação ou um otimismo ingênuo: a ideia de opção real deve ser vista, para Williams, sob um ponto de vista de convergência e confiança social. Os exemplos que Williams fornece para o confronto nocional são, sobretudo, de natureza histórica¹⁵²: a vida dos samurais medievais, por exemplo, não constitui para nós uma opção real, de tal modo que a suspensão de julgamento moral tipicamente relativista seria uma necessidade, diante da falta de padrões realistas através dos quais possamos apreciar aquelas práticas. Assim, “quanto mais

¹⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. The Truth in Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 11, p. 138.

¹⁵⁰ Ibid., p. 139.

¹⁵¹ Ibid., loc. cit.

¹⁵² Conforme mostrarei, a questão se complica quando Williams trata dos confrontos de sistemas de valores que são contemporâneos, embora localmente diversos.

distante estiver um dado sistema S de ser uma opção real para nós, menos substancial parece a questão sobre se ele é ‘verdadeiro’, ‘correto’, etc.”¹⁵³.

O *relativismo da distância*, tal como Williams propõe, constitui uma avaliação de segunda ordem acerca do choque entre convenções morais, de tal modo a revelar que, precisamente porque os sistemas de valores morais em conflito estão a diversas distâncias – que variarão de acordo com a “natureza do código moral que nos é próprio e dos interesses e preferências que nos são próprios”¹⁵⁴ –, uma postura relativista se imporá quando essas distâncias forem tão grandes que impossibilitem o próprio conflito moral. O relativismo, portanto, é a visão de que para alguém inserido S1 que permanece em um confronto puramente nocional com S2 *questões de avaliação moral não se apresentam de maneira genuína*. Para Williams, a força desta visão está no fato de que ela consegue reunir duas ideias que outras posturas éticas não logram compatibilizar:

[...] a primeira, é que nós devemos possuir uma forma de pensamento não relativizada para o nosso próprio S, a fim de que possamos pensar em outros Ss que possam ser de nossa preocupação, e expressar essas preocupações. A segunda é que, a despeito disso, nós podemos reconhecer que existem muitos Ss que estão relacionados com nossas preocupações de forma tão distante que os nossos julgamentos não os apreendem, embora admitamos que o julgamento de outras pessoas possa compreendê-los, notadamente daqueles para os quais eles eram uma verdadeira opção.¹⁵⁵ (tradução nossa)

Nesse contexto, chama a atenção o argumento de Williams de que, no mundo moderno, “o relativismo sobre a mera distância espacial não possui aplicação”¹⁵⁶. Para ele, todos os confrontos de valores que se passam dentro do tempo histórico atual devem ser considerados reais, já que o fenômeno da globalização teria aproximado de tal forma as culturas que a existência de sociedades tradicionais exóticas se apresenta como um desafio para o qual a ideia de relativismo da distância não nos oferece ajuda ¹⁵⁷ (a respeito dessa questão, voltarei mais à frente). Nesse sentido, muito embora o argumento de Williams não se cofunda com um relativismo que ele próprio chama de “vulgar”¹⁵⁸, a objeção feita por autores como Heidi Hurd

¹⁵³ WILLIAMS, Bernard. The Truth in Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 11, p. 141.

¹⁵⁴ HURD, Heidi M. *O combate moral*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 65.

¹⁵⁵ WILLIAMS, op. cit., p. 139.

¹⁵⁶ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 163.

¹⁵⁷ Cf. WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 62-74.

¹⁵⁸ A respeito do “relativismo vulgar”, diz Williams: “[...] ele consiste em três proposições: que “certo” significa (só pode ser coerentemente compreendido como) “certo para uma dada sociedade”; que “certo para uma dada sociedade” deve ser entendido num sentido funcionalista; e que (portanto) é errado que as pessoas de uma

e Charles Taylor em face do relativismo da distância é unívoca: para todos eles, o relativismo de Williams impede a nossa avaliação daquelas práticas sociais que não poderiam ser opções reais para nós precisamente por serem “hediondas, bárbaras e injustas”.¹⁵⁹ É interessante, neste ponto, reconstruir alguns desses argumentos.

Passemos, primeiro, à objeção formulada por Hurd, para quem o relativismo da distância padece de três sérios problemas. O primeiro deles versa sobre a exigência de Williams de que, para que haja um confronto real de sistemas morais, esses sistemas consistam, mutuamente, em “opção reais” para os integrantes do sistema oposto. A primeira exigência está no fato de que as pessoas do sistema S1 vejam o sistema S2 como uma possibilidade real, isto é, uma opção que eles poderiam adotar sem perder a sua “sustentação na realidade”¹⁶⁰. Para Hurd, o problema nesse argumento é definir o que seja a “realidade”, pois caso consideremos que a “realidade” equivale a um “sistema de crenças” que uma pessoa possui, então a própria concepção de “perder a sustentação na realidade” se esvazia, pois quando uma pessoa passasse de um sistema de crenças a outro, a sua própria realidade seria modificada. Por outro lado, caso consideremos que a “realidade” não se relaciona com um sistema de crenças, mas é objetiva, então a própria exigência de passar de um sistema de crenças a outro “sem perder a sua sustentação na realidade” acarretaria a paradoxal situação na qual teríamos dois sistemas simultaneamente verdadeiros e falsos.¹⁶¹

Ainda sobre a ideia de “opção real”, Hurd afirma que Williams não foi claro na sua exigência de que exista uma comparação racionalmente possível entre o sistema de crenças S1 e o sistema de crenças S2. O que exatamente ele desejava dizer com isso? Ora, se por “racionalidade” Williams quiser se referir a um sistema de crenças, então a conversão a um sistema de crenças oposto ao nosso não poderia jamais consistir em algo racional. Por outro lado, caso a racionalidade seja considerada algo objetivo, então um dos sistemas de crenças (S1 ou S2) deverá estar errado, de tal modo que a conversão não poderá ser racionalmente possível.

O segundo problema apontado por Hurd diz respeito à “recusa de Williams de relativizar o *discurso* moral”¹⁶². Isso porque, para que haja um confronto real de sistemas de crenças, ele não exige que as partes conceitualizem do mesmo modo as ações em questão¹⁶³, de tal forma

sociedade interfiram, condenem etc. os valores de outra sociedade”. (WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 31)

¹⁵⁹ HURD, Heidi M. *O combate moral*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 71.

¹⁶⁰ WILLIAMS, Bernard. The Truth in Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 11, p. 139.

¹⁶¹ HURD, op. cit., p. 67.

¹⁶² Ibid., p. 70.

¹⁶³ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 158.

que, por exemplo, no confronto entre uma cultura que admite rituais religiosos de sacrifício humano e outra que não admite, não se exige, para que haja um confronto, que ambos os sistemas de crenças chamem aquele ato de *sacrifício sagrado*. Assim, os membros de uma cultura que, horrorizados, afirmem que a morte deliberada de um ser humano é algo moralmente errado não estão cometendo um mero equívoco conceitual ao condenar a prática. No entanto, se a linguagem moral não é relativa a um simples sistema de crenças e se há *algo* de compartilhado que a pressupõe, Williams não explica como é possível que a existência de dois sistemas de crenças conflitantes dos quais decorrem consequências opostas ao mesmo tempo que compartilhem a mesma linguagem moral.

O terceiro e mais abrangente problema abordado por Hurd, que também é destacado por Taylor, é aquele que tem maiores impactos em uma discussão a nível teoria da justiça. De acordo com ambos, o grande problema do relativismo da distância estaria do que fato de que ele exigiria de nós a suspensão de nossos juízos de valor em face de práticas tão diferentes das nossas que, para nós, adotá-las não seria uma opção real. Ocorre que essas práticas não são uma opção real tão somente pelo fato de que estão inseridas em diversos modos de vida, mas também pelo fato de que é a reprovabilidade de suas práticas que nos leva a rejeitá-las como uma opção real. Em outros termos, a ideia de confronto meramente nocional não existiria, porque todos os confrontos seriam, desse modo, reais. Como argumenta Taylor:

[...] a perspectiva moral faz reivindicações mais amplas por sua própria natureza. Pois ela engendra uma crítica implacável a todas as crenças e práticas de nossa sociedade que não atendam ao padrão de respeito universal. Ela afasta impiedosamente os bens envolvidos nessas práticas faltosas. É difícil ver por que esse radicalismo crítico deveria de súbito fracassar quando chegamos às fronteiras de nossa sociedade – fronteiras que, de certo modo, são tão difíceis de traçar – e desculpar faltas com frequência muito mais graves que encontramos, por exemplo, em civilizações pré-modernas.¹⁶⁴ (tradução nossa)

Em face dessas críticas, algumas réplicas de Williams seriam possíveis. Diante do primeiro conjunto de objeções formulado por Hurd a respeito do que seja a sua ideia de “opção real” em um confronto de valores, Williams poderia responder: 1) que a sua concepção de “conexão com a realidade” está atada muito mais a uma noção psicológica do que metafísica do que seja a realidade; 2) que a sua ideia de racionalidade se refere apenas a uma crítica interna do sistema de crenças. Conforme explica Williams: não queremos dizer que uma dada prática é uma opção real para um grupo de pessoas porque elas estão drogadas ou em um estado

¹⁶⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 96.

alucinógeno, mas porque, em suas condições normais de saúde mental, elas são capazes de perceber que aquela circunstância consiste em uma possibilidade factível. No entanto, parece-me que, em face dessas réplicas, Hurd ainda poderia exitosamente objetar:

[...] Como nós poderíamos encontrar um sistema de crenças que esteja ‘próximo o suficiente’ para autorizar uma conversão não disruptiva e ainda assim ser tão diferente a ponto de apresentar respostas a questões morais que são completamente contraditórias a nossas próprias?¹⁶⁵ (tradução nossa)

De acordo com Hurd, em suma, Williams nos coloca na difícil situação de ter que conceber um modo de vida completamente distinto do nosso, mas que seja capaz de encontrar algum tipo de ressonância em nosso próprio sistema de crenças. Algo semelhante se passa em relação ao problema da “racionalidade”, tal como apontado por Hurd. Ora, se Williams está se referindo à racionalidade própria das práticas internas de uma comunidade, de que maneira seria possível conceber uma “opção real” fora desse sistema de crenças, tendo em vista que, na ausência de uma racionalidade objetiva, eu não teria quaisquer elementos racionais para justificar a minha conversão a uma nova forma de vida?

Conjuntamente com a terceira objeção formulada por Hurd, que também é feita por Taylor, essas duas últimas críticas ao relativismo da distância sugerem que Williams seria simplesmente um convencionalista, isto é, um relativista do tipo clássico. Afinal de contas, se a ideia de confronto nocional não existe e todos os antagonismos entre sistemas de crenças podem ser considerados reais, a tentativa de suspender juízos de valor em alguns casos específicos, como propõe Williams, seria uma forma de retorno a um relativismo vulgar. Neste ponto, acredito que uma chave de leitura capaz de tornar *menos* problemática a defesa que Williams faz do relativismo seria encará-la do modo como faz Ronaldo Porto Macedo Junior¹⁶⁶, a partir da forte influência de Wittgenstein.

Como já pude adiantar no tópico anterior, a segunda filosofia de Wittgenstein¹⁶⁷ fundamenta a possibilidade de nossa linguagem ética na ideia de *convergência*, isto é, no compartilhamento de determinadas regras que tornam possível o entendimento mútuo. Essas

¹⁶⁵ HURD, Heidi M. *O combate moral*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 65.

¹⁶⁶ MACEDO JR., Ronaldo Porto. Is Bernard Williams’ Distance Relativism Really Defeated by Heidi Hurd’s Attack on Perspectivalism? *Problema: Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Ciudad de México, n. 14, p. 79-105, enero-dic. 2020.

¹⁶⁷ Aquilo que chamamos de “segunda filosofia de Wittgenstein” corresponde à fase do pensamento de Ludwig Wittgenstein caracterizada pela publicação do livro *Investigações Filosóficas*. A segunda filosofia de Wittgenstein demarca o abandono das pretensões outrora incorporadas pela sua primeira grande obra, *Tractatus Logico-Philosophicus*, de encontrar uma forma lógica da linguagem, nas diversas gramáticas que variam de acordo com o contexto em que o locutor está inserido. Algumas preocupações, contudo, estão presentes nas duas fases de sua filosofia, a exemplo da ideia de limites da linguagem. Nesse sentido, vide: STERN, David G. *Wittgenstein’s Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

regras são semelhantes àsquelas da matemática, na qual somos capazes de afirmar que uma determinada soma está correta ou errada simplesmente porque incorporamos um sistema de regras de construção de um significado a partir de práticas sociais compartilhadas. Aprendemos a linguagem treinando e usando as palavras, lançando mão delas ostensivamente, de modo que a comunicação linguística nem sempre é mediada por meu pensamento e pela interpretação de cada palavra. A ideia de convergência é especialmente importante aqui.

No ensaio *The Need to be Sceptical*¹⁶⁸, Williams faz uma interessante provocação, também com base em Wittgenstein, a respeito da suposta linha divisória que existe entre as práticas que admitimos em nosso sistema de crenças e aquilo que é praticado em um sistema de crenças oposto ao nosso. Afinal – e aqui retomo a crítica feita Hurd –, como é possível admitir que adotemos um dado conjunto de práticas éticas ao mesmo tempo que sejamos capazes de considerar que outras práticas possam ser opções reais para nós? Isso não seria uma impossibilidade lógica, de tal modo que desmoronaria, com isso, a distinção entre confronto real e confronto nocional de valores, sobre o qual repousa o relativismo da distância de Williams? Lançando mão de Wittgenstein, ainda que de forma indireta, Williams endereça uma resposta a essa questão:

Se o “nós” com o qual o relato de Wittgenstein fala inclui toda a humanidade, ainda é necessário explicar como é que alguns de nós estruturam nossa vida ética com conceitos desconhecidos, estranhos ou até repulsivos para os outros. Se, por outro lado, o “nós” relevante é o de uma comunidade real, um conjunto de pessoas cuja linguagem e práticas éticas têm uma identidade social genuína, então essa filosofia ainda precisa nos dizer como podemos captar e entender os conceitos éticos dos outros (até certo ponto em que podemos claramente) e ainda assim rejeitar esses conceitos.¹⁶⁹ (tradução nossa)

Para Macedo Junior, Williams, na esteira de Wittgenstein, está desafiando tanto o universalismo clássico em sua versão kantiana – ou *huradiana* – como um convencionalismo relativista¹⁷⁰. Referindo-se a Wittgenstein, ele estaria reafirmando que não existe uma divisão clara entre nós e os outros – ou entre S1 e S2 –, mas que existe uma distância variável entre os diversos sistemas de crenças, que devem ser enxergados de forma realista:

[...] nós devemos também ver que nossas relações e reações com outros grupos são elas mesmas parte de nossa vida ética, e nós devemos entender essas

¹⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. *The Need to be Sceptical*. In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 60, p. 315.

¹⁶⁹ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁷⁰ MACEDO JR., Ronaldo Porto. Is Bernard Williams' Distance Relativism Really Defeated by Heidi Hurd's Attack on Perspectivalism? *Problema: Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Ciudad de México, n. 14, p. 79-105, enero-dic. 2020. p. 95.

reações mais realisticamente em termos das práticas e sentimentos que ajudam a moldar a nossa vida.¹⁷¹ (tradução nossa)

Acredito que aqui emerge, mais uma vez, o naturalismo ético como substrato de reflexão. A ideia é a seguinte: somos capazes de compreender a linguagem moral de culturas tão diversas da nossa principalmente porque somos capazes de reconhecer que as distinções qualitativas que fazemos dos bens morais decorrem de nossa própria condição humana. As nossas respostas éticas a alguns dilemas, assim como aquelas que são fornecidas por outras comunidades, são, em alguma medida, algo absolutamente natural. Entretanto, como eu já pude destacar, o naturalismo ético de Williams é sofisticado e abrangente: ele considera que nossas valorações são inseparáveis de nossa forma de vida, de tal modo que, por causa de nossa natureza compartilhada, somos capazes de compreender, em maior ou menor grau, a linguagem moral de comunidades diferentes da nossa, ao mesmo tempo que apreendemos o mundo a partir de valores que são inseparáveis de nossa participação em nossa própria forma de vida.

Uma boa maneira de ilustrar essa ideia de pensar foi empregada por Macedo Junior¹⁷² ao se referir à metáfora da *corda*, da qual Wittgenstein lança mão. Imaginemos uma corda vegetal, que é resultado de diversas fibras trançadas, na qual não há algo que conduz ao começo ou ao final da corda; apenas desfazendo-se todo o trançado se desfaz a corda. As diferentes partes de uma corda compartilham entre si algo comum, como os diferentes membros de uma família, de tal modo que “diferentes relacionamentos entre essas práticas deveriam ser analisados como *semelhanças de família*, não como uma divisão rígida”.¹⁷³ A exemplo daquilo que acontece com a corda, o confronto real entre sistemas de crenças ocorrerá quando for possível algum tipo de conexão de fundo entre duas abordagens éticas distintas. Quando, entretanto, esses sistemas estiverem tão distantes a ponto de não apresentarem nenhum tipo de compatibilidade entre si, então, de fato, não teremos meios de fazer qualquer avaliação.

A despeito disso, Williams reconhece que o ímpeto de formular teorias da moralidade capazes de julgar as práticas sociais é muito próprio do mundo moderno. Por essa razão, aliás, na abordagem feita pelo relativismo da distância, ainda existe um lugar para a reflexão. O mundo moderno é de tal modo marcado por um nível peculiar de consciência reflexiva, que a reflexão (*reflexiveness*) e a investigação teórica podem ser consideradas, elas próprias, formas de prática social *modernas*, sendo essa a razão pela qual Williams afirma que o relativismo da distância deve se aplicar aos sistemas de crenças do passado e do futuro, mas não àqueles

¹⁷¹ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 160.

¹⁷² MACEDO JR., op. cit., p. 91.

¹⁷³ Ibid., p. 99.

sistemas inseridos na contemporaneidade e que diferem entre si pela distância espacial. É preciso destacar, também, que é justamente o crescimento da reflexividade que gera incompreensão em relação a alguns dos sentimentos e práticas de nossa natureza que não satisfazem às condições de conhecimento modernas. Por essa razão, a reflexão pode destruir o conhecimento ético: “um certo tipo de conhecimento que diz respeito a situações particulares, que é usado para guiá-los pelo seu mundo social e ajudá-los a formá-lo, não está mais disponível a eles”¹⁷⁴. A dificuldade aqui, evidentemente, é encontrar a justa medida entre a reflexividade típica de nosso tempo, e a manutenção de certas práticas éticas que, por seu caráter convergente, constituem um tipo de conhecimento não reflexivo, mas que decorre da natureza humana, da história e de como o mundo realmente é.

As convicções éticas, não estando conectadas apenas com o conhecimento racional das coisas ou com a certeza científica, tampouco podem estar ligadas exclusivamente à vontade autônoma: em nossas práticas éticas, existe um certo aspecto de passividade que decorre das instituições sociais que nos circundam e do contexto histórico e social em que estamos inseridos. Por essa razão, Williams diz que a *confiança ética* é uma questão de explicação social e que ela tem muito mais a ver com um processo de “*vida reflexiva*”¹⁷⁵ do que de *reflexão sobre a vida*. Eis o motivo, aliás, pelo qual a vida ética pode continuar a extrair muito de sua confiança nos conceitos densos (*thick*):

Eles estão de fato abertos para serem depostos pela reflexão, mas na medida em que eles sobrevivem a ela, uma prática que os utiliza é mais estável em face das reflexões gerais e estruturais sobre a verdade dos julgamentos éticos do que uma prática que não os utiliza.¹⁷⁶ (tradução nossa)

Com a ideia do relativismo da distância e com a conclusão sobre a convergência, Williams deixa antever, mais uma vez, a sua preocupação com as razões internas que podem levar os integrantes de um dado grupo social, inserido em um dado contexto histórico e cultural, a empregarem certas concepções morais e certas práticas sociais. Tais razões, precisamente por serem culturalmente e historicamente situadas, são inacessíveis para aqueles que não compõem esse grupo. Para Williams, conceber outra forma de vida para comunidades tão distantes temporalmente está fora de nosso alcance, assim como estava fora do alcance das pessoas que

¹⁷⁴ WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 160.

¹⁷⁵ Ibid., p. 200.

¹⁷⁶ WILLIAMS, Bernard. Morality, the Peculiar Institution. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 10, p. 200.

compunham aquele grupo. Em outros termos, não existiria alternativa para *eles*, o que não significa que não existe alternativa para *nós*.

Até aqui, concordo com Williams. No entanto, penso que procurar compreender a realidade histórica de uma dada comunidade e se engajar na tarefa de pensar sobre ela a partir de um ponto de vista concreto e interno não deveria ser um empecilho para que façamos juízos de valor sobre as suas práticas. Afinal, a aplicação do relativismo da distância cabe a *nós*, e não a *eles*. Os julgamentos morais que fazemos, nesse sentido, devem ser vistos como parte de um processo de justificação de nossas próprias práticas: a avaliação de outras culturas é muito mais sobre *nós* do que sobre *eles*, porque é com nossos julgamentos morais que nos situamos em nossa topografia moral.¹⁷⁷

Além disso, Williams não oferece uma explicação satisfatória das razões pelas quais o relativismo da distância se aplica às sociedades do passado ou do futuro, mas não se aplica às sociedades contemporâneas. A simples justificativa de que estamos inseridos em um contexto histórico que demanda de nós a racionalização de nossas práticas sociais, disseminada por um processo de globalização, é insuficiente. Pensemos em uma tribo indígena que pratica o sacrifício humano e, completamente isolada das transformações da modernidade, acaba de ser descoberta em uma expedição geográfica: será adequado dizer que não há qualquer forma de avaliar a moralidade dessa prática pelo fato de que essa tribo, ainda que descoberta no presente, não foi incorporada ao contexto histórico do qual nossas crenças atuais são causas? E, nesse caso, de que modo poderemos convencer a nós mesmos que a nossa forma de vida, que não admite o sacrifício humano, é superior à da tribo indígena?

A esse respeito, Williams afirma que existe uma diferença fundamental entre ser apresentado a uma sociedade e ser *apresentado à descrição* de uma sociedade.¹⁷⁸ Para ele, a mera descrição não nos convida a uma avaliação moral, a menos que desejemos pensar em nós mesmos como “visitando em julgamento todos os recantos da história”¹⁷⁹, o que, segundo Williams, é claramente contraproducente. Assim, por exemplo, ao nos depararmos com as práticas sociais da Alta Idade Média, estaríamos diante de meras descrições, incapazes de nos conduzir à realidade pela qual as pessoas, inseridas naquele contexto, viviam daquela forma. Por essa razão, não faria sentido que a nossa atitude de julgamento em relação a uma cultura

¹⁷⁷ Nesse sentido, cf. argumento desenvolvido por Charles Taylor: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

¹⁷⁸ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 65-66.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 64.

passada fosse a mesma em relação a uma cultura presente, o mesmo acontecendo em relação à sociedade tradicional isolada: em relação a elas, não somos apresentados a uma mera descrição, mas somos expostos a um confronto real, para usar uma nomenclatura já conhecida.

No entanto, apresenta-se aqui, novamente, o problema do argumento de Williams sobre aquilo que significa um confronto real de valores em oposição a um confronto nocional. Isso porque permanece obscura a diferença entre ser apresentado, de fato, à sociedade e ser apresentado à sua descrição. Quando confrontados com o sistema de castas que até hoje existe na Índia, o que seria capaz de tornar real a nossa contraposição de valores? Precisamos visitar a Índia para verificar que sua sociedade de castas é inadequada do ponto de vista moral? Isso satisfaria a nossa necessidade de sermos diretamente confrontados com essa sociedade? Em caso negativo, precisaríamos considerar nos mudar para a Índia e absorver a sua cultura para poder compreender e avaliar as suas práticas sociais? Ou basta que nos deparemos com um programa televisivo a seu respeito? Nesse contexto, a diferença entre presente e passado é relevante para Williams porque ela revela um contraste entre aquilo que pode ou não ser alterado por nossa ação. Sugerindo essa via interpretativa, Williams esclarece que:

[...] confrontados com uma sociedade hierárquica no momento presente, nós não podemos apenas considerar ‘eles’ como ‘eles’ e ‘nós’ como ‘nós’: nós podemos muito bem ter razões para contar seus membros já como alguns de ‘nós’.¹⁸⁰ (tradução nossa)

Contudo, de novo: o que os torna um de “nós”? Caso as coisas que aproximam “eles” de “nós” sejam as nossas preocupações humanas compartilhadas, então o naturalismo ético de Williams é muito menos influenciado por interferências culturais e históricas do que ele próprio afirma: não haveria, assim, sociedades realmente estranhas a nós. Poderíamos considerar, portanto, que a interpretação de Williams sobre aquilo que – lançando mão do segundo Wittgenstein – chamamos de *forma de vida* é bastante ampla, levando-nos a entender esse conceito como algo “compartilhado por qualquer pessoa com a qual nós possamos manter uma conversa”¹⁸¹. No entanto, o próprio Williams rejeita essa interpretação. Para ele, alguns filósofos de matriz wittgensteineana teriam errado precisamente ao dar um sentido excessivamente genérico à ideia de forma de vida, negligenciando o fato de que ela depende

¹⁸⁰ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 68-69.

¹⁸¹ WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 36.

diretamente de nossas categorias históricas e culturais. É isso que Williams afirma em um outro ensaio:

Mas nós não podemos ser compelidos a pensar [...] que todos os seres humanos devem compartilhar, em alguma forma mais ou menos determinada, os mesmos materiais de uma vida ética. Não é tanto que eu não acredite que isso seja verdade. Em vez disso, eu não posso acreditar que isso precisa ser verdade, que a reflexão a respeito dos requisitos da interpretação deva nos levar a uma conclusão tão substantiva.¹⁸² (tradução nossa)

Mas, se identificamos a forma de vida como algo indissociavelmente ligado a um sistema de crenças culturalmente construído, é difícil pensar como é possível não implementar uma divisão entre “nós” e “eles”, mesmo que estejamos, todos, inseridos mesmo espaço temporal. A impressão que fica é que o naturalismo ético tal como defendido por Williams é tão minimalista que precisa ser conceitualmente complementado pela história e pela cultura para ter algum tipo de relevância na nossa abordagem ética. O problema é que, ao ser complementado pela história e pela cultura como manifestações da natureza humana, esse naturalismo de tipo sofisticado perde precisamente aquela que é uma das grandes preocupações de Williams: a ideia de que existe algum tipo de convergência capaz de nos impedir de cair em um relativismo moral padrão, pelo qual se diz simplesmente que, “se em uma cultura A, X é favorecido, e em uma cultura B, Y é favorecido, então X é correto para A e Y é correto para B”¹⁸³.

No fim das contas, a sensação é de que Williams reconhece o peso de alguns elementos morais ligados a nossas reações humanas mais básicas, mas desconfia da possibilidade de que possamos articular esses bens morais de forma ampla. Assim como Wittgenstein, ele acredita que a nossa linguagem tem limites intransponíveis e que a justificativa a respeito da adoção ou não de determinadas práticas sociais não decorre de concepções substantivas a respeito do que seja a boa sociedade, mas a partir de construções culturais casuísticas.

Essa forma de pensar também tem repercussões profundas na filosofia política de Williams, especialmente nas suas reflexões sobre a legitimidade do Estado. Tomemos como exemplo, mais uma vez, o caso dos direitos humanos: embora reconheçamos algumas ações, como a tortura, como violações evidentes, algumas outras práticas ainda estão sujeitas a forte avaliação histórico-social, como é o caso da negação de direitos políticos às mulheres. Neste último caso, embora consideremos que no mundo ocidental uma tal prática é inadmissível, seria

¹⁸² WILLIAMS, Bernard. Saint-Just's Illusion. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 12, p. 141.

¹⁸³ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 68.

possível afirmar categoricamente que existe uma violação de direitos humanos em países que ainda aplicam esse tipo de restrição na participação política? E quando nos deparamos, por exemplo, com a teocracia, em que medida uma forma de dominação política que tenha por fundamento uma única religião é legítima ou ilegítima? Esse tipo de problema exige um transporte dessa reflexão, que até então estava circunscrita à filosofia moral, para a filosofia política. Começarei essa investigação explicando o que significa o conceito de Demanda Básica de Legitimidade.

2.2.3 A Demanda Básica de Legitimidade

Este tópico poderia estar no capítulo seguinte, a partir do qual falarei mais diretamente a respeito da filosofia política de Williams. Minha opção por inseri-lo neste capítulo, no entanto, se deve ao fato de que a Demanda Básica de Legitimidade se relaciona intimamente com as ideias e os conceitos que Williams emprega em sua abordagem de filosofia moral, de forma especial em virtude do naturalismo ético sofisticado que, conforme defendo, perpassa a contribuição de Williams tanto na filosofia moral quanto na filosofia política.

Assim como critica as abordagens éticas simplificadoras da condição humana e rejeita as abordagens teóricas sistematizantes, Williams acredita que existe, na abordagem da política, um excesso de moralização, que ignora a *realidade* das práticas e instituições políticas. Por *realidade* da política, Williams não está pensando no tipo de oportunismo e autointeresse dos quais normalmente se acusa os políticos, tampouco em uma noção de *Realpolitik*, pela qual considerações principiológicas seriam preteridas em detrimento da prática.¹⁸⁴ Em vez disso, o realismo político de Williams propõe que existem padrões de avaliação das instituições e práticas políticas que decorrem de valores internos à política, mas não exteriores a ela. A ideia fundamental é de que “a política contém sua própria ‘ética’ interna legitimadora, porque ela demanda um tipo particular de aliança com aqueles agentes que ela afirma incorporar como sujeitos políticos”¹⁸⁵.

Demanda Básica de Legitimidade – à qual me referirei, de agora em diante, pela sigla DBL – aparece, aqui, como um conceito central. A DBL está conectada ao que, a partir de uma perspectiva *hobbeseana*, Williams chama de *questão política fundamental*: a necessidade de assegurar a ordem, a proteção, a segurança, a confiança e as condições de cooperação entre as

¹⁸⁴ BAVISTER-GOULD, Alex. Bernard Williams: Political Realism and the Limits of Legitimacy. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 21, n. 4, p. 593-610, Dec. 2013. p. 594.

¹⁸⁵ HALL, Edward. Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams. 2013. PhD Thesis (Doctorate in Philosophy) – The London School of Economics and Political Science, London, 2013. p. 73 -74.

peessoas.¹⁸⁶ A ideia de uma questão política fundamental se justifica em virtude da abordagem naturalista e realista da política que Williams herda, dentre outros, de Hobbes. A respeito do naturalismo hobbesiano, explica Alex Bavister-Gould:

[...] a natureza humana sob condições de incerteza (em que a expectativa de bens futuros está em dúvida) é tal que as pessoas provavelmente vivam em uma condição de conflito constante e medo umas das outras. Isso significa que a política é sempre, em primeiro lugar, uma questão de responder à "primeira questão política", garantindo, através do poder, certeza suficiente para evitar o caos.¹⁸⁷ (tradução nossa)

Muito embora Williams assumidamente se inspire em Hobbes¹⁸⁸, ele não acreditava que a mera força como garantia da ordem é suficiente para assegurar a existência de uma comunidade política. Para além disso, a DBL é um requisito para que o Estado, na busca por resolver a questão política fundamental, não se torne, ele próprio, parte do problema.¹⁸⁹ Sendo assim, a DBL funciona como uma justificativa para o exercício do poder: é ela quem permite dizer que uma dada comunidade deixou o estado de natureza e se tornou uma comunidade política, do mesmo modo como é ela que permite àqueles que estão submetidos às regras compreenderem e justificarem as razões de sua subordinação:

Se o poder de um grupo de pessoas sobre outro representa uma solução à primeira questão política fundamental, e não é ele próprio parte do problema, *algo* deve ser dito para explicar [...] a diferença que existe entre a solução e o problema, e que não pode ser somente um caso de dominação bem-sucedida. Isso precisa ser algo no modo de justificação explicativa ou legitimação: logo, a DBL.¹⁹⁰ (tradução nossa)

Com a DBL, há a tentativa de unir o universal com o contingente, algo que é muito próprio do método genealógico. O que existe de universal na DBL está ligado ao problema do medo e da insegurança presentes no estado de natureza, que ela busca resolver. Eis a razão pela qual a DBL consiste não em um princípio externo à política, mas em um *princípio que condiciona a existência política*, sendo, por isso, um padrão que pode ser aplicado em todos os lugares e épocas. Para ilustrar o seu ponto, Williams lança mão do exemplo da escravização dos hilotas pelos espartanos. A mera circunstância fática de um grupo estar sob o poder de outro

¹⁸⁶ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 62.

¹⁸⁷ BAVISTER-GOULD, Alex. Bernard Williams: Political Realism and the Limits of Legitimacy. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 21, n. 4, p. 593-610, Dec. 2013. p. 594. p. 595.

¹⁸⁸ WILLIAMS, op. cit., p. 3.

¹⁸⁹ Ibid., p. 4.

¹⁹⁰ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 5.

não torna a dominação legítima, porque, para haver legitimidade, é preciso que aqueles que estão subordinados adiram às regras às quais se submetem. Logo, no caso da escravidão dos hilotas, não há sequer política, porque o uso da força impulsionado por uma relação de inimizade exclui por completo essa possibilidade de legitimação. Como explica Bavister-Gould: poder fazer algo não é o mesmo de ter o direito de fazer algo¹⁹¹, já que o direito exige justificação e, mais do que isso, a incorporação dessa justificação na vida das pessoas que a aceitam. A questão política fundamental não é resolvida, portanto, quando a ordem se sustenta em uma dominação ilegítima.

Outro exemplo pode ser extraído de uma reflexão que Williams faz em *Truth and Truthfulness* a respeito do liberalismo. Imaginemos, ele diz, uma sociedade cuja estrutura é toda fornecida por uma ordem religiosa hierárquica. Embora possamos rejeitar, sob nossa perspectiva, a história que justifica essa dominação, isso por si só não significa que a ordem seja ilegítima. É perfeitamente possível que pensemos que os membros de uma dada sociedade estejam submetidos a uma falsa visão de mundo, mas ainda assim podemos considerar que ninguém está sendo tratado injustamente dentro dessa sociedade. A coerção ilegítima somente aparece quando, mesmo depois de interrompida a aceitação daquela ordem, a distribuição das vantagens e desvantagens permanece como se nada tivesse mudado. Neste caso, não há mais história de legitimação, e um tal sistema hierárquico só poderá se perpetuar por uma aberta coerção, em virtude da qual somos capazes de enxergar uma dada ordem social como manifestamente injusta e ilegítima.¹⁹²

Da ilustração apresentada, podemos extrair que a DBL, como padrão, não conduz à defesa de determinados valores morais; isso seria incorporar na política critérios de julgamento cujo fundamento não é interno a ela. Sendo assim, Williams afirma que a aplicação da DBL não implica necessariamente um modelo de Estado liberal, uma vez que basta um olhar sobre a história para verificar que existiram diversos exemplos de Estados não liberais que, não obstante, foram capazes de solucionar satisfatoriamente a questão política fundamental. A DBL é, portanto, um padrão muito genérico para aferir a existência da política, mas não é capaz de nos dizer, por si mesma, o que pode ser considerado uma subordinação legítima. A conclusão é que, embora Williams nos forneça a fórmula, as suas variáveis serão preenchidas de acordo com a circunstância histórica e cultural de uma dada comunidade. É possível perceber, então,

¹⁹¹ BAVISTER-GOULD, Alex. Bernard Williams: Political Realism and the Limits of Legitimacy. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 21, n. 4, p. 593-610, Dec. 2013. p. 597.

¹⁹² WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 220-221.

que, embora a DBL derive de características universais da natureza humana, dentre as quais Williams destaca o medo da escravização e do sofrimento físico, aquilo que poderá ser considerado propriamente como legitimidade dependerá dos valores compartilhados. A ideia de convergência social – à qual já me referi e que desempenha papel importante na reflexão ética de Williams – é o que nos permite chegar aos resultados acerca da aplicação da DBL.

Atente-se, contudo, ao fato de que a simples ausência de queixa não é suficiente para afirmar que existe legitimidade. Em primeiro lugar, porque mesmo em um sistema político legítimo queixas podem existir; em segundo lugar, e mais importante, porque as pessoas podem ser levadas a assentir com uma determinada prática política em virtude da imposição da força por parte daqueles que se beneficiarão dessa prática. Para haver legitimidade, é necessário que os membros da sociedade e, sobretudo, aqueles que estão sujeitos às regras, endossem um determinado quadro de crenças de maneira espontânea – ainda que esse quadro possa ser considerado problemático para aqueles que defendem valores liberais. Obviamente, ficamos com a difícil missão de identificar “quais justificativas podem ter sido produzidas pelo poder coercitivo em um sentido relevante”¹⁹³, de modo que a não é justificção dada por aqueles que ditam as regras, mas sim a reação dos subordinados que nos diz algo sobre a forma de vida das pessoas naquela comunidade e, por consequência, sobre a existência de legitimidade. Essa ideia repousa, mais uma vez, em um princípio que Williams considera “genuinamente universal”: aquele segundo o qual “a coerção por si mesma não pode constituir uma legitimação”.¹⁹⁴

Quero retomar, neste momento, o exemplo da escravidão, a fim de reforçar a conexão que enxergo entre a DBL e o naturalismo. Acredito que este é um passo importante para demonstrar um dos argumentos que motivam este trabalho: o de que a unidade entre filosofia moral e de filosofia política em Bernard Williams consiste no tipo de contribuição metodológica que ele fornece ao exercício filosófico como um todo. Isso me levará a demonstrar, inclusive, que a divisão que ele deseja propor entre ética e política não é, de fato, tão radical assim.

Em *Shame and Necessity*, Williams discorre a respeito da escravidão na Antiguidade.¹⁹⁵ Após realizar um resgate histórico de como a prática era levada a cabo na Grécia e em Roma, e depois de demonstrar a arbitrariedade dos critérios legais pelos quais uma pessoa livre poderia se tornar escrava e vice-versa, Williams chega à conclusão de que a escravidão era uma prática

¹⁹³ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 5.

¹⁹⁴ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 220-221.

¹⁹⁵ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008.

convencional, cuja “naturalidade” decorria da vida social, mas não de uma “naturalidade” associada à *natureza*.¹⁹⁶ O fato de que a escravidão era extremamente desagradável para os escravos concorre para essa consequência (“algo que ninguém estava disposto a negar, ao menos até as elevadas acomodações do Estoicismo tardio”¹⁹⁷), bem como aquilo que Aristóteles sintetizou de maneira bastante clara ao explicar que a escravidão se impõe pela força da convenção social (a despeito de sua notória e malfadada tentativa de justificar a naturalidade da escravidão, no primeiro livro de *Política*):

Mas, para algumas pessoas, possuir escravos [*despozein*, “ser seus mestres”] é contra a natureza (porque, por convenção, um homem é um escravo e um outro é livre, e na natureza não há diferença); logo, isso também não é justo; já que é imposto pela força [*biaion gar*].¹⁹⁸ (tradução nossa)

Um dado relevante para a compreensão do argumento de Williams é a sua afirmação de que, embora o estilo de vida dos gregos tivesse a escravidão como algo pressuposto, isso não significa que eles não possuíam meios de afirmar que havia *algo* de errado com a prática e, sobretudo, *o que* havia de errado com ela. Além de algumas pessoas terem denunciado, em termos muito gerais, o absurdo da escravidão, os próprios escravos tinham suas evidentes queixas, já que “não é difícil dizer o que há de errado na vida de um escravo, e os próprios escravos, por toda parte, o disseram”¹⁹⁹. Igualmente, as pessoas livres – como Aristóteles – se revoltavam não propriamente contra a escravidão, mas contra a “a arbitrária calamidade que era para alguém se tornar um escravo”.²⁰⁰

A escravidão poderia ser vista como algo natural para a forma de vida na *polis* apenas na medida em que os escravos eram vistos como algo necessário em um sentido tecnológico, já que a *polis* consistia em uma associação natural de pessoas que demandava uma divisão apropriada de tarefas. No entanto, o problema que se impunha é que, embora a escravidão fosse algo natural apenas nesse sentido, *ninguém era naturalmente escravo* – a condição de escravo decorria da coerção, como afirmou o próprio Aristóteles e esclareceu Williams – e, enquanto tal, é injusta em qualquer momento histórico.

Em seu ensaio, Williams demonstra de que maneira a tentativa aristotélica de conciliar o dado convencional da escravidão com o seu naturalismo resultou em um retumbante fracasso

¹⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008.p. 112-113.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹⁸ ARISTÓTELES apud WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008. p. 110.

¹⁹⁹ WILLIAMS, op. cit., p. 112.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.

em termos de coerência argumentativa interna. A busca de Aristóteles por justificar as razões pelas quais a escravidão seria natural para determinadas pessoas levou a uma distinção entre escravos e não escravos a partir de critérios tão sem sentido quanto o da postura corporal.²⁰¹ Além disso, para Aristóteles, haveria uma superioridade mental natural de mestres em relação a escravos, avaliação que evidentemente era de difícil compatibilização com os critérios físicos anteriormente propostos. O método de avaliação proposto por Aristóteles para diferenciar indivíduos que eram naturalmente escravos daqueles que eram naturalmente mestres foi resultado de sua tentativa de acomodar as convenções sociais com o seu próprio naturalismo ético. Descartando os critérios de distinção aristotélicos, que não encontram qualquer sustentação na ciência atual, podemos ver que a defesa da escravidão é impensável para Williams exatamente porque ele incorpora a ideia de que práticas fundadas na coerção são violadoras daquilo que a natureza humana admite: “coerção, a *biaion*, é contra a natureza, e se a escravidão, propriamente conduzida, pudesse ser natural, então ela não seria, em um sentido profundo, coercitiva”²⁰².

A genealogia, mais uma vez, se apresenta a serviço do naturalismo ético. Resgatar as origens e a história das práticas sociais nos faz identificar aquelas que, ao persistirem na história, independentemente de coerção, nos oferecem pistas para entender o que é natural e o que não é natural na espécie humana. O dado de que os escravos se revoltavam contra as restrições que lhes eram impostas, assim como o fato de que a escravidão se apresentava como punição, revela o caráter antinatural dessa prática, conforme é destacado por Williams também nesta passagem:

Exceto por Aristóteles (e ele falou menos em defesa dos arranjos existentes do que por alguma melhoria indeterminada deles), os gregos viam o que a escravidão envolvia, e enxergavam ser um escravo como um paradigma da má sorte: *anangkaia tuché*, a má sorte de estar em uma condição imposta e sustentada pela força.²⁰³ (tradução nossa)

Para os gregos, entretanto, a discussão a respeito da justiça ou injustiça da escravidão simplesmente não era colocada, uma vez que a necessidade econômica e social imobilizava um tal tipo de julgamento. Tudo conduzia à ideia de que havia escravos porque era necessário que houvesse e, embora essa condição fosse fruto de uma arbitrariedade do destino, essa era uma identidade social natural em virtude de sua necessidade, embora não fosse natural no sentido

²⁰¹ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008. p. 114.

²⁰² *Ibid.*, p. 117.

²⁰³ *Ibid.*, p. 124.

de uma conexão com a natureza humana. Aí está, aliás, um aspecto central da concepção liberal moderna de justiça social: nela, a necessidade e o destino não tomam o lugar das considerações de justiça, pois os recursos institucionais e culturais são aplicados como forma de controlar seus impactos. Diante disso, o liberalismo moderno conclui que, se uma determinada prática não pode ser mitigada, então ela não é injusta.²⁰⁴

Essa reflexão nos conduz a discussões mais específicas de filosofia política e de filosofia do direito, especialmente no que diz respeito àquilo que podemos considerar como violações de direitos humanos. A própria delimitação do que são direitos humanos depende, em larga escala, de uma avaliação de tipo moral. Bernard Williams é especialmente cioso desse fato e, por isso, ele se esforça em fornecer uma concepção de direitos humanos capaz de se adequar aos diferentes grupamentos culturais e sociais. Pelo fato de que a acusação de violação de direitos humanos é uma das mais graves afirmações que se pode fazer em face de qualquer autoridade estatal, Williams destaca que é necessário realizar uma análise cautelosa antes de fazer uma afirmação desse tipo diante de um determinado Estado: a depender do conceito e do rol de direitos humanos, é possível afirmar se houve ou não uma violação e se, portanto, é preciso ou não agir no sentido de coibir tais práticas.

Para Williams, “são claras quais são as mais básicas violações de direitos humanos. Nas palavras tradicionais da Igreja Católica, a verdade mais básica sobre esse assunto é *quod semper, quo ubique, quod ab omnibus creditum est*”²⁰⁵. Essas violações, básicas e autoevidentes, estão conectadas com a DBL porque elas aparecem precisamente quando a DBL falha: são as violações que decorrem de atos coercitivos e violentos que entendemos universalmente como tais, a exemplo da tortura, do assassinato, da prisão arbitrária e da censura. Algumas outras práticas, no entanto, só são consideradas como violações de direitos humanos para Williams a partir de um ponto de vista cultural e histórico particular, como é o caso da desigualdade de tratamento entre os sexos. É neste ponto que se apresenta a diferença que Williams estabelece entre DBL e DBL-LIB, ou seja, entre a Demanda Básica de Legitimidade universal e a Demanda Básica de Legitimidade liberal.

A DBL-LIB é o equivalente à DBL + Modernidade. Isso porque o liberalismo impõe à DBL condições mais exigentes, conectadas com a natureza específica da modernidade, que “inclui características organizacionais (pluralismo, etc. [*sic*], formas burocráticas de controle),

²⁰⁴ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008.p. 128.

²⁰⁵ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 63.

individualismo e aspectos cognitivos de autoridade”²⁰⁶. O ponto de Williams é que são fundamentos históricos e sociológicos que fazem com que a ideia de legitimidade seja entendida de forma peculiar na modernidade, de tal maneira que, nesse contexto histórico, a solução liberal se mostra como a única aceitável. Uma das características mais importantes da sociedade moderna é o fato de que a solução de conflitos políticos é orientada por uma perspectiva procedimental, pois a valorização moderna da liberdade e da autenticidade exige dos Estados justificativas de ação que sejam cada vez mais neutras em relação às diversas concepções de boa vida. A própria ideia de Estado de Direito atende a esse apelo, que justifica, inclusive, a maior utilização de conceitos éticos estreitos (*thin*), como “justo”, “correto” e “obrigatório”, em detrimento de conceitos éticos densos (*thick*).

Para Williams, a vantagem de sua abordagem do liberalismo, em contraste com a abordagem feita por aqueles que ele chama de moralistas políticos, está no fato de que aqueles são incapazes de explicar as razões pelas quais o liberalismo passou a se mostrar como uma verdadeira solução para as questões políticas somente a partir do século XVII, bem como não explicam os motivos pelos quais tal solução foi ocultada em outras épocas. O equívoco desses teóricos, portanto, estaria na sua resistência em identificar que a legitimidade não assume sempre a mesma forma, mas que ela variará conforme o contexto histórico e social. Tomemos novamente o caso da desigualdade de tratamento político entre os sexos, à qual me referi acima. Este é um típico caso em que o conceito de direitos humanos se mostra em disputa, na medida em que a igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres não é reconhecida como um direito humano básico em todos os lugares do mundo. Nessa perspectiva, o que determinará se coisas como a desigualdade de tratamento entre os sexos e a regulação da liberdade de expressão²⁰⁷ constituem violações de direitos humanos é se aqueles que são prejudicados por essas práticas – por exemplo, as mulheres no Islã – têm a sua possibilidade de divergência sufocada ou se, diferentemente, existem razões para crer que aquele sistema coercitivo obtém um grau de legitimidade *decente* entre aqueles que se subordinam a ele, para usar uma expressão do próprio autor. Nesse sentido, Williams faz o seu conceito de direitos humanos depender menos de teses disputáveis como aquelas “defendidas pelo liberalismo ou outras ideologias particulares” e mais do “reconhecimento de um núcleo central de males (*quod semper, quod*

²⁰⁶ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 9.

²⁰⁷ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 73.

ubique, quod ab omnibus...), juntamente com o nosso melhor entendimento crítico do que pode ser contado hoje como uma legitimação²⁰⁸.

A rejeição de Williams de padrões morais *a priori* pelos quais se possa avaliar a legitimidade revela a transposição da crítica da moralidade para o seu pensamento político. Mais uma vez, voltamos à importância da ideia de forma de vida na perspectiva de Wittgenstein. Tal como ele, Williams defende que as tentativas modernas de reduzir a nossa avaliação ética a um modelo racionalista ignora o *pano de fundo* que compõe a identidade humana, manifestado, entre outras coisas, através da noção de legitimidade política. Pano de fundo, neste contexto, é utilizado como uma referência à circunstância história e cultural que confere identidade ao agente moral e político. Como explica Taylor: “O agente moral engajado [...] é um agente cuja experiência só se torna inteligível ao ser situada no contexto do tipo de agente que ele é”²⁰⁹.

É nesse ponto que vem à tona a ideia de *federação ética*. Para Williams, a justificação pública – e, portanto, a legitimidade – não pode ser formulada como se a modernidade fosse vivida de maneira idêntica por todos os grupos, mas deve estar conectada com as características próprias da circunscrição ética em que o sujeito age, sob pena de empregar, no discurso, conceitos *estritos* (*thin*) alheios às pessoas a que se destina. A ideia de incorporar na justificação pública a elementos que fazem sentido em um nível local não diz respeito apenas a uma delimitação geográfica, mas ao compartilhamento do mesmo pano de fundo. Nesse sentido, enquanto a legitimidade aplicada a dimensões mais amplas – e, por isso mesmo, mais heterogêneas – requer um discurso alinhado à noção de pluralidade e de conceitos éticos estreitos (*thin*), a justificação pública, quando voltada para grupos de pessoas que compartilham os mesmos valores, precisa incorporar a sua experiência ética de maneira mais homogênea.

Eu gostaria de chamar a atenção, contudo, que, para além do contexto político e comunitário, o pano de fundo também está ligado às demandas da natureza humana, à qual Williams apela de maneira bastante minimalista, ao sugerir que será antinatural qualquer prática social que se imponha em virtude da coerção. Conforme ele afirma:

É um universal humano que algumas pessoas coajam ou tentem coagir outras, e praticamente um universal que algumas pessoas vivem sob uma ordem em que alguma coerção é inteligível e aceitável, e essa pode ser uma questão iluminadora (uma que é certamente avaliativa, mas não normativa) para perguntar o quão longe, e em que sentidos, uma dada sociedade do passado é

²⁰⁸ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 74.

²⁰⁹ TAYLOR, Charles. *Lichtung ou Lebensform: paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 81.

um exemplo da capacidade humana para a ordem inteligível, ou da tendência humana para a coerção não mediada.²¹⁰ (tradução nossa)

Nesse contexto, existe um apelo a uma concepção universal do que seja a natureza humana ou, se quisermos ser mais precisos, daquilo que a natureza humana rejeita. No entanto, em sua defesa do liberalismo como única solução legítima da política na atualidade, Williams rejeita expressamente a ideia de que isso decorreria de uma concepção de pessoa. Em vez disso, ele afirma que o liberalismo atende à DBL em virtude das características históricas e sociológicas inerentes à modernidade:

Na medida em que as coisas vão bem, as concepções daquilo que deve ser temido, ou que é um ataque sobre a personalidade, ou que é um exercício inaceitável do poder, podem eles mesmos ser estendidos. Isso de fato pode ser explicado em termos de uma concepção de pessoa como possuindo interesses mais sofisticados, que podem envolver, por exemplo, uma noção de autonomia. Essa abordagem pode ser, ou se aproximar, de uma concepção de pessoa. Mas esse não é o fundamento do Estado liberal, porque ele é um produto das mesmas forças que levam a uma situação na qual a DBL é satisfeita apenas por um Estado liberal.²¹¹ (tradução nossa)

Em face da afirmação acima, o que procurei demonstrar e reforçarei ao longo deste trabalho é que, seja qual for a sua manifestação, a DBL e – portanto – a própria concepção de política defendida por Williams só podem ser compreendidas quando estão conectadas com as suas críticas acerca da moralidade. Tais críticas, por sua vez, só se sustentam por força do naturalismo ético, que consiste no fundamento ontológico para a proposta política normativa de Williams, seja na filosofia política, seja na filosofia moral.

Ao afirmar, em sua discussão acerca da legitimidade, que sobre as características universais da natureza humana incide um substrato cultural, Williams não está fazendo nada além de confirmar aquilo que ele já havia afirmado em sua crítica à moralidade: que qualquer projeto filosófico que rejeite aquilo que constitui os traços mais ordinários da vida humana é fadado ao fracasso, e que tal projeto naturalista, embora seja o mais tendente ao sucesso, precisa ser entendido em um sentido amplo, incorporando em sua metodologia a influência da história em nossos valores e práticas morais.

Demonstrarei, assim, que, ao defender o isolamento da política em relação a justificações externas a ela, Williams é motivado por suas próprias concepções éticas, decorrendo daí uma inevitável tensão entre a sua defesa de um fundamento interno para a

²¹⁰ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 10.

²¹¹ *Ibid.*, p. 8.

política e aquilo que de fato acontece na sua abordagem. Tornarei evidente que o grande problema que ele enxerga no liberalismo moralista é precisamente a sua visão empobrecida do ser humano e que este é o aspecto central de sua defesa de um liberalismo de tipo realista: o liberalismo do medo. Dessa forma, aquilo que Williams chama de legitimidade não faz sentido se não estiver conectado com uma dada forma de conceber a natureza humana, como foi demonstrado em seu exame do caso da escravidão.

2.3 AONDE A CONCEITOGRÁFIA WILLIAMSONEANA NOS LEVA DO PONTO DE VISTA JURÍDICO-NORMATIVO?

No ensaio *What has Philosophy to Learn from Tort Law*, Williams diz que aquilo que a filosofia pode aprender com a noção jurídica de responsabilidade civil é a diferença entre realidade prática e frivolidade filosófica. Em seu ensaio, Williams instiga-nos a refletir a respeito da relação entre direito e senso comum e nos mostra que, muitas vezes, o direito pode se apresentar – especialmente em se tratando da responsabilidade civil, que é o tema do texto – como uma manifestação mais específica do senso comum. De acordo com essa ideia, certas noções jurídicas não fariam mais do que testemunhar aquilo que já estaria, de algum modo, expresso na visão ordinariamente compartilhada pelas pessoas, as quais, por sua vez, levariam em alta conta, entre outras coisas, os resultados gerados pelas ações em análise. Os conceitos jurídicos que passam por esse crivo se submetem a um certo tipo de argumento evolutivo, pelo qual:

[...] o sentido em que 'muito depende do resultado' é que você provavelmente será vigorosamente contestado pelas partes envolvidas, que a decisão pode ter implicações para outras partes que assistirão ao resultado com interesse, com o resultado de que consequências fortemente justificadas, que são pelo menos consistentes com as concepções públicas do que faz sentido em tais conexões, têm probabilidade de sobreviver.²¹² (tradução nossa)

Em sua abordagem, Williams preocupa-se com aquilo que a filosofia pode incorporar com sucesso a partir desse tipo de raciocínio evolutivo. Nesse sentido, muito embora o direito efetivamente exija uma abordagem teórica, dado que o exercício do poder por parte do Estado requer uma transparência que se manifesta por meio de uma coerência que precisa ser apresentada em termos teóricos, a filosofia precisa incorporar do direito determinados tipos de interpretações e conceitos capazes de sobreviver ao escrutínio ordinário.²¹³ A exemplo de

²¹² WILLIAMS, Bernard. Afterword: What Has Philosophy to Learn from Tort Law. In: OWEN, David G. (org.). *The Philosophical Foundations of Tort Law*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 488.

²¹³ *Ibid.*, loc. cit.

recipientes à prova de micro-ondas, esses conceitos e interpretações mostram-se resistentes à intensa radiação dos casos submetidos aos tribunais, sendo que o que eles compartilham são os materiais do senso comum, que levam em consideração não apenas a intencionalidade do agente, mas também as consequências concretas de suas ações.

O argumento de Williams está bem ilustrado em sua análise do conceito de intencionalidade exigido pelas teorias da responsabilidade civil. De acordo com Williams, tanto o senso comum quanto a prática jurídica demonstram que o conceito de intencionalidade requerido para fins de responsabilização civil passa longe do conceito idealizado filosoficamente, já que “a responsabilidade no sentido de um dever de compensação inevitavelmente vai além da responsabilidade pelo resultado no sentido de uma intenção ou mesmo de um desejo de realizá-la”²¹⁴. Isso significa que uma pessoa pode ser responsabilizada juridicamente ainda que não tenha a intenção sobre o resultado. É o que ocorre com a responsabilização por atos culposos ou mesmo no caso das teorias da responsabilidade objetiva: em ambos os casos, a responsabilização é dada por um imperativo de resposta, que, no primeiro caso, se liga à implicação causal entre ação e resultado e, no segundo caso, se liga a um dever especial de diligência. A imputação de culpa mesmo na ausência de dolo decorre do fato de que as pessoas entendem que a intencionalidade pura não é o único elemento determinante para a responsabilização.

Essa conexão entre ato não intencional e resultado, de que deriva a possibilidade de responsabilização, está presente na visão grega de responsabilidade, cujos quatro elementos, tal como podem ser extraídos de dois acontecimentos narrados por Homero e relatados por Williams no ensaio *Recognising Responsibility*, são os seguintes:

[...] que, em virtude do que fez, alguém ocasionou um estado de coisas ruim; que essa pessoa intencionou ou não intencionou aquele estado de coisas; que essa pessoa estava ou não em um estado de coisas normal quando ocasionou o estado de coisas; e que, se cabe a alguém, cabe a ela a compensação em virtude desse estado de coisas.²¹⁵ (tradução nossa)

A ideia de responsabilidade civil revelaria, de acordo com Williams, uma face do direito pouco explorada pela filosofia e, conforme argumentarei aqui, pela filosofia do direito. Isso porque as relações entre intenção e ação são muito mais complexas do que algumas teorias idealistas da responsabilidade moral – com sua pretensão de terem encontrado uma forma

²¹⁴ WILLIAMS, Bernard. Afterword: What Has Philosophy to Learn from Tort Law. In: OWEN, David G. (org.). *The Philosophical Foundations of Tort Law*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 495.

²¹⁵ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 2008. p. 55.

definitiva de combinar esses quatro elementos da responsabilidade – supõem. Do argumento de Williams é possível extrair um certo apelo à prudência que desafia as construções conceituais jurídicas apartadas da prática ordinária. A ideia de prudência, aqui, deve ser entendida como sabedoria prática, isto é: a capacidade de tomar decisões dentro de um quadro contextual e levando em consideração as repercussões do ato nas circunstâncias específicas. As respostas em torno da responsabilidade pessoal do agente, vistas a partir da perspectiva da prudência, envolvem uma atenção não apenas para o elemento da intenção que originou a ação, mas também para as suas repercussões mais amplas, que englobam, entre outras coisas, as suas consequências para a comunidade.

O fato de que ainda existe uma especial ênfase na intenção implicada na responsabilidade legal deriva, especificamente no que tange ao direito penal, de uma necessidade de gerir a aplicação do poder coercitivo por parte do Estado. Isso decorre do importante ideal, tipicamente moderno, de que “um indivíduo deveria, o máximo possível, ter o controle sobre a sua vida em relação ao poder do Estado.”²¹⁶ De todo modo, o importante é perceber que essa demanda tem, ela própria, um caráter prudencial: a política assim o exige, já que sua função primordial é manter o poder sob controle, seja ele privado ou do Estado.

A reflexão de Williams acerca do que pode justificar a restrição ou supressão de um direito é muito ilustrativa do seu raciocínio. Tomemos, por exemplo, o seu argumento em torno da liberdade de expressão, tal como apresentado no Relatório do Comitê sobre a Obscenidade e Censura de Filmes, do qual Williams fez parte. O Comitê, criado em 1977, tinha como objetivo revisar as leis sobre obscenidade, indecência e violência em publicações, exposições e entretenimento na Inglaterra e no País de Gales e fazer recomendações concretas sobre a exibição e restrição da pornografia nas suas mais variadas formas, com exceção da radiodifusão.

No relatório, a conclusão jurídica a que Williams chega é que a exibição da pornografia deve ser submetida à consideração dos danos que um conteúdo pornográfico específico possa causar. Leva-se em conta, portanto, aquilo que se chama de *condição do dano* ou *condição prejudicial*, ideia originalmente extraída de John Stuart Mill, de acordo com a qual a lei não deve suprimir nenhuma conduta a menos que se possa comprovar que ela é prejudicial a alguém.

Ao incorporar a ideia de condição do dano, Williams claramente não nos coloca diante de uma defesa do direito à liberdade de expressão em abstrato ou *a priori*, mas de um direito submetido às circunstâncias concretas, as quais tornarão esse direito defensável ou indefensável. No caso da pornografia, por exemplo, é preciso investigar: a) *para quem* o dano

²¹⁶ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 2008. p. 66.

causado pela exposição de material pornográfico deve ser considerado relevante para fins de restrição; b) a clareza e imediaticidade do dano; c) a relação direta do dano com uma determinada categoria de publicações para que essa categoria seja suprimida.²¹⁷ Tudo depende, pois, do que pode ser considerado dano e da sua efetividade.

Acerca da estratégia argumentativa da qual Williams lança mão no relatório, Ronald Dworkin explica que consiste em uma *estratégia baseada em objetivos*, cujo contraste teórico mais evidente se dá em face de uma *estratégia baseada em direitos*. A estratégia baseada em objetivos, tal como apresentada, leva em consideração as consequências de longo prazo que a censura ou a supressão da pornografia podem acarretar. Não se trata de um consequencialismo de tipo utilitarista, mas de uma análise que considera que determinados estados de coisas são mais desejáveis do que outros no que tange ao desenvolvimento social, moral e intelectual de uma dada comunidade. Acerca da chamada *estratégia Williams*, explica Dworkin:

Ela não define o objetivo que busca promover como o resultado que produz o maior excedente de prazer em contraposição à dor – como poderia fazer o *benthamiano* primário – ou como, talvez, o resultado em que mais pessoas têm daquilo que desejam ter – como definiria um utilitarista mais refinado. Em vez disso, o Relatório fala do desenvolvimento humano e insiste em que alguns desenvolvimentos sociais, morais e intelectuais são mais “desejáveis” que outros. Não estaríamos muito errados, penso, se resumíssemos a concepção do Relatório acerca da melhor sociedade como aquela que mais contribui para que os seres humanos tomem decisões inteligentes sobre qual é a melhor vida a levar e depois prosperem nessa vida.²¹⁸ (tradução nossa)

A posição de Williams, portanto, diz respeito a “quais resultados são bons como um todo”, não “sobre quais direitos devem ser reconhecidos, mesmo à custa de aceitar menos que o melhor resultado como um todo”²¹⁹. À luz dessa estratégia, toda a questão envolvendo a permissão ou a restrição da pornografia dependeria de uma reflexão em torno das possibilidades de autodesenvolvimento social.

O argumento williamsoneano se torna mais claro se for contrastado com aquele defendido por Dworkin, para quem, em vez da estratégia baseada em objetivos, deveríamos aderir à estratégia baseada em direitos. De acordo com esse argumento, a questão envolvendo a restrição ou a permissão da pornografia deveria ser resolvida a partir da perspectiva de um “direito à independência moral”, por meio do qual, “mesmo que as condições não sejam tão adequadas à prosperidade humana quanto poderiam ser, o direito, não obstante, deve ser

²¹⁷ WILLIAMS, Bernard. *Obscenity and Film Censorship: An Abridgement of the Williams Report*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015. p. 82-83.

²¹⁸ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. p. 503.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 504.

respeitado”²²⁰. Para Dworkin, tudo depende de se recorrer a “a uma concepção atraente de um direito político importante”²²¹. Muito embora essa concepção nos permita chegar a conclusões muito semelhantes à do relatório sobre liberdade privada e restrições públicas quanto à veiculação da pornografia, fato é que o seu ponto de partida é fundamentalmente distinto.

Conforme conclui Williams, ao dar respostas para tais casos, o direito não pode fazer vista grossa aos danos causados à comunidade. A reflexão acerca da responsabilidade pode ser retomada aqui, na medida em que a resposta jurídica para casos como esse não pode ser baseada em teorizações conceituais apartadas de suas repercussões empíricas. Mais uma vez, é importante perceber que não estamos diante de uma abordagem consequencialista de tipo utilitarista, mas do privilégio a uma certa noção de razoabilidade que nos conduz a uma postura, em certo sentido, pragmática.

Tal postura não nos leva a uma proposta normativa exclusivamente destinada à filosofia do direito, mas a uma abordagem dos problemas jurídicos a partir daquilo que Richard Posner chama de “critério do que funciona” (*what works criterion*), em vez de sua correspondência com princípios abstratos. Não por acaso, Williams pode ser incluído na corrente que Leiter chama de “realismo clássico” e que ele associa com pensadores como Tucídides, Maquiavel, Nietzsche e, no direito, Posner. O realismo clássico, de acordo com Leiter, constitui “uma perspectiva sobre questões de teoria moral, política e jurídica”, cuja marca está na aceitação de três doutrinas: o naturalismo, o pragmatismo e quietismo. O naturalismo pressupõe que existem “certos (em grande parte) incorrigíveis e generosos fatos pouco atraentes sobre os seres humanos e a natureza humana”; o pragmatismo assume que “o efeito ou ‘recompensa prática’ é medida de valor relevante em questões teóricas”; o quietismo, por fim, pressupõe que “qualquer teorização normativa que não respeite os limites impostos por esses fatos sobre a natureza humana é ociosa e sem sentido.”²²²

Mais do que a uma proposta normativa, Williams nos instiga, portanto, a uma dada atitude em face dos problemas jurídicos com que nos defrontamos. Tanto no Relatório do Comitê sobre a Obscenidade e Censura de Filmes, como nas suas reflexões acerca da responsabilidade jurídica, vemos de que modo o seu argumento nos conduz a uma valorização daquilo que podemos chamar de senso comum, que aponta para a experiência humana tal como percebida de modo geral, em circunstâncias históricas e culturais específicas. O senso comum

²²⁰ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. p. 526.

²²¹ *Ibid.*, p. 534.

²²² LEITER, Brian. *Classical Realism. Philosophical Issues*, vol. 11, p. 244-267, 2001. p. 245.

traria, nesse sentido, a marca da razoabilidade, que consiste em uma preocupação historicamente situada com os custos e benefícios de uma ação.

Isso é diferente, contudo, do compromisso moral com uma estratégia de maximização de uma determinada classe de consequências, que desembocaria na postura utilitarista que Williams tanto critica. Podemos recorrer novamente à teoria da responsabilidade jurídica neste ponto, já que nela também encontramos a ideia do *homem médio*: alguém dotado de um conhecimento padrão ou ordinário, que serve como um critério para responsabilização. O homem médio avalia normativamente um dado estado de coisas a partir do seu repertório cultural e pessoal, mas não é orientado por um altruísmo heroico, tampouco por um calculismo hedonista. Sua régua de avaliação é ordinária, e a forma como ele enxerga problemas jurídicos não difere muito do modo como ele enxerga outros tipos de problemas.

Entretanto, isso não significa que a filosofia não tenha nada para nos dizer sobre como resolver impasses na seara do direito, tal como conclui, por exemplo, Posner na sua abordagem pragmática. Essa não é a postura de Williams, já que ele lança mão da filosofia – ainda que de viés pragmático – para nos mostrar de que maneira nossas crenças morais ordinárias, decorrentes de nossa natureza humana manifestada culturalmente e historicamente, passam por uma espécie de teste evolutivo capaz de as tornar bons guias de decisão. O método genealógico nada mais é do que isto: um exercício imaginativo que nos habilita a encontrar o raciocínio funcional que liga uma dada abordagem normativa a um conjunto de razões capaz de ser sustentado por pessoas com as motivações mais simples e primitivas que se possa conceber.

Para Williams, portanto, a ideia de razoabilidade reduz o abismo que existiria entre a decisão jurídica e outros tipos de decisão, revelando um raciocínio prático semelhante entre elas, já que as decisões jurídicas deveriam ser regidas por esse senso corriqueiro de razoabilidade. Daí decorre que aquilo que pode contar como um bem social a ser incorporado na tutela jurídica depende: a) da evolução do entendimento local e histórico acerca dele; b) da observação a um conjunto de motivações básicas reconhecíveis pelo homem ordinário.

A repercussão jurídica do pensamento de Williams se faz sentir em outros momentos de sua obra. Tomemos o ensaio *The Human Prejudice*, a partir do qual podemos refletir acerca da justificativa *williamsoneana* para a proteção da natureza e dos animais. Embora esta não seja a preocupação central de Williams em seu ensaio, o argumento jurídico que se pode extrair, útil para este trabalho, é no sentido de que só faz sentido falar em direito dos animais se o concebermos como vinculado aos deveres que as pessoas em geral entendem que possuem em relação a outras espécies. O argumento de Williams contrasta diretamente com o de Peter Singer, para quem tratar outras espécies de maneira diferente violaria a exigência moral de

submeter nosso raciocínio ao princípio utilitarista de um Observador Imparcial ou Ideal (OI). Na versão desse princípio apresentada por Singer, o OI é contra o sofrimento e, com sua onisciência e imparcialidade, toma igualmente todo o sofrimento do mundo e procura evitá-lo em todas as suas modalidades. Para Singer, qualquer postura de preferência do ser humano em relação a sua própria espécie constitui de um preconceito injustificado, de tal modo que conferir aos animais os mesmos direitos conferidos aos homens é uma decorrência natural dessa imparcialidade.

Para Williams, por sua vez, não faz sentido afirmar direitos, sejam eles quais forem, a partir da perspectiva de uma teoria universalizante. Não é possível falar em direitos dos animais de maneira separada de nossas inclinações especificamente humanas, que envolvem, entre outras coisas, uma simpatia também por seres de outras espécies. Não existe, portanto, um ponto de vista moral, tampouco jurídico, a partir de lugar nenhum. O fato de termos uma ideia mais ou menos compartilhada do que são direitos básicos – e de considerarmos, de modo geral, que os animais não gozam desses mesmos direitos – se deve a traços inerentes a nossas disposições humanas:

Estamos rodeados por um mundo que podemos enxergar com uma gama muito extensa de reações: deslumbramento, alegria, simpatia, repugnância, horror. Podemos, sendo como somos, refletir sobre essas reações e modificá-las de alguma maneira. Podemos pensar sobre como esse estado ou ajuste humano deve funcionar e sobre seus impactos ao redor. Mas é uma completa ilusão pensar que essa empreitada pode ser autorizada em alguns aspectos ou condenada em outros por credenciais que venham de outra fonte, uma fonte que já não esteja envolvida nas peculiaridades da empreitada humana.²²³ (tradução nossa)

Eis o motivo pelo qual Williams se mostra resistente em aceitar a defesa de direitos de modo apartado das contingências fáticas nas quais eles estão implicados. De acordo com ele, não é possível defender direitos a partir da aplicação de princípios *a priori*. A defesa que tantas vezes ele realiza de liberdades básicas se deve ao fato de que elas atendem às nossas disposições humanas, mas não conduz a uma defesa desses direitos em abstrato²²⁴.

Para além dessa postura realista, a conceitografia que Williams explorou teve outros impactos na teoria do direito. Se considerarmos, como Dworkin, que problemas jurídicos podem, especialmente em casos difíceis, ser traduzidos em disputas morais, perceberemos que as categorias williamsoneanas de conceitos éticos densos e conceitos éticos estreitos podem

²²³ WILLIAMS, Bernard. The Human Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 13, p. 147.

²²⁴ Falei a respeito do liberalismo peculiar de Williams no último capítulo deste trabalho.

oferecer interessantes elementos para um raciocínio jurídico interpretativo. Analisando essas categorias, Dworkin explica, corretamente, que a distinção entre elas é apenas uma questão de grau: “os conceitos morais têm diferentes graus de densidade, e cada um deles tem densidade diferentes em contextos diferentes”²²⁵. A densidade se refere à possibilidade de inserção desses conceitos na prática de comunidades particulares, de tal modo que os membros dessa comunidade afirmem ter conhecimento a respeito delas.²²⁶ A partir dessa perspectiva, as disputas jurídicas serão resolvidas com base em interpretações que levem em conta a densidade desses conceitos. Assim, por exemplo, entendemos que a “inexigibilidade de conduta diversa” constitui uma excludente de culpabilidade, de tal modo que mesmo os conceitos de culpado ou inocente podem estar sujeitos a diferentes graus ou densidades, a depender das contingências que incidem sobre as pessoas e da maneira com que a comunidade como um todo encara essas contingências.

As repercussões das categorias pensadas por Williams foram importantes no pensamento de Dworkin, especialmente quando lançamos um olhar para a defesa dworkiniana do direito como uma prática social argumentativa. Conforme explica Macedo Junior, para Dworkin, o direito:

[...] é uma prática interpretativa porque o seu significado enquanto prática social normativa é dependente das condições de verdade das práticas argumentativas que o constituem. Ele não é um sistema de regras *tout court*. Ele envolve uma complexa teia de articulações de práticas de autoridade, legitimação e argumentação.²²⁷

Assim como ocorre com os conceitos éticos densos de Williams, os conceitos interpretativos estão ligados a uma primeira etapa “pré-interpretativa”, que, muito embora já exija algum grau de interpretação, depende de considerar alguns elementos como sendo dotados de consenso superior. Esses dados consensuais ganham, no pensamento de Williams, um forte tom naturalista, enquanto no pensamento de Dworkin eles se identificam com uma leitura da noção wittgensteineana de *forma de vida* que leva em conta um compartilhamento de práticas sociais.²²⁸ Em todo caso, a conclusão a que se chega é que não há que se falar em qualquer obrigação jurídica se não existir um conjunto observável de comportamentos e práticas ao qual

²²⁵ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*: justiça e valor. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 279.

²²⁶ *Ibid.*, p. 278.

²²⁷ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia*: Dworkin e a teoria do direito contemporânea. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 210.

²²⁸ Forma de vida é, de fato, um conceito bastante controverso. Diversos tipos de interpretações já incidiram sobre essa ideia de Wittgenstein. O que me interessa, aqui, não é explorar qual a melhor interpretação feita acerca desse conceito, mas refletir sobre as diferentes consequências filosóficas de cada uma delas.

possamos nos referir. Para Dworkin, mesmo os chamados conceitos éticos estreitos como “certo” e “errado” podem ser considerados conceitos interpretativos, já que eles também seriam dotados de algum grau de densidade, ainda que menor. Nas suas palavras:

[...] a flexibilidade proporcionada por conceitos morais de diferentes graus de densidade é útil de diversas maneiras. Os conceitos de diferentes densidades nos permitem, por exemplo, distinguir juízos gerais de considerações mais limitadas. Podemos dizer que, embora uma pessoa tenha agido com crueldade em certa ocasião, ela teve razão de fazê-lo naquele momento. Ou que, embora ela tenha agido com egoísmo, tinha também o direito de agir assim, de modo que ninguém tem o direito de reclamar.²²⁹

Neste ponto, uma coisa a ser ressaltada é que, embora as categorias de Williams sejam uma fonte de inspiração para Dworkin, fato é que as raízes do seu pensamento são mais facilmente identificadas com um cognitivismo moral de estilo realista do que com a visão interpretativa dworkiniana. Esse realismo, presente também em algumas noções de direito natural²³⁰, “indica a pressuposição de que existem alguns critérios e padrões sobre o agir humano, cuja normatividade é anterior (lógico e ontologicamente) a qualquer escolha humana”²³¹. A perspectiva de Dworkin, por sua vez, adere a um construtivismo hermenêutico alheio ao pensamento de Williams. A esse respeito, concordo com a leitura feita por Ferreira Neto, para quem Dworkin rejeita os pressupostos de um cognitivismo realista:

Assim, Dworkin rejeita as pressuposições adotadas por correntes cognitivistas de estilo realista que reconhecem a possibilidade de se falar em fatos morais, os quais poderiam ser entendidos como sendo fundamento para a justificação de juízos práticos verdadeiros. Para Dworkin, é até possível falar-se em proposições práticas que assumam, dentro de nosso discurso rotineiro, a noção de verdade ou de falsidade, mas tais critérios somente podem ser, linguisticamente, aplicados dentro de cada contexto prático, tendo em vista os princípios morais que são aceitos dentro de cada comunidade.²³²

A abordagem moral de Williams – e suas conseqüentes repercussões jurídicas – difere daquela feita por Dworkin, porque, conforme procurei demonstrar em momentos anteriores, ela é guiada tanto por aquilo que o mundo de fato é quanto por aquilo que constitui razão argumentativa para agir.²³³ Isso significa que Williams leva mais a sério do que Dworkin o viés

²²⁹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 281.

²³⁰ John Finnis compartilha desta visão, de acordo com a tese sustentada por Arthur Ferreira Neto. FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegância Juris, 2015. p. 306.

²³¹ FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegância Juris, 2015. p. 306.

²³² *Ibid.*, p. 251.

²³³ A esse respeito, vide o tópico 2.2.4. deste trabalho.

pré-interpretativo de nossas práticas sociais e, por isso mesmo, seu pensamento guarda mais proximidade com o naturalismo ético.

2.4 CONCLUSÃO

Em contraposição ao naturalismo ético aristotélico, Williams adere a um naturalismo ético que podemos chamar de metodológico. Essa espécie de naturalismo propõe uma continuidade entre a investigação filosófica e a investigação empírica, tal como procede não apenas das ciências físicas, mas também das ciências sociais. Por meio do naturalismo ético metodológico, cultura e história são vistas por Williams como integrantes da etologia humana.

Tendo em conta os propósitos do seu naturalismo, Williams apresenta a genealogia como o melhor método capaz de atendê-los. Por meio da genealogia, é possível realizar um exercício filosófico capaz de unir aquilo que é perene e universal (as condicionantes psicológicas humanas) e aquilo que é contingente e local (porque resultado da história e da cultura). Com a genealogia, Williams espera que sejamos capazes de compreender o conteúdo e a origem dos nossos valores morais, o que nos permitirá, a um só tempo, justificá-los e criticá-los.

Considerando essa abordagem metodológica, Williams nos apresenta uma *conceitografia* capaz de incorporá-la. Os conceitos éticos densos e estreitos (*thick* e *thin*), o relativismo da distância e a Demanda Básica de Legitimidade (este último aplicado diretamente às reflexões políticas) são conceitos centrais para a compreensão do método williamsoneano. Também o realismo político de Williams, conforme demonstrei, incorpora essa metodologia, ao dar ênfase às condições psicológicas e histórico-culturais a sua abordagem filosófica.

As repercussões normativas e os impactos das categorias trabalhadas por Williams são variados na filosofia do direito. Em primeiro lugar, de acordo com essa visão, não é possível realizar uma defesa abstrata e *a priori* de direitos, de tal modo que a solução para as contendas jurídicas deve observar: 1) a disposição geral das pessoas em relação a elas, o que se manifesta de maneira geral naquilo que chamamos de senso comum; 2) os impactos práticos das decisões judiciais, no sentido do estado geral de coisas que elas geram no desenvolvimento humano.²³⁴

Em segundo lugar, as categorias de conceitos densos e estreitos foram úteis para a proposta feita por Dworkin de apresentação do direito como uma prática social interpretativa.

²³⁴ Neste ponto específico, o pensamento de Williams se aproxima daquilo que se pode chamar de *realismo jurídico*, uma manifestação específica do pragmatismo jurídico muito semelhante ao que defende, por exemplo, Posner. Trata-se, contudo, de uma aproximação bastante superficial, já que, embora semelhantes na forma, os compromissos teóricos do pragmatismo de Posner são – conforme mencionei anteriormente – bastante diferentes daqueles que motivam a abordagem de Williams.

A ideia dworkiniana de conceitos interpretativos guarda bastante similitude com a noção de conceitos densos, sendo que a diferença entre eles está na importância concedida aos elementos pré-interpretativos que constituem esses conceitos. Enquanto Williams, em consonância com o seu realismo, dá bastante ênfase aos elementos naturalistas que compõem esses conceitos, a ênfase de Dworkin é nos seus elementos interpretativos e argumentativos.

Tudo isso demonstra que as consequências jurídico-normativas do pensamento filosófico de Bernard Williams não são homogêneas, no sentido de poderem ser enquadradas em uma única corrente de pensamento, mas espriam e espelham influências de diversos autores e correntes.

CAPÍTULO 3 - A POLÍTICA E OS LIMITES DA FILOSOFIA

3.1 O REALISMO POLÍTICO DE BERNARD WILLIAMS

Em seu projeto teórico inacabado de filosofia política²³⁵, Williams critica a pretensão daqueles que ele chama de *moralistas políticos*, responsáveis por uma sobreposição da moral em relação à política. Segundo ele, a filosofia política teria um objeto próprio, consistente naquilo que ele considera como a questão política por excelência: "[...] na garantia de ordem, proteção, segurança, confiança e condições de cooperação"²³⁶. Tal perspectiva, alinhada com a tradição daquilo que o próprio Williams chama de “realismo político”, está pautada na ideia de que “a filosofia política deve utilizar distintivamente conceitos políticos”²³⁷ e que ela consistiria em uma “disciplina autônoma”²³⁸, pautada não nas prescrições da moralidade, mas naqueles aspectos básicos da condição humana que compõem a realidade da vida política. A respeito da distinção entre as perspectivas moralistas e realistas da política, escreve Charles Larmore:

Tem havido, conforme observei, duas concepções concorrentes de filosofia política. A primeira a vê como a parte da filosofia moral cujo objetivo é expor os princípios da sociedade ideal, enquanto a outra a considera centrada naqueles aspectos duradouros da esfera política - conflito e necessidade de autoridade - que se originam não apenas de interesses divergentes, mas também do certo e do bem, sendo eles mesmos um constante objeto de discórdia.²³⁹ (tradução nossa)

No tocante ao moralismo político, Williams esclarece que existem dois grandes modelos de filosofia política que podem ser identificados com ele: um que ele chama de modelo de *legislação* (*enactment model*) e o *modelo estrutural* (*structural model*). Segundo o modelo de legislação, o papel da filosofia política consistiria em “formular princípios, conceitos, ideais e valores”, ao passo que cumpriria à política expressá-los através da “ação política, persuasão, uso do poder e assim por diante”²⁴⁰. O melhor exemplo do modelo de legislação estaria no

²³⁵ Williams faleceu de câncer em junho de 2003, antes que pudesse concluir seu livro especificamente destinado a uma abordagem da filosofia política, *In the Beginning Was the Deed*. A sua esposa, Patricia Williams, conta em detalhes as circunstâncias de publicação da obra no prefácio do livro.

²³⁶ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 3.

²³⁷ WILLIAMS, Bernard. From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 7, p. 77.

²³⁸ LARMORE, Charles. *What is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020. p. 28.

²³⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁴⁰ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 1.

utilitarismo, pelo qual a política se torna um instrumento da moral, que a direciona com vistas a alcançar os fins desejáveis pela teoria. No modelo estrutural, por sua vez, a teoria “estabelece as condições de coexistência sob o poder, condições dentro das quais o poder pode ser exercido de forma justa”²⁴¹. O exemplo por excelência do modelo estrutural pode ser encontrado na teoria da justiça de Rawls, pela qual a moralidade oferece à política certas restrições acerca do que pode ser feito corretamente nessa esfera. Em ambos os casos, diz Williams, a filosofia política é vista como um tipo de “moralidade aplicada”.²⁴²

O moralismo político contemporâneo encontrou, de acordo com Larmore, seu mais célebre antecedente na obra de Aristóteles.²⁴³ Na abertura de *Política*, Aristóteles caracteriza a associação política como a mais importante das associações, aquela que encerra todas as demais e que se destina a alcançar o bem dos homens.²⁴⁴ Isso revela que, para Aristóteles, a política está subordinada a um determinado fim que é exterior a ela, de modo que a sua importância é medida por sua capacidade de assegurar o florescimento humano. A partir desse ponto de vista, a justiça é vista como uma ideia moral que deve guiar nossas práticas políticas, de tal modo que elas devem se adequar à forma como nós, idealmente, devemos nos comportar uns com os outros.

Contrastado com o moralismo político, Williams apresenta o realismo político como uma abordagem capaz de conferir à política maior autonomia em relação à moral. De acordo com a perspectiva realista, cujos mais marcantes expoentes são Thomas Hobbes e Max Weber, a filosofia política não deve partir da moralidade, mas das características da natureza humana que moldam as nossas práticas políticas. É importante perceber que também Aristóteles partia de uma concepção de natureza humana da qual extraía os fins da política, mas seu naturalismo ético aristotélico seria, segundo Williams, excessivamente moralizado, sendo incapaz de revelar a faceta mais genuína da natureza humana, de modo que também sua abordagem da política estaria marcada por expectativas irreais em torno das suas potencialidades morais. Os realistas políticos, portanto, assumem uma concepção mais desencantada do homem e das relações que eles travam entre seus pares, de tal maneira que também a sua visão da política seria mais próxima daquilo que ela de fato é.

²⁴¹ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 1.

²⁴² Ibid., p. 2.

²⁴³ LARMORE, Charles. *What is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020. p. 31.

²⁴⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo de Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998. p. 49.

Em Weber, a filosofia política se baseia exclusivamente em uma análise de meios, e aquilo que caracteriza uma associação política é o fato do monopólio da força. É bem verdade que, implicitamente, Weber está conferindo à associação política a finalidade de manutenção da ordem e da segurança, mas a sua defesa não é da ordem como um bem moral necessário ao florescimento humano, já que não há na sua visão espaço para avaliações finalísticas. Para ele, as relações humanas são vistas como um espaço de conflito potencial, precisamente porque as pessoas são incapazes de concordar entre si acerca do que seja bom ou mal, certo ou errado:

Se essa visão da sociedade política considera o estabelecimento da ordem como o fim supremo, não é difícil adivinhar a razão. Ele vê o potencial para conflito em toda a vida social: com certeza no choque de interesses, mas também nas diferentes noções das pessoas sobre o que é certo e o que é bom.²⁴⁵
(tradução nossa)

Para Hobbes, certamente o mais famoso defensor do realismo político, o papel do Estado também é garantir a segurança dos cidadãos. De acordo com ele, “onde não há poder comum, não há lei e onde não há lei, não há injustiça”²⁴⁶. Isso quer dizer que os homens não carregariam dentro de si nenhum tipo de inclinação natural à percepção do bem e do mal, do injusto e do justo, de forma que dependeriam do monopólio da força para poderem usufruir do mínimo de ordem social. “É, pois, essa a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra de sua simples natureza”²⁴⁷, de tal modo que a filosofia política não poderia almejar muito mais do que trabalhar com essa matéria-prima.

Penso que dessas considerações é possível extrair algumas conclusões importantes. Em primeiro lugar, tanto moralismo quanto realismo político dependem de uma dada concepção dos limites e potencialidades dos seres humanos, de forma que eles possuem um fundamento comum, mais ou menos remoto, na ideia de natureza humana. Em segundo lugar, fica evidente que moralismo e realismo se diferenciam não porque fornecem à filosofia política um objeto distinto da filosofia moral²⁴⁸, mas pelo tipo de concepção de natureza humana que motiva suas abordagens da política. A fim de explicar isso, tomarei o naturalismo como um aspecto central, resgatando algumas reflexões que Williams realiza em sua abordagem dos problemas morais.

Conforme expliquei em tópicos anteriores, Williams defende uma concepção de ética que enxergue os homens de modo mais realista e que investigue as melhores condições de vida

²⁴⁵ LARMORE, Charles. *What is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020. p. 31.

²⁴⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 77.

²⁴⁷ *Ibid.*, loc. cit.

²⁴⁸ Nesse sentido, vide: VALENTINI, Laura. Ideal vs. non-ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, v. 7, n. 9, p. 654-664, 2012.

de acordo com as necessidades e motivações mais básicas compartilhadas pela maior parte das pessoas. Essa visão da ética fundada nas demandas e experiências empíricas que estão na base da própria humanidade é transplantada para a sua abordagem da política. Para Williams, os destinatários de sua filosofia política não seriam outros senão esses indivíduos enxergados em sua verdadeira natureza, isto é, homens e mulheres cujas escolhas éticas não se pautam na pura racionalidade, mas nas suas razões internas – ou seja, seus projetos pessoais – e nas limitações e apelos de suas paixões. Em suma, o que quero dizer é que ética e filosofia política em Williams não são instâncias teóricas autônomas, mas compartilham dos mesmos pressupostos, embora ele não coloque a questão exatamente nestes termos. A peculiaridade do tipo de abordagem da filosofia política defendida por Williams consiste justamente no fato de que seus interlocutores são universais, ou seja: eles não são apenas sujeitos idealizados cujas características se ajustam aos escopos de uma teoria, mas se referem a todas as pessoas em virtude daquilo que elas compartilham de mais básico.²⁴⁹

A perspectiva *williamsoneana* se destina a toda a humanidade, porque as matérias-primas de sua filosofia política seriam as únicas universais: elas se referem ao poder, à impotência, à crueldade e à violência.²⁵⁰ Tais reações e experiências humanas não passam, em geral, por um processo reflexivo, mas encontram seu fundamento em sentimentos e reações nos quais estão implicadas as disposições compartilhadas e as experiências mútuas das pessoas.

Os ensaios de *In the Beginning Was the Deed*, a despeito de seu caráter fragmentário, partem de uma antropologia filosófica, isto é, de uma observação do homem a partir de “sua essência, natureza e individualidade, como ser que interpreta a sua própria existência e entorno”²⁵¹, para invocar algumas necessidades e motivações básicas para construir uma ficção do estado de natureza muito semelhante àquela defendida pela perspectiva hobbesiana. Para Williams, assim como para Hobbes, a natureza humana requer a vida em comunidade para escapar de um *sumuum malo*: o medo do sofrimento físico e da morte, com vistas a atender o nosso impulso mais primário de autoconservação. Nesse sentido, Williams deixa claro que a primeira e mais importante questão política diz respeito a como criar a ordem a partir da desordem, sendo que para tanto o exercício do poder não pode ser ilimitado, mas requer a observância da DBL, sobre a qual tratei no capítulo anterior.

²⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 59.

²⁵⁰ Ibid., loc. cit.

²⁵¹ YEPES STORK, Ricardo; ARANGUREN ECHEVERRÍA, Javier. *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Eunsa, 2001. p. 15.

A questão que retorna, contudo, é como é possível compatibilizar essa visão naturalista com o reconhecimento que Williams faz de nossa existência ética e política como inseparável de nossa forma de vida. Em outros termos: como é possível que Williams esteja, a um só tempo, adotando uma tal concepção de natureza humana ao mesmo tempo que defende, conforme demonstrei em momentos anteriores, uma percepção “não monológica” do agir humano, isto é, uma visão da ética e da política como coisas que têm a sua sede de compreensão não no indivíduo, mas em seus espaços comuns intermediários?²⁵²

A esse respeito, penso que aqui pode nos auxiliar a distinção que Taylor realiza, no ensaio *Propósitos Entrelaçados: o debate liberal comunitário*, entre *questões ontológicas* e *questões de defesa*. De acordo com ele, as questões ontológicas se destinariam a explicitar os fatores que constituem a vida social, ao passo que as questões de defesa se referem especificamente à posição moral e política que se adota. As posições ontológicas, por sua vez, podem ser do tipo *atomista* ou *holista*. Os atomistas, segundo Taylor, são individualistas metodológicos; para eles, “você pode e deve explicar ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais”, ao passo que, a nível de deliberação, “você pode e deve explicar os bens sociais em termos de concatenações de bens individuais”.²⁵³ Os holistas, por sua vez, “acreditam que determinados bens sociais não podem ser decompostos em termos individuais, que certas estruturas têm significado necessariamente partilhados”²⁵⁴.

A discussão precedente acerca do naturalismo sofisticado de Williams e da forma com que ele lança mão das características inatas do homem para formular o conceito de DBL apresenta um ótimo exemplo de como questões ontológicas revelam determinadas propostas morais e políticas do tipo normativo – aquilo que Taylor chama de *questões de defesa*. Isso porque, como explica Diego de Lima Gualda, “a ontologia que se adota conforma as disponibilidades do que se quer defender e estão, portanto, longe de ser inocentes ou dispensáveis em termos de repercussão no âmbito normativo”²⁵⁵. Ao afirmar que a legitimidade depende da possibilidade de justificar ou não a coerção perante aqueles que são subjugados, Williams está formulando um conceito político do tipo normativo a partir de uma perspectiva ontológica. Como pude demonstrar anteriormente, uma das características da ontologia humana, para Williams, consiste na sua negativa à coerção física, de tal modo que a

²⁵² TAYLOR, Charles. *Lichtung ou Lebensform: paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 73.

²⁵³ TAYLOR, Charles. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 197.

²⁵⁴ GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiá: Paco Editorial, 2010. p. 20.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

legitimidade do poder somente existe quando ele é exercido a partir do compartilhamento de justificações com aqueles que lhes são subordinados. Williams adota, assim, uma perspectiva que poderia ser identificada com uma espécie de *naturalismo holista*.

Por *naturalismo holista*, quero indicar uma concepção da ética e da política que valoriza a abordagem metodológica das ciências sociais e que se mostra absolutamente consciente da “inserção social (ontológica) dos agentes humanos”.²⁵⁶ Desse naturalismo holista resulta – assim como ocorre com o individualismo holista de Taylor²⁵⁷ – uma defesa normativa da liberdade e das diferenças individuais que não é motivada pela abordagem da liberdade e da justiça como valores cuja importância se revelam através de raciocínios *a priori*, mas sim em virtude de exigências da própria condição humana manifestada em suas estruturas sociais. Como explica Gualda: “[...] a defesa do holismo ontológico não pretende eclipsar o individualismo liberal, mas sim combater certa defesa do individualismo que desconsidere as condições de inserção social infraestruturais para a experiência humana”²⁵⁸. Em relação a Williams, eu acrescentaria que, pelo realismo político, ele deseja combater, igualmente, certa defesa liberal que desconsidera as motivações básicas que decorrem dos aspectos universais da natureza humana, entre os quais, conforme argumentarei mais à frente, se destaca o *medo*.

Essa forma de pensar torna a posição de Williams bastante peculiar. Isso porque, se um por um lado o naturalismo recebe, especialmente em suas reflexões políticas, uma forte influência hobbesiana, por outro lado, Williams afirma que nossa existência social é inseparável de nossa forma de vida – o que constitui uma marca holista de seu pensamento –, de tal modo que a visão hobbesiana de que a sociedade, constituída por indivíduos, existe para o cumprimento de fins individuais concebidos de modo atomizado²⁵⁹ não é totalmente consentânea com o argumento de Williams. Ele não é, portanto, um atomista como Hobbes, mas claramente herda dele uma parcela de seu naturalismo, acrescentando a ela a sua aguçada percepção dos modos pelo qual a história e a cultura fazem parte da etologia do homem e são capazes inclusive de moldar a sua natureza moral. Eis o motivo pelo qual Taylor afirma que, se Williams for, de fato, um “naturalista sofisticado”, a sua versão “é por certo uma variante

²⁵⁶ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 201.

²⁵⁷ *Ibid.*, loc. cit.

²⁵⁸ GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010. p. 21.

²⁵⁹ TAYLOR, Charles. Atomism. In: TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 2, ch. 7, p. 187.

altamente sofisticada”²⁶⁰, já que busca desfazer a linha que muitas vezes se coloca tão peremptoriamente entre biologia e cultura. Corroborando essa interpretação, Williams diz:

Não podemos estar em uma posição de dar uma explicação biológica para qualquer fenômeno que tenha uma dimensão cultural, não importando o quão disseminado seja o fenômeno, a menos que também estejamos em posição de interpretá-lo culturalmente. Essa é simplesmente uma aplicação, para o caso especial dos seres humanos, da verdade geral de que não se pode explicar o comportamento biológico animal (em particular, geneticamente) sem levar em conta a sua etologia.²⁶¹ (tradução nossa)

O argumento de Williams é semelhante àquele que Taylor constrói contra o atomismo político, para quem “viver em sociedade é uma condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade, em algum sentido desta propriedade, ou de se tornar um agente moral no sentido pleno do termo, ou de se tornar um ser totalmente responsável e autônomo”²⁶². De acordo com os holistas, ao contrário do que defendem atomistas como Hobbes, a identidade do ser humano e as suas repercussões normativas estão ligadas à prática social em que ele está inserido. Esta é uma condição não apenas da investigação política, mas também da investigação moral, como destaquei anteriormente. É importante notar, entretanto, que isso não significa ignorar a ideia de que todas as ações, em última instância, são ações de agentes individuais, mas implica reconhecer que algumas intenções dos agentes morais dependem de uma explicação em termos sociais.²⁶³

A filosofia política de Williams, portanto, é o eco da sua empreitada filosófica em face da moralidade, de maneira que não é possível concebê-la sem a sua tentativa de resgate de uma visão rica da ontologia humana. O ponto crucial, para ele, é que as efetivas experiências éticas não apontam para mecanismos teórico-rationais de tomada de decisão, mas para a natureza humana tal como manifestada em suas experiências comunitárias. A esse respeito, a observação de Katrina Forrester é bastante feliz: o realismo político de Williams não é do tipo “antiético”, mas “[...] enfatizava as restrições pragmáticas da viabilidade prática como muito mais significativas na política do que os princípios morais concebidos de forma abstrata por

²⁶⁰ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 95.

²⁶¹ WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity*. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 81.

²⁶² TAYLOR, Charles. *Atomism*. In: TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 2, ch. 7, p. 191.

²⁶³ WILLIAMS, op. cit., p. 86.

filósofos”²⁶⁴. O mais preciso, aliás, seria afirmar, assim como Alan Thomas, que política e moral têm um fundamento “co-originário” na obra de Williams.²⁶⁵

O ceticismo de Williams quanto às possibilidades de a filosofia dar um sentido às nossas escolhas políticas é do mesmo tipo daquele que ele demonstra quanto à possibilidade de a racionalidade concebida autonomamente nos orientar na tomada de nossas decisões individuais. O grande problema das abordagens teóricas generalistas, seja no campo da ética ou da política, está na dificuldade de seu trato com as nossas crenças morais mais corriqueiras. Em relação a elas, diz Williams, ironicamente, o que precisa ser respondido é “se elas as acomodam e em quais medidas; do contrário, más notícias para o pensamento cotidiano, que terá se mostrado irracional”²⁶⁶.

A esta altura, a posição de Williams contrasta de forma mais evidente com uma das mais célebres teorias da justiça contemporâneas, notadamente a de John Rawls. Para Rawls, a comunidade é forjada em torno do valor moral da justiça, ao passo que, ontologicamente, os indivíduos são encarados como partes contratantes mutuamente indiferentes. Williams enxerga Rawls como um importante representante, ainda que bastante sofisticado, da moralidade que ele tanto critica. A filosofia política rawlsiana, bem como a teoria liberal que dela decorre, representaria a hegemonia, tanto na moral quanto na política, de uma forma equivocada de abordar os problemas humanos. Assim, conquanto critiquem veementemente o utilitarismo, os autores que advogam o que chamarei, na esteira de Taylor, de *liberalismo procedimental* compartilham com os utilitaristas uma concepção teórica da política que se funda em critérios decisórios que são externos a ela. Suas respostas para os desacordos políticos de natureza moral são guiadas por princípios gerais e padrões forjados a partir de um viés procedimental:

Há uma família de teorias liberais hoje muito popular, para não dizer dominante, no mundo anglófono, que denominarei “procedimental”. Ela vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de vida boa ou válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade deve ser facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade [...] Mas muitos autores parecem concordar com a proposição de que o princípio da igualdade ou da não-discriminação seria desrespeitado se a sociedade esposasse ela própria uma concepção de vida boa.²⁶⁷ (tradução nossa)

²⁶⁴ FORRESTER, Katrina. Judith Shklar, Bernard Williams and political realism. *European Journal of Political Theory*, v. 11, n. 3, p. 247-272, 2012. p. 247.

²⁶⁵ THOMAS, Alan. Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgement in bad faith? *European Journal of Political Theory*, v. 16, n. 3, p. 304 -324, 2017. p. 308.

²⁶⁶ WILLIAMS, Bernard. The Need to be Sceptical. In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 60, p. 312.

²⁶⁷ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 202.

A objeção de Williams para com esse tipo de abordagem tem um fundamento psicológico e um fundamento histórico, muito semelhante à crítica feita por Charles Taylor, para quem “há nesse modelo do liberalismo graves problemas que só podem ser propriamente articulados quando abordamos questões ontológicas de identidade e comunidade”²⁶⁸. De acordo com Williams, para que nosso discurso político faça sentido, é necessário que nos voltemos para as razões tradicionais – psicológicas e históricas – pelas quais nós o afirmamos. O grande problema do liberalismo procedimental estaria justamente em ignorar o papel de nossas justificativas não teóricas na defesa da limitação do poder estatal e no estabelecimento de seus critérios de legitimidade.

Diante disso, segundo Williams, é preciso recorrer, mais uma vez, à voz cética de Nietzsche, cujo olhar de suspeita é capaz de lançar clareza sobre grande parte da filosofia moral e política contemporânea.²⁶⁹ Nesse contexto, a genealogia, entendida como o método *nietzscheano* por excelência, pode ser empregada não com propósitos desconstrucionistas, como faz o próprio Nietzsche, mas como um instrumento que revele o pano de fundo psicológico e histórico que existe por trás de nossas práticas políticas e morais.

É necessário retomar, aqui, a importância dos conceitos densos (*thick*) na construção de nosso discurso moral e político, já que eles revelam que, para fazer sentido para nós, “o uso de linguagem ética, igualmente, depende de uma forma de vida compartilhada e das práticas de uma comunidade dentro da qual adquirimos os termos de nossa experiência ética”²⁷⁰. Essa contingência histórica nos leva, por sua vez, à noção de pluralismo de valores, incorporado ao argumento de Williams através daquilo que ele chama de intuicionismo metodológico. O intuicionismo metodológico é entendido – em uma definição que se tornou célebre a partir de *A Theory of Justice*²⁷¹ – como uma visão que admite uma pluralidade de primeiros princípios que podem conflitar entre si e, além disso, não possuem nenhum método explícito ou regras prioritárias para resolver tais conflitos.²⁷² O pluralismo valorativo, conforme Williams explica, decorre de uma dupla razão. Em primeiro lugar, ela decorre do fato de que nossas ideias éticas consistem em um depósito histórico cuja complexidade não se encaixa dentro das formas rígidas de uma teoria; em segundo lugar, ela se justifica porque os julgamentos morais

²⁶⁸ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 202.

²⁶⁹ WILLIAMS, Bernard. The Need to be Sceptical. In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 60. p. 318.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 314.

²⁷¹ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. p. 30.

²⁷² WILLIAMS, Bernard. What does Intuitionism Imply? In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 15, p. 182.

dependem muito da prioridade que se dá, em uma circunstância concreta, a um determinado valor.

Isso significa que, conquanto “um tipo de consideração geral seja mais importante do que outra”, trata-se de “uma questão de julgamento se em um conjunto particular de circunstâncias essa prioridade é preservada”²⁷³. Ademais, não bastassem as imposições circunstanciais, os julgamentos ainda estão sujeitos, em maior ou menor grau, a uma variação de importância de acordo com os envolvidos nas circunstâncias concretas, já que: “algo pode ser importante para o agente, para outros envolvidos, para as pessoas em geral, ou, no limite, pode ser simplesmente importante”²⁷⁴. De todas essas considerações, emerge o caráter *agonístico* da filosofia política de Williams, que já se deixava antever em *Ethics and the Limits of Philosophy*, sua principal obra de filosofia moral, como podemos ver no seguinte trecho:

O desacordo não precisa ser necessariamente superado. Ele pode permanecer um traço importante e constitutivo de nossa relação com outros, e pode também ser visto como algo que deve ser meramente esperado à luz das melhores explicações de como esses desacordos surgem.²⁷⁵ (tradução nossa)

O desacordo ético e político, na maior parte das vezes, não será superado por uma convergência de soluções, e precisamos aceitar esse fato. Especialmente no âmbito da política, em que existe uma multiplicidade de visões em disputa, o tratamento do desacordo não poderá ser feito no nível teórico, mas em uma camada muito anterior, de nível prático. Esse nível prático é aquele que lida com o *medo* e que reconhece que a doutrina política que melhor se ajusta a essas demandas realistas é aquela que assegura as condições mínimas para que as pessoas não vivam sob o domínio do puro e simples terror. É na legitimidade da ordem política que está garantida a própria possibilidade do desacordo, ao mesmo tempo que é a possibilidade livre do desacordo que nos permite atestar a legitimidade política.

Tendo todas essas coisas em mente, passarei a abordar, a partir de agora, as repercussões mais pontuais da abordagem de Williams acerca da política. Procurarei demonstrar de que maneira naturalismo e genealogia estão implicados na crítica que o filósofo inglês realiza tanto ao liberalismo procedimental, representado especialmente pelo pensamento de Rawls, quanto ao utilitarismo. Por fim, concluirei reforçando a maneira pela qual a metodologia de Williams

²⁷³ WILLIAMS, Bernard. What does Intuitionism Imply? In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 15, p. 189.

²⁷⁴ Ibid., loc. cit.

²⁷⁵ WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 133.

conduz à defesa do pluralismo de valores e a uma defesa peculiar do liberalismo, consistente na ideia de liberalismo do medo.

3.2 O DESAFIO AO UTILITARISMO

3.2.1 O utilitarismo

O utilitarismo pode ser concebido como uma das expressões mais evidentes daquilo que Williams chama de teoria da moralidade, pois na sua base está a ideia de que os julgamentos avaliativos podem ser reduzidos ou interpretados com referência a uma motivação moral única, que em *Ethics and the Limits of Philosophy* Williams chamará de benevolência²⁷⁶. A benevolência deve ser entendida como uma *exigência mínima* do mundo moral, que consiste em considerar as necessidades alheias tão importantes quanto as próprias.²⁷⁷ Partindo da ideia de benevolência, Peter Singer, assim como John Harsanyi²⁷⁸, considera que o utilitarismo incorpora um tipo exigência básica para a própria ética, já que esta não poderia ser concebida sem a tomada de *um ponto de vista universal*, pelo qual *meus* interesses não sejam capazes de valer mais do que os *seus*. Pensar de forma utilitarista seria, para Singer, condição do próprio pensamento ético, de tal modo que o primeiro estágio da ética seria precisamente o raciocínio de tipo utilitarista, que nos recomenda buscar as melhores consequências, em termos gerais, para todos aqueles que serão impactados por minhas ações.²⁷⁹

Caso nos dediquemos a esmiuçar o utilitarismo, veremos que a ideia de benevolência se manifesta nele através da intersecção de duas teorias: de um lado está o *welfarismo* – algo que Williams também denomina de *eudaimonismo*²⁸⁰ – e do outro, o *consequencialismo*. Vejamos o que significa cada um desses aspectos e as formas como eles se combinam para compor o utilitarismo, tido por Williams “como uma das mais ambiciosas teorias morais existentes”²⁸¹.

Começemos pelo *welfarismo*, que diz respeito à conexão do utilitarismo com a ideia de bem-estar. Na sua forma mais básica e primária, o bem-estar está conectado com a presença de

²⁷⁶ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 76.

²⁷⁷ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 141.

²⁷⁸ HARSANYI, John C. Morality and the theory of rational behaviour. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 2, p. 39-62.

²⁷⁹ SINGER, Peter. About Ethics. In: SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ch. 1, p. 13.

²⁸⁰ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 79].

²⁸¹ WILLIAMS, Bernard. Styles of Ethical Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 5, p. 92.

prazer e ausência de dor, de tal modo que os destinatários naturais do utilitarismo são todas as criaturas (pessoas ou animais) capazes de sentir dor ou prazer. O welfarismo constitui, desse modo, uma teoria a respeito da *forma correta de acessar e conferir valores a estados de coisas*. O welfarismo tem passado por um processo de sofisticação acerca do que seja o *bem-estar*, que pode ser entendido de diversas formas pelos teóricos utilitaristas, sendo que sua formulação mais comum tem sido em termos de desejos e preferências. Acerca do tratamento dos desejos e preferências, três dispositivos podem ser destacados como onipresentes, em diferentes graus, nas diversas teorias utilitaristas. O primeiro dispositivo diz respeito à ideia de *redução*, pela qual todos os interesses, ideais, aspirações e desejos, ainda que se manifestem com graus de intensidade diferentes, são tratados igualmente como preferências. Evidentemente, nem todas as preferências são admitidas como válidas para o raciocínio utilitarista – e é aí que entra o papel do dispositivo da *idealização*.

A idealização demanda que as preferências contadas como critério para o cálculo de utilidade sejam desejadas de maneira completamente *bem-informada*. Isso significa que a idealização requer que as preferências a serem levadas em conta sejam aquelas que o agente “teria se tivesse todas as informações relevantes, sempre raciocinado com o maior cuidado possível e estivesse em um estado de espírito mais favorável à escolha racional”²⁸². Com isso, estamos diante de um confronto entre a simplificação da redução e as exigências da idealização: enquanto aquela busca aceitar as preferências tal como elas se apresentam, esta busca ajustá-las em torno de um ideal acerca de como elas podem ser compreendidas da melhor forma possível. Esse é um problema interno do utilitarismo ao qual pretendo retornar mais à frente, que se relaciona com o problema da despersonalização que ele provoca.

Por fim, o terceiro dispositivo que compõe a noção de preferência é a *abstração*, que diz respeito à *localização* das informações que compõem a avaliação utilitarista. Conforme já comentei, o utilitarismo pressupõe a tomada de um ponto de vista universal, que reverbera na ideia de que as preferências sobre as quais opera o utilitarismo seriam desvinculadas de qualquer enraizamento social. Esse caráter pretensamente desengajado da teoria utilitarista é algo que Williams considera bastante problemático, conforme demonstrarei a seguir.

O *consequencialismo* aplicado ao utilitarismo, por sua vez, constitui uma teoria da ação correta pela qual se avalia uma prática, lei ou política pública a partir dos resultados que eles são capazes de gerar. O valor ético para o consequencialismo está no estado de coisas que uma ação gera, mas não na ação em si, de tal modo que, “para o utilitarismo, a ação vem apenas

²⁸² HARSANYI, John C. Morality and the theory of rational behaviour. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 2, p. 55.

secundariamente: nossa relação ética básica com o mundo, como agentes, é aquele de ser a causa de estados de coisas desejáveis ou não desejáveis”²⁸³. Reunindo welfarismo e consequencialismo, teremos que o valor moral de uma determinada ação será dado pelas diferenças de bem-estar no estado de coisas que resulta do ato. Assim, nossa principal preocupação moral deveria ser produzir “mais bem-estar ou utilidade no mundo em vez de menos”²⁸⁴. Conforme explicam Amartya Sen e Williams, na introdução ao livro *Utilitarianism and Beyond*:

O utilitarismo é, portanto, uma espécie de consequencialismo *welfarista* - aquela forma particular dele que requer simplesmente somar bem-estares ou utilidades individuais para avaliar as consequências, uma propriedade que às vezes é chamada de soma de classificação (*sum-ranking*).²⁸⁵ (tradução nossa)

Dessa forma, é importante perceber que nem toda concepção de utilidade subscreve uma noção de utilitarismo, de tal modo que, para afirmarmos que estamos diante de uma posição utilitarista, o conceito de bem-estar precisa estar presente. Como procurarei demonstrar a seguir, a ideia de bem-estar é o calcanhar de Aquiles do utilitarismo, sobre o qual existe disputa entre os próprios utilitaristas. Na concepção de Benjamin Bentham, útil é tudo aquilo o que provoca o bem-estar no indivíduo, independentemente do que seja. Esse espectro, que ainda permanece nas manifestações contemporâneas do utilitarismo, conduz à conclusão de que não há nenhum julgamento avaliativo sobre o mérito moral das atividades em si: independentemente de estarmos diante de uma atividade banal ou uma atividade relevante; todas elas são vistas da mesma forma desde que gerem estados mentais prazerosos ao agente.

Há, neste ponto, uma transição argumentativa importante da busca pela própria felicidade para a busca pela felicidade alheia. Trata-se de uma tentativa que John Stuart Mill procurou realizar²⁸⁶ e que resultou na ideia do somatório dos prazeres individuais. Isso significa que os teóricos utilitaristas colocarão exigências cada vez maiores em relação àquilo que cada indivíduo pode ser chamado a fazer para garantir o bem-estar geral. O que o utilitarismo impõe, portanto, são severas restrições àquilo que pode contar como uma informação válida na composição de um julgamento moral, de tal modo que as pessoas são vistas simplesmente como

²⁸³ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 76-77.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁵ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 4.

²⁸⁶ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 141.

“unidades de utilidade”, sendo que, “uma vez feita a observação da utilidade da pessoa, o utilitarismo não tem mais interesse direto em qualquer informação sobre ela”²⁸⁷.

O utilitarismo consiste em uma concepção teleológica da justiça e do direito, porque a ideia mestra aqui é de uma certa concepção de bem na sociedade à qual tudo mais é subordinado ou derivativo. Nesse sentido, Williams e Sen dirão que o utilitarismo segue uma espécie de “monismo decisório”²⁸⁸. No entanto, diferentemente de outras concepções teleológicas, o utilitarismo exerce uma atração especial na modernidade em virtude de quatro características que Williams aponta em seu primeiro livro, *Moral: uma introdução à ética*. Em primeiro lugar, o utilitarismo não faz apelo a um sistema transcendental para justificar as suas afirmações, de modo que ele atende à exigência moderna de que a moralidade se dissocie do Cristianismo²⁸⁹. Em segundo lugar, a ideia de bem-estar associada ao utilitarismo é minimamente problemática, pois, muito embora os teóricos diverjam entre si acerca do que seja o bem-estar, todas as pessoas seguramente desejam a felicidade. Um terceiro atrativo do utilitarismo é que nossos conflitos morais podem, pelo menos em tese, ser resolvidos a partir de um cálculo empírico de consequências; isso faz com que nossos dilemas morais sejam reconduzidos ao nível da técnica – algo extremamente atraente no diálogo com os céticos metodológicos que dominaram o cenário da filosofia e das ciências sociais no século XIX. Por fim, o utilitarismo oferece um critério único para julgar as reivindicações de diversos grupos em confronto, de tal modo que ele simplesmente não concebe a ideia da tragédia, isto é, de uma situação em que toda e qualquer resposta a ser dada consistirá em uma perda para alguém do ponto de vista moral. Não existe nele algo que possa ser certo ou errado, mas apenas aquilo que pode ser “a melhor coisa a fazer no conjunto”²⁹⁰. O utilitarista estará, portanto, sempre disposto a buscar a redução do conflito como condição da moralidade. No tópico seguinte retomarei essas supostas forças do utilitarismo e, a partir da crítica de Williams, procurarei demonstrar que elas também revelam grandes problemas que fazem com que “o utilitarismo aniquile a si próprio”²⁹¹.

Prosseguindo com o assentamento das bases teóricas do utilitarismo, veremos que no livro *Utilitarianism: For and Against*, Williams diferencia dois tipos de abordagens utilitaristas. De um lado, dirá ele, existe o *act-utilitarianism*, equivalente ao que J.J.C. Smart chama de

²⁸⁷ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 4.

²⁸⁸ Ibid., p. 3.

²⁸⁹ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 137. Acerca da dissociação da filosofia moderna da ideia cristã de um legislador divino, cf. o primeiro capítulo deste trabalho, em que comento as reflexões de Elizabeth Anscombe em seu famoso ensaio *Modern Moral Philosophy*.

²⁹⁰ Ibid., p. 143.

²⁹¹ Ibid., p. 160.

utilitarismo direto e, do outro lado, há o *rule-utilitarianism*, consistente no que Smart denomina de *utilitarismo indireto*. O utilitarismo direto diz respeito à ideia de que a correção ou incorreção de uma dada ação depende de suas consequências, sendo que estas são contabilizadas a partir do acréscimo no grau de satisfação que provocam. O utilitarismo indireto, por sua vez, está disposto a levar em consideração não apenas a utilidade das ações, mas também a utilidade de coisas como regras, instituições e disposições de caráter.²⁹² De acordo com esta concepção, por exemplo, coisas como o cumprimento de promessas têm utilidades positivas maiores do que o próprio resultado da ação. A objeção que Williams fará diz respeito a quanto de utilitarismo remanesce quando o conceito de utilidade é tão substancialmente modificado pelo utilitarismo indireto. Não estaríamos apenas conferindo o mesmo nome a uma forma de resolver problemas éticos materialmente diferente? No fim das contas, Williams dirá, o utilitarismo indireto termina por anular o próprio utilitarismo.²⁹³ De modo geral, portanto, as críticas de Williams destinam-se sobretudo àquilo que ele chama de *act-utilitarianism* ou *utilitarismo direto*.

O utilitarismo, tal como apresentado, pode ser visto como uma teoria da moralidade pessoal ou como uma teoria da escolha pública, isto é, como critério para a aplicação de políticas públicas.²⁹⁴ A esse respeito, Williams destaca que o utilitarismo foi pensado pela primeira vez como um sistema de decisão política e social, com a finalidade de fornecer diretrizes aos legisladores e administradores públicos.²⁹⁵ No âmbito público, aliás, o apelo utilitarista é potencializado, já que, além de as decisões políticas afetarem um maior número de pessoas, o espírito do governo moderno requer o utilitarismo como forma de reforçar o seu caráter secular e a sua neutralidade perante os diversos pontos de vista individuais dos cidadãos. Acerca do utilitarismo aplicado à política, falarei no tópico a seguir, quando destrincharei as críticas de Williams a essa teoria.

Em *A Critique of Utilitarianism* – ensaio de Williams que integra o livro *Utilitarianism: For and Against* –, Williams explica que cada um dos traços característicos do utilitarismo (welfarismo e consequencialismo) está sujeito a críticas próprias, sendo que todas elas desembocam no fato de que o utilitarismo concebe apenas o sentido mais superficial do desejo e da ação humana e, por isso, não compreende bem aquela que deveria ser a sua especialidade,

²⁹² WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 119].

²⁹³ Ibid., [p. 81].

²⁹⁴ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 1.

²⁹⁵ WILLIAMS, op. cit., p. 135.

isto é: a ideia de felicidade.²⁹⁶ Além disso, dirá Williams, a crítica ao utilitarismo aplicado à moral individual repercute no utilitarismo público, pois também ele se situa sobre a perspectiva ilusória de um único princípio capaz de resolver todos os problemas morais implicados em nossas decisões políticas. Com *A Critique of Utilitarianism*, diz Jenkins, Williams proferiu um ataque memorável ao utilitarismo, cujo impacto teria fadado essa teoria ao esquecimento, não fosse a força da própria reflexão de Williams.²⁹⁷ No próximo tópico, eu pretendo apresentar as objeções que Williams formulou em face do utilitarismo, seja na sua aplicação pública ou na sua aplicação privada. Para isso, lançarei mão não apenas dos argumentos de Williams em *A Critique of Utilitarianism*, mas também de reflexões que podem ser extraídas de outras partes de sua obra.

3.2.2 As críticas de Williams ao utilitarismo

No item anterior, destaquei que uma característica central do utilitarismo consiste no consequencialismo. Na perspectiva consequencialista, as ações não possuem valor intrínseco, mas são avaliadas com base em sua propriedade causal, isto é, a partir da sua capacidade de produzir estados de coisa valiosos. Aquilo que é valioso no estado de coisas é, conforme vimos, a sua capacidade gerar bem-estar – que em *A Critique of Utilitarianism* Williams chamará de felicidade (*happiness*).²⁹⁸ O primeiro problema aqui, dirá Williams, é que as próprias ideias de felicidade e bem-estar requerem que algumas coisas sejam valiosas pelo simples fato de existirem; alguém experimentará felicidade e bem-estar fazendo algo que lhe dá satisfação, mas a satisfação, por sua vez, está conectada àquelas atividades com as quais as pessoas se engajam simplesmente porque extraem delas um valor intrínseco. O resultado disso é que ou teremos uma noção muito ampla ou muito estreita do estado de coisas que será levado em conta no cálculo de utilidade; em ambos os casos, a ideia de consequencialismo como teoria moral é esvaziada de sentido.

Um olhar mais apurado para as relações entre ação e estado de coisas fará com que busquemos contornos mais claros do que seja a *ação correta* entre aquelas que são acessíveis para um agente em uma dada circunstância. A ação correta, para o utilitarismo, será aquela em que “as ações acessíveis aos agentes tenham como consequência ou representem o mais alto

²⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. *A Critique of Utilitarianism*. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 82].

²⁹⁷ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006. p. 27.

²⁹⁸ WILLIAMS, op. cit., [p. 84].

grau de qualquer que seja a coisa que o sistema em questão enxergue como valor intrínseco.²⁹⁹ Williams, contudo, argumenta que existiriam algumas situações em que as únicas coisas corretas a serem realizadas não são capazes de produzir o melhor estado de coisas possível. Isso não significa dizer, alerta ele, que deveríamos aceitar que existem ações que devem ser sempre realizadas ou, em vez disso, ações que nunca possam ser realizadas, mas que qualquer resposta que se pretenda universalmente válida neste campo está fadada ao fracasso.

A despeito disso, no utilitarismo, ações tão monstruosas que estariam fora do limite do moralmente considerável continuam a ser levadas em consideração. Isso significa que o utilitarismo não encontra limites naquilo que poderia ser considerado como uma ação impensável: essa teoria simplesmente ignora essas barreiras, porque sua especialidade é procurar extrair o melhor daquilo que há de pior – sendo que o pior pode ser algo inconcebível do ponto de vista moral para uma pessoa sã. Assim, diz Williams, os utilitaristas terão “[...] algo a dizer mesmo sobre a diferença entre massacrar sete milhões e massacrar sete milhões e um”³⁰⁰. O resultado deste cenário é uma tendência a nivelar por baixo a moral vigente, já que “um utilitarista deve sempre buscar a atitude menos danosa possível que seja capaz de prevenir consequências piores (que podem incluir, é claro, a pior coisa que uma pessoa possa vir a fazer)”³⁰¹.

O resultado do utilitarismo é, então, uma visão bastante empobrecida da pessoa, que é vista apenas como mais um número no cálculo da utilidade. Na medida em que todas as informações relevantes acerca de sua identidade são descartadas como irrelevantes, a sua individualidade também é comprometida. No cálculo da quantidade de utilidade ou desutilidade gerada, as pessoas não contam mais do que “tanques de gasolina individuais na análise do consumo nacional de petróleo”³⁰². Isso porque o utilitarismo requer que as pessoas colaborem tão somente com as ações concebidas como corretas dentro do cálculo da utilidade e exige que ignoremos que entre as coisas que tornam as pessoas felizes não está apenas fazer outras pessoas felizes, mas uma ampla gama de projetos, afetos e compromissos que constituem a sua integridade.³⁰³

²⁹⁹ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 85].

³⁰⁰ *Ibid.*, [p. 93].

³⁰¹ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 161.

³⁰² SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 4.

³⁰³ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 113].

Além disso, dirá Williams, caso assumamos que todos os projetos humanos que valem a pena conduzem direta ou indiretamente à felicidade, ainda assim não precisamos supor que todos esses projetos têm como meta necessária a felicidade. Um sacrifício feito em nome da família, por exemplo, pode ser considerado uma fonte de felicidade, embora ele próprio não esteja atrelado àquilo que utilitarismo clássico considera como uma satisfação válida para o cálculo de utilidade:

[...] as pessoas incluem entre os ingredientes da vida feliz coisas que necessariamente envolvem valores diferentes do prazer – tais como a integridade, por exemplo, ou espontaneidade, ou liberdade, ou amor, ou expressão artística [...]; além disso, também parece, ao menos em alguns deles, uma verdadeira contradição imaginar que pudessem ser tratados assim.³⁰⁴

Seja como for, dirá Williams, o que falta ao utilitarismo é, em vez de somar esses compromissos pessoais, procurar compreendê-los tendo em mente a integridade do agente moral. Para os utilitaristas, não importa se uma ação possui um valor intrínseco, tampouco quem realiza a ação e quem sofrerá as suas consequências: segundo essa concepção, coisas como afeições, objetivos e planos pessoais simplesmente não possuem valor se não tiverem repercussões imediatas no cálculo da utilidade:

Algo pode permanecer altamente valioso, independentemente do tamanho da utilidade associada a ele, desde que o valor de utilidade seja positivo - por menor que seja - mas se o valor de utilidade cair do infinitesimal para zero, então, de repente, essa coisa cai de altamente valiosa para ser totalmente sem valor.³⁰⁵ (tradução nossa)

Além disso, para o utilitarismo, o *sentimento* envolvido na realização de uma determinada ação é completamente desprezado se ele não se adequar às demandas do cálculo de utilidade. Isso significa que o utilitarismo não tem nada a dizer para o agente ao qual é exigida uma conduta em virtude da qual ele *se sentirá mal* por tê-la realizado pelo fato de que ela vai contra as suas intuições morais mais profundas. Realizados todos os cálculos que apontam para um determinado tipo de ação, qualquer tipo de arrependimento ou ressentimento que o agente venha a ter em relação àquilo que fez será tratado, por um utilitarista, como algo irracional. Para um utilitarista, tais pessoas podem ser acusadas de um certo tipo de autoindulgência³⁰⁶, ou seja, de uma atitude possessiva em relação às próprias virtudes, pela qual

³⁰⁴ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 147.

³⁰⁵ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 6.

³⁰⁶ WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism and Moral Self-indulgence. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 3, p. 40.

o sujeito, mesmo sabendo que sua ação gerará um estado de coisas melhor, deixa de realizá-la por lhe parecer moralmente detestável. O problema da autoindulgência estaria em que o indivíduo deixaria de fazer o que é correto em favor de uma reprovável sinalização de virtude.

O tema da autoindulgência é interessante porque levanta o problema sobre se “a consciência moral do sujeito, e como ele aprecia a situação, não é simplesmente uma irrelevância”³⁰⁷. Como identifica Jenkins, a questão que Williams formula a esse respeito deve ser apresentada no seguinte sentido: “os sentimentos desagradáveis são simplesmente experiências desagradáveis submetidas à avaliação calculista ou algo mais, algo mais profundo?”³⁰⁸. A respeito da pergunta que suscita, Williams argumenta que a acusação de autoindulgência fará sentido a depender dos *motivos* do agente. Afinal de contas, há uma grande diferença entre alguém que age de forma não utilitária motivada por uma preocupação altruísta e uma pessoa que se recusa a aderir à moralidade utilitarista em virtude de um zelo *autorreflexivo* acerca de seus deveres para com os outros. Assim, uma coisa é alguém que age motivado por lealdade e generosidade; outra coisa bastante diferente é alguém que age motivado por uma preocupação com a sua própria lealdade e generosidade: “uma coisa é um homem agir de forma contra-utilitária em razão do seu grande amor por Isolda, outra coisa é ele agir pela imagem que tem de si mesmo como um grande Tristão”³⁰⁹. As fronteiras entre essas *motivações de primeira ordem* e as *motivações reflexivas de segunda ordem* são, evidentemente, bastante difusas do ponto de vista da realidade psicológica do agente.³¹⁰ Independentemente dessa constatação, contudo, fato é que volta à tona a ideia de integridade do sujeito moral, que é ignorada pelo utilitarismo:

Porque a nossa relação moral com o mundo é parcialmente dada por esses sentimentos, e por um sentimento daquilo com o que podemos ou não “conviver”, enxergar esses sentimentos de um ponto de vista puramente utilitarista, quer dizer, como acontecimentos externos à identidade moral, é perder um sentido da identidade moral do sujeito; perder, do modo mais literal possível, a integridade. Neste ponto, o utilitarismo aliena o sujeito de seus sentimentos morais.³¹¹ (tradução nossa)

Não há possibilidade de combinar aquilo que as pessoas amam e admiram com um mundo em que se busca a máxima utilidade. Em primeiro lugar, porque, em última instância, o

³⁰⁷ WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism and Moral Self-indulgence. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 3, p. 42.

³⁰⁸ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006. p. 36.

³⁰⁹ WILLIAMS, op. cit., p. 45.

³¹⁰ Ibid., p. 46.

³¹¹ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 103-104].

utilitarismo está fundado na ideia de que a racionalidade prática deve derivar de “lugar nenhum”, ou seja, de um *locus* que prescinde da experiência e que ignora a seara psicológica. O Observador Ideal das teorias utilitaristas não é dotado de preferências pessoais próprias, já que a ele não é concedida nenhuma motivação fora a sua imparcialidade.³¹² Em segundo lugar, porque o próprio apelo utilitarista não é simplesmente de que se ignore a força dos sentimentos morais, mas que eles, mesmo retendo a sua importância – já que em alguma medida podem inclusive ser incluídos no cálculo utilitarista – devem abrir caminho para o veredicto utilitarista. Em suma, explica Williams:

Essa assimilação torna as coisas desproporcionais em mais de uma direção. De certa forma, ele subestima a importância dos ideais ou concepções éticas e exige que um agente abandone qualquer posição de princípio ou convicção profundamente arraigada se um agregado suficientemente grande de preferências, de qualquer tipo, favorecer uma ação contrária. A assimilação não dá às nossas convicções peso suficiente em nossos próprios cálculos. Ao mesmo tempo, pode dar muito peso às convicções de outras pessoas.³¹³ (tradução nossa)

O ressentimento provocado pela sensação de desvalor moral é importante também nas reflexões de Williams acerca da filosofia política. Para ele, um dos grandes problemas do moralismo político consiste em ignorar o fator do ressentimento como um indicativo do caráter trágico do conflito entre os valores morais. Essa questão, por sua vez, é importante para retomar o aspecto central da crítica que ele faz ao moralismo político, a qual se refere à “instável e problemática” distinção entre o “moral” e o “não-moral”, assim como ao fato de que:

[...] o ser humano tem, antes de qualquer coisa, responsabilidade perante os fenômenos morais tais como eles se manifestam em sua experiência e imaginação; e num nível mais teórico, tem responsabilidade perante as exigências das *outras* áreas da filosofia – em especial, da filosofia da mente.³¹⁴ (tradução nossa)

O ensaio de crítica de Stuart Hampshire ao utilitarismo³¹⁵, que também integra a coletânea organizada por Williams e Sen, aprofunda essa objeção. Para Hampshire, a sensação de extrema repugnância e desaprovação que acompanha determinados atos, quando sobrevive ao escrutínio da reflexão, nos indica que eles não consistem simplesmente em uma reação imediata explicada por fatores pessoais, mas antes que eles nos remetem a verdadeiras atitudes

³¹² WILLIAMS, Bernard. *Styles of Ethical Theory*. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 5, p. 84.

³¹³ *Ibid.*, p. 86.

³¹⁴ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. xvi.

³¹⁵ HAMPSHIRE, Stuart. *Morality and Convention*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 7, p. 145-158.

e julgamentos morais. Ao negar os sentimentos morais como pontos de partida para qualquer tipo de avaliação racional, os utilitaristas ignoram a diferença de grau que existe entre as virtudes morais e entre as formas pelas quais elas são defensáveis. Está claro, portanto, que “ninguém está sugerindo que o sentimento moral deva se expressar de maneira não modificada pelo pensamento (no limite, isso não é sequer uma ideia compreensível)”³¹⁶. O que não se pode é ignorar o papel da imaginação na defesa de determinados valores e reconduzir todos os tipos de justificativa a um ponto de partida imparcial que leva à impossibilidade de enxergar as pessoas em suas circunstâncias afetivas e culturais concretas.

Em grande medida – e isso é especialmente importante para este trabalho – as críticas formuladas em face do utilitarismo se aplicam não apenas a ele, mas também a todas as visões da moral que negligenciam o engajamento das pessoas em um dado contexto histórico, social e afetivo e que nutrem, assim como o utilitarismo, a ambição de serem capazes de fornecer uma teoria geral para a resolução dos conflitos morais. O construtivismo kantiano é um exemplo disso, e procurarei demonstrar de que modo essas objeções reverberam sobre uma de suas formulações contemporâneas mais célebres, notadamente aquela apresentada pela teoria da justiça de Rawls.

Um ponto importante a ser registrado, desde já, é que o utilitarismo conecta racionalidade à exigência de uma única resposta válida. Sobre esse aspecto, argumentarei mais à frente que, para Williams, não há nenhuma razão pela qual a racionalidade deva exigir uma única resposta correta para os nossos problemas morais e demonstrarei que esse pluralismo valorativo, do qual resulta uma concepção agonística da política, está na base da defesa que ele realiza do liberalismo. Na verdade, diz Williams, o pluralismo poderá ser muito mais realista do que o utilitarismo e ainda assim ser tão racional quanto ele, de tal modo que está em jogo não apenas a necessidade de uma teoria, mas o quanto ela é capaz de contribuir para a clareza de nossas reflexões éticas. Seja modesta ou ambiciosa, diz Williams, qualquer teoria moral, para ser valiosa na nossa compreensão, precisará se fixar sobre “uma psicologia credível e uma concepção credível da política e da relação da política com a reflexão moral”³¹⁷. Em vez de buscar incessantemente técnicas destinadas à mensuração dos valores sociais, faríamos melhor

³¹⁶ WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism and Moral Self-Indulgence. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 3, p. 52.

³¹⁷ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 21.

uso desse esforço “se tentássemos aprender – ou reaprender, talvez – a pensar com inteligência sobre a incompatibilidade dos valores que não são mensuráveis”³¹⁸.

No tocante à aplicação do utilitarismo na política, Williams explica que seu apelo é ainda maior do que nas decisões privadas. Por política, devemos entender aqui a “capacidade pública em sentido amplo, embora as mais claras e importantes questões decorrem de problemas referentes ao Estado.”³¹⁹ O utilitarismo, como visto, satisfaz as exigências modernas de secularismo, tecnocracia e neutralidade estatais. Alguns problemas, evidentemente, estão implicados nesta ideia.

Em primeiro lugar, o utilitarismo é incapaz de superar as dificuldades técnicas relacionadas com a sua necessidade de levar em consideração, de modo empiricamente comprovável, as preferências de todas as pessoas que compõem uma dada comunidade. Isso faz com que a solução técnica que ele propõe não passe de uma ilusão destinada a fornecer um invólucro de racionalidade aos agentes políticos:

Não que os cálculos sejam considerados fáceis, ou mesmo viáveis em certos casos; o encanto reside justamente no fato de a natureza da dificuldade ser ao menos pouco misteriosa. Toda obscuridade moral se torna uma questão de limitações técnicas.³²⁰

Em segundo lugar, o utilitarismo fornece um sistema de decisão social que ignora completamente questões como justiça e equidade, sendo que essa suposta simplicidade do modelo não deveria ser vista como uma força, mas como uma fraqueza, pois descarta os projetos e compromissos que as pessoas julgam importantes na sua tomada de decisão ética. Conforme diz Williams: “certamente a simplicidade que o utilitarismo pode adquirir ao negligenciar essas demandas não é ela própria um argumento para dizer que essas demandas não deveriam ser feitas”³²¹.

Por fim, uma das críticas mais fortes que podem ser formuladas em face da aplicação do utilitarismo na política diz respeito ao fato de que, a menos que estejamos em uma sociedade na qual predomina entre as pessoas uma mentalidade utilitarista – o que, conforme vimos, Williams não considera factível –, a tomada de decisões públicas a partir desse critério único requererá um forte sistema de coerção e manipulação social. Afinal de contas, se apenas a elite

³¹⁸ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 150.

³¹⁹ WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism and Moral Self-indulgence. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 3, p. 41.

³²⁰ WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 142.

³²¹ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 113].

governamental pensa em termos utilitaristas, o que temos é um pequeno grupo tomando as decisões políticas a partir de critérios que não são compartilhados pela maior parte das pessoas e que, por isso mesmo, precisam ser impostos pela força. O que há por trás dessa ideia é uma dissociação entre o homem comum, incapaz de raciocinar com a profundidade filosófica e técnica que o utilitarismo requer e alguns iluminados com inclinação inquiridora suficiente para colocar em questão não apenas as próprias disposições, mas também as disposições das outras pessoas:

A partir de uma perspectiva social, a requerida dissociação é naturalmente expressa no que se pode chamar de “utilitarismo de Casa de Governo”, uma perspectiva que favorece os arranjos sociais sob os quais uma elite utilitarista controla uma sociedade na qual a maioria pode não compartilhar dessas crenças.³²² (tradução nossa)

O problema levantado por Williams se comunica com as objeções que ele desenvolve, conforme demonstrarei no tópico seguinte, em face do construtivismo kantiano de Rawls. Para o filósofo inglês, o grande problema desse tipo de abordagem da política está precisamente no fato de que ela está desvinculada das demandas da audiência real da política, isto é, da forma como pessoas normais, com seus projetos e compromissos próprios, entendem que as decisões políticas devem ser tomadas:

Neste ponto, chegamos ao limite de questões como: em que medida o pensamento político deve ser visto como um problema de princípios sistemáticos? Quanto a aplicação desses princípios determina mais do que modelos muito abstratos que as urgências e complexidades da vida política real tornarão irrelevantes? [...] O ponto relevante aqui é que em virtualmente nenhuma dessas questões o utilitarismo tem algo a dizer; são questões que começam depois que ele acaba.³²³ (tradução nossa)

Diante disso, diz Williams, o utilitarismo mostra-se completamente desqualificado em face da realidade e da complexidade do pensamento político³²⁴, de tal maneira que não está distante o dia em que não ouviremos mais falar a respeito dessa teoria.³²⁵

³²² SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 16.

³²³ WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 149].

³²⁴ *Ibid.*, [p. 150].

³²⁵ *Ibid.*, loc. cit.

3.3 O DESAFIO AO MORALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

3.3.1 A leitura que Williams faz de Rawls

A crítica do utilitarismo nos mostra as dificuldades de uma teoria moral que proponha a ausência de limites no sacrifício de indivíduos em benefício de outros – especialmente se esse sacrifício for motivado por um critério numérico de ampliação do bem-estar. Em contraste com o utilitarismo, as teorias éticas de tipo contratualista apresentam limites quanto àquilo que pode ser objeto de negociação.³²⁶ Assim como o utilitarismo, o contratualismo constitui uma teoria ética porque oferece “uma explicação teórica do que são o pensamento e a prática éticos, e essa explicação implica um teste geral para a correção das crenças e princípios éticos básicos ou implica que não pode haver tal teste”³²⁷. À diferença do utilitarismo, contudo, o contratualismo está preocupado com os acordos que as pessoas podem fazer em circunstâncias favoráveis, nas quais ninguém os poderia razoavelmente rejeitar.

Com exceção do marxismo, diz Williams, as duas principais correntes da filosofia política se dividiam, grosso modo, entre *pluralismo* – que recebeu de Rawls o nome de intuicionismo – e utilitarismo³²⁸. A teoria contratualista de Rawls pretende ser uma alternativa tanto ao utilitarismo quanto ao intuicionismo. Enquanto o pluralismo defende que há mais de um valor social independente e que não existem meios gerais ou sistemáticos de ordenar os princípios sociais entre eles, de tal maneira que cada caso particular irá demandar um tipo de resposta principiológica diversa, o utilitarismo intenciona reduzir todos os princípios a “uma variante ou outra da ideia de ‘maior felicidade para o maior número’”³²⁹. Pretendendo se situar no meio termo entre essas duas visões, o grande destaque que a obra de Rawls mereceu na filosofia política do século XX se deveu à sua reação ao ceticismo a respeito da resolução racional de questões de natureza política nas quais estão envolvidos componentes de desacordo moral³³⁰. Rawls deseja nos mostrar que uma estrutura racional de princípios é capaz de nos

³²⁶ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. p. 152.

³²⁷ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 72.

³²⁸ WILLIAMS, Bernard. A Theory of Justice, by John Rawls, Spectator (1972). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 18, p. 83.

³²⁹ Ibid., loc. cit.

³³⁰ A grande crise da filosofia política foi uma decorrência do predomínio quase total que o positivismo lógico associado a teses epistemológicas alcançou das décadas de 1920 a 1940. Da ótica do positivismo lógico, existiam apenas dois objetos passíveis de conhecimento racional: 1) proposições matemáticas; 2) proposições sintéticas ou empíricas. O positivismo lógico exerceu uma forte influência na constituição do que se chama de *behaviorismo*, para o qual só existe a teoria política empírica ou positiva, rejeitando o institucionalismo e a teoria política histórica ou normativa. Após o predomínio dessas influências, Isaiah Berlin foi um dos grandes expoentes na quebra do silêncio na filosofia política – especialmente nos ensaios “Ainda existe a teoria política” e “Dois conceitos de liberdade” no livro *Estudos sobre a humanidade* (Cf. BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a*

orientar em nossa tomada de decisões políticas sem que essa racionalidade implique o sacrifício de nossas intuições morais em favor da eficiência.

Neste ponto, o que me interessa não é tanto a discussão em torno dos princípios de justiça elencados por Rawls, mas os argumentos sobre os quais eles estão sustentados. Não me debruçarei sobre os problemas internos da teoria de Rawls, mas sobre os fundamentos dos seus princípios de justiça, que decorrem de um contrato social hipotético dentro do qual as partes estabelecem as balizas da cooperação social. Tal como elucida Will Kymlicka:

Ele [Rawls] afirma que, se as pessoas em certo tipo de estado pré-social tivessem que decidir quais princípios deveriam governar sua sociedade, elas escolheriam seus princípios. Cada pessoa no que Rawls chama de 'posição original' tem um interesse racional em adotar os princípios rawlsianos para governar a cooperação social.³³¹ (tradução nossa)

Explicando a teoria rawlsiana em *Ethics and the Limits of Philosophy*, seu livro de 1985, Williams diz que as ideias defendidas por Rawls se situam dentro do espectro das teorias éticas de “tipo positivo”, porque combina visões sobre aquilo em que consiste o pensamento ético e sobre como ele deve ser conduzido³³². As teorias positivas da ética, de acordo com Williams, estão em contraste com as teorias negativas, segundo as quais não existem quaisquer critérios capazes de indicar a correção de princípios ou crenças éticas básicas. Para as mais extremas dessas perspectivas negativas, defender uma posição ética significa simplesmente escolher arbitrariamente uma delas e agarrar-se a ela, de tal modo que não haveria qualquer tipo de teste pelo qual fosse possível aferir a correção de escolhas éticas substantivas. Segundo o filósofo inglês, mesmo quando adotamos um tipo de teoria negativa, ainda assim estamos pressupondo que a filosofia é capaz de nos apontar como devemos pensar a ética ou, melhor dizendo, que ela é capaz de nos apontar para o fato de que não há muito o que pensar a esse respeito.

Williams, por sua vez, afirma que seu próprio empreendimento ético não se alinha com uma teoria negativa nem com uma teoria positiva, já que ele permanece reticente quanto à existência de uma única estrutura geral na qual todas as escolhas éticas possam se amoldar. Para ele, “nós podemos pensar na ética, e de todas as formas possíveis, a menos que nossas

humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002). Também Rawls foi, posteriormente, um dos responsáveis pela retomada do pensamento político filosófico. A diferença entre esses dois grandes nomes, contudo, é que Berlin tinha uma visão trágica da política, segundo a qual o pluralismo de valores – tais como a liberdade negativa, liberdade positiva, igualdade socioeconômica, justiça social – fazem exigências conflitantes às instituições e à sociedade, tornando os “trade-offs” (escolhas sacrificantes) inevitáveis. Não por acaso, Bernard Williams é um dos mais destacados discípulos de Berlin.

³³¹ KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 57.

³³² WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 74.

circunstâncias históricas e culturais tenham tornado isso impossível – mas a filosofia pode fazer pouco para determinar como deveríamos fazer isso.”³³³ Trata-se, em suma, de um ceticismo voltado mais ao papel da filosofia do que da própria ética³³⁴ e que leva em consideração a história e a cultura como matérias-primas por excelência da ética.

Dentre as teorias positivas da ética, Williams distingue a contratualista e a utilitarista. De forma resumida, a teoria contratualista, com a qual Rawls é identificado, preocupa-se com aquilo que as pessoas, em comum acordo, fariam em circunstâncias favoráveis nas quais estão ausentes a coerção ou a alienação.³³⁵ As teorias contratualistas fornecem, igualmente, uma abordagem da motivação moral consistente em “um desejo de ser capaz de justificar uma ação para outros de forma que eles não possam razoavelmente rejeitar”³³⁶. Por sua vez, o utilitarismo, conforme vimos, se preocupa com o bem-estar individual e define o bem-estar agregado dos diversos indivíduos como o grande critério do raciocínio ético.

Na síntese que realiza, Williams explica que, para Rawls, a justiça é apresentada como a primeira virtude das instituições sociais, de tal modo que, embora reconheça a existência de outros valores, a justiça deve vir em primeiro lugar. Das muitas concepções de justiça exploradas por Rawls, aquela que ele favorece recebe o nome de “justiça como equidade”. A justiça como equidade é composta por princípios que são ordenados entre si com uma escala racionalmente determinada.³³⁷ Acordos justos, portanto, são aqueles a respeito dos quais as partes podem concordar entre si quanto à aplicação destes princípios, ainda que não saibam como serão beneficiadas pessoalmente³³⁸. Com seu argumento, Rawls deseja demonstrar que um acordo justo entre pessoas razoáveis e em circunstâncias ordinárias ocorreria de modo mais ou menos semelhante àquilo que teríamos na divisão de um bolo, caso pedíssemos a alguém que o repartisse entre seus pares sem saber com qual pedaço ficaria. Em uma circunstância como essa, a divisão seria justa pelo simples fato de que as partes agiriam intuitivamente no sentido de alcançar uma distribuição equânime do bolo. A metáfora do bolo revela que a grande tarefa que Rawls propõe a si mesmo é o desenvolvimento de uma teoria política capaz de levar

³³³ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 74.

³³⁴ *Ibid.*, loc. cit.

³³⁵ *Ibid.*, p. 75.

³³⁶ SCANLON, T.M. Contractualism and Utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: University of Cambridge, 1982. ch. 5, p. 110.

³³⁷ WILLIAMS, Bernard. A Theory of Justice, by John Rawls, Spectator (1972). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 18, p. 83.

³³⁸ WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 78.

em conta as nossas intuições e opiniões morais mais básicas ao mesmo tempo que nos forneça um critério prioritário de resolução de conflitos.

A ideia da *posição original*, dispositivo hipotético de deliberação moral proposto por Rawls, consiste precisamente na escolha de princípios sociais sob um “véu de ignorância”, que esconde a posição social ocupada pelos indivíduos, assim como seus gostos e preferências individuais. Nesse contexto, os arranjos sociais seriam escolhidos com base em uma escolha autointeressada tomada em uma posição hipotética de ignorância, da qual resultariam importantes princípios de justiça a serem aplicados em circunstâncias favoráveis e que tornariam possíveis, mais tarde, escolhas não autointeressadas. A deliberação na posição original tem como resultado dois princípios fundamentais de justiça, quais sejam: 1) todas as pessoas têm igual direito à mais extensa liberdade compatível com uma igualdade similar dos demais; 2) desigualdades econômicas e sociais devem ser organizadas de modo que: a) beneficiem ao máximo os mais desfavorecidos e b) estejam ligadas a órgãos e posições abertas a todos em condições de igual oportunidade³³⁹.

A ideia da posição original é motivo de muitas críticas direcionadas por Williams a Rawls. Segundo o filósofo inglês, o grande erro de Rawls e dos teóricos da justiça que o seguiram estaria em colocar a reflexão moral antes das demandas políticas, empregando noções teóricas desconectadas de seu pertencimento a uma dada comunidade histórica e cultural. Além disso, para Williams, Rawls também faria pouco caso das motivações naturalistas dos seres humanos, ao lançar mão da ideia de sujeitos desengajados.

Prosseguindo na análise do dispositivo da posição original, Williams, de início, destaca que é difícil imaginar por qual razão os indivíduos na posição original simplesmente ignorariam o cálculo utilitarista da probabilidade de estarem em uma posição social desprivilegiada, na medida em que Rawls não descarta qualquer tipo de escolha racional autointeressada. Desse modo, por exemplo, se os participantes da assembleia, feitos todos os cálculos, concluíssem que a probabilidade de terminarem como escravos seria muito pequena, não seria racional a escolha por evitar a escravidão, caso ela fosse importante para alcançar outros benefícios de forma ampla. Como Williams explica:

Um homem que escolhe um sistema no qual existe um risco de degradável escravidão, mas também a possibilidade de um tremendo poder e prestígio, não é evidentemente mais irracional do que um que opta por uma alternativa

³³⁹ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. p. 53.

mais *Attlee-like* – ele apenas possui um outro temperamento.³⁴⁰ (tradução nossa)

Além disso, Williams questiona a apresentação que Rawls realiza de uma lista de bens primários como critérios mínimos de escolha para as partes da posição original. De acordo com Rawls, se os indivíduos sob o “véu da ignorância” são desprovidos, por sua própria condição, de suas preferências e gostos pessoais, a sua tomada de decisão dependeria de uma lista de bens que todos os seres humanos, universalmente considerados, gostariam de obter se pudessem querer algo. Tais bens primários consistem, segundo ele, em liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do autorrespeito.³⁴¹ Ocorre, argumenta Williams, que a lista de bens primários apresentada por Rawls não é tão primária quanto pretende ser. Em outras palavras, não é plausível nem justificável que bens como (a) direitos e liberdades fundamentais; (b) oportunidades de acesso a posições ocupacionais e de autoridade na sociedade, renda e riqueza; e, por fim, as (c) bases sociais do autorrespeito sejam considerados requisitos mínimos e básicos à obtenção de outros bens. Williams considera que, nesse sentido, apenas a liberdade poderia ser considerada primária³⁴² (e isso é sintomático da defesa que ele mais tarde fará do liberalismo do medo).

De igual maneira, para Williams, Rawls vai bastante além dos pressupostos mínimos da vida social, uma vez que exige, para a resolução de conflitos, uma discussão consensual³⁴³: essa necessidade de que a decisão tomada na posição original seja unânime revelaria que não se está de fato diante de uma deliberação, mas, como afirma Michael Sandel, de “deliberações que procedem em silêncio”³⁴⁴. Williams complementa que não é tecnicamente impossível que pessoas racionais sem nenhuma preferência particular escolham um arranjo social em vez de outro, divergindo entre si sobre esses arranjos. Para tanto, bastaria que esses indivíduos considerassem uma determinada situação como aceitável pelo simples fato de imaginarem que, naquele contexto específico, aquela seria a situação que melhor atenderia a suas preferências hipotéticas. Ocorre que as partes da assembleia imaginada por Rawls são reticentes quanto a isso: elas rejeitam a ideia de que uma dada situação seria aceitável pelo simples fato de que nossas preferências seriam, hipoteticamente, de um dado tipo. Assim, ainda que um estudo

³⁴⁰ WILLIAMS, Bernard. A Theory of Justice, by John Rawls, Spectator (1972). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 18, p. 86.

³⁴¹ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. p. 54.

³⁴² WILLIAMS, op. cit., p. 80.

³⁴³ WILLIAMS, Bernard. Styles of Ethical Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 5, p. 100.

³⁴⁴ SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 129.

sociológico bizarro demonstrasse que a maior parte dos escravos estariam contentes em serem escravos, isso não seria capaz de dar às partes razões para escolher a escravidão. Em outros termos, o que fica evidente é que não basta o autointeresse racional para fundamentar a decisão das pessoas na posição original: o ponto, aqui, é que uma pessoa capaz de se colocar nessa circunstância hipotética é “alguém preparado para considerar o que é justo; é uma pessoa que, além de ser meramente racional, é ‘razoável’, como Rawls diz, e está disposta a viver em termos razoáveis de cooperação com os outros”³⁴⁵. O experimento mental da posição original, assim, intenciona mostrar que as pessoas que usam esse mecanismo de decisão para selecionar os princípios de justiça endossam os mesmos princípios que nossas intuições morais apontariam como justos. Dessa forma, conclui Williams, se a teoria de Rawls é colocada nestes termos é porque ela depende de uma concepção particular da pessoa humana e de suas motivações.

Rawls reconhece essa afirmação como verdadeira, diz Williams³⁴⁶. Nesse sentido, é especialmente importante a observação realizada por Rawls na série de conferências reunidas sob o título de *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Nessas conferências, Rawls explica que a preferência das partes pelos bens primários só pode ser formulada na medida em que essas partes sejam identificadas com uma concepção de pessoa de viés kantiano, que as vê como livres e iguais, bem como capazes de agir tanto razoavelmente quanto racionalmente. Na posição original, as partes se encontram em condição de autonomia, esta entendida como: a) a ausência de qualquer ligação com princípios de bem e justiça prévios; b) a desvinculação de sua motivação de impulsos fisiológicos (*lower-order impulses*) como fome e sede, assim como de afeições particulares a determinado grupo de pessoas, associação ou comunidade.³⁴⁷ Dessa forma, segundo o próprio Rawls, a ideia da posição original deriva – embora não estritamente – do construtivismo kantiano, cujo traço distintivo consiste na “especificação de uma particular concepção de pessoa como elemento de um procedimento razoável de construção, cujo resultado determina os primeiros princípios de justiça”³⁴⁸.

Ressoará aqui, evidentemente, a crítica que Williams faz à moralidade. Ao lançar mão do *self* kantiano, Rawls elege como destinatários de sua teoria da justiça pais fundadores dotados de uma capacidade racional que os diferencia do restante das pessoas, dotada de outros tipos de motivação para além daquelas autorizadas pela teoria. Faz-se aqui uma cisão brusca

³⁴⁵ WILLIAMS, Bernard. Political Liberalism, by John Rawls, London Review of Books (1993). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 63, p. 329.

³⁴⁶ WILLIAMS, Bernard. Styles of Ethical Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 5, p. 80.

³⁴⁷ RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980. p. 528.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 516.

entre *destinatário* e *audiência* – esta composta pelo *grande público*, as pessoas sujeitas às sensações de poder, impotência e medo.³⁴⁹ Além disso, chega-se a esses princípios de justiça não por meio de considerações históricas e culturais, mas mediante uma idealização acerca dos destinatários da reflexão:

O modelo da posição original de Rawls é um notável monumento para algo que os teóricos contratualistas e (nesse sentido) utilitaristas têm em comum, a crença de que situações históricas particulares entram no cálculo político e social apenas de forma secundária, juntamente com informações empíricas sobre os desejos e interesses das pessoas envolvidas.³⁵⁰ (tradução nossa)

De igual maneira, Williams entende que Rawls não consegue argumentar satisfatoriamente em defesa das razões pelas quais um indivíduo racional não poderia fazer suas decisões de modo meramente “intuicionista”, sem precisar recorrer ao seu método particular. A teoria de Rawls precisa ser confrontada, portanto, com o fato de que a experiência ordinária revela que as pessoas possuem uma série de valores ou princípios que se mostram incomensuráveis uns com os outros em vários graus e de várias maneiras. Tudo isso faz com que a teoria de Rawls seja vista como uma espécie de abordagem desengajada que pertence ao mesmo gênero que dá origem ao utilitarismo. Em um prefácio escrito conjuntamente com Amartya Sen, Williams sintetiza o incômodo sentido por Charles Taylor e Stuart Hampshire que poderia muito bem ser o dele próprio:

Eles sentirão que o utilitarismo representa uma tentativa de fazer demais, de dar uma resposta muito abrangente e extensa aos problemas de escolha pessoal ou pública, e que não é simplesmente utilitarismo que está em falta, mas qualquer teoria que exiba esse grau de ambição.³⁵¹ (tradução nossa)

A ambição de fixar um único princípio moral como capaz de orientar a tomada de decisões que, sendo públicas ou privadas, têm um componente de desacordo moral requer a exclusão de certos tipos de informações na formulação de respostas, o que “equivale a adotar, no contexto da avaliação moral, uma visão extremamente estreita do que é ser uma *pessoa*”³⁵². Tanto as teorias oriundas do construtivismo kantiano – a exemplo da teoria de Rawls – quanto o utilitarismo rejeitam as afeições e laços que são compartilhados pelas pessoas e isso tem repercussões profundas: não levando em consideração a disposição humana para o amor e para

³⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 58.

³⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. A Theory of Justice, by John Rawls, Spectator (1972). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 18, p. 86.

³⁵¹ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 1.

³⁵² *Ibid.*, p. 4.

a amizade³⁵³, acabamos com uma visão empobrecida das nossas relações políticas sociais e da matéria-prima do nosso discurso público. Reconhecer a importância e a influência desses fatores requer de nós uma sensibilidade especial às convenções morais que são naturalmente observadas e que nos revelam a complementariedade que existe entre a história e a natureza humana, isto é, entre aquilo o que é contingente e aquilo o que é perene.

A objeção de Williams a Rawls se alinha com o seu projeto de crítica das teorias da filosofia moral moderna que optaram pelo caminho da “concepção racionalista de racionalidade”³⁵⁴. Assim, embora a teoria da justiça de Rawls busque encontrar princípios capazes de governar a vida política e social, ela se inspiraria em uma concepção de moralidade que considera como intromissão indevida qualquer tipo de demanda proveniente de experiências socialmente compartilhadas. O atomismo político, comentado por Taylor, aparece aqui na ideia de que a sociedade consiste em uma associação de indivíduos isolados e que sua função é simplesmente facilitar ao máximo possível os planos de vida individuais a partir de um procedimento de mediação estritamente racional.³⁵⁵

Para Williams, a moralidade da qual parte a teoria da justiça de Rawls faz uma absurda exigência de purificação dos motivos para ação e de uma intencionalidade moral básica apartada de qualquer justificativa não moral para além das exigências do racionalismo e da autonomia, além de subestimar a importância das circunstâncias histórico-culturais na formulação das respostas para as nossas questões morais e políticas. Não fosse por esses fatores, diz Williams, não haveria qualquer justificativa para os sujeitos colocados na posição original optarem pelos princípios pelos quais optam, tampouco para que o acordo firmado na posição original permaneceria no tempo:

É uma exigência estrutural razoável do modelo contratual que as partes tenham razões para esperar que seu acordo seja cumprido, mas se isso acontecerá é uma questão das condições empíricas da estabilidade social no tipo de sociedade que eles deliberam, e deve ser considerado sob essa luz.³⁵⁶
(tradução nossa)

No ensaio *Rawls and Pascal's Wager*, de 1975, contido coletânea *Moral Luck*, Williams já apresentava, embora em outros termos, essas mesmas objeções à ideia da posição original.

³⁵³ HAMPSHIRE, Stuart. Morality and Convention. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 7, p. 154.

³⁵⁴ WILLIAMS, Bernard. Socrates' Question. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 1, p. 18.

³⁵⁵ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 202.

³⁵⁶ WILLIAMS, Bernard. Rawls and Pascal's Wager. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 7, p. 95.

De acordo com ele, o intento de Rawls com esse dispositivo “intuitivamente bastante atraente” consiste em representar as considerações autointeressadas (*self-interested considerations*) de pessoas reais em condições hipotéticas de ignorância bastante extensa, embora não total. Na teoria de Rawls, a noção de autointeresse busca promover uma abertura para uma visão realista das relações humanas. O problema aqui, diz Williams, é que, ao manipular a suposta escolha autointeressada, Rawls encaminha as suas considerações na direção de uma escolha *sem sujeito* (*unself-interested choice*), o que se evidencia em três aspectos relevantes em sua abordagem.

Em primeiro lugar, a escolha feita pelas partes contratantes da posição original deve ser final, o que significa que as partes não terão razões, quando o véu da ignorância for levantado, para voltar atrás em sua decisão. Nisso consistiria o aspecto *contratual* da teoria rawlsiana, que, para Williams, estaria sendo tomado por Rawls de maneira excessivamente literal, como se aquilo que mantém o cumprimento das regras sociais fosse simplesmente um resgate do que fora prometido na condição original, ignorando que o cumprimento do acordo depende de *condições empíricas de estabilidade social*³⁵⁷.

O segundo problema apontado por Williams está nos parâmetros pelos quais as partes podem avaliar as várias consequências de suas escolhas. Afinal, se as únicas medidas de julgamento que eles possuem são os bens primários – que, como já pude explicar acima, incluem liberdade, riqueza e autorrespeito – a própria situação de escolha deverá manipular o resultado a que se chegaria intuitivamente. Disso decorre que, ao sugerir que as partes contratantes ignorem apenas alguns princípios, mas não outros, o véu da ignorância de Rawls é, em si mesmo, *moralizado*: a escolha moral já fora feita antes mesmo de as partes serem colocadas no teste hipotético da posição original. Isso significa que, muito embora no argumento de Rawls as escolhas devessem ser feitas sob condições de ignorância e incerteza, elas já trazem, embutidas em seu mecanismo, uma normatividade moral.

Em terceiro lugar, existe a questão da atitude das partes contratantes diante do risco. De acordo com Rawls, a eventual escolha das partes contratantes deve ser do tipo cauteloso, no sentido de otimizar a posição das pessoas em situação menos vantajosa e sempre em vistas a preservar a melhor condição possível para as gerações futuras. Para Williams, esse tipo de atitude das partes contratantes revela que há muito mais que a simples pressuposição do autointeresse nos indivíduos da posição original, de maneira que também aqui se faz perceber uma moralização excessiva dos indivíduos nessa condição. A concepção de sujeito de Rawls,

³⁵⁷ WILLIAMS, Bernard. Rawls and Pascal's Wager. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers* 1973-1980. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 7, p. 95.

portanto, requer um sujeito capaz de um tipo de cognição moral que sua natureza desengajada é incapaz de fornecer.

Por fim, diz Williams, as teorias contratualistas da ética não podem fornecer o método básico de compreensão da ética pelo fato de que elas próprias precisam ser compreendidas em termos éticos. Como já partem de uma compreensão moral previamente estabelecida, elas não podem pretender dar os contornos da própria reflexão ética:

Se aplicada de forma muito ampla, [a teoria ética contratualista] não dá nenhum resultado, ou não dá o suficiente; aplicada de maneira muito restrita, levanta insistentemente a questão das condições especiais exigidas para torná-la apropriada. Pode haver circunstâncias em que as aspirações por um mundo melhor seriam mais efetivamente expressas por meio do projeto de pensar sobre a vida ética em termos de uma teoria contratual - mas, se houver, a ideia geral de tal teoria não pode por si mesma nos dizer quais são essas circunstâncias.³⁵⁸ (tradução nossa)

Direcionando a discussão aos fundamentos morais da teoria da justiça de Rawls para uma reflexão propriamente política, Thomas resume as críticas formuladas por Williams em três linhas diferentes, que estão interconectadas: em primeiro lugar, o moralismo político de Rawls teria invertido a prioridade entre política e ética, estabelecendo um conjunto de princípios morais prioritários que seriam aplicados a todas as circunstâncias políticas; em segundo lugar, os moralistas políticos, na esteira de Rawls, teriam falhado em reconhecer as peculiaridades do julgamento político, conectado com as exigências práticas; e, por fim, o moralismo político ignoraria o papel da prudência na política, de tal modo que estaria comprometido com uma utopia.³⁵⁹

Todas essas críticas se ligam ao debate travado entre moralismo e realismo político, ao qual fiz menção no início deste capítulo. De acordo com Williams, o moralismo político é problemático porque instrumentaliza a política, ignorando a sua verdadeira experiência. Para ele, o próprio fato de Rawls buscar apresentar uma teoria política a partir de um fundamento moral é um problema, pois isso consiste em negar a autonomia do pensamento político, desviando seu olhar daquela que deveria ser a sua verdadeira preocupação: assegurar as condições de cooperação social através de uma ordem que impõe em virtude do uso da força legítima. Retirar o foco desta questão política fundamental equivaleria a tomar por garantidas

³⁵⁸ WILLIAMS, Bernard. Theory and Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 6, p. 104.

³⁵⁹ THOMAS, Alan. Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgement in bad faith? *European Journal of Political Theory*, v. 16, n. 3, p. 304 -324, 2017. p. 306.

as condições de segurança, proteção e confiança mútua, deixando as pessoas desprotegidas em face das constantes ameaças à sua liberdade.

3.2.2 Um contraponto à leitura que Williams faz de Rawls

Olhando com mais cuidado para a teoria de Rawls, é possível perceber que a leitura que Williams faz de sua obra é pouco caritativa no que concerne a alguns pontos. Em primeiro lugar, é preciso dizer que o escopo de Rawls com a sua teoria da justiça é absolutamente restrito, o que significa que ele está tão somente interessado em tratar a justiça tal como ela se manifesta nas instituições sociais, mas não em formular a ideia de justiça como um valor moral capaz de orientar todas as decisões humanas, em todos os seus âmbitos. Isso quer dizer que, se Williams julga que a abordagem de Rawls é excessivamente reducionista, no sentido de não considerar, por exemplo, o impacto da cultura, da história ou da psicologia na tomada de decisões morais, Rawls poderia replicar dizendo que seu escopo é mesmo muito menos ambicioso.

Ao contrário do utilitarismo, que consiste em uma concepção geral da moral, aplicável a todos os problemas sobre os quais a filosofia moral pode se debruçar, a teoria da justiça de Rawls, como ele próprio afirma no prefácio da edição revisada de *A Theory of Justice* e também no seu livro posterior, *Political Liberalism*, se destina exclusivamente a pensar os problemas das democracias constitucionais modernas. Suas pretensões seriam, portanto, mais modestas do que seus críticos – entre os quais Williams está incluído – supunham. Conectada a isso, a ideia de que Rawls teria errado ao eleger a justiça como o único critério valorativo para a tomada de decisões morais ignoraria o fato de que ele não está interessado em formular um critério decisório para todas as relações individuais, mas apenas para aquelas que se referem a um recorte institucional.

As objeções de Williams também fazem vista grossa com relação às repercussões que a ideia de equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) tem na obra de Rawls. O equilíbrio reflexivo, do qual a ideia de posição original não pode ser apartada, se refere à possibilidade de “modificar nossa descrição da situação inicial ou revisar nossos juízos, pois mesmo os juízos que tomamos provisoriamente como pontos fixos são passíveis de revisão”³⁶⁰. Com a noção de equilíbrio reflexivo, Rawls atualizaria as condições das circunstâncias contratuais, respondendo à objeção de Williams de que sua teoria da justiça ignoraria as condições empíricas de estabilidade social. Em virtude deste último aspecto, o tipo de reflexão política defendida por Williams estaria mais próxima do Rawls tardio do que o filósofo inglês supõe.

³⁶⁰ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. p. 18.

Analisando o debate, Larmore conclui que é difícil perceber de que maneira o realismo político de Williams seria capaz de prevenir o mesmo equívoco que ele aponta na teoria de Rawls, isto é: o de desenvolver uma reflexão política a partir de um ponto de vista moral.³⁶¹ Refletindo acerca da noção williamsoneana de Demanda Básica de Legitimidade (DBL), Larmore³⁶² conclui que, no fim das contas, a sua origem está ligada à ideia do que seja uma ordem política justa, isto é, à ideia daquilo que configura o exercício justo do poder coercitivo. Isso significa que Williams estaria entrando em confronto com os próprios pressupostos daquilo que se compreende por realismo político, pois estaria inserindo um critério moral como ponto de partida da reflexão política. Logo, a DBL apresentaria problemas à defesa williamsoneana de que deveríamos evitar buscar na moralidade os fundamentos da política.

A esse respeito, Larmore e outros intérpretes de Williams falham em perceber que o realismo político do filósofo inglês está intimamente ligado à sua crítica da moralidade. Em outras palavras, o incômodo de Williams não é somente com a moralidade anterior à política, mas com a moralidade em si mesma, conforme procurei demonstrar no primeiro capítulo deste trabalho. Logo, é impossível conceber satisfatoriamente a sua defesa do realismo político sem colocá-lo à luz de suas críticas à moralidade. O traço distintivo do seu realismo está presente, portanto, não apenas em suas reflexões políticas, mas em suas reflexões éticas: ele consiste na defesa de que os nossos compromissos morais, políticos e jurídicos só fazem sentido se forem concebidos a partir de uma visão satisfatoriamente naturalista das condições da espécie humana e das circunstâncias históricas nas quais ela se manifesta e pelas quais ela é influenciada. Desse modo, o naturalismo metodológico defendido por Williams, que está na base de sua crítica à moralidade, é central também no seu realismo político.

Por fim, acredito que cabe aqui uma reflexão importante a respeito do contratualismo rawlsiano. Contra todas as objeções feitas por Williams, apresentadas no item anterior se poderia argumentar que o contratualismo seria um ponto dispensável do pensamento rawlsiano e que, de acordo com comentadores como Kymlicka, uma leitura perfeitamente razoável de Rawls o desconecta deste compromisso contratualista expresso pela alegoria da posição original. Para Kymlicka, o véu da ignorância não seria uma expressão de uma teoria da identidade pessoal, mas simplesmente um teste para as nossas intuições morais, de tal maneira que a forma correta de interpretar a teoria do contrato original, especialmente a formulada por

³⁶¹ LARMORE, Charles. *What is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020. p. 93.

³⁶² *Ibid.*, loc. cit.

Rawls, é como um simples dispositivo para desvendar as implicações de certas premissas morais relativas à igualdade moral das pessoas.³⁶³

A partir desse ponto de vista, será que as críticas feitas por Williams se sustentam? Em outros termos, será que as objeções de Williams em face de Rawls se mantêm firmes caso seu contratualismo seja interpretado como um recurso argumentativo sem grandes implicações substantivas? Aqui, é necessário esclarecer que a grande força da crítica de Williams é, sobretudo, metodológica. Ele não examina de forma tão profunda as repercussões substantivas do contratualismo rawlsiano, mas nos instiga a substituir essa abordagem metodológica por outra: uma metodologia que conceba a ontologia humana desde uma perspectiva realista. Dessa forma, ainda que consideremos que há uma supervalorização do elemento contratualista do argumento de Rawls, fato é que esse elemento é revelador do tipo de metodologia que Rawls emprega – ou melhor: da que ele deixa de empregar. O contratualismo e a alegoria da posição original são, pois, sintomas de uma síndrome que Williams procura atacar.

Mas afinal, que alternativa nos fornece Williams? Da mesma forma como acontece na sua filosofia moral, a alternativa metodológica de Williams para a filosofia política passa, também, pela genealogia. É sobre a aplicação deste método à reflexão política que falarei a seguir.

3.4 A GENEALOGIA COMO PROPOSTA METODOLÓGICA DO REALISMO POLÍTICO

Em face desses contrapontos, as objeções formuladas por Williams à teoria da justiça de John Rawls adquirem maior densidade quando percebemos que elas estão ancoradas em águas mais profundas, cuja exploração só pode ser feita quando olhamos com atenção para as suas críticas à moralidade. Para Williams, a posição original constitui uma má-representação de como funcionam as relações humanas, inclusive na seara político-institucional. Um tal dispositivo, ainda que consista meramente em um exercício especulativo, obscurece tanto os limites reais quanto as potencialidades da vida social, de modo que não se presta sequer aos fins de dispositivo de representação.

A questão, portanto, é que a posição original é insuficiente mesmo se a concebermos estritamente como artifício argumentativo. Para Williams, nós poderíamos prescindir absolutamente desse recurso e ainda assim teríamos condições de defender um modelo político de tipo liberal para o qual a posição original seria um mau recurso teórico, porque não escrutina

³⁶³ KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 61.

os aspectos verdadeiramente capazes de explicar um esquema institucional baseado na liberdade e na igualdade de tratamento. Falando de forma mais específica, o pensamento de Williams não se presta a criticar os pressupostos liberais da teoria de Rawls, mas a rejeitar a sua *abordagem* desses pressupostos, a qual ignora aquela que o filósofo inglês considera como uma apreensão metodologicamente realista da ontologia humana.

A genealogia, sobre a qual já discorri anteriormente, entra aqui como um método investigativo que apresenta, como explica Koopman, “não um passado diferente do nosso, mas histórias de nosso presente que revelam as condições sob as quais aceitamos (sabidamente ou não) quem viemos a ser”³⁶⁴. Diferentemente de Koopman, contudo, não considero que a história exerce um papel central na metodologia de Williams em detrimento da antropologia, psicologia ou biologia. Em vez disso, penso que a história constitui, para Williams, a forma com que a natureza humana – considerada a partir da perspectiva da antropologia, psicologia ou biologia – se manifesta de maneira mais visível, e que é precisamente essa caracterização da história que lhe permite ser um instrumento importante para a compreensão de nossas crenças morais em torno, inclusive, da política. Tal como o próprio Koopman explica:

[...] a compreensão histórica permite-nos dar uma explicação da maneira como nossas crenças mais queridas passaram a ser valorizadas da maneira como o são. A história ajuda a filosofia a descobrir o papel de nossos conceitos mais profundos de forma a nos ajudar a entender por que achamos esses conceitos necessários para viver nos mundos sociais em que habitamos.³⁶⁵ (tradução nossa)

A genealogia não se presta apenas a fornecer uma descrição de nossas práticas sociais, mas também a nos ofertar a constatação de que elas poderiam ser diferentes. Isso faz com que olhemos para as nossas práticas sociais não a partir de uma perspectiva teórica historicamente desengajada, que tende a encarar determinados valores como dados – à semelhança do que ocorre com a teoria da justiça de Rawls³⁶⁶ –, mas a partir de uma perspectiva situada, capaz de revelar a contingência à qual os nossos valores morais estão sujeitos.

³⁶⁴ KOOPMAN, Colin. Bernard Williams on Philosophy's need for History. *The Review of Metaphysics*, v. 64, n. 1, p. 3-30, Sept. 2010. p. 5.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁶⁶ Em um ensaio dedicado a *Political Liberalism*, livro de Rawls que representa, em grande medida, uma atualização das teses de *A Theory of Justice*, Williams afirma não desconhecer que, na sua obra mais recente, Rawls procurou empregar uma abordagem historicamente situada de sua teoria da justiça, apresentando-a como uma resposta às demandas de uma sociedade liberal moderna. Ainda assim, Williams considera que Rawls falha na sua concepção dessa mesma sociedade. Vide: WILLIAMS, Bernard. *Political Liberalism*, by John Rawls, London Review of Books (1993). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 63, p. 326-331.

Com isso, Williams não cai em um historicismo radical segundo o qual “não há natureza, mas apenas história, isto é, fluxo, existência, mudança e evolução”³⁶⁷. Eis, aliás, o motivo pelo qual ele afirma que a sua genealogia tem caráter assumidamente ficcional: o seu material de análise não é apenas o desenrolar dos fatos no tempo, constatáveis a partir de um levantamento historiográfico, mas também os recursos sociobiológicos³⁶⁸ perceptíveis a nós e que são capazes de influenciar as nossas escolhas morais. É a partir dessas “pressuposições absolutas” que a história pode se desenrolar, e é precisamente porque temos elementos para acessá-las – seja através da antropologia, da psicologia e ou da biologia –, que somos capazes da imaginação sociológica que Williams julga indispensável em sua genealogia. O mecanismo de imaginação sociológica se assemelha, para lançar mão de uma metáfora utilizada pelo próprio Williams, ao tipo de raciocínio empregado na biologia evolutiva:

Uma potencial explicação *defeituosa quanto à lei* é uma potencial explicação potencial com uma falsa afirmação quanto à lei, ao passo que uma potencial explicação *defeituosa quanto ao fato* possui uma falsa condição antecedente. Algumas explicações que são defeituosas quanto ao fato mas não são defeituosas quanto à lei são úteis porque elas revelam que um processo é *possível*. É por isso que histórias ficcionais podem ser úteis na biologia evolutiva: elas podem mostrar que é consistente com a teoria evolutiva que uma certa característica possa emergir sob a seleção natural, mesmo que não saibamos como isso aconteceu, e de fato saibamos que não foi exatamente assim.³⁶⁹ (tradução nossa)

A genealogia apresenta-se, afinal, como um importante recurso para a reflexão filosófica – seja ela moral ou política – porque oferece três elementos importantes. Em primeiro lugar, ela apresenta uma abordagem funcional de conceitos que a maior parte das pessoas tomaria por garantidos e nos quais, por isso mesmo, não esperariam encontrar um fundamento funcional; conceitos como verdade (sobre o qual Williams se debruçou em *Truth and Truthfulness*), liberdade e igualdade passam, com a abordagem genealógica, a serem explicados a partir da *ideia de função*, que nos convida ao questionamento das razões e motivações que nos levam a considerá-los importantes. Em segundo lugar, ela permite uma conexão racional entre aquilo que as pessoas dotadas de motivações muito básicas nas circunstâncias imaginárias poderiam desejar e o estado de coisas no qual esses conceitos operam a partir de justificativas mais complexas. Em terceiro lugar, ela é capaz de derivar o funcional do não funcional, isto é, ela só

³⁶⁷ HERVADA, Javier. *Lições propedêuticas de filosofia do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 329.

³⁶⁸ ROSENTHAL, Abigail. Moral competence and Bernard Williams. *Philosophy*, v. 81, n. 316, p. 255-277, April 2006. p. 255.

³⁶⁹ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 31.

pode explicar um determinado conceito teórico na medida em que ele encontre respaldo nas motivações a respeito das quais se poderia concordar, de um modo geral, que “existiriam de qualquer maneira”³⁷⁰. Sendo assim: [...] as pessoas na situação “anterior” [fictícia] já poderiam valorizar o conteúdo de conceitos como justiça e propriedade, e suas conexões com razões para agir, mas é um importante objetivo da história iluminar o que está envolvido nessas coisas.³⁷¹

Poderíamos questionar, a esta altura: ao defender a genealogia como método, Williams não reconhece, igualmente, a ideia de uma ficção capaz de justificar a adoção de um determinado princípio orientador da política? Que diferença existe entre Rawls e Williams, quando este defende uma genealogia de caráter assumidamente ficcional como método de análise de nossas instituições políticas e morais? Ambos não estão lançando mão de um dispositivo de representação? A resposta para isso é que Williams emprega a genealogia a serviço do naturalismo ético: o recurso à ficção não se presta a comprovar a aplicação de um dado princípio, mas é antes um recurso que nos ajuda a testar a extensão do nosso realismo, na medida em que nos confronta não apenas com as melhores hipóteses, mas, sobretudo, com a pior das hipóteses, em que um estado de completo terror pode se instaurar. Além disso, Williams é explícito ao afirmar que a abordagem ficcional precisa ser preenchida e entendida a partir da história de uma dada sociedade.³⁷²

Assim, na teoria política de Rawls está ausente o que Williams chama de imaginação sociológica: uma percepção de que o sucesso de uma abordagem ética depende de sua conexão com as condicionantes psicológicas dos seres humanos tal como se expressam na história e nas convenções sociais. Conforme sintetiza Hampshire na crítica que endereça igualmente a Rawls e os utilitaristas:

Os homens nascem inevitavelmente tanto em uma ordem natural quanto em uma ordem cultural, e sexualidade, velhice, morte, família e amizade estão entre os fenômenos naturais que devem ser moralizados por convenções e costumes, dentro de uma cultura ou outra, e isso significa dentro um conjunto muito particular e específico de requisitos morais.³⁷³ (tradução nossa)

Dessa forma, para Williams, assim como para Hampshire, “a crítica normativa de qualquer teoria política só pode ocorrer se também nos envolvermos em descrições empíricas

³⁷⁰ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 34.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

³⁷² *Ibid.*, 40.

³⁷³ HAMPSHIRE, Stuart. *Morality and convention*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 156.

das situações reais para as quais a teoria é uma resposta”³⁷⁴, sendo precisamente isso o que está ausente tanto na teoria normativa de Rawls quanto no utilitarismo. A distinção fato-valor, tão cara à filosofia analítica, é incapaz de se aplicar ao objeto propriamente político com a radicalidade que a tradição analítica – especialmente a partir da ideia de “falácia naturalista” de G.E. Moore – propunha, já que conceitos como justiça, igualdade e liberdade não podem ser apartados do quadro geral de crenças sociais que os apoiam:

Enfatizando essa consideração, pode-se esperar reconhecer que as avaliações podem estar mais intimamente ligadas a maneiras de descrever o mundo do que permitiria a abordagem analítica anterior, de modo que, por exemplo, a seleção de certos tipos de conduta para a própria avaliação faz sentido apenas em termos de uma estrutura geral de crenças; e, no entanto, pode-se, ao mesmo tempo, preservar a verdade de que as crenças morais não podem ser apenas um registro de como o mundo é, e até mesmo, com uma certa diferença, preservar aquela liberdade de valor final que o teórico do valor de fato desejava.³⁷⁵ (tradução nossa)

Trata-se, como explica Williams, de uma abordagem que torna possível examinar a estrutura detalhada dos valores estimados em nossa comunidade sem supor que eles são os únicos possíveis. Isso favorece um olhar sobre o sistema de valores de outros locais e tempos a partir de categorias extraídas de fontes não filosóficas e, por isso mesmo, mais abertas à contingência.³⁷⁶ Essa defesa não ignora que a filosofia moral e política é chamada a responder às demandas de sistematização e normatização que lhes são impostas, mas atenta ao fato de que os filósofos morais e políticos não deveriam se sentir estimulados a criar sistemas de pensamento que os isolem dos conflitos que são fruto de fenômenos históricos, sociais e psicológicos.³⁷⁷

A importância da filosofia tardia de Wittgenstein volta à tona aqui. De acordo com ela, precisamos aceitar que nossa forma de viver, na qual estão incluídas nossas práticas éticas, é nada mais do que a nossa forma de levar a vida, de tal modo que não deveríamos nutrir a pretensão de justificar todas as nossas práticas.³⁷⁸ Por essa razão, Williams sustenta, na esteira

³⁷⁴ KOOPMAN, Colin. Bernard Williams on Philosophy's need for History. *The Review of Metaphysics*, v. 64, n. 1, p. 3-30, Sept. 2010. p. 12.

³⁷⁵ WILLIAMS, Bernard. Political Philosophy and the Analytical Tradition. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 14, p. 158.

³⁷⁶ Ibid., loc. cit.

³⁷⁷ Ibid., p. 162.

³⁷⁸ WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 34.

de Wittgenstein, que “entender qualquer coisa significa compartilhar o entendimento, e nada sustenta o entendimento ou o conhecimento exceto a prática social compartilhada”³⁷⁹.

Para Williams, a filosofia tardia de Wittgenstein dá margem a uma interpretação excessivamente conservadora, pois sugeriria uma “aceitação indiscriminada de qualquer recurso conceitual existente na sociedade”³⁸⁰. Haveria, nesse sentido, um esvaziamento completo das potencialidades da filosofia moral, já que, “possivelmente, até mudanças conceituais são representadas, nessa perspectiva, como um problema de facticidade bruta”³⁸¹. Ele repara, contudo, que existe um ponto que não é suficientemente reconhecido pelos intérpretes conservadores de Wittgenstein: o fato de que a prática social é também a prática da crítica, isto é, de que “parte de nossa prática ética consiste precisamente nisso, que as pessoas tenham encontrado nela recursos com os quais criticar sua sociedade”³⁸². É um traço importante das sociedades modernas o fato de que elas enxergam as suas próprias instituições e conceitos a partir de uma perspectiva histórica, sendo precisamente isso que lhes permite se engajar, a um só tempo, em um trabalho de descrição e revisão de suas práticas. A incorporação da história ao método filosófico permitiria rastrear não apenas as raízes dos conceitos éticos que valorizamos, mas também enxergá-los como expressão de uma sociedade distintamente moderna.

Por esse motivo, Williams não adere à espécie de comunitarismo defendida por Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, como poderia se supor. Para o filósofo inglês, comunitarismo conduz a uma resposta que não lhe agrada: a de que uma sociedade culturalmente homogênea, em que poucas perguntas são feitas e na qual há um alto grau de solidariedade tradicional, constituiria um estado de coisas melhor do que o pluralismo favorecido pelo liberalismo procedimental de Rawls.³⁸³ Não me engajarei neste momento na investigação sobre a análise que Williams faz de MacIntyre e Taylor, mas deixarei registrado apenas o fato de que, segundo ele, há um certo tom de nostalgia na defesa comunitarista, sendo precisamente esse aroma nostálgico que o faz rechaçar este título, muito embora ele já tenha sido enquadrado nele. Precisamente porque representa um incômodo tanto para liberais como para comunitaristas, a abordagem metodológica de Williams é, a um só tempo, descritiva e revisionista. Como afirma Koopman, a genealogia se presta a “nos ajudar a obter uma compreensão mais clara de nossas

³⁷⁹ WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 35.

³⁸⁰ Ibid., loc. cit.

³⁸¹ Ibid., loc. cit.

³⁸² Ibid., p. 36.

³⁸³ Ibid., p. 33.

formas de vida, de modo que possamos chegar a uma percepção mais clara dos pontos fortes e fracos dessas formas de vida”³⁸⁴.

O que Williams busca, portanto, é superar a dicotomia existente entre justificação e revisão, cujo contraste teria ficado evidente na oposição teórica entre pensadores de viés kantiano, como é o caso de Rawls, e pensadores comunitaristas, mais identificados com uma posição hegeliana. Uma vez que o pensamento ético se revele como realista do ponto de vista histórico e social, em particular pela autoconsciência acerca das características da modernidade que lhes são próprias, ele tornará possível “desdobrar algumas partes dela contra outras e reinterpretar o que é eticamente significativo, de modo a fazer uma crítica às instituições, concepções, preconceitos e poderes existentes”³⁸⁵.

No entanto – e creio que isso não é um detalhe banal, mas um dado fundamental para que se tenha uma correta chave de leitura de sua obra –, o revisionismo de Williams encontra um limite, como concordaria Wittgenstein, nas “próprias condições do pensamento analítico e da investigação empírica”³⁸⁶. Isso significa que precisamos ter muito clara a diferença que existe entre as categorias universais necessárias a compreender qualquer pessoa considerada inteligível e as categorias de significância local, necessárias a compreender nossas próprias práticas. Essas categorias universais decorrem da condição humana e são elas que nos permitem, a um só tempo, compreender a linguagem moral de outras culturas – porque, afinal de contas, compartilhamos algo com elas – e considerar alguns tipos de práticas sociais e políticas como violadoras de demandas básicas universais.

Ao apontar, em sua abordagem da posição original, as falhas da concepção de autointeresse de Rawls, Williams afirma que a visão política rawlsiana falha ao ignorar a outra camada da ontologia humana que se manifesta em seus traços naturalistas. Com isso, recordamos a afirmação de Williams, feita em *Truth and Truthfulness*, no sentido de que a *cultura* é uma característica fundamental da etologia humana:

Nós não podemos considerar os mais básicos impulsos instintivos dos seres humanos, aqueles que em algum sentido eles manifestamente compartilham com outras espécies, sem conceber a influência da cultura sobre eles e sobre sua expressão. Isso é, em si mesmo, uma simples aplicação, admitidamente de amplo alcance, de uma obviedade etológica, que a forma pela qual um dado

³⁸⁴ KOOPMAN, Colin. Bernard Williams on Philosophy's need for History. *The Review of Metaphysics*, v. 64, n. 1, p. 3-30, Sept. 2010. p. 10.

³⁸⁵ WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 33.

³⁸⁶ KOOPMAN, op. cit., loc. cit.

instinto se manifesta em uma dada espécie depende do modo de vida daquela espécie.³⁸⁷ (tradução nossa)

Diante de teorias morais e políticas, Williams instiga a que perguntemos, sempre: “Como essa teoria poderia ser vivida por *alguém?*”, “como ela poderia ser vivida aqui e agora e em um futuro previsível?”, “de quais instituições ela precisaria – em particular, instituições que pudessem ser formadas, adaptadas e implementadas *por nós?*”³⁸⁸ Williams deseja chamar a atenção para os limites do papel que a teoria normativa pode ter não apenas na ética, mas igualmente na política. Ele nos chama a encarar a ontologia humana a partir de uma perspectiva que leve em consideração não apenas as suas conformações naturalistas e psicológicas, mas também sua incursão dentro de um horizonte de valores socialmente compartilhados e historicamente construídos.

Aquilo que existe de realista na perspectiva de Williams, seja na ética, seja na política, converge na sua abordagem naturalista, que reverbera em toda a sua obra. Williams deixa de lado todo o aparato kantiano e traz para a cena filosófica os mecanismos psicológicos mais primitivos, que ele incorpora ao seu pensamento por meio de uma leitura nietzscheana da moral. Assim como Nietzsche, ele apela para mecanismos psicológicos a respeito dos quais há ampla evidência na experiência histórica e ordinária, mostrando de que modo esses mecanismos triviais podem dar origem a atitudes éticas e políticas. Essa afirmação, contudo, precisa ser qualificada, para que não sejamos levados a pensar que Williams deseja reconduzir toda a filosofia moral e política a uma análise psicológica. Isso porque a ideia de psicologia assume para ele contornos mais amplos – assim como acontece com a sua noção de história – que não ignora a influência de outras ciências sociais:

O que é verdade é que cada ação é explicada, em primeiro lugar, por uma psicologia individual; o que não é verdade é que a psicologia individual é inteiramente explicada pela psicologia. Existem outras ciências humanas além da psicologia, e não existe a menor razão para supor que se pode entender a humanidade sem elas.³⁸⁹ (tradução nossa)

Essa abordagem ontológica, conforme eu já adiantei acima, tem importantes repercussões normativas. De um lado, é evidente que qualquer investigação histórica que se preste a um desvelamento da antropologia, psicologia e biologia revelará a complexidade e

³⁸⁷ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 26.

³⁸⁸ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 21.

³⁸⁹ WILLIAMS, Bernard. Making Sense of Humanity. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 86.

contingência de nossas crenças. Isso significa que a ontologia de Williams levará ao pluralismo valorativo como forma de abordagem de diversas questões que surgem no âmbito da filosofia moral e da filosofia política. Por outro lado, conforme evidenciei no tópico destinado à análise do naturalismo de Williams, essa contingência revelada pela abordagem histórica e cultural não é, para ele, absoluta: existe um terreno firme sobre o qual se desenvolve a pluralidade dos valores, que consiste naquilo que há de perene na natureza humana. O pavor da coerção física, por exemplo, é um desses elementos capazes de fornecer critérios de julgamento universalmente válidos – sendo esta a razão pela qual Williams conclui que a escravidão já constituía uma prática ilegítima mesmo nos períodos em que ela era amplamente aplicada. Além disso, essa abordagem ontológica dá origem, no campo da teoria da justiça, àquilo que Williams chama de liberalismo do medo: uma defesa dos valores da liberdade e da autonomia individuais a partir de uma base pré-moral. No liberalismo do medo, a história apresenta-se como algo capaz de revelar os critérios perenes e os critérios contingentes para uma defesa do liberalismo não moralizada.

3.5 O PLURALISMO DE VALORES

Uma abordagem genealógica da filosofia moral e da filosofia política não apenas nos concede explicações a respeito da origem dos nossos valores morais, mas também revela que eles poderiam ser diferentes do que são. Todos os valores com os quais nos preocupamos, dirá Williams, possuem uma história que impede que eles tenham uma definição desassociada do contexto em que estão inseridos. Os contornos de um determinado valor são dados (a) por um esquema básico de preocupação – um *núcleo mínimo*, a respeito do qual falarei mais à frente – e (b) por uma certa elaboração histórica, do que decorre que esses valores não podem ser referenciados apenas de forma nominal, pela simples definição de um conceito, mas por meio de uma consciência muito clara de sua inserção histórica. Esse é um primeiro ponto que merece a nossa atenção.³⁹⁰

O segundo ponto é que, dada a contingência desses contornos, não existem quaisquer razões que nos levem a crer que esses valores não deveriam colidir entre si e levar a um sentimento de perda: “na verdade, admitidas as realidades políticas e sociais que eles tentam abordar, existem todas as razões para crer que eles de fato irão colidir”³⁹¹. De acordo com essa

³⁹⁰ WILLIAMS, Bernard. Liberalism and Loss. In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, 2001. p. 95.

³⁹¹ Ibid., loc. cit.

visão, escolhas sacrificantes dos valores morais e políticos se tornam “permanentemente possíveis”³⁹².

Este é o núcleo da ideia do pluralismo de valores, que na filosofia política contemporânea tem em Isaiah Berlin o seu mais célebre defensor. Na perspectiva do pluralismo, os valores morais são múltiplos e irreconciliáveis, seja quando os colocamos em contraste a partir de uma perspectiva multicultural, seja quando nos referimos a valores de uma cultura peculiar ou mesmo de um único indivíduo.³⁹³ A principal inspiração para o pluralismo de valores de Williams encontra-se na obra de Berlin, sendo essa a razão pela qual é importante examiná-la um pouco mais de perto.

O pluralismo tal como defendido por Berlin constitui uma reação ao monismo moral, consistente na ideia de que nossos conflitos éticos podem ser resolvidos a partir de um único critério de decisão. Para Berlin, o monismo oferece sérios riscos quando aplicado à política, em virtude de seu potencial para gerar um tipo de autoritarismo estatal que nasce da tentativa de solucionar todos os conflitos através de sua recondução a grandes estruturas de pensamento, como o marxismo veio a demonstrar. Acontece que, como destaca George Crowder³⁹⁴, o monismo não é apenas perigoso, como é também equivocado; para Berlin, basta um olhar para as nossas experiências ordinárias e perceberemos que não há “nenhuma garantia para supor (ou mesmo entender o que significaria dizer) que todas as coisas boas, ou todas as coisas ruins nesse sentido, são reconciliáveis entre si”³⁹⁵.

Pensemos em valores como liberdade e igualdade, que são tradicionalmente postos em confronto nas reflexões filosóficas. Para Williams, assim como para Berlin, esses valores são genuinamente diferentes e não reconciliáveis em um único supervalor, como Rawls e, posteriormente, Dworkin buscaram argumentar. Apenas para fazer um apanhado geral desta discussão, que é particularmente importante em suas repercussões políticas³⁹⁶, lembremos da defesa que Dworkin realiza acerca da possibilidade de integrar liberdade e igualdade em um todo coerente.

³⁹² WILLIAMS, Bernard. Liberalism and Loss. In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, 2001. p. 95.

³⁹³ HAZLITT, William. The Editor’s Tale. In: BERLIN, Isaiah (ed.). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. x.

³⁹⁴ CROWDER, George. Value Pluralism vs Realism in the Political Thought of Bernard Williams. *The Journal of Value Inquiry*, v. 53, n. 4, p. 529-550, Dec. 2019. p. 532.

³⁹⁵ BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah (ed.). *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 213.

³⁹⁶ Retomarei essa discussão no capítulo seguinte, quando tratarei especificamente do tipo de liberalismo defendido por Williams.

Explicado de forma muito sucinta, o argumento de Dworkin é no sentido de que, se interpretados da maneira correta, os valores da igualdade e liberdade não entram em confronto entre si, mas se reforçam mutuamente. Dito de outro modo, Dworkin acha que não se deve descartar, *a priori*, uma interpretação que possa reconstituir o significado desses valores mantendo entre eles uma certa unidade, cuja possibilidade ofereceria uma interpretação mais rica e interessante acerca deles. No ensaio *Conflicts of Liberty and Equality*, Williams se lança em uma contraposição direta com a teoria interpretativa de Dworkin em torno da ideia de liberdade. Em seu argumento, Williams procura construir uma concepção da liberdade que, contrapondo-se àquela apresentada por Dworkin, se assenta sobre as bases do que ele chama de *ideia trivial ou mínima de liberdade* em termos de ausência de coação. Em sua fórmula mais simples, que Williams chamará de *situação primitiva*, essa noção nos dirá que: “serei livre para fazer X, se for capaz de fazer X (se eu tiver capacidade para fazê-lo)”³⁹⁷.

Para Dworkin, esse conceito mínimo (*flat*) da liberdade não é ainda um valor político, pois não carrega em si qualquer tipo de normatividade, isto é, qualquer tipo de orientação a respeito daquilo que devemos levar em consideração nas nossas decisões políticas. Somente quando pensamos na ideia da liberdade como um *direito* é que este valor ganha um papel normativo relevante para nós. Assim, quando afirmamos que tivemos um direito violado, segundo Dworkin, queremos dizer que *nossas reclamações em torno da violação repousam sobre as razões corretas*. Em outros termos, quando afirmo que minha liberdade foi violada, estou *acrescentando* à situação primitiva da coação um argumento normativo capaz de realizar uma *identificação apropriada* de uma limitação à minha liberdade.

A essa exigência, que repousa sobre a situação primitiva da liberdade e que é necessária para lhe conferir valor político, Williams dá o nome de *suplemento normativo*. O suplemento normativo consiste em “qualquer coisa que seja apropriada adicionar, em quaisquer que sejam as suposições normativas mínimas, para a identificação de uma limitação da liberdade na situação primitiva”³⁹⁸. A grande discordância entre Williams e Dworkin, e que é relevante para a sequência do meu argumento em torno do pluralismo de valores, está precisamente na ideia que cada um deles faz do que seja um suplemento normativo.

De acordo com Williams, o conceito de suplemento normativo em Dworkin é excessivamente exigente. Isso porque, para Dworkin, caso alguns arranjos sociais sejam

³⁹⁷ WILLIAMS, Bernard. *Conflicts of Liberty and Equality*. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 9. p. 115-127. p. 115.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 120.

obtidos, não existem quaisquer reivindicações corretas de liberdade em face do Estado. Dito de outro modo, porque liberdade e igualdade estão conectadas de maneira bastante imbricada no pensamento político de Dworkin, aqueles que formulem sinceras e razoáveis reivindicações em torno de uma violação na sua liberdade em uma *sociedade justa* estariam simplesmente fazendo um discurso vazio do ponto de vista político, ou seja, destituído de suplemento normativo. Uma sociedade justa, neste contexto, é aquela que aplica uma igual consideração e respeito aos cidadãos, inclusive em termos de respeito a suas capacidades.

Williams não concorda com a concepção de Dworkin de um suplemento normativo que exige uma tal interpretação harmônica da liberdade em conexão com a igualdade. Em vez disso, ele afirma que uma reclamação acerca da violação da liberdade poderá ser considerada um suplemento normativo na medida em que o reclamante a faça de forma responsável, ou seja: que ele a formule sinceramente, convencido de que a ordem política é legítima e permaneça persuadido da violação ainda diante dos sérios argumentos em sentido contrário. Alguém que realiza uma tal reclamação de forma responsável “tipicamente se sentirá ressentindo por suas atividades terem sido restringidas”³⁹⁹.

É evidente que nem todo ressentimento será razoável nem poderá ser considerado como um suplemento normativo. Por exemplo, “uma objeção meramente pelo fato de que eu sou impedido pela polícia de destruir a propriedade do meu vizinho não é uma reclamação socialmente apresentável”⁴⁰⁰. Não há um ressentimento razoável quando a insatisfação se dá diante de arranjos sem os quais a sociedade simplesmente não poderia subsistir. No entanto, quando presentes os requisitos do ressentimento razoável, descrito acima, é perfeitamente possível afirmar que essas pessoas estão corretas quando afirmam que há uma perda de liberdade. Resgata-se aqui a *situação primitiva da liberdade*, já que o sentido deste valor é dado pela sensação de coação experimentada pelas pessoas.

Para fins de ilustração, imaginemos um grupo de cidadãos que se ressentem em virtude da implementação de um programa de redistribuição de renda, para cujo custeio é necessário que haja uma interferência em seus recursos. De acordo com Williams, trata-se de uma postura ofensiva para com essas pessoas afirmar que elas estão equivocadas quando se ressentem ou reclamam da perda de liberdade simplesmente pelo fato de que as restrições a suas capacidades foram feitas em nome da igualdade. Ao contrário, devemos ter muito claro que o sacrifício do

³⁹⁹ WILLIAMS, Bernard. Conflicts of Liberty and Equality. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 9. p. 122.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 120.

valor liberdade efetivamente existiu, pelo fato de que a igualdade foi privilegiada. Eis o conflito trágico de que fala o pluralismo de valores. Como explica Jacqueline Abreu:

Admitindo que sempre que alguém reclame de forma responsável (com sinceridade e convicção), socialmente apresentável e razoável nas condições atuais da modernidade, que sofreu uma perda de liberdade, isto realmente signifique que houve violação da liberdade (L), Williams admite como concepções de valores políticos não só uma, mas várias que “façam sentido” normativo sob o contexto do liberalismo.⁴⁰¹

A ideia de que o ressentimento é algo a ser levado em consideração e de que ele é uma demonstração empírica do conflito inevitável de valores⁴⁰² nos revela, mais uma vez, a importância que Williams dá a uma melhor compreensão da ética a partir da vida ordinária e das experiências que usualmente nos são acessíveis. Afinal, muito embora o fato do ressentimento não seja ele próprio o fundamento do julgamento político, ele constitui um indicador útil daquilo que está envolvido em nossos valores.⁴⁰³ No ensaio *Political Philosophy and The Analytical Tradition*, Williams chama a atenção para um fato muito banal, capaz de revelar o pluralismo de valores em sua forma mais corriqueira: o conflito que muitas vezes existe entre as nossas ideias e os nossos sentimentos. Tomemos como exemplo, mais uma vez, os sentimentos que escolhas do tipo utilitarista nos suscitam:

Assim, muitos de nós agora temos dois tipos de sentimentos sobre questões de pessoas sendo mortas: sentimentos utilitários, por um lado, e, por outro lado, sentimentos que têm uma articulação complexa, mas que envolvem noções como aquela pela qual, na perspectiva de quem será morto, é melhor não fazer nenhuma escolha, e se uma escolha deve ser feita, as considerações estruturais (como matar menos em vez de matar mais, matar os que já estão morrendo em vez dos que ainda não estão morrendo, etc.) têm precedência.⁴⁰⁴ (tradução nossa)

Ora, em uma circunstância como essa, não há nenhuma razão para crer que eliminar o conflito por meio de um processo de racionalização trará consequências mais positivas do que simplesmente reconhecê-lo como incontornável. Isso porque, em primeiro lugar, as consequências envolvidas nesse processo de racionalização podem ser mais prejudiciais e mais amplas do que aquilo que é o esperado para a resolução de um conflito que se apresenta pontualmente. Em segundo lugar, porque em um nível psicológico pode ser mais difícil

⁴⁰¹ ABREU, Jacqueline. O pluralismo de valores e sua importância política na obra de Bernard Williams. *Teoria jurídica contemporânea*, v. 2. n. 1, p. 6-38, jan./jun. 2017. p. 24.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰³ WILLIAMS, Bernard. Conflicts of Liberty and Equality. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 9. p. 123.

⁴⁰⁴ WILLIAMS, Bernard. Political Philosophy and the Analytical Tradition. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 14, p. 163.

conviver e lidar com a racionalização de certos valores do que com a constatação da tragicidade de seu conflito. Por fim, e talvez o mais importante, porque pode ser que esses sentimentos conflituosos estejam metafisicamente envolvidos em uma visão a respeito do que *são as pessoas* em um nível não superficial.⁴⁰⁵ Para Williams, a nossa preocupação teórica deve ser sobretudo com a compreensão do conflito, mas não com a sua eliminação.

Essa compreensão do conflito de valores, aliás, requer a sutileza de perceber que nem todos os valores serão avaliados igualmente em todos os momentos históricos e em todas as sociedades, de tal forma que o próprio pluralismo consiste em um fenômeno predominante em alguns momentos históricos e não em outros. Nem todas as sociedades são pluralistas como a nossa – e perceber isso é uma homenagem ao próprio pluralismo.

O que tudo isso nos revela? Bem, em primeiro lugar, que o pluralismo constitui “uma concepção ética ou metaética que tenta capturar um aspecto da experiência ética que é comum a todas as culturas, organizações políticas e períodos históricos”⁴⁰⁶. Em segundo lugar – e esta consequência decorre diretamente da primeira –, que o pluralismo de valores é visto como inescapável na medida em que decorre do próprio funcionamento moral dos seres humanos. Desse modo, realismo, tal como o entendemos na obra de Williams, e pluralismo conectam-se pelas vias do naturalismo. Conforme no lembra Williams:

Desacordos não necessariamente precisam ser superados. Eles podem permanecer um *importante e constitutivo traço de nossas relações com os outros* e também podem ser vistos como algo que é simplesmente esperado à luz das melhores explicações que possuímos sobre como tais desacordos surgem.⁴⁰⁷ (tradução nossa)

O problema do relativismo moral retorna neste ponto: afinal de contas, se os valores são plurais e irreconciliáveis, como é possível escolher um deles quando eles entram em confronto? Não haveria aqui a necessidade de uma escolha arbitrária e irracional? Em resposta a essa provocação, Berlin e Williams respondem que, muito embora não possamos formular critérios racionais genéricos capazes de resolver todos os conflitos morais, o que existe é a possibilidade de, em circunstâncias específicas, existirem razões decisivas que levem à escolha de um valor em detrimento do outro. Isso significa que a resposta para esses confrontos será dada a partir

⁴⁰⁵ WILLIAMS, Bernard. Political Philosophy and the Analytical Tradition. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 14, 163.

⁴⁰⁶ CROWDER, George. Value Pluralism vs Realism in the Political Thought of Bernard Williams. *The Journal of Value Inquiry*, v. 53, n. 4, p. 529-550, Dec. 2019. p. 538.

⁴⁰⁷ WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 133.

de uma perspectiva contextual, que dependerá ora das circunstâncias de vida individuais de um sujeito, ora das circunstâncias culturais em que ele estará imerso.

Aqui, é importante perceber que, quando Williams aborda o problema do relativismo da distância, ele está fazendo um exercício essencialmente diferente daquele que realiza quando defende o pluralismo de valores. Ao falar do relativismo da distância, Williams alerta-nos que, quando as formas de vida são incompatíveis, nosso julgamento ético simplesmente não é possível: os critérios de julgamento são a tal ponto díspares que se torna inviável, para nós, realizar uma apreciação. No entanto, quando fala do pluralismo de valores, Williams decididamente não afasta a possibilidade de aplicar um critério racional de escolha ética. O pluralismo de valores de Williams, portanto, não é sinônimo de um anarquismo de valores⁴⁰⁸: Williams reconhece que nossas decisões morais dependem necessariamente de nossas características socialmente compartilhadas, de tal modo que o seu pluralismo de valores não se identifica com aquele criticado, por exemplo, por MacIntyre, para quem o pluralismo implica a impossibilidade de eliminar desacordos e a ideia de que “tudo pode ser criticado por qualquer ponto de vista que o *self* tenha adotado”⁴⁰⁹.

Muito embora um padrão universal de decisão efetivamente não exista – porque os diferentes valores em jogo são sustentados por diversas razões – o contexto concreto da situação na qual o conflito se põe é perfeitamente capaz de conduzir o sujeito a uma decisão racional acerca de qual valor deve se sobressair. Do fato que não há consenso não significa que nenhum conhecimento seja possível e que todos sejam arbitrários: sempre haverá argumentos mais ou menos plausíveis e mais ou menos razoáveis que outros. Existe sempre lugar para julgamento. Essa atividade de justificação é o que centralmente fazemos na teoria política normativa. Portanto, para Williams, não está claro por qual razão a racionalidade requer a integridade (*completeness*) de todos os valores.⁴¹⁰ É claro que uma determinada expressão do pluralismo de valores que pretender maximizar diferentes magnitudes *simultaneamente* pode levar à inconsistência. Mas ainda assim restaria a saída de um pluralismo não hierárquico, que certamente não se mostraria incoerente.

Mesmo feitas essas considerações, é difícil compreender como a ideia da incomensurabilidade de valores morais pode se distinguir do relativismo cultural, a despeito

⁴⁰⁸ A respeito da ideia da anarquia de valores e para uma tentativa de conciliar o relativismo moral e o pluralismo valorativo com uma ideia universalizável de compromisso com a tolerância, vide: VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?* Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

⁴⁰⁹ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre-Dame, 2007. p. 31.

⁴¹⁰ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 17.

dos esforços de Williams de provar o contrário. A afirmação de Crowder, nesse sentido, é correta:

A autoridade ética final é a cultura de fato. No nível político, os valores liberais aos quais Berlin e Williams estão comprometidos - direitos humanos e liberdades fundamentais - serão justificados apenas na medida em que a cultura circundante os endossar. Se assim for, estamos quase de volta à estaca zero, uma vez que parece que o liberalismo não tem mais a recomendá-lo, em última análise, do que seus oponentes ideológicos, na medida em que estes têm apoio cultural.⁴¹¹ (tradução nossa)

Um esboço de resposta para esta objeção foi formulado por Williams, na introdução que faz ao livro *Concepts and Categories*, de Berlin. Conforme ele explica, a grande preocupação de Berlin ao defender o pluralismo não estaria tanto em abordar os conflitos de valores a partir do contraste entre pessoas e sociedades com o objetivo de averiguar “quem está certo”; em vez disso, Berlin estaria mais preocupado com a tensão existente entre valores conflitantes dentro de uma mesma consciência.⁴¹² Seja como for, essa observação de Williams não se aplica à defesa de sua própria obra, pois o problema do relativismo cultural foi expressamente enfrentado por ele em seus escritos de filosofia política. Além do mais, apenas o fato de que Berlin não buscava fornecer uma resposta a essa pergunta não impediu que sua obra suscitasse esse questionamento.

A incomensurabilidade valorativa nos conduz a uma discussão propriamente política em torno da relação que existe entre pluralismo valorativo e realismo político no pensamento de Williams. Ora, se os conflitos não podem ser eliminados por uma gradação hierárquica nem por sua reconciliação em um único sistema de valor, o resultado é que a principal preocupação de realistas políticos como Williams recai sobre a preservação da ordem política e social: se o consenso moral não é possível, precisamos garantir ao menos as bases mínimas da cooperação social. Nesse sentido, uma pergunta interessante, formulada por Crowder, se impõe: se Williams é um pluralista assim como Berlin, de que maneira ele é capaz de reconciliar a sua defesa realista da ordem como um valor político fundamental ao mesmo tempo que reconhece os demais valores que estão em jogo no debate público?

Uma primeira tentativa de resposta para essa questão poderia advir do próprio pluralismo de valores. Com muita tranquilidade, é possível considerar que Williams não chega ao ponto de considerar a ordem como valor superior da política, muito embora efetivamente lhe

⁴¹¹ CROWDER, George. Value Pluralism vs Realism in the Political Thought of Bernard Williams. *The Journal of Value Inquiry*, v. 53, n. 4, p. 529-550, Dec. 2019. p. 540.

⁴¹² BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton University Press: Princeton, 2013, p. xxxvii.

conceda uma *ênfase*, como explica Crowder⁴¹³. Uma tal ênfase, contudo, não indica que esses valores devem sempre prevalecer em face de outros, de tal modo que, em determinadas circunstâncias, é possível pensar que as demandas da liberdade e da justiça devem se impor. Eis a razão pela qual, aliás, Williams faz uma contundente defesa da ideia da Demanda Básica de Legitimidade (DBL), de acordo com a qual a garantia da ordem pelo Estado não pode se tornar parte do problema que pretende resolver.

Ainda assim, a questão permanece: por qual razão, tendo em vista o pluralismo valorativo, a ordem legitimamente considerada mereceria mais ênfase na filosofia política do que outros valores, como a justiça? A resposta de Williams a esse respeito será no sentido de que sem a garantia dessas bases mínimas de convivência social sequer poderemos falar em política, de tal modo que “a situação em que um grupo de pessoas aterroriza outro não é, *per se*, uma situação política: é a situação que a política deve, em primeiro lugar, aliviar”⁴¹⁴. Isso significa que a ordem legítima é condição da própria política, e não um conceito moral anterior ou externo a ela. A ordem e a legitimidade, portanto, podem ser consideradas como requisitos para o gozo de quaisquer outros valores na esfera pública, já que, “uma vez que as liberdades primárias e os medos primários sejam assegurados”⁴¹⁵, então as nossas atenções poderão se mover para valores morais mais sofisticados.

Como explica Crowder, a interpretação correta deste recorte do pensamento político de Williams deve ser no sentido de que ele estabelece uma prioridade sequencial da ordem legítima, mas não uma prioridade avaliativa. Em outros termos, ele não está afirmando que devemos valorizar a ordem e a legitimidade em detrimento da justiça, mas que aquelas são pré-condições gerais para a defesa de qualquer valor moral na esfera política.⁴¹⁶ Neste caso, o realismo de Williams torna-se perfeitamente compatível com o pluralismo, pois ele não está hierarquizando esses valores em termos normativos.⁴¹⁷

Essa discussão retoma o ponto, já levantado anteriormente, de que o realismo político de Williams é peculiar. Com a defesa da ordem e da legitimidade ele não está defendendo nada que um moralista político como Rawls não possa defender. Pensemos, propõe Crowder, na distinção que Rawls realiza entre concepções “gerais” e “especiais” de justiça. De acordo com

⁴¹³ CROWDER, George. Value Pluralism vs Realism in the Political Thought of Bernard Williams. *The Journal of Value Inquiry*, v. 53, n. 4, p. 529-550, Dec. 2019. p. 543.

⁴¹⁴ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 5.

⁴¹⁵ WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 60.

⁴¹⁶ CROWDER, op. cit., p. 547.

⁴¹⁷ *Ibid.*, loc. cit.

Rawls, quando as condições sociais não permitem o efetivo estabelecimento da ideia de justiça como equidade, que pressupõe a igual distribuição de direitos e consiste naquilo que ele chama de concepção “especial”, admite-se a concepção “geral” de justiça, que requer uma distribuição igualitária de todos os valores sociais, mas permite uma distribuição desigual caso seja necessário para a vantagem de todos. Com isso, diz Crowder, Rawls está admitindo que a segurança é uma pré-condição essencial para o tipo especial de justiça que ele busca defender.

Mesmo considerando o contraponto acima, meu argumento, conforme já pude articular anteriormente, é de Williams ainda assim está comprometido com o realismo político, mas – como lhe é usual – em termos muito próprios. A abordagem de Williams é realista na medida em que se destina a uma audiência universal, composta por seres humanos concebidos realisticamente, isto é: a partir de uma perspectiva naturalista. Isso significa que a melhor chave de leitura de seu pensamento político é dada pelo seu pensamento moral. Não é possível compreender em que sentido Williams se intitula realista sem que tenhamos compreendido, anteriormente, a amplitude de sua crítica à filosofia moral moderna, que teria ignorado por completo as experiências históricas e ordinárias das pessoas reais. É, sobretudo, *neste sentido* que ele é realista.

Articulado com o pluralismo de valores, o realismo político de Williams certamente fornece suporte intelectual para o liberalismo, muito embora o contrário não seja verdadeiro, como já pude demonstrar quando da discussão a respeito do conceito de liberdade em Dworkin. O que é realista na perspectiva política de Williams – e isso está conectado com o seu pluralismo – é sua constatação de que uma ordem política estável requer algum nível de “ambiguidade” (*double-mindedness*), isto é: algum reconhecimento de que nossa moldura política não é dada pelos protocolos que a Suprema Corte oferece, mas pela atitude diante de nossos concidadãos, especialmente quando eles têm motivos razoáveis para discordar de nós. Como explica Williams, nossa atitude para com eles não deve ser a de instruí-los na leitura de um documento moral que dominamos melhor do que eles, mas de reconhecer os custos mútuos de nossa convivência social em termos de valores morais. Esse grau de tolerância, no entanto, só será possível na medida em que sejamos capazes de compreender aquilo que compartilhamos e que, por isso, deve ser o fundamento de nossa ordem política. Apenas quando esclarecermos o terreno mínimo que nossa convivência social requer, seremos capazes de conviver com outras pessoas cujas interpretações de valores como igualdade, justiça ou felicidade são diferentes dos nossos. Encontrar este terreno firme exige, por sua vez, que determinemos os contornos daquilo que consideramos bom e mau. Uma tal consideração pode ser encontrada, como explica Berlin:

[...] em nossos valores morais, religiosos, intelectuais, econômicos e estéticos; que, por sua vez, estão vinculadas à nossa concepção do homem e às exigências básicas de sua natureza. Em outras palavras, nossa solução de tais problemas é baseada em nossa visão, pela qual somos guiados consciente ou inconscientemente, do que constitui uma vida humana plena.⁴¹⁸ (tradução nossa)

É precisamente na consideração acerca daquilo que é mais essencial para a nossa vida em comunidade que entra o liberalismo do medo. Com essa ideia, Williams deseja fornecer uma defesa da liberdade que não recaia no monismo moralista, mas que seja capaz de esclarecer as bases mínimas para a convivência social a partir de uma correta compreensão daquilo que universalmente compartilhamos como seres humanos. O pluralismo, neste sentido, guarda uma íntima relação com o liberalismo e com o realismo. Afinal de contas, as mais interventivas teorias políticas, isto é, aquelas que mais privaram as pessoas de muito do que elas “consideram indispensável para suas vidas como seres humanos”⁴¹⁹ foram cunhadas a partir da crença em uma solução final capaz de resolver todos os nossos conflitos. Isso significa que o pluralismo de valores não é apenas a aplicação de uma atitude antirreducionista e antissimplificadora na filosofia moral ou na filosofia política. Em vez disso, ele pressupõe um nível superior de consciência acerca do funcionamento de nossos conflitos morais, o qual só é atingido, de acordo com Berlin e com Williams, em uma sociedade liberal.

Na introdução de *Concepts and Categories*, o próprio Williams buscou explicitar as relações existentes entre liberalismo e pluralismo. Em primeiro lugar, ele destaca, quanto mais uma sociedade tende a um único valor, mais valores genuínos ela tende a negligenciar ou suprimir. Em outros termos, quanto menor o grau de coação em uma dada sociedade, menos ela tenderá a se furtar de ter contato com valores genuínos e mais pressionada a respeitar a verdade ela será.⁴²⁰ Em segundo lugar, aquele que reconhece a pluralidade de valores é capaz de reconhecer “o profundo e criativo papel que esses vários valores podem desempenhar na vida humana”⁴²¹. A consciência liberal defendida a partir dessas bases aproxima-se, desse modo, não tanto daquilo que Williams chama de verdade, mas de *veracidade* (*truthfulness*). Essa constatação de que os valores desempenham, cada um deles, um significado humano real e inteligível e que construir uma vida à revelia deles seria uma terrível evasão à condição humana foi revelada, conforme Williams nos diz, da única forma como ela poderia ter sido

⁴¹⁸ BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah (ed.). *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 215.

⁴¹⁹ Ibid., p. 216.

⁴²⁰ WILLIAMS, Berlin. Introduction. In.: BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton University Press: Princeton, 2013, p. xxxvii.

⁴²¹ Ibid., loc. cit.

revelada: historicamente. No fim, a par de todas as tentativas teóricas de esquematização, dirá Berlin:

[...] os homens escolhem entre os valores irrevogáveis; eles escolhem como fazem porque sua vida e pensamento são determinados por categorias e conceitos morais fundamentais que são, de qualquer forma, por grandes extensões de tempo e espaço, e quaisquer que sejam suas origens últimas, uma parte de seu ser, pensamento e sentido próprio identidade; parte do que os torna humanos.⁴²² (tradução nossa)

Parece-me que toda a obra de Williams, incluindo os escritos esparsos em filosofia política, revelam esta obsessão por entender a nossa humanidade. A ideia do liberalismo do medo, conforme demonstrarei a seguir, constitui uma instância, a nível político, desse grande projeto filosófico.

3.6 CONCLUSÃO

O realismo político de Bernard Williams não poderá ser plenamente compreendido sem que seja visto à luz das críticas williamsoneanas à moralidade. Não é exagero afirmar que a sua filosofia é uma instância de sua abordagem ética: a metodologia genealógica, por sua vez, é o eixo comum destas duas abordagens.

Como não poderia deixar de ser, a ontologia humana também é algo compartilhado entre a filosofia política e a filosofia moral de Williams. Nos dois ramos investigativos, ele nos chama a encarar o ser humano a partir de um naturalismo metodológico que nos incita a enxergar a história e a cultura como características próprias da espécie humana.

A partir dessa base metodológica, Williams se sente à vontade para tecer críticas em face tanto do utilitarismo quanto da teoria da justiça de Rawls. O que essas duas abordagens compartilham é uma visão empobrecida da condição humana, do que decorre uma proposta descritiva e normativa insuficiente a respeito das formas como nos relacionamos eticamente e politicamente.

O pluralismo político, por fim, aparece como uma consequência da visão ontológica de Williams. Na medida em que constata a contingência de nossos valores morais, o filósofo inglês defende o caráter trágico do conflito entre eles e aponta para o liberalismo como arranjo político capaz de incorporar essa complexidade no nível institucional. Tanto pluralismo quanto liberalismo, importante dizer, são expressões de como a natureza humana se revela neste recorte histórico que chamamos de modernidade.

⁴²² BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah (ed.). *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 217.

CAPÍTULO 4 - UMA DEFESA PECULIAR DO LIBERALISMO: O LIBERALISMO DO MEDO

4.1 A TRADIÇÃO DO LIBERAL SEGUNDO BERNARD WILLIAMS

Em virtude de terem sido publicados apenas postumamente, os escritos políticos de Williams possuem um certo caráter fragmentário, o que pode gerar algumas dificuldades de interpretação. Neste capítulo, o meu grande objetivo é enfrentar o desafio de apresentar os contornos gerais das ideias de Williams acerca do liberalismo a partir de um esforço de reconstrução de seu pensamento político – um esforço que, em alguma medida, vai além daquilo que Williams foi capaz de formular explicitamente em vida. Meu desejo é ser, o máximo possível, fiel à defesa de Williams, de tal modo que levarei em consideração não apenas os seus escritos propriamente políticos, mas também o seu pensamento ético.

De acordo com Williams, o liberalismo deve ser visto, aqui e agora, como a única solução possível para a Demanda Básica de Legitimidade (DBL). Considerando que a DBL constitui, conforme procurei demonstrar no segundo capítulo, uma exigência mínima de justificação do poder do Estado perante os indivíduos, o liberalismo é tido por Williams como o único arranjo político capaz de satisfazer às exigências de legitimidade da modernidade, que são estabelecidas por suas circunstâncias culturais e históricas próprias. As sociedades liberais, para ele, são as mais capazes – especificamente no mundo moderno – de ajudar as pessoas na prevenção daqueles que são seus medos universais: “tortura, violência, poder arbitrário e humilhação”⁴²³.

Enquanto essa lista representa aquelas coisas contra as quais a tradição liberal reage, uma definição mais positiva e bastante seminal do liberalismo é dada por Nancy Rosenblum em algumas poucas palavras: “liberalismo é uma teoria política do governo limitado, fornecendo garantias institucionais para as liberdades individuais”⁴²⁴. Muito embora as fronteiras do que seja âmbito público e privado variem e, ainda, que os contornos daquilo que pode considerado como direito individual esteja sob constante disputa teórica, o núcleo essencial do liberalismo é este: ele consiste na “[...] necessidade de defender indivíduos e grupos contra demandas opressivas e intrusões da autoridade”⁴²⁵.

⁴²³ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 208.

⁴²⁴ ROSENBLUM, Nancy L. Introduction. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. p. 5.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 5.

Partindo desses pressupostos, sociedades liberais são definidas por Williams como democracias, que pressupõem um sistema de governo no qual o povo é fonte da autoridade.⁴²⁶ Nesse sentido, nas sociedades liberais existe uma relação de confiança entre as pessoas e o governo, do que decorre a necessidade de transparência entre ambos.⁴²⁷ Em uma democracia, afirmar que o povo autorizou o governo a agir de determinada forma – digamos, no implemento de uma política pública – não indica que todos, tampouco que a maior parte dos cidadãos assentiu com aquela ação específica, mas que as relações entre governo e povo foram firmadas a partir de uma série de condições pré-estabelecidas, como aquelas do sistema eleitoral, que gera entre eles uma relação de confiança mútua.⁴²⁸ Embora nem toda democracia possa ser considerada liberal, toda sociedade liberal é uma democracia; ter em mente essa ideia é importante para que possamos identificar os contornos mínimos das instituições públicas liberais.

Conquanto o aspecto central do que seja o liberalismo não esteja sob disputa, especialmente considerando sua firme oposição em relação à coerção estatal ilegítima, as justificativas e propostas morais do liberalismo estão longe de serem unânimes entre aqueles que se autoproclamam liberais. Isso pode ser explicado em virtude do fato de que o liberalismo possui duas faces distintas. De um lado, ele pode ser visto como a expressão de um ideal moral; de outro lado, podemos encará-lo como *modus vivendi* político, isto é, uma doutrina política cuja finalidade é “assegurar condições políticas necessárias ao exercício da liberdade individual”.⁴²⁹ Por condições políticas, entendemos aqui as leis e instituições necessárias contra a arbitrariedade do Estado.

No ensaio *The Liberalism of Fear*, Williams apresenta uma versão não utópica do liberalismo. Trazendo à tona a expressão “liberalismo do medo”, cunhada pela filósofa Judith Shklar, Williams oferece uma defesa dessa visão liberal que parte de poucas pressuposições e que, segundo ele, seria capaz de fornecer uma visão mais realista dos limites e potencialidade de nossos arranjos políticos. No entanto, conforme demonstrarei no tópico a seguir, a visão de Shklar difere em alguns pontos daquela esposada por Williams, que está mais próximo do que ela das ideias de Berlin, especialmente em razão de suas conexões com o pluralismo moral.

⁴²⁶ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 210.

⁴²⁷ Em *Truth and Truthfulness*, Williams reflete especificamente sobre o valor da veracidade nas relações entre governo e povo, bem como acerca das relações desse valor com o liberalismo. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Truth and truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁴²⁹ SHKLAR, Judith. *The Liberalism of Fear*. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 21.

No ensaio, fazendo coro com Shklar, Williams distingue duas espécies de liberalismo que diferem do modelo não utópico defendido por ele. Em primeiro lugar, podemos falar no liberalismo dos direitos naturais, do qual Locke seria representante. Conforme explica Shklar, o liberalismo dos direitos naturais “[...] imagina uma sociedade composta por cidadãos politicamente tenazes, cada um deles capaz e disposto a se sacrificar por si mesmo e pelos outros”⁴³⁰. Cada um desses cidadãos está motivado por “uma ordem normativa ideal pré-estabelecida”⁴³¹, cujas fontes estão na natureza teleológica do ser humano ou em Deus. A função das instituições públicas, nesse caso, é zelar pela garantia dos princípios prescritos por essa ordem, de tal modo que a política é vista como “[...] uma questão de cidadãos que buscam ativamente seus próprios fins legalmente garantidos de acordo com uma lei superior”⁴³².

Também “dado a esperanças”⁴³³ é aquilo que podemos chamar de liberalismo do desenvolvimento moral, que, de acordo com Williams, tem John Stuart Mill como seu representante. Para essa corrente, “[...] a moralidade e o conhecimento só podem se desenvolver em uma sociedade aberta e livre”⁴³⁴, de tal maneira que o valor do liberalismo está na possibilidade de o indivíduo exercitar e desenvolver seus poderes por meio de um progresso cultural que seria possível “por meio de experimentos em estilos de vida que são conduzidos sob a luz de uma classe emergente de verdades significativas”⁴³⁵.

O que há de comum entre essas duas manifestações do liberalismo – que, aliás, constitui um traço presente em outras propostas – é o fato de que elas pretendem aplicar uma abordagem universalizante não apenas dos direitos, mas do que pode ser contado como bem social. Isso se explica pelo fato de que falta a ambos uma memória histórica bem desenvolvida – algo que o liberalismo do medo preza especialmente, já que está plenamente ciente das contingências que afetam o *modus vivendi* político.

Justamente por estar cioso da inserção histórica de nossas práticas políticas, Williams destaca que não há razão para supor que aquilo que pode ser considerado como uma vantagem ou desvantagem em uma dada sociedade deva ser aplicado a todas as demais sociedades. Ignorar esse dado faz com que o liberalismo seja apresentado meramente como um conjunto de ideias que busca capturar a realidade em seus próprios padrões, deixando de lado aquilo que

⁴³⁰ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 27.

⁴³¹ Ibid., p. 26.

⁴³² Ibid., loc. cit.

⁴³³ Ibid., p. 27.

⁴³⁴ Ibid., loc. cit.

⁴³⁵ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 218.

deveria ser básico na sua doutrina: uma inclinação menor a “[...] comemorar as bênçãos da liberdade do que a considerar os perigos da tirania e da guerra que a ameaçam”⁴³⁶. Tanto o liberalismo dos direitos naturais como o liberalismo do desenvolvimento histórico identificam-se com aquilo que outrora chamei de *liberalismo como expressão de um ideal moral*. Williams, por sua vez, inclina-se a uma noção de liberalismo como *modus vivendi* político, identificado com uma visão cética acerca das potencialidades morais do liberalismo.

Nesse debate, é importante perceber que o liberalismo procedimental de Rawls deseja se apresentar como uma terceira via. Tal como nos explica Ferreira Neto, ao mesmo tempo que, para Rawls, “as questões políticas fundamentais das sociedades democráticas não podem ser solvidas por meio do apego à determinada verdade ‘completa’ desenvolvida por meio de uma doutrina compreensiva particular”⁴³⁷, ele exige que as questões políticas deveriam ser enfrentadas com base em visões neutras que se afastem de concepções substanciais acerca da verdade, mas busquem resolver os conflitos a partir de opções que todos podem *razoavelmente* esperar endossar. O liberalismo político seria possível, nesse contexto, não em virtude de uma concepção de vida boa, mas de um procedimento capaz de projetar uma situação idealizada (a posição original) na qual possamos elaborar uma concepção de justiça a partir de princípios mínimos que indivíduos livres e iguais poderiam razoavelmente aceitar. O pressuposto de Rawls, para tanto, é de que em uma sociedade razoável, “seres livres e iguais desejam viver em uma relação e mútua cooperação, estruturada a partir de um princípio de reciprocidade, o qual conceitualmente foge dos supostos extremos de altruísmo e egoísmo exacerbado”⁴³⁸.

Williams rejeita a tese rawlsiana, conforme procurei argumentar no terceiro capítulo, porque a enxerga como uma variante do moralismo político. Ao pretender substituir o conceito de verdade pelo conceito de *razoabilidade*, Rawls defende uma postura estritamente procedimental, ao mesmo tempo que fundamenta seu conceito de *razoável* em uma perspectiva autorreferencial, que exclui de antemão do debate público toda postura incompatível com aquilo que é pressuposto como razoável em seu procedimento:

Assim, representando o Razoável, simultaneamente, como o princípio necessário para a elaboração do raciocínio, bem como o elemento determinante do resultado final obtido após o desenvolvimento regular de todo o procedimento, verifica-se que se está, em verdade, diante do exercício argumentativo autorreferencial, não fundado em qualquer elemento substancial que pudesse, externamente, ser comunicado e justificado àqueles

⁴³⁶ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 27.

⁴³⁷ FERREIRA NETO, Arthur M. *Justiça como realização das capacidades humanas básicas: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana?* Porto Alegre: EDUPUCRS, 2009. p. 146.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 155.

que ainda não compartilham ou àqueles que rejeitam seriamente algum dos elementos centrais do *Liberalismo Político*.⁴³⁹

Com essa razoabilidade autorreferencial, Rawls empobrece a audiência de sua teoria da justiça, o que incomoda a Williams profundamente. O realismo político do filósofo inglês busca se comunicar não apenas com os destinatários pressupostos pelas teorias liberais, mas com um público muito mais amplo – “a humanidade” – e, por isso, precisa responder à pergunta: por qual razão alguém deveria ser liberal? Paul Sagar, em resposta a essa pergunta, diz que uma das principais sugestões de Williams consiste no fato de que, em alguma medida, muitos de nós *já somos liberais*, dado quem nós podemos esperar ser “aqui e agora”, isto é: na sociedade moderna ocidental.⁴⁴⁰

À observação de Sagar eu acrescentaria que, mais do que ligado a nosso contexto histórico e cultural, o liberalismo de Williams está conectado com as “realidades perenes da política”, porque fundamentada na experiência humana da frustração e do ressentimento envolvido na obstrução do poder – ainda que Williams destaque que essa condição, embora perene, possa ser historicamente moldada. É o que ele explica no ensaio *Saint Just’s Illusion*:

O que é verdade, eu acredito, é que toda concepção de liberdade como um valor político ou social é uma elaboração em termos políticos e sociais da ideia da liberdade como poder; ela envolve, por exemplo, uma interpretação no nível da experiência social e um argumento das frustrações e ressentimentos envolvidos na obstrução do poder. A questão do que está envolvida naquilo o que eu muito facilmente chamei de “uma elaboração” é, por certo, enorme, e muito do trabalho filosófico e histórico diz respeito a essa questão.⁴⁴¹ (tradução nossa)

A defesa liberal de Williams está, portanto, em perfeita harmonia com o projeto mais amplo de seu realismo político.

4.2 O LIBERALISMO DO MEDO

Na medida em que Williams rejeita tanto o naturalismo aristotélico de tipo teleológico quanto o idealismo de viés de kantiano, aquilo que podemos aceitar como justificação moral para o exercício do poder do Estado só poderá repousar fora da moralidade. Nesse sentido, a defesa de Williams do liberalismo do medo está conectada com o seu ceticismo sobre as

⁴³⁹ FERREIRA NETO, Arthur M. *Justiça como realização das capacidades humanas básicas: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana?* Porto Alegre: EDUPUCRS, 2009. p. 164.

⁴⁴⁰ SAGAR, Paul. From Scepticism to Liberalism? Bernard Williams, the Foundations of Liberalism and Political Realism. *Political Studies*, v. 64, n. 2, p. 368-384, Nov. 2014. p. 371.

⁴⁴¹ WILLIAMS, Bernard. Saint-Just’s Illusion. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 12, p. 143.

potencialidades da filosofia, porque nos exorta a reduzir as nossas expectativas, na política, daquilo que podemos esperar das justificações que provêm da filosofia moral. A defesa de qualquer tipo de arranjo político precisa estar conectada com *aquilo que somos* antes de qualquer teorização – e aquilo que somos, por sua vez, comporta tanto elementos universais próprios do nosso pertencimento à espécie humana, quanto elementos contingentes que são determinados historicamente.

O “liberalismo do medo” também se relaciona com a importância das condicionantes empíricas como elemento essencial para a solução de questões políticas que envolvem um componente de desacordo moral. Ele revela o anseio de Williams de que sejam levadas em consideração na tomada de decisões públicas aquilo o que ele chama de “materiais universais da política: poder, impotência, medo, crueldade e capacidades negativas”⁴⁴², ao mesmo tempo que rejeita a tentativa de justificar aquilo que valorizamos a partir de um ponto de vista externo a nós. Nesse sentido, o “liberalismo do medo” seria a abordagem política que levaria mais a sério as exigências do naturalismo metodológico e, por isso mesmo, consistiria na defesa menos ambiciosa e, ao mesmo tempo, mais convincente do liberalismo.⁴⁴³

A ideia básica que move o liberalismo do medo, conforme a formulação que recebe originalmente por Shklar, é de que todo adulto deveria ser capaz de tomar as decisões a respeito de aspectos de sua vida sem estar premido por qualquer tipo de coerção. É importante perceber que, para Williams, mais do que um pressuposto normativo, essa necessidade de tomar decisões sem estar pressionado por qualquer tipo de coerção seria, conforme argumentei no segundo capítulo, uma das únicas necessidades evidentes da natureza humana, e, por isso, algo universal, capaz de unir os destinatários e a audiência da filosofia política. O liberalismo do medo constitui uma doutrina *política* porque o medo ou os benefícios aos quais nos referimos são historicamente gerados pelo Estado: muito embora se reconheça a existência de forças de opressão social, nenhuma delas se mostrou tão poderosa quanto aquela exercida pelo aparato estatal.

A grande finalidade do liberalismo é, portanto, apresentar meios institucionais para prevenir que as pessoas sejam submetidas à crueldade estatal, esta entendida como “inflicção de dor física, e secundariamente emocional, a uma pessoa ou grupo mais fraco por outros mais

⁴⁴² WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 59.

⁴⁴³ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 208.

fortes, a fim de alcançar algum fim, tangível ou intangível, deste último”⁴⁴⁴. Reconhecidamente, algum tipo de crueldade é sempre admitido no exercício das funções normais do Estado, já que, segundo Shklar, o medo é o fundamento básico de qualquer sistema de direito. O que as pessoas desejam evitar, contudo, é a crueldade ilegítima, aquela que é “inesperada, desnecessária e não licenciada”⁴⁴⁵. É desse apelo a um fundamento não racional da política que emerge a defesa do liberalismo do medo. Aqui, o importante é perceber que o *medo* é o elemento que confere ao liberalismo tal como defendido por Shklar e por Williams a sua pretensão de universalidade. Como explica Shklar:

Do medo pode ser dito, sem qualificação, que é universal assim como é fisiológico. É uma reação tanto mental quanto física, e é comum tanto aos animais quanto aos seres humanos. Estar vivo é ter medo, e isso é de muito proveito em muitos casos, já que o alarme muitas vezes nos preserva do perigo. O medo que tememos é da dor infligida por outros ao nos matar e mutilar, não o medo natural e saudável que meramente nos adverte de dores evitáveis. E, quando pensamos politicamente, temos medo não apenas por nós mesmos, mas também por nossos concidadãos. Nós tememos uma sociedade de pessoas temerosas.⁴⁴⁶ (tradução nossa)

Evidentemente, há aqui muitas aproximações entre o liberalismo do medo e o argumento naturalista de Williams, para quem a tarefa por excelência da política é prevenir aquele que é o horror universal: o de sofrer fisicamente nas mãos de alguém com poder superior. Colocar o medo em primeiro plano consiste em um ato de intuição moral baseado em ampla observação.⁴⁴⁷ Perceba-se, nesse sentido, que o liberalismo do medo busca assinalar os elementos que são básicos para qualquer solução que se pretenda política para essa questão fundamental. Como ressalta Edward Hall, não se trata de esgotar as condições de legitimidade que os liberais afirmam na modernidade⁴⁴⁸, nem de oferecer “uma justificativa abrangente de todos os aspectos da prática liberal que podemos afirmar ‘aqui e agora’, e necessariamente subdetermina as características positivas que um Estado deve ter”⁴⁴⁹, mas de fornecer uma *base mínima* a partir da qual possamos compreender os requisitos indispensáveis ao atendimento da Demanda Básica de Legitimidade.

⁴⁴⁴ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 29.

⁴⁴⁵ Ibid., loc. cit.

⁴⁴⁶ Ibid., loc. cit.

⁴⁴⁷ ROSENBLUM, Nancy. Introduction. In: ROSENBLUM, Nancy (org.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. p. 10.

⁴⁴⁸ HALL, Edward. Contingency, Confidence and Liberalism in Bernard Williams Political Thought. *Social Theory and Practice*, v. 40, n. 4, p. 545-569, Oct. 2014. p. 564.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 566.

Um aspecto bastante importante do liberalismo do medo consiste na sua insistência em traçar fronteiras entre as esferas privada e pública. A clareza de uma tal divisão é fundamental em qualquer política pública, pois assinala os limites da coerção e, portanto, é capaz de nos indicar se estamos ou não diante de uma interferência ilegítima. A esse respeito, um ponto que merece atenção consiste no fato de que as fronteiras entre público e privado, conquanto não possam deixar de existir, são construídas historicamente. Isso nos aponta para uma característica fundamental do liberalismo do medo destacada por Williams: a de que ele é capaz de conciliar um apelo universal – o medo da coerção ilegítima por parte do Estado – com o argumento de que os limites da atuação estatal devem ser construídos historicamente e localmente:

Relativamente a isso, a abordagem do liberalismo do medo é feita de baixo para cima, e não de cima para baixo. Assim como ele toma as condições de vida sem o terror como seu primeiro requisito e considera quais outros bens podem ser promovidos em circunstâncias mais favoráveis, ele trata cada proposta para a extensão das noções de medo e liberdade à luz do que havia sido assegurado. Ele não tenta determinar em geral o que alguém tem direito de fazer em uma dada circunstância e então aplicá-lo. Ele enxerga a descoberta de quais direitos as pessoas possuem do ponto de vista político e histórico, mas não filosófico.⁴⁵⁰ (tradução nossa)

Embora o liberalismo do medo não esteja restrito a meros avisos e recomendações, admitindo – uma vez que as liberdades básicas estejam garantidas – reflexões filosóficas sobre, por exemplo, o sentido da liberdade e da igualdade, Williams explica que os argumentos filosóficos que ultrapassam as questões básicas só podem fazer sentido quando estão em continuidade com um dado contexto histórico e cultural. Tal como explica Shklar, com a qual Williams está de acordo, tal característica deixa os liberais livres para assumirem uma ampla gama de crenças religiosas e filosóficas. Isso reforça a ideia do liberalismo do medo com uma espécie de premissa fundamental para a próprio desenvolvimento de teorias morais de viés liberal. Tais teorias, contudo, não são vistas por um liberal do medo como tendo natureza política, mas natureza moral, o que reforça a ideia de que o liberalismo do medo constitui uma expressão radical do realismo político. Isso significa que o liberalismo do medo não está necessariamente atado a uma espécie de ceticismo moral⁴⁵¹, embora um cético esteja naturalmente mais inclinado ao liberalismo.

⁴⁵⁰ WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 61.

⁴⁵¹ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 28.

Com o liberalismo do medo, Williams, seguindo Shklar, apresenta uma nova chave de leitura para o liberalismo: em substituição à noção de valor moral da liberdade, o medo emerge como fundamento. Nesse sentido, o liberalismo do medo está intimamente conectado com a ideia de Demanda Básica de Legitimidade. Assim como ela, a noção de liberalismo do medo pode ser encarada como um pressuposto necessário à própria existência da política e, por isso, escapa à crítica de moralização feita a outras propostas liberais. Como Williams faz questão de ressaltar: “a situação em que um grupo de pessoas aterroriza outro não é, *per se*, uma situação política: é a situação que a política deve, em primeiro lugar, aliviar”⁴⁵².

O liberalismo no medo representa, contudo, um passo teórico posterior à Demanda Básica de Legitimidade, já que, sob sua proposta, Williams se sente confortável em fazer uma defesa da liberdade a nível normativo. Neste ponto, aliás, o debate entre Williams e Dworkin ao qual fiz referência no capítulo anterior torna-se ilustrativo, quando vemos que a defesa de Williams da *situação primitiva da liberdade* como valor político está conectada à sua defesa do liberalismo do medo. Ao considerar que o suplemento normativo de Dworkin é excessivamente exigente, Williams defende que se faz necessário uma visão realista da política, capaz de partir da matéria-prima rudimentar daquilo que as pessoas, em geral, temem. Conquanto a manifestação política e histórica desses direitos esteja sujeita a variações, o que há de universal neles é o seu ponto de partida naturalista.

Até aqui, Williams está de pleno acordo com Shklar. As diferenças entre eles começam a surgir quando entra em cena o papel do pluralismo valorativo no liberalismo. Em seu ensaio acerca do liberalismo do medo, Shklar procura dissociar a sua abordagem daquela feita pelo pluralismo de valores defendido por Berlin. Conquanto haja uma semelhança entre o liberalismo do medo e a noção de liberdade negativa defendida por Berlin, a versão de “não ser forçado a algo” de Berlin está conceitualmente separada das instituições políticas e sociais capazes e garantir a liberdade. Não é esta a proposta de Shklar, para quem a preocupação central é precisamente com o arranjo institucional capaz de prevenir um *sumuum malo*. Nesse sentido, o liberalismo do medo de Shklar não precisa ser visto como necessariamente conectado ao pluralismo moral.

Essa é uma distinção essencial a ser destacada entre a defesa do liberalismo do medo feita por Shklar e aquela feita por Williams. Isso porque um ponto importante da defesa que Williams faz do liberalismo do medo depende necessariamente de seu ceticismo quanto à possibilidade de encontrar uma resposta para os nossos problemas morais e políticos baseados

⁴⁵² WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 5.

em um único valor. Isso conecta diretamente liberalismo e pluralismo. Para Williams, na medida em que os traços característicos da modernidade explicados por Weber – pluralismo, formas burocráticas de controle, individualismo e aspectos cognitivos da autoridade – revelaram o desencantamento com as justificativas baseadas em um sistema único de valor, a maneira de chegar a um fundamento aceitável para a Demanda Básica de Legitimidade só pode ser encontrada nos pressupostos do liberalismo do medo, que, por sua vez, remete às condicionantes mais básicas – naturalistas – de nossas experiências humanas. Nas palavras enunciadas conjuntamente por Williams e Berlin:

É da discussão concreta dessas questões, em vez de um debate sobre possibilidades lógicas, que a fraqueza do liberalismo, e os problemas de um pluralismo autoconsciente podem emergir. Igualmente, é a partir da realidade histórica e social que nós podemos ser instruídos sobre a força do liberalismo, e ser lembrados das brutais e fraudulentas simplificações que, na realidade, são oferecidas por seus inimigos de fato.⁴⁵³ (tradução nossa)

Nesse sentido, a observação feita por Williams é importante: “os maiores obstáculos à nossa liberdade, como John Stuart Mill disse, não são metafísicos, mas psicológicos, sociais e políticos”⁴⁵⁴ – sendo que a expressão “políticos”, aqui, deve ser compreendida no sentido realista do exercício do *poder* pelas pessoas. Desse modo, Williams assume um caráter decididamente pessimista das potencialidades da filosofia política. Para ele, a melhor prática social não é aquela que é concebida no reino das ideias, mas aquela que se tornou possível depois que foram levadas em conta as limitações próprias da condição humana e a as contingências históricas e sociais sobre as quais os seres humanos não têm controle e que interferem, igualmente, nessa condição. O desenvolvimento genealógico de nossos valores funciona como a própria justificação de nossas práticas. Com isso, contudo, Williams não deseja transformar nosso modo de vida em uma concepção perene, mas deseja lançar mão de nossas concepções mais perenes e fundamentais para explicar o nosso modo de vida.

Em sua filosofia política, Williams compartilha das mesmas preocupações metodológicas de Hobbes, isto é: explicar a fundação e a continuidade da sociedade política a partir os fatores da natureza humana que levam a isso. Contudo, uma diferença fundamental se apresenta entre os dois: Williams está consciente da inserção social dos seres humanos como algo próprio da etologia humana, enquanto Hobbes adere a uma perspectiva atomista pela qual

⁴⁵³ BERLIN, Isaiah; WILLIAMS, Bernard. Pluralism and Liberalism (with Bernard Williams). In: BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. 330.

⁴⁵⁴ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 2008. p. 152.

“o bem é determinado por uma dada pessoa por aquilo o que ela deseja”⁴⁵⁵. Ambos partem de um fundamento naturalista, como procurei demonstrar no segundo capítulo, mas com repercussões diferentes. Como explica Diego de Lima Gualda: “o atomismo depende da ideia de um self idealmente desprendido, ou seja, concebido como sujeito livre, racional e capaz de se distinguir de forma plena do mundo natural e social”⁴⁵⁶. A defesa de Williams, por sua vez, é mais sofisticada. Para ele, a metodologia naturalista não conduz a uma visão meramente instrumental da sociedade, pela qual indivíduos mutuamente indiferentes buscam a realização de seu próprio bem. Em vez disso, Williams ressalta que é um fato etológico que os seres humanos vivem sob uma dada cultura, que pressupõe o compartilhamento de valores morais. Sua perspectiva é, diferentemente da de Hobbes, socialmente situada, embora não esteja atada às condicionantes teleológicas defendidas, por exemplo, pela tradição aristotélica.

A partir de uma perspectiva naturalista, se os seres humanos simplesmente não *podem* viver comunitariamente de uma determinada maneira, isso significa que eles *devem rever* as suas regras sociais. Afirmar que seres humanos simplesmente não podem viver de um determinado modo pode indicar duas coisas extremas: de um lado, que seríamos incapazes de verificar qualquer ser humano vivendo conforme determinadas regras – o que não é o caso – e, de outro – o que é mais razoável –, que “a norma será muitas vezes quebrada, sua observância gerará uma grande dose de ansiedade; aqueles que obedecem à norma sem ansiedade serão incomuns em outros aspectos, e assim por diante”⁴⁵⁷. Em outras palavras, existem certos padrões de comportamento que os seres humanos são perfeitamente capazes de desejar e até mesmo alcançar em uma escala individual, mas que não poderão ser reproduzidos em escala comunitária e institucional com considerável chance de sucesso. A grande dificuldade nesse cenário é identificar quais dessas normas sociais encontram respaldo na natureza humana e quais não encontram. No ensaio *Evolution, Ethics, and the Representation Problem*, Williams é enfático na resposta que fornece: “para decidir que qualquer padrão de comportamento tem esse caráter de ser, como alguém poderia dizer, ‘desencorajado biologicamente’ exige que se seja capaz de ler o registro histórico”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 114.

⁴⁵⁶ GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010. p. 39.

⁴⁵⁷ WILLIAMS, Bernard. *Evolution, Ethics, and the Representation Problem*. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 9, p. 101.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 108.

Em suma, a repetição histórica de determinados padrões aparece como um indicativo das disposições naturais dos homens. Dentro desse cenário, a opção de Williams é a de situar a sua filosofia política sobre condicionantes naturalistas mínimas e sua vantagem; como ele próprio afirma, é fornecer maneiras de olhar para as nossas instituições sociais de modo menos arbitrário e relativista do que outras formas seculares. A cultura, contudo, é concebida nesse contexto como uma característica própria da espécie humana e capaz de afetar até mesmo a forma como esses fatores biológicos mínimos são experienciados. Em suma, não se trata de negar que existe uma base biológica para elementos do comportamento humano que são culturalmente afetados, mas de fazer recordar que o comportamento humano pode ser moldado e elaborado culturalmente, de tal modo que “o estudo da natureza humana é, em grande parte, um estudo de suas convenções”⁴⁵⁹. É claro essa metodologia requer algumas pressuposições iniciais a respeito das motivações que levam as pessoas a agir – como é o caso da motivação do *medo* –, mas, como atesta Hall, não há qualquer remorso por parte de Williams em relação a levar algumas coisas como pressupostas:

A reflexão crítica deve buscar o máximo de compreensão compartilhada que puder encontrar sobre qualquer questão e usar qualquer material ético que, no contexto da discussão reflexiva, faça algum sentido e exija alguma lealdade. Claro que isso vai levar as coisas como certas, mas como uma reflexão séria, ele deve saber que fará isso.⁴⁶⁰ (tradução nossa)

De acordo com Williams, buscar, para além dessas condicionantes mínimas, valores estáticos como finalidades de nossas instituições sociais é um erro. O direito e o Estado não se erigem a partir de teorias abstratas e de modo formalista, mas precisam estar conectados ao conjunto das condições existenciais humanas. Nesse sentido, Williams nutre uma visão pessimista acerca das possibilidades da filosofia política e do ordenamento jurídico: para serem bem-sucedidos na sua função de ordenação das sociedades, eles devem ser entendidos como sendo sempre “acerca de”, e não “para”.

Poderia se objetar, por outro lado, que, ao formular o liberalismo do medo a partir de um naturalismo metodológico com credenciais hobbesianas, Williams e Shklar estariam incorrendo no mesmo problema que encontramos na teoria de Hobbes, que desemboca em uma defesa do absolutismo político em prol da garantia da ordem e da segurança. Afinal de contas, Williams e Shklar não estariam reduzindo a questão política fundamental ao elemento da

⁴⁵⁹ WILLIAMS, Bernard. Evolution, Ethics, and the Representation Problem. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 9, p. 103.

⁴⁶⁰ WILLIAMS, Bernard. Theory and Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 6, p. 117.

ordem? Não me parece que esse argumento seja oponível a Williams, tampouco a Shklar, e a razão é muito simples. Em primeiro lugar, conforme aponta Giunia Gatta, porque uma sociedade onde os cidadãos devem se render completamente ao poder a fim de salvar suas vidas, como vemos na obra de Hobbes, é o oposto do que o liberalismo do medo define como uma sociedade livre.⁴⁶¹ É precisamente o terror do Leviatã que se busca evitar com a defesa do liberalismo do medo: render-se à força seria a própria vitória do medo.⁴⁶² Williams, por sua vez, insere o conceito de Demanda Básica de Legitimidade como condição de existência da própria política e, com isso, também visa resolver o problema do Estado hobbesiano. Para ele, o Estado não pode se tornar, ele próprio, causador do *summum malum* e, por isso, o seu realismo político não pode estar apartado das exigências de que o poder seja exercido dentro dos limites aceitos pelos próprios súditos.

A provocação feita por Koopman a esse respeito é bastante relevante. Ele se pergunta se uma história genealógica descritiva necessária à construção do que deva ser a Demanda Básica de Legitimidade em uma dada sociedade poderia realizar, por si própria, algum papel de tipo normativo para a justificação ou subversão de nossas práticas sociais. Sua preocupação remete à possibilidade de que, por trás do método genealógico, se esteja justificando normativamente determinadas situações de despotismo. Afinal, quando pensamos que a DBL – muito embora possua como substrato invariável uma dada concepção da natureza humana – pode variar de contexto cultural para contexto cultural, poderíamos chegar a justificar, a partir disso, as mais perversas práticas políticas e sociais.

Em face dessa provocação, Williams poderia oferecer uma resposta mais profunda acerca dos testes que podem ser feitos para confirmar a legitimidade de uma dada atuação política. Aquilo que ele chama de *Teste Teoria Crítica* desempenha um papel interessante nesse argumento. Conforme desenvolve em *Truth and Truthfulness*, o Teste da Teoria Crítica – extraído, em suas linhas gerais, da ideia de *Situação Comunicativa Ideal* proposta por Habermas – seria capaz de revelar um contexto em que, muito embora haja aceitação geral a respeito de uma dada prática política, ela não pode ser considerada legítima. Em um tal contexto, aqueles que estão em desvantagem em um dado arranjo social apenas aceitam as vantagens usufruídas pelo outro grupo em virtude do poder desempenhado pelos privilegiados. Williams não aceita totalmente a proposta do Teste da Teoria Crítica, pois identifica alguns problemas em sua formulação original. Entre seus pontos cegos está a ideia de que qualquer tipo de aceitação

⁴⁶¹ GATTA, Giunia. *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*. New York: Routledge, 2018. p. 36.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 36.

social derivada do poder seria algo a ser evitado, inclusive aquelas que decorrem, por exemplo, da força da persuasão – a qual, na prática, dificilmente pode ser apartada do exercício racional.⁴⁶³

Nessa forma pouco sofisticada, diz Williams, o Teste da Teoria Crítica está baseado na “mal concebida distinção, familiar nas tradições platônicas e kantianas, entre razões e causas ou entre razão e desejo”⁴⁶⁴. Além de não haver qualquer razão para acreditarmos na existência de uma situação comunicacional em que tais conexões não ocorram, nenhum motivo nos é dado para que elas sejam consideradas necessariamente ilegítimas. Basta que imaginemos o que acontece no fenômeno da educação:

Alunos entram na educação, mais comumente, sob certo tipo de coerção, e alguns deles permanecem e aprendem apenas por essa razão. Se eles possuem um bom professor, essas razões desaparecem, mas o bom professor terá substituído outros poderes de persuasão por aqueles. Muito do sucesso da educação, afinal, constitui uma forma benigna de sedução.⁴⁶⁵ (tradução nossa)

Diante disso, Williams propõe uma modificação no princípio aplicado ao Teste da Teoria Crítica. Ele sugere que o teste seja aplicado a partir de uma perspectiva externa, mas levando em consideração as razões internas dos agentes envolvidos na relação comunicativa. Para tanto, o princípio para testar a legitimidade de uma dada prática poderia ser formulado nos seguintes termos: “se eles chegassem a entender apropriadamente como eles vieram a sustentar essa crença, eles desistiriam dela?”⁴⁶⁶.

Este exame, entretanto, precisa ser aplicado com certa cautela. Isso porque ele exige, para ser feito, que nos apropriemos do pano de fundo de uma dada sociedade, sendo que essa apropriação não pode ser nem muito extensa nem muito restritiva: se considerarmos que o pano de fundo é simplesmente o sistema de crenças atual das pessoas, então quase tudo passará no teste; se, por outro lado, aplicarmos um quadro de referência inteiramente externo, o teste é igualmente ineficaz. Em vez disso, precisamos de um esquema de aplicação em que as pessoas de uma dada sociedade possam, ainda que partindo de seu sistema atual de crenças, fazê-lo passar por um processo de reflexão:

Podemos pensar naqueles em posição de desvantagem fazendo uma série de questões reflexivas sobre sua situação. Nossa imagem desse exercício será, é claro, uma racionalização artificial, mas algo semelhante a isso efetivamente acontece em uma escala social. Não é de surpreender que isso normalmente

⁴⁶³ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 226.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 227.

comece por uma influência de fora da sociedade que até aquele ponto tenha sido relativamente próxima.⁴⁶⁷ (tradução nossa)

A partir desse processo autorreflexivo, é bem possível que aqueles que estejam em posição de desvantagem em uma dada sociedade cheguem à conclusão de que as crenças compartilhadas por eles têm como único fundamento o poder coercitivo e, neste caso, não há qualquer óbice para afirmar que o arranjo social sempre fora ilegítimo, mesmo nos tempos em que era aceito.⁴⁶⁸ A preocupação aqui, mais uma vez, é com o sentido mais básico de liberdade, aquele que aponta para o desejo de não permanecer sob o domínio de outra pessoa e – o que é ainda mais importante – de não permanecer sob o poder *não reconhecido* de outra pessoa.

Quando bem compreendida, a legitimidade nos faz escapar da objeção de condução do liberalismo do medo a uma defesa da ordem de tipo *hobbeseana* e nos abre caminho para uma atitude de reflexão não autodestrutiva de nossas práticas sociais. Isso porque, conforme nos explica Williams seguindo a trilha de Wittgenstein, as mudanças em nossos pensamentos e práticas devem ser essencialmente graduais para serem compreensíveis, já que “compreender qualquer coisa é compartilhar o seu entendimento e nada sustenta o entendimento ou conhecimento, exceto uma prática social compartilhada”⁴⁶⁹. Ainda que não concebamos a sociedade como um todo orgânico – e esta, certamente, não é a imagem que Williams tem em mente –, não podemos ignorar que cada um dos nossos conceitos estão unidos entre si em uma massa entrelaçada, para lançar mão de uma alegoria que certamente é familiar aos wittgensteineanos. Sendo a prática social também a prática da crítica, especialmente nas sociedades modernas, o liberalismo do medo não deve conduzir a uma simples aceitação dos nossos arranjos políticos tal como eles se apresentam: ele não consiste apenas em avisos e lembretes sobre como as coisas podem vir a piorar, mas permite que, uma vez assegurada a liberdade primitiva, novas concepções de liberdade e novas formas de medo adquiram o protagonismo de nossas preocupações políticas.

O liberalismo do medo de Williams está bem ilustrado com a sua postura em torno da liberdade de expressão. Conforme ele explica, a liberdade de expressão constitui um direito básico em virtude não de uma concepção liberal de interesse e autonomia individual, mas da possibilidade de realizar críticas aos arranjos políticos em vigor e, com isso, aferir se o requisito central da política, que se situa na ideia de legitimidade, está sendo observado. Os liberais

⁴⁶⁷ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 227.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁶⁹ WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 35.

moralistas veriam essa defesa da liberdade de expressão como algo excessivamente instrumental, ao passo que para Williams é precisamente essa abordagem instrumental em prol da legitimidade que permite uma maior proteção da liberdade de expressão, encarada, dessa forma, como um direito humano básico e não disputável ideologicamente:

Elas [liberdade de expressão e de comunicação] são de fato básicas, mas não porque sua negativa é coercitiva e relativa a uma distinta concepção liberal dos interesses individuais. Em vez disso, a liberdade de expressão está envolvida em tornar efetiva qualquer crítica sobre o que o regime está fazendo, em relação a qualquer concepção razoável de interesse individual. Nem os próprios cidadãos nem ninguém mais pode responder à questão: ‘O que realmente está acontecendo?’ sem informações verdadeiras e possibilidade de crítica.⁴⁷⁰ (tradução nossa)

Vista dessa forma, a violação à liberdade de expressão pode ser reconhecida como uma autêntica violação a um direito humano, embora muitos outros itens albergados por esse título estejam sob disputa por questões de tempo e espaço. Isso revela que a Demanda Básica de Legitimidade, ao evidenciar a existência de coerção não assentida, se apresenta como um importante instrumento para atestar aquilo que entendemos por direitos humanos universais, ao mesmo tempo que revela uma perspectiva realista dos inevitáveis desacordos culturais envolvidos na sua conceituação. O traço característico daquilo que podemos chamar autenticamente dos direitos humanos seria, nesse sentido, a sua autoevidência: discussões filosóficas refinadas e elaboradas não seriam necessárias para esclarecer que censura, tortura e execução de dissidentes políticos ou minorias seriam violações de direitos humanos, já que “direitos humanos fundamentais, me parece, são um pouco mais próximos daquilo que seus tradicionais defensores sempre os tomaram por ser, isto é, autoevidentes”⁴⁷¹.

O liberalismo do medo é, portanto, um liberalismo realista, que pretende rejeitar o moralismo das teorias liberais sem cair em um completo niilismo em torno de nossas práticas éticas e políticas. A questão de que tratarei no capítulo seguinte diz respeito precisamente aos méritos desse liberalismo realista para reforçar as práticas sociais que ele julga relevantes. Afinal de contas, em que medida essa espécie de realismo fornece para as pessoas justificativas capazes de assegurar o ambiente de tolerância e de respeito aos direitos humanos exigidos pelo liberalismo?

⁴⁷⁰ WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 74.

⁴⁷¹ *Ibid.*, loc. cit.

4.3 O MEDO É SUFICIENTE?

Defendendo o pluralismo e a conseqüente incomensurabilidade dos valores morais, Williams acaba por eleger a legitimidade como fundamento normativo de sua abordagem política: não havendo um valor único sobre o qual a nossa defesa do liberalismo possa repousar, ainda assim precisamos verificar se a resposta exigida “aqui e agora” para a questão política fundamental está sendo satisfatoriamente dada.

Ocorre que a percepção daquilo em que consiste uma resposta adequada à Demanda Básica de Legitimidade – ou seja: daquilo a que os que estão subordinados consideram como uma submissão legítima – depende das experiências reais das pessoas. O próprio liberalismo do medo, com o ceticismo que o pressupõe, apenas se sustenta se estivermos diante de homens e mulheres com sensibilidade histórica e psicológica: sem uma tal sensibilidade e sem critérios de comparação, torna-se difícil afirmar quando a liberdade está sendo violada pelo Estado além de um nível naturalístico muito básico. O fundamento do liberalismo do medo é, portanto, paradoxal: seu critério (o medo) é algo muito trivial e universal, mas sua presença também depende de uma experiência comunitária e histórica autêntica. Afinal de contas, se o grande trunfo do liberalismo do medo é “lembrar as pessoas o que elas têm e como isso pode ir embora”⁴⁷², o medo tem suas fontes não apenas em condicionantes psicológicas, mas também em uma percepção aguçada historicamente. Nesse sentido, o medo preciso ser visto não exclusivamente como um sentimento animal, mas como sintoma de uma aspiração que revela a forma de vida em sociedade.

A esta altura, algumas objeções podem ser feitas ao liberalismo do medo: em primeiro lugar, o medo não seria uma base muito frágil de respeito mútuo em uma sociedade? Ou ainda: de que modo nossos compromissos éticos e políticos podem permanecer estáveis quando a reflexão filosófica nos conduz ao medo como fundamento de nossas práticas sociais? Como argumenta Lucas Petroni⁴⁷³, o mais intuitivo seria pensar que, em face de possíveis ameaças, pessoas submetidas ao medo procurarão ampliar a sua margem de poder ao invés de a restringir. Como rejeitar, afinal, a ideia de fundamentos morais universais sem que caiamos em um niilismo pós-moderno que interpreta nossas práticas sociais como simples expressão da força?

Diante dessa objeção, a resposta elaborada por Shklar e compartilhada por Williams no ensaio *Toleration: a Political or Moral Question?* é bastante elucidativa: se desejamos

⁴⁷² WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 60.

⁴⁷³ PETRONI, Lucas. *Liberalismo político: uma defesa*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 54.

promover a liberdade política – ainda que motivados pelo medo –, então o comportamento apropriado é aquele de quem trata os demais com base na tolerância. Como o receio da crueldade pode ser considerado universal, todas as pessoas teriam as mesmas razões de fundo para contribuir com um ambiente de respeito mútuo necessário à preservação da dignidade das pessoas:

É neste ponto que o liberalismo do medo adota uma forte defesa dos direitos iguais e sua proteção legal. Não pode se basear na noção de direitos como fundamentais e dados, mas os vê como apenas as licenças e autorizações que os cidadãos devem ter a fim de preservar sua liberdade e se proteger contra abusos.⁴⁷⁴ (tradução nossa)

Estaríamos, portanto, em face de um princípio de caráter pré-moral que, por essa razão, seria capaz de se adequar aos mais variados desenvolvimentos teóricos do liberalismo. O que se pressupõe, aqui, é que “o medo desempenha um valor negativo universal a ser priorizado por todos em relação aos demais valores e convicções pessoais”⁴⁷⁵. Acontece que, conforme atenta Petroni, “essa hipótese psicológica deixa de considerar que levar o pluralismo moral a sério implica aceitar que aquilo que devemos temer pode variar tanto quanto aquilo o que significa viver”⁴⁷⁶. Isso significa que o pavor da violência física, muito embora possa ser considerada algo comum a todos os seres sensíveis, não necessariamente supera em importância outras coisas que os seres humanos também valorizam, como seu sentimento de pertencimento patriótico, seus compromissos familiares ou sua temeridade a Deus. Visto dessa forma, o liberalismo do medo é um alvo fácil das mesmas críticas que Williams outrora formulara em face do utilitarismo: o de que essa teoria ignora que as coisas que motivam as pessoas não são apenas as suas demandas sensíveis, mas seus projetos pessoais, ainda que eles lhes custem dor – inclusive física. Nem sequer é possível afirmar que o medo da violência constitui algo que se manifesta de modo igualmente forte em todos os momentos da história da espécie humana, já que até mesmo essa ênfase em aliviar o sofrimento pode ser considerada como algo típico da modernidade, como explica Charles Taylor:

Somos por certo bem mais sensíveis a este respeito do que nossos ancestrais de alguns séculos atrás – como poderemos perceber prontamente se considerarmos as bárbaras (para nós) punições que eles infligiam. Mais uma vez, o código legal e suas práticas proporcionam uma janela para movimentos mais amplos da cultura. [...] Não que horrores comparáveis não aconteçam no

⁴⁷⁴ SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 37.

⁴⁷⁵ PETRONI, Lucas. *Liberalismo político: uma defesa*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 54.

⁴⁷⁶ Ibid., loc. cit.

Ocidente do século XX. Mas são agora considerados aberrações chocantes que têm de ser ocultadas. Mesmo as execuções legais “limpas”, nos lugares em que a pena de morte ainda está em vigor, já não são feitas em público, mas por trás dos tantos muros das prisões. É com arrepio que ficamos sabendo que pais costumavam levar os filhos pequenos para testemunhar tais eventos quanto estes eram oferecidos como espetáculos públicos antigamente.⁴⁷⁷ (tradução nossa)

No fim das contas, para fazer sentido sob uma perspectiva antropológica, o liberalismo do medo deve reconhecer que a própria ideia de que precisamos evitar ou reduzir sofrimento a um mínimo é parte integrante daquilo que socialmente valorizamos em termos morais.⁴⁷⁸

Em um primeiro momento, pode até ser que o critério de medo de fato se apresente como um fundamento adequado para os nossos arranjos políticos, mas isso só ocorre de início. Isso porque, conforme Hampshire elucida⁴⁷⁹, o endosso a determinado sistema de costumes, sejam eles políticos ou propriamente morais, se dá mediante um processo duplo. De início, o grau de choque ou repugnância em face de determinada prática ou da violação de certo costume nos indica que *pode haver* algo de normativo a ser descoberto por trás de nossa reação. No entanto, apenas quando esse sentimento de repugnância passa por um segundo processo reflexivo, sobrevivendo a uma avaliação moral, é que se pode extrair daí algum tipo justificativa aceitável capaz de tornar estável uma proibição ou permissão social. A motivação fisiológica do medo está situada no primeiro momento desse processo, que, entretanto, ainda exige uma segunda fase na qual essa primeira reação será posta à prova perante os critérios racionais compartilhados socialmente. Por esse motivo, um arranjo político ancorado no medo é incapaz de prover a estabilidade social que esta versão desencantada do liberalismo tanto valoriza, já que ele constitui um fundamento frágil para garantir o respeito recíproco a longo prazo.

Mas, então, como é possível argumentar em favor da tolerância mútua liberal na medida em que desconfiamos tanto das idealizações abstratas dos liberais modernos quanto dos fundamentos naturalistas dados pelo liberalismo do medo? Ora, uma saída é pensar no liberalismo como o arranjo político favorável “ao imaginário social tipicamente moderno”⁴⁸⁰. Tal maneira de concebê-lo tem a vantagem de situar historicamente o liberalismo e, portanto, de fornecer uma teoria normativa sem as pretensões universalizantes do liberalismo dos direitos humanos e do liberalismo do desenvolvimento moral. Dessa forma, o liberalismo adquire uma

⁴⁷⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 27.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁷⁹ HAMPSHIRE, Stuart. *Morality and Convention*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 7, p. 151-152.

⁴⁸⁰ GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010. p. 198.

teoria do erro capaz de conceder-lhe um status cognitivo de sua própria história e das razões pelas quais muitas sociedades puderam se desenvolver sem fundamentos, apesar de responderem aos apelos da Demanda Básica de Legitimidade.

Neste ponto, uma interessante reflexão posta por Shklar em *The Liberalism of Fear* precisa ser enfrentada. Em seu ensaio, Shklar explica que a pretensão de identificar o liberalismo com a modernidade seria equivocada, já que nos últimos duzentos anos não se observa, pelo menos na Europa, o seu predomínio como *modus vivendi* político. Muito pelo contrário, o mundo foi marcado, pelo menos no século XX, pelos mais violentos totalitarismos de que se tem notícia. Dessa forma, a pretensão de identificar liberalismo e modernidade, como faz Williams⁴⁸¹, estaria fadada ao fracasso pela simples observação histórica.

Essa objeção de Shklar faz sentido, mas algo escapa a ela. Ainda que concordemos com o seu argumento, a constatação de que o liberalismo não foi o *modus vivendi* político predominante da modernidade não invalida o fato de que foi nesse período da história que ele surgiu como pleito teórico. Isso significa não apenas que, antes desse período, o liberalismo não era tido como uma possibilidade, mas que ele constitui uma consequência normativa da própria modernidade.

Ultrapassada essa objeção – que não considero ser fundamental sequer dentro da perspectiva de Shklar –, é preciso fazer um resgate da ideia de *convergência e confiança* atreladas aos conceitos éticos densos, propostas por Williams em *Ethics and the Limits of Philosophy*. Para além do seu sentido mínimo, conceitos densos como dignidade não podem ser compreendidos sem que se faça referência às crenças convergentes que as pessoas em uma dada comunidade e em um dado momento histórico compartilham. Tal convergência constitui um fenômeno que envolve um modo de vida comum, “explicado em termos de desejos e interesses básicos, e que também requer que esse processo seja não coercitivo”⁴⁸², de tal modo que a formação de um conjunto de crenças convergentes depende de instituições livres, que permitam não apenas uma franca reflexão sobre nossas práticas sociais, mas também o reconhecimento de sua diversidade, especialmente histórica. O método genealógico apresenta-se, mais uma vez, como uma forma de aproximação do naturalismo com a história, o que não deve nos levar à hesitação ou à dúvida sobre o uso de nossos conceitos éticos, mas a encará-los

⁴⁸¹ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 10.

⁴⁸² WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 171.

em um sentido *wittgensteineano*, cuja melhor expressão se dá pela afirmação “é a assim que fazemos”, em vez da expressão “esta é a verdade”.⁴⁸³

Essa forma de abordagem, contudo, não deveria nos levar a um tipo de aquiescência resignada de nossas práticas sociais ou a uma atitude de completa ausência de argumentos em face delas. Como explica Hall em defesa de Williams, uma vez que “não podemos investigar nossos compromissos mais básicos de um ponto de vista independente de nossas maneiras de compreender o mundo”, alguns de nossos compromissos morais “permanecem firmes”.⁴⁸⁴ E, de acordo com Williams, um dos compromissos que se mostram mais evidentes para nós, na modernidade, é aquele incorporado pelo termo “liberalismo”, cuja ambiguidade indica um conjunto de opções políticas “[...] todas compatíveis com o *Rechtsstaat* e que variam dependendo de quanta ênfase é colocada em direitos de bem-estar e afins”.⁴⁸⁵

A essa altura, é preciso enfrentar, mais uma vez, a proposta do liberalismo procedimental de matriz rawlsiana, já que Rawls também pretende dissociar a sua teoria liberal daquelas teorias de credenciais *millianas* e *lockeanas*, cujas concepções de liberdade só podem ser defendidas se for dada saliência a uma noção moral de autonomia ou de direitos naturais. O liberalismo procedimental rawlsiano enxerga a noção de autogoverno como mero instrumento do regime de direito, dos direitos fundamentais e do tratamento igualitário, mas não como um bem político em si mesmo ou, podemos dizer, como algo constitutivo da boa vida⁴⁸⁶, como defenderiam os liberais do ideal moral. Em vez disso, o liberalismo procedimental deixaria as pessoas livres para escolher seu próprio modo de vida em um nível individual, sendo que a função das instituições sociais seria facilitar esse plano de vida o máximo possível sem incorporar qualquer concepção de vida boa. Nesse sentido, ele pretende se diferenciar daquilo o que outrora chamamos de liberalismo dos direitos naturais e liberalismo do desenvolvimento moral, porque essas duas manifestações tendem a ser restritivas de outra forma: ela abstrai as determinações concretas (nacionalidade, religião, gênero, etc.) não como forma de chegar a princípios de justiça capazes de conduzir os indivíduos à conclusão de que às instituições sociais devem tratar de igual para igual todas as concepções de vida, mas fazem ligar o próprio liberalismo a uma concepção moral abstrata de boa vida.

⁴⁸³ MCGINN, Marie. *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Blackwell, 1989. p. 134.

⁴⁸⁴ HALL, Edward. Contingency, Confidence and Liberalism in Bernard Williams Political Thought. *Social Theory and Practice*, v. 40, n. 4, p. 545-569, Oct. 2014. p. 559.

⁴⁸⁵ WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 9.

⁴⁸⁶ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 202.

Para Williams, o liberalismo procedimental de Rawls é uma abordagem indevidamente moralizante da política e que padece dos mesmos problemas constitutivos do liberalismo do ideal moral, na medida em que converge para uma concepção da liberdade que só pode ser defendida quando se abstrai das pessoas todas as suas determinações concretas (nacionalidade, religião, gênero etc.). A objeção de Williams é acompanhada por autores como Taylor, cujas críticas ao liberalismo procedimental, embora motivadas por fundamentos diferentes, também concebem que o equívoco na teoria de Rawls decorre de sua forma de justificar a experiência social dos seres humanos.

Em outras palavras, o erro do liberalismo procedimental estaria no fato de conceber erroneamente o fundamento ontológico de nossas relações sociais e a forma como nós deliberamos em termos ético-institucionais. Na medida em que defende a ideia de que determinados bens sociais são, por essência, compartilhados, Taylor diz que o problema do liberalismo procedimental rawlsiano está no fato de conceber a sociedade como “composta por indivíduos com planos de vida baseados em suas concepções do bem, mas sem uma concepção comumente mantida pela própria sociedade”⁴⁸⁷. Para ele, a capacidade dos cidadãos de sentir revolta em virtude de violações de direitos humanos não é alimentada por princípios gerais de justiça, mas por seu pertencimento com a uma identidade cultural e a uma história compartilhada, que tornam verdadeiros ultrajes determinados tipos de práticas. Em suma, todas essas concepções – tanto o liberalismo do ideal moral, quanto o liberalismo procedimental – apresentam uma visão restrita da tessitura de nossos arranjos políticos, já que, embora levem em conta alguns bens que buscamos, excluem outros que são igualmente relevantes para nós.

De modo semelhante, o problema do liberalismo do medo, por sua vez, foi ter se fiado em um naturalismo que ignora as questões metafísicas e se satisfaz com a explicação do comportamento humano em termos de objetivos cujas realizações podem ser caracterizadas apenas em sentido empírico⁴⁸⁸, como o medo da dor. A partir dessa perspectiva, o reconhecimento da diversidade de bens sociais e do contraste qualitativo que pode ser feito em relação a eles é impossibilitado. Como explica Taylor:

No contexto de uma explicação naturalista, um objetivo pode ser identificado como mais fortemente desejado do que outros, por ex. se o assunto em questão deu a ele um ponto mais elevado. Mas não há lugar para a noção de um objetivo mais elevado, que na própria lógica do contraste deve ser distinguível

⁴⁸⁷ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 203.

⁴⁸⁸ TAYLOR, Charles. The Diversity of Goods. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 6, p. 140.

do motivo mais forte - caso contrário, o termo não teria de toda função no discurso moral.⁴⁸⁹ (tradução nossa)

Não há nenhuma razão pela qual nós devamos acreditar que os seres humanos devam ser concebidos exclusivamente a partir da abordagem naturalista pressuposta pelo liberalismo do medo, motivo pelo qual ela padece dos mesmos equívocos ontológicos que se enxerga nas abordagens idealistas, procedimentalistas e utilitaristas.

Além disso, não é muito claro de que modo Williams poderia escapar da acusação feita por críticos como Taylor, para quem sua defesa geral do naturalismo, embora refinada, seria incapaz de fornecer respostas para nossos impasses políticos e morais. Segundo Taylor, o naturalismo sofisticado de Williams poderia concordar que diferentes posturas em face dos direitos humanos são reais e não meramente projeções, já que incorporar tais valorações morais seria o mesmo que adquirir um “conhecimento” – algo que o relativismo da distância pressupõe, conforme demonstrei no segundo capítulo. Contudo, em um sentido fundamental, quaisquer crenças éticas encontradas dentro de diferentes posturas culturais seriam sempre relativas a uma determinada forma de vida. É isso que Williams defende quando reflete, por exemplo, a respeito do que poderia ser considerado como o núcleo primitivo do valor *justiça*:

Pode ser que, se examinarmos sugestões mais interessantes e mais específicas, e chegarmos a um melhor entendimento das formas mais básicas da necessidade de justiça, chegemos a ver que precisamos atribuir aos seres humanos em todas as sociedades um sentimento ou disposição particular, algo como um sentido de equidade. Talvez. Mas essas questões, e muitas outras do mesmo tipo, são precisamente as questões que se impuseram às várias ciências sociais, assim como à filosofia, a partir das antigas especulações sobre uma natureza humana comum, em particular uma natureza ética comum. O fato de que essas questões permanecem, e de maneira tão recalcitrante e dispersa, deveria nos encorajar, como me parece, a pensar que elas de repente serão respondidas, sem ajuda, pela filosofia.⁴⁹⁰ (tradução nossa)

O resultado dessa forma de pensar, para Taylor, é que: “na medida em que esses bens pareçam não ser bens a partir de um outro ponto de vista cultural, ou mesmo que pareçam às vezes errados ou ruins, não há modo de resolver a disputa”⁴⁹¹. Não haveria um ponto de vista além do qual as questões morais possam ser arbitradas. Os pressupostos naturalistas do liberalismo do medo apresentam-se, neste contexto, como uma base ontológica tão estreita quanto irrelevante do ponto de vista normativo: elas não podem ser descartadas por serem

⁴⁸⁹ TAYLOR, Charles. The Diversity of Goods. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 6, p. 141.

⁴⁹⁰ WILLIAMS, Bernard. Saint-Just's Illusion. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 12, p. 143.

⁴⁹¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 95.

inegáveis, mas são inegáveis precisamente por serem básicas demais e, por isso mesmo, dizem muito pouco a respeito de como devem ser as nossas instituições políticas.

Evidentemente, a primeira réplica de Williams poderia ser: por qual razão precisamos de um ponto de vista externo pelo qual essas questões devam ser arbitradas? Ademais, esse ponto de vista é sequer possível de ser almejado? Ou ainda: será impossível conduzir qualquer argumento ético com boa-fé e convicção a menos que estejamos convencidos de que existe um ponto de vista externo que nos forneça respostas objetivamente corretas? Ora, para evitar o esvaziamento completo do discurso ético, Williams precisa lançar mão das ideias de confiança, que visam reforçar “a convergência prática em um modo de vida compartilhado”⁴⁹². O argumento de Williams é explicitado nessa defesa feita por Hall:

A ausência de um ponto arquimediano não resulta no abandono niilista de nossos compromissos ou na adoção de uma postura irônica, já que ambas as respostas implicam tacitamente na suposição de que a convicção só pode ser fundamentada pelo tipo de justificativa objetiva que a filosofia não pode assegurar. Nossa tarefa é considerar se podemos continuar a endossar, sem invocar as desacreditadas estratégias justificativas dos moralistas, os compromissos que “nos defendem”, pois a questão central é como devemos prosseguir, dada a situação política em que nos encontramos.⁴⁹³ (tradução nossa)

Ocorre que o terreno sobre o qual repousa a confiança que Williams defende continua muito escorregadio. A esse respeito, John Cottingham argumenta que afirmar um critério de confiança com base no fato de que “as coisas simplesmente são assim” não constitui uma resposta não satisfatória, porque, para fazerem sentido, nossas práticas precisam ter um significado. E ainda que se possa contra-argumentar, como Hall, que nossa aceitação de tais crenças está submetida a uma investigação reflexiva por meio da genealogia, afirmar a confiança com base no fato de que “as coisas vieram a ser assim” em um sentido histórico é igualmente insuficiente. Isso porque, de um lado, o método genealógico exige de nós que lancemos mão do estado de natureza como procedimento hipotético para testar algumas condicionantes de nossa natureza – e assim, como todo procedimento hipotético, ele também reduz a natureza humana a alguns recortes arbitrários. Em segundo lugar, porque tal opção metodológica requer que encaremos a própria história como justificativa de nossas práticas morais e políticas, sendo que, conforme explica Luis Fernando Barzotto, a história é capaz de

⁴⁹² WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 171.

⁴⁹³ HALL, Edward. Contingency, Confidence and Liberalism in Bernard Williams Political Thought. *Social Theory and Practice*, v. 40, n. 4, p. 545-569, Oct. 2014. p. 551.

nos explicar a causa e a gênese de um dado fenômeno, mas não o seu *fundamento*⁴⁹⁴. Determinados arranjos políticos dependem de um certo contexto histórico, mas é equivocado pensar que a *justificativa* para a sua aceitação e para a confiança que depositamos neles decorra puramente dessa circunstância. Para Taylor, assim como para Cottingham, o problema de Williams está em uma condução fatal à relatividade cultural – muito embora ele ainda possua um anseio residual por uma visão de mundo que ofereça algo mais⁴⁹⁵. Em alguma medida, penso que Williams está convencido de que é próprio da natureza humana fazer reivindicações maiores, inclusive do tipo que conduziria a críticas interculturais. Como o próprio Williams reconhece:

[...] pessoas que desenvolvem interpretações contestadas normalmente estão tentando, não apenas reunir o seu grupo, mas convencer os não conhecidos. Eles não estarão satisfeitos com uma solução que, em um estilo estritamente relativista, ofereça a cada grupo a sua própria história.⁴⁹⁶ (tradução nossa)

A saída para salvaguardar a possibilidade de juízos críticos interculturais precisa estar na identificação das propriedades, entidades e características que a nossa melhor descrição das coisas tem de invocar⁴⁹⁷. Isso significa que, embora não possamos almejar chegar a uma concepção absoluta do mundo no domínio dos assuntos humanos, é perfeitamente possível, como resultado de nosso exame crítico, chegarmos a definir uma comensurabilidade entre bens morais. Isso não significa que ao final de nosso processo de reflexão iremos chegar à conclusão de que todos os nossos bens morais são defensáveis como tais, mas “significa apenas que não começamos com um universo moral pré-encolhido no qual tomamos como dado que bens deles nada têm a nos dizer, ou talvez os nossos a eles”⁴⁹⁸. Tal como argumenta MacIntyre, o que Williams ignora é a forma pelas quais as pessoas podem chegar a transcender aquilo que até certo ponto consistia nos limites de seu conjunto motivacional e encontrar *razões* para endossar uma dada prática:

O que uma criança que está fazendo a transição de um exercício infantil de inteligência animal para o exercício de uma razão prática independente precisa alcançar é a transformação de seu conjunto motivacional, de modo que aquilo

⁴⁹⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Os direitos humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica à ética. *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul*, n. 56, p. 47-88, set./dez. 2005. p. 78.

⁴⁹⁵ COTTINGHAM, John. The Good Life and the Radical Contingency of the Ethical. In: CALLCUT, Daniel (ed.). *Reading Bernard Williams*. Abingdon: Routledge, 2008. ch. 2, p. 33.

⁴⁹⁶ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 260.

⁴⁹⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 97.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 89.

que era originalmente – na terminologia de Williams – razões externas também se tornem internas.⁴⁹⁹ (tradução nossa)

Aqui, acredito, Williams ainda teria uma objeção a fazer. Talvez ele dissesse, como já sugeri anteriormente, que não podemos pretender encontrar essas razões objetivas por meio da filosofia, de tal modo que, “se existir qualquer coisa a ser dita sobre essa questão, ela terá de se endereçar a muito mais do que a filosofia”⁵⁰⁰. Isso não significa dizer que a filosofia não possa nos ajudar nesse processo, mas antes que ela só o poderá fazer se estiver aberta a encarar seus próprios limites.

Soa a mim, entretanto, que com esse argumento Williams apenas reforça algo que eu já vinha sugerindo: que, embora deseje escapar das garras do ceticismo, ele crê que a saída menos dolorosa é se entregar a ele. Ele se satisfaz em afirmar que uma resposta aceitável para os nossos desacordos morais estaria no âmbito de uma *teoria da persuasão*, cujo ponto essencial seria precisamente uma discussão ética em torno “do papel próprio da retórica, lealdade, desinteresse e o valor da verdade – pura verdade, a verdade da veracidade histórica e social, em vez do fantasma de uma verdade ética última”⁵⁰¹.

Ocorre que ainda assim permanece o problema de identificar a causa com a justificativa: a história e a cultura são a causa, mas não justificativas suficientes para nossos valores. Como a filosofia é incapaz de alcançar o mesmo grau de objetividade das ciências empíricas, Williams acaba por supervalorizar os seus limites em detrimento daquilo que ela pode oferecer, isto é: um processo reflexivo de justificação. Isso não significa que Williams não leve em conta as limitações do conceito moderno de “objetividade”, mas que, ao defender que existem diferentes graus de objetividade, ele crê que o conhecimento da etologia humana certamente chega mais perto do que a filosofia de apresentar uma descrição do mundo desvinculada de qualquer perspectiva particular.⁵⁰² Ocorre que o próprio Williams entende que uma explicação absoluta da objetividade possivelmente não explicaria as nossas visões parciais a um ser que não compartilha nossa aparelhagem sensorial. Isso significa que sempre carecemos da reflexão e argumentos filosóficos como expedientes de justificação; afinal, mesmo nas ciências nos fatos

⁴⁹⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*. Chicago; La Salle: Open Court, 1999. p. 87.

⁵⁰⁰ WILLIAMS, Bernard. Saint-Just’s Illusion. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 12, p. 148.

⁵⁰¹ Ibid., loc. cit.

⁵⁰² MICHELON JR., Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 121.

brutos, as respostas dependem de um ser racional capaz de formular questões especulativas prévias aos resultados. Como no diz Hannah Arendt:

Em outras palavras, sendo “o experimento uma pergunta formulada à natureza” (Galileu), as respostas da ciência prevalecerão sempre réplicas a questões formuladas por homens; a confusão quanto ao problema da “objetividade” consistia em pressupor que pudesse haver respostas sem questões e resultados independentemente de um ser formulador de questões.⁵⁰³ (tradução nossa)

Algo que me parece curioso e que também chamou a atenção de Mark Jenkins é o fato de que, mesmo diante dessas conclusões, Williams se empenha fortemente em “resolver uma tensão insolúvel entre convicção ética e contingência”⁵⁰⁴. Uma preocupação que a todo momento retorna em seus escritos é a necessidade de que nossas práticas morais e políticas façam sentido para nós: a despeito de nossos escassos materiais para justificá-las, não deveríamos descartá-las, mas depositar nelas algum tipo de confiança.

Mas não seria este um sinal de que a crítica que ele propõe à moralidade acaba por retirar da ética de algo que *ele mesmo* julga importante? Esse “pessimismo de força”, que Williams considera relevante para sustentar uma atitude positivamente reflexiva de nossas práticas sociais não seria, afinal, um *pessimismo puro e simples*, enfraquecedor de nossos compromissos mútuos? Como explica Jenkins:

Se, como ele sugere, o “rápido e imenso desenvolvimento de capacidades simbólicas e culturais deixaram os humanos como seres para os quais nenhuma forma de vida é capaz de se mostrar inteiramente satisfatória, seja individualmente ou socialmente” ou se, dito de forma mais brusca, “os seres humanos são uma bagunça”, por que alguém deveria esperar que um apoio filosófico para tais convicções que os seres humanos possuem? E por que alguém deveria ser confiante?⁵⁰⁵ (tradução nossa)

A confiança em nossas práticas sociais, exortada por Williams, é insuficiente se for baseada simplesmente no fato de que as coisas são como são. E, no entanto, Williams se nega a sucumbir ao desespero de uma vida vivida com base na arbitrariedade. É sintomático que ele tenha concluído o seu último livro publicado em vida com uma exortação repetida à *esperança* em torno de nossas práticas, sendo que, para ele, “a esperança é contrastada simplesmente com o desespero”⁵⁰⁶. Para Cottingham, a única forma de entender positivamente essa esperança é

⁵⁰³ ARENDT, Hannah. O conceito de história – antigo e moderno. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 79.

⁵⁰⁴ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006. p. 186.

⁵⁰⁵ Ibid., loc. cit.

⁵⁰⁶ WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 267.

como “uma virtude teologal que nos levaria para além dos ‘limites da filosofia’, que são os temas implícitos e explícitos de muitos dos trabalhos de Williams”⁵⁰⁷. Com essa esperança de uma estrutura não contingente – porque transcendente – seríamos capazes de dar um sentido para a existência humana.

E, no entanto, Williams diz que mesmo a esperança ainda não é capaz de fornecer critérios de decisão sobre nossas práticas morais e políticas, já que não podemos escolher aquilo que faz sentido para nós como fonte de esperança.⁵⁰⁸ Para Bernard Williams, portanto, tudo o que devemos esperar é que – feito equilibristas que devem se manter firmes mesmo desconhecendo para onde marcham – não caiamos nem no desespero niilista nem no autoengano. Deveríamos nutrir uma esperança que seja, enfim, como ele próprio: um sol de inverno que ilumina, mas não aquece.⁵⁰⁹

4.4 CONCLUSÃO

O liberalismo político de Williams é decorrência de seu pluralismo de valores, e o viés pelo qual ele o defende é consequência de seu realismo. O liberalismo do medo, como ele chama a concepção liberal que herdou de Shklar e à qual explicitamente adere, pretende ser uma reação tanto a abordagens teóricas que enxergam o liberalismo como ideal moral – como são aquelas do liberalismo do desenvolvimento moral e liberalismo dos direitos naturais – quanto ao liberalismo procedimental encabeçado por Rawls, que, conforme Williams afirma, constitui uma perspectiva igualmente moralizante da política, porque idealiza indevidamente os seus interlocutores.

O liberalismo do medo, por sua vez, é peculiar porque tem como interlocutores toda a humanidade; isso é possível porque a sua matéria-prima é universal: o medo da coerção é tido, por Williams, como uma característica fundamental da natureza humana. Ao mesmo tempo, o liberalismo do medo é plenamente consciente de que não basta resolver o problema da ordem; é preciso que a ordem seja legítima. Retoma-se, com isso, o conceito de Demanda Básica de

⁵⁰⁷ COTTINGHAM, John. *The Good Life and the Radical Contingency of the Ethical*. In: CALLCUT, Daniel (ed.). *Reading Bernard Williams*. Abingdon: Routledge, 2008. ch. 2, p. 37.

⁵⁰⁸ WILLIAMS, op. cit.

⁵⁰⁹ No famoso obituário *Tragedy and Justice*, que escreveu a respeito de Bernard Williams, a filósofa Martha Nussbaum conta a seguinte anedota acerca de uma conversa que teve a respeito de Williams com um amigo em comum: “Da mesma forma, o que energizava Bernard, animava-o, era uma espécie de elegante afirmação da desesperança das coisas contra as boas-novas, uma zombaria desdenhosa, mas brilhante. Como um amigo em comum uma vez me disse: ‘Bernard é como o sol: muita luz, mas muito pouco calor’. (Uma observação que, além de ser incompleta sobre Bernard, mostrou que o orador deve ter passado seus dias na Inglaterra.)” (tradução nossa). Cf. NUSSBAUM, Martha. *Tragedy and Justice: Bernard Williams remembered*. *Boston Review*: a political and literary forum, October 1, 2003.

Legitimidade, que, a despeito de consistir em um requisito universal da política, comporta conformações históricas e culturais. O fato de que o liberalismo é o arranjo político mais adequado à modernidade apenas revela que o liberalismo do medo é plenamente coerente ao estabelecer bases minimalistas, capazes de dotar a tradição liberal de uma teoria do erro satisfatória.

Uma séria objeção que pode ser feita em face do liberalismo do medo se liga à fragilidade do fundamento que ele elege. Será o medo suficiente para assegurar o ambiente de tolerância? Ora, o medo é apenas uma reação primária; para garantir um cenário estável de respeito mútuo – em outros termos, para alcançar as consequências normativas exigidas pelo próprio liberalismo –, precisa passar por um processo reflexivo de justificação.

O problema, conforme procurei argumentar, é que os recursos que Williams nos fornece para justificar as nossas práticas morais e políticas são muito restritos: a reconstrução histórica aponta as causas de nossas crenças, mas não é suficiente para justificá-las. Para viver em um ambiente de confiança mútua em nossos valores, precisamos de algo mais. Williams, embora ilumine o caminho e nos exorte à esperança, não nos oferece mapas para percorrê-lo.

O fato de não aderirmos às conclusões williamsoneanas não significa que não possamos nos valer dos recursos metodológicos que Williams nos deixou. Afinal, uma pergunta que poderia vir à tona é: por aceitar o método proposto por Williams, que reúne naturalismo e historicismo, deveríamos aceitar o liberalismo do medo? Ou ainda: para aceitar as suas premissas metodológicas, é preciso ficar com o liberalismo do medo? A meu ver, a resposta para essas perguntas é negativa. O liberalismo do medo não é puramente resultado da metodologia williamsoneana, mas do olhar de Williams sobre esses recursos metodológicos. Os instrumentos metodológicos apresentados por Williams são úteis ainda que, em virtude de seus problemas internos, não compreemos o liberalismo do medo. O fato de Williams ter influenciado categorias conceituais de autores liberais como Dworkin é significativo da versatilidade de seu pensamento.

É preciso admitir, contudo, que outros autores lançaram mão de recursos metodológicos semelhantes, mas realizando propostas normativas bastante diferentes. Uma metodologia semelhante, chamemos ou não de genealogia, foi empregada por autores como MacIntyre e Taylor, que, com esse modo de investigação moral, buscaram – cada um a seu modo – uma maneira de rearticular os valores na modernidade, não se limitando a atestar a sua desarticulação. O que difere Williams de outros autores é precisamente os resultados específicos a que ele chegou: não é tanto a sua metodologia, mas a sua marca cética o que o

conduz ao pluralismo de valores e ao liberalismo do medo; não fosse essa marca, não estaríamos falando de Bernard Williams.

CAPÍTULO 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comecei este trabalho me referindo ao legado de Elizabeth Anscombe e pretendo concluir voltando a ele. A respeito das diversas possibilidades de interpretação de sua obra, afirmei que três delas se mostraram promissoras: em primeiro lugar, poderíamos considerar que, com *Modern Moral Philosophy*, Anscombe estaria argumentando que a única saída possível para a crise da filosofia moral moderna seria um retorno à ideia de um legislador transcendental, capaz de devolver o sentido à ideia de obrigação moral, tão cara à modernidade. Com isso, Anscombe estaria reafirmando a superioridade da ética religiosa e os problemas gerados quando se nega essa autoridade moral. Em segundo lugar, poderíamos entender a sua proposta como o resgate de um viés naturalista com credenciais aristotélicas, pelo qual restauraríamos as noções de uma ética das virtudes conectada a um tipo de fundamento pré-filosófico, mas ainda assim capaz de desembocar em uma teoria filosófica propositiva. Em terceiro lugar, poderíamos desafiar a filosofia mediante uma proposta metodológica que desvelasse os seus limites e que demonstrasse a sua íntima conexão com a psicologia moral, inclinando-se a um naturalismo ético de tipo diferente daquele defendido pelos neoaristotélicos.

Conforme procurei demonstrar ao longo deste trabalho, Williams optou pela terceira via. Todo o seu pensamento nos desafia a incorporar à metodologia filosófica recursos que provêm de fora dela, seja da psicologia, da história ou de outras ciências sociais. A abordagem metodológica de Bernard Williams, que ganha sua expressão mais completa sob o título de genealogia, tem o mérito de lançar luzes sobre muitas questões que, de outro modo, ainda estariam obscurecidas pelo predomínio dos conceitos de obrigação moral e vontade pura, tanto na ética quanto na política. A genealogia demonstra a complexidade de nossos valores e a sua contingência histórica e cultural, ao mesmo tempo que se esforça por desvelar as condicionantes psicológicas dos seres humanos, as quais se apresentam como candidatas a uma base decerto minimalista, mas universal para as nossas discussões éticas. A metodologia de Williams é, conforme argumentei, aquilo que é capaz de conferir unidade entre todos os seus escritos, desde aqueles voltados à filosofia moral, até aqueles que se dedicam à filosofia política: olhando-os com atenção, percebemos que a metodologia é o fio condutor que os entrelaça em um todo coerente, a despeito da aparente fragmentariedade que muitos de seus leitores apontam em sua obra.

Gostaria neste momento de contrastar os resultados da terceira via de interpretação de Anscombe com aqueles de sua segunda via. Nesta segunda proposta, da qual são representantes filósofos como Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, também está incorporada, assim como

ocorre com a terceira via, uma preocupação por desvelar aquilo que há de universal e contingente em nossos valores morais. À semelhança do que faz Williams, MacIntyre e Taylor, cada um a seu modo, se debruçam sobre a problemática distinção fato/valor, ao mesmo tempo que são sensíveis à densidade cultural e histórica dos conceitos éticos que compartilhamos.⁵¹⁰ A similaridade entre os três é reconhecida pelo próprio Williams, em uma nota de rodapé que, estou de acordo com Mark Jenkins⁵¹¹, ensinaria um livro por si só:

Aqui, minha abordagem tem algo em comum, mais uma vez, com Taylor e também com Alasdair MacIntyre. Se Taylor e MacIntyre me perdoarem por colocá-los em um mero esboço de caricatura, um conjunto de relações entre nossas posições talvez possa ser colocado assim: Taylor e MacIntyre são católicos, e eu não; Taylor e eu somos liberais, e MacIntyre não; MacIntyre e eu somos pessimistas, e Taylor não (não mesmo).⁵¹² (tradução nossa)

MacIntyre compartilha com Williams o mesmo pessimismo em face das potencialidades do projeto iluminista, mas discorda que a saída para os equívocos da moralidade moderna esteja na adoção de uma atitude filosófica baseada em um ceticismo de tipo nietzscheano. Em vez disso, o autor de *After Virtue* nos instiga a buscar na tradição aristotélica “a restauração da inteligibilidade e racionalidade de nossas atitudes e compromissos morais”⁵¹³.

Tanto Williams quanto MacIntyre consideram que a filosofia moral e política não irá muito longe mantendo-se fiel à perspectiva idealista do iluminismo, sendo necessário, por isso, resgatar as bases pré-filosóficas da ética, extraídas de nossas experiências ordinárias, que são sempre engajadas historicamente e culturalmente. Neste ponto, a metodologia williamsoneana também se aproxima de Taylor, para quem o pano de fundo de nossa cultura é indispensável para a compreensão de nossa identidade moral.

Diferentemente de Williams, contudo, Taylor guarda um tom mais otimista quanto às potencialidades da filosofia moderna. Para o filósofo canadense, ela pode se mostrar de algum valor caso a enxerguemos como a expressão daquelas coisas que, como indivíduos situados historicamente, julgamos importantes. É em virtude dessa forma de pensar que Taylor sente-se à vontade para adotar a perspectiva liberal, embora criticando, como Williams, as suas abordagens ontologicamente empobrecidas. O liberalismo é, portanto, algo que aproxima os

⁵¹⁰ JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006.p. 186.

⁵¹¹ Compartilho com Jenkins do mesmo diagnóstico acerca das aproximações e distanciamentos entre Williams e esses dois autores. Minhas considerações finais devem muito à conclusão à qual ele chega em seu livro de apresentação do pensamento de Williams. Cf. JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006.

⁵¹² WILLIAMS, Bernard. Replies. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 10, p. 222.

⁵¹³ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre-Dame, 2007. p. 259.

dois, enquanto os separa de MacIntyre. Contudo, o que distancia Williams de Taylor é o fato de que, no fim das contas, a construção teórica deste último desemboca em uma avaliação forte dos bens morais, apontando para a possibilidade, inclusive, de elencar alguns bens como fontes morais qualitativamente superiores, algo que o pluralismo de valores de Williams rejeitaria de pronto.

A crescente admiração de Williams pela filosofia de Nietzsche, por sua vez, é algo que o distancia tanto de Taylor quanto de MacIntyre. Enquanto ambos defendem que, de algum modo, podemos reabilitar a filosofia moderna – MacIntyre com os instrumentos do aristotelismo, Taylor com uma nova forma de utilizar os instrumentos que já temos ao nosso dispor –, Bernard Williams demonstra, como explica Martha Nussbaum, um certo “cansaço do mundo”:

Acredito que muito de seu interesse pelo pessimismo e irracionalismo nietzschiano estava a serviço de afastar uma depressão poderosa, talvez até desespero. Com o passar dos anos, comecei a perceber que ele nunca ficava zangado (ao passo que fico zangada mais ou menos o tempo todo). Desprezo, cansaço do mundo, cinismo, até uma irritabilidade ligada ao cansaço do mundo, mas nunca apenas raiva, a sensação de que o mal foi feito e que é melhor sair e corrigir. Acho que sua atitude não zangada com a tragédia estava de acordo com sua crítica ao Iluminismo: fazer o bem por um mundo mau não o energizou, porque sua atitude para com o mundo estava em algum nível profundo, sem esperança. O mundo estava uma bagunça e não havia como salvá-lo ou mesmo melhorá-lo. Era infantil, ingênuo, sugerir que a melhora era possível.⁵¹⁴ (tradução nossa)

Diante desse cenário de desencantamento, torna-se evidentemente difícil defender, conforme argumentei no capítulo quatro, a posição política liberal com a qual Williams se identificou ao longo de toda a vida. Apelar para um “pessimismo de força” talvez fosse, de fato, uma forma de afastar o desespero da ausência de sentido, como diz Nussbaum. Ocorre que para a maior parte das pessoas, uma vida ética e política baseada no pessimismo é muito pouco. Grande parte de nós é motivada pelo sentimento de “[...] partilha de uma adesão em comum a um conjunto histórico de instituições como o pilar comum de nossa liberdade e de nossa dignidade”⁵¹⁵, sendo que essa adesão requer que articulemos os nossos bens morais, e não apenas que atestemos a sua existência. Para que toda a nossa confiança não sucumba diante das inquietações com que Williams nos deixa, talvez precisemos buscar auxílio em outras mãos.

⁵¹⁴ NUSSBAUM, Martha. *Tragedy and Justice: Bernard Williams remembered*. *Boston Review*: a political and literary forum, October 1, 2003.

⁵¹⁵ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 217.

Do simples esboço acima, já é possível antever o interessante e amplo trabalho investigativo que pode ser feito quando contrastamos a perspectiva de Williams com a de outros filósofos. Esta é uma agenda de pesquisa para trabalhos futuros, em que, postas as perguntas por Williams, será necessário buscar as respostas de que precisamos. A constatação de que estamos perdidos em nossa abordagem filosófica pode ser uma grande oportunidade, mas apenas se nos permitir encontrar o rumo correto e seguir em frente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bernard Williams

WILLIAMS, Bernard. A Critique of Utilitarianism. In: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [p. 67-128].

WILLIAMS, Bernard. A Theory of Justice, by John Rawls, Spectator (1972). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 18, p. 82-86.

WILLIAMS, Bernard. Afterword: What Has Philosophy to Learn from Tort Law. In: OWEN, David G. (ed.). *The Philosophical Foundations of Tort Law*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 487-497.

WILLIAMS, Bernard. Conflicts of Liberty and Equality. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 9, p. 115-127.

WILLIAMS, Bernard. Evolution, Ethics, and the Representation Problem. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 9. p. 100-122.

WILLIAMS, Bernard. Foundations: Practical Reason. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 4, p. 60-78.

WILLIAMS, Bernard. Foundations: Well-Being. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 3, p. 34-59.

WILLIAMS, Bernard. From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 7, p. 75-101.

WILLIAMS, Bernard. Human Rights and Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 6, p. 62-74.

WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In: HARRISON, Ross. *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 101-113.

WILLIAMS, Bernard. Introduction. In: BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. xxix-xxxix.

WILLIAMS, Bernard. Knowledge, Science, Convergence. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 8, p. 146-172.

WILLIAMS, Bernard. Liberalism and Loss. In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, 2001. p. 91-104.

WILLIAMS, Bernard. Making Sense of Humanity. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 79-89.

WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS, Bernard. Moral Luck. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 2, p. 20-39.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WILLIAMS, Bernard. Morality, the Peculiar Institution. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 10, p. 193-218.

WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WILLIAMS, Bernard. Nietzsche's Minimalist Moral Psychology. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 65-76.

WILLIAMS, Bernard. *Obscenity and Film Censorship: An Abridgement of the Williams Report*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

WILLIAMS, Bernard. Ought and Moral Obligation. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 9, p. 114-123.

WILLIAMS, Bernard. Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 3, p. 29-39.

WILLIAMS, Bernard. Political Liberalism, by John Rawls, London Review of Books (1993). In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 63, p. 326-331.

WILLIAMS, Bernard. Political Philosophy and the Analytical Tradition. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 14, p. 155-168.

WILLIAMS, Bernard. Preface. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. ix-xii.

WILLIAMS, Bernard. Rawls and Pascal's Wager. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, ch. 7, p. 94-100.

WILLIAMS, Bernard. Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 1, p. 1-17.

WILLIAMS, Bernard. Relativism and Reflection. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 9, p. 173-192.

WILLIAMS, Bernard. Replies. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, ch. 10, p. 185-224.

WILLIAMS, Bernard. Saint-Just's Illusion. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, ch. 12, p. 135-150.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press: 2008.

WILLIAMS, Bernard. Socrates' Question. WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 1, p. 1-24.

WILLIAMS, Bernard. Styles of Ethical Theory. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 5, p. 79-102.

WILLIAMS, Bernard. The Human Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ch. 13, p. 135-152.

WILLIAMS, Bernard. The Liberalism of Fear. In: WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005. ch. 5, p. 52-61.

WILLIAMS, Bernard. The Linguistic Turn. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 7, p. 133-145.

WILLIAMS, Bernard. The Need to be Sceptical. In: WILLIAMS, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ch. 60, p. 311-317.

WILLIAMS, Bernard. The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics. In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 13, p. 153-171.

WILLIAMS, Bernard. The Truth in Relativism. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 11, p. 132-143.

WILLIAMS, Bernard. Theory and Prejudice. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. ch. 6, p. 103-132.

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism and Moral Self-Indulgence. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ch. 3, p. 40-53.

WILLIAMS, Bernard. What does Intuitionism Imply? In: WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 15, p. 182-191.

WILLIAMS, *Morality* An Introduction to Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Obras de outros autores

ABREU, Jacqueline. O pluralismo de valores e sua importância política na obra de Bernard Williams. *Teoria jurídica contemporânea*, v. 2. n. 1, p. 6-38, jan./jun. 2017.

AGGIO, Juliana Ortogosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahia, 2017.

ALTHAM, J.E.J. Reflection and Confidence. ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 8, p. 156-169.

ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, nº 124, 1958.

ARENDT, Hannah. O conceito de história – antigo e moderno. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 69-125.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. 2. ed. Forense, 2017.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo de Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BARZOTTO, Luis Fernando. Os direitos humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica à ética. *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul*, n. 56, p. 47-88, set./dez. 2005.

BAVISTER-GOULD, Alex. Bernard Williams: Political Realism and the Limits of Legitimacy. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 21, n. 4, p. 593-610, Dec. 2013.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah. *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 166-217.

BERLIN, Isaiah; WILLIAMS, Bernard. Pluralism and Liberalism (with Bernard Williams). In: BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. 325-330.

BLACKBURN, Simon. *Review: G.E.M. Anscombe; Mary Geach (ed.); Luke Gormally (ed.). Human Life, Action and Ethics*, St. Andrews: St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 300 pp. TLS, 30th September 2005. Disponível em: <https://swb24.user.srcf.net/reviews/Anscombe.htm>. Acesso em: 14 mar. 2021.

BROD, Celina Alcântara. O sol do amanhã e a política da prudência. *Estado da Arte*, 19 jun. 2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/sol-amanha-politica-prudencia-celina/>. Acesso em: 06 jul. 2020.

CAEIRO, António de Castro. Apresentação. In: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Rio de Janeiro: Forense, 2017. p. ix-xvii.

COTTINGHAM, John. The Good Life and the Radical Contingency of the Ethical. In: CALLCUT, Daniel (ed.). *Reading Bernard Williams*. Abingdon: Routledge, 2008. ch. 2, p. 25-43.

CROWDER, George. Value Pluralism vs Realism in the Political Thought of Bernard Williams. *The Journal of Value Inquiry*, v. 53, n. 4, p. 529-550, Dec. 2019.

DRIVER, Julia. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Standford: Standford University, Spring 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/anscombe/>. Acesso em: 31 jan. 2020.

DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Justiça como realização das capacidades humanas básicas: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e a fundamentação do direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015.

FINNIS, John. *The Collected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2011. v. I-V.

FORRESTER, Katrina. Judith Shklar, Bernard Williams and political realism. *European Journal of Political Theory*, v. 11, n. 3, p. 247-272, 2012. DOI:10.1177/1474885111430605.

FREY, Jennifer. Neo-Aristotelian Ethical Naturalism. In: ANGIER, Tom. *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. ch. 5, p. 92-111.

GATTA, Giunia. *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*. New York: Routledge, 2018.

GEACH, Mary. Anscombe's Virtues: Simply Wrong? Replies. *Leiter Reports*, [Oct. 2005]. Disponível em: https://leiterreports.typepad.com/blog/2005/10/anscombes_virtu.html. Acesso em: 14 mar. 2021.

GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.

HALL, Edward. Contingency, Confidence and Liberalism in Bernard Williams Political Thought. *Social Theory and Practice*, v. 40, n. 4, p. 545-569, Oct. 2014.

HALL, Edward. *Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams*. 2013. PhD Thesis (Doctorate in Philosophy) – The London School of Economics and Political Science, London, 2013.

HAMPSHIRE, Stuart. *Morality and Convention*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 7, p. 145-158.

HARSANYI, John C. *Morality and the theory of rational behaviour*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ch. 2, p. 39-62.

HAZLITT, William. *The Editor's Tale*. In: BERLIN, Isaiah. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. ix-xxiii.

HERVADA, Javier. *Lições propedêuticas de filosofia do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HURD, Heidi M. *O combate moral*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. Chesham: Acumen, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1964.

KEMP, J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*. New York: Macmillan Education, 1970.

KOOPMAN, Colin. *Bernard Williams on Philosophy's need for History*. *The Review of Metaphysics*, v. 64, n. 1, p. 3-30, Sept. 2010.

KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LARMORE, Charles. *What is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020.

LEAR, Jonathan. *Psychoanalysis and the Idea of a Moral Psychology: Memorial to Bernard Williams' Philosophy*. *Inquiry*, n. 47, v. 5, p. 515-522, 2006.

LEITER, Brian. *Classical Realism*. *Philosophical Issues*, vol. 11, p. 244-267, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3050603>. Acesso em: 17 jan. 2022.

LEITER, Brian. *Moral Psychology in Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

LEITER, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2002.

LEVY, Jacob T. Who is afraid of Judith Shklar? *Foreign Policy*, July 16, 2018. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2018/07/16/whos-afraid-of-judith-shklar-liberalism/>. Acesso em: 22 jul. 2019.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. Is Bernard Williams' Distance Relativism Really Defeated by Heidi Hurd's Attack on Perspectivalism? *Problema: Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Ciudad de México, n. 14, p. 79-105, enero-dic. 2020.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. Teoria, filosofia e dogmática jurídica: rigor e método. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto (org.). *Teoria contemporânea do direito*. Curitiba: Juruá, 2017. p. 17-36.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre-Dame, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*. Chicago; La Salle: Open Court, 1999.

MCGINN, Marie. *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Blackwell, 1989.

MICHELON JR., Cláudio Fortunato. *Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

MOORE, A.W. Commentary on the Text. In: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and The Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006. p. 225-248.

NUSSBAUM, Martha. Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 6, p. 86-131.

NUSSBAUM, Martha. *Tragedy and Justice: Bernard Williams remembered*. *Boston Review: a political and literary forum*, October 1, 2003. Disponível em: <https://bostonreview.net/archives/BR28.5/nussbaum.html>. Acesso em: 21 mar. 2021.

O'BRIAN, Matthew. On Obligation and the Virtues of the Law. In: GORMALLY, Luke; JONES, David Albert; TEICHMANN, Roger. *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs. Exeter: Imprint Academic, 2016. *E-book*. Não paginado.

O'GRADY, Jane. Elizabeth Anscombe: An exhilarating philosopher, she took to sporting a monocle and smoking cigars. *The Guardian*, January 11, 2001. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2001/jan/11/guardianobituararies.highereducation>. Acesso em: 31 jan. 2020.

O'HEAR, Anthony. Preface. In: O'HEAR, Anthony (ed.). *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. v-vi.

PETRONI, Lucas. *Liberalismo político: uma defesa*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PINK, Thomas. Anscombe, Williams and the Positivization of Moral Obligation. In: GORMALLY, Luke; JONES, David Albert; TEICHMANN, Roger. *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016. *E-book*. Não paginado.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revisited edition. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICHTER, Duncan. *Ethics after Anscombe: “Modern Moral Philosophy”*. Berlin: Springer, 2000.

ROSENBLUM, Nancy L. Introduction. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. p. 1-18.

ROSENTHAL, Abigail. Moral competence and Bernard Williams. *Philosophy*, v. 81, n. 316, p. 255-277, April 2006.

SAGAR, Paul. From Scepticism to Liberalism? Bernard Williams, the Foundations of Liberalism and Political Realism. *Political Studies*, v. 64, n. 2, p. 368-384, Nov. 2014.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCANLON, T.M. Contractualism and Utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: University of Cambridge, 1982. Ch. 5, p. 103-128.

SCHEFFLER, Samuel. Morality Through Thick and Thin: A Critical Notice of Ethics and the Limits of Philosophy. *The Philosophical Review*, v. 96, n. 3, p. 411-434, July 1987.

SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction: Utilitarianism and beyond. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 1-22.

SHKLAR, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

SHKLAR, Judith. The Liberalism of Fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ch. 1, p. 21-38.

SINGER, Peter. About Ethics. In: SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ch. 1, p. 1-13.

STERN, David G. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TAYLOR, Charles. A Most Peculiar Institution. In: ALTHAM, J.E.J.; HARRISON, Ross. *World, Mind, Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 7, p. 132-155.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, Charles. Atomism. In: TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 2, ch. 7, p. 187-210.

TAYLOR, Charles. Lichtung ou Lebensform: paralelos entre Heidegger e Wittgenstein. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 73-92.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 197-220.

TAYLOR, Charles. The Diversity of Goods. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ch. 6, p. 129-144.

TEICHMANN, Roger. *The philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

THOMAS, Alan. Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgement in bad faith? *European Journal of Political Theory*, v. 16, n. 3, p. 304-324, 2017. DOI: 10.1177/1474885115578970.

VALENTINI, Laura. Ideal vs. non-ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, v. 7, n. 9, p. 654-664, 2012.

WISEMAN, Rachael. *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*. New York: Routledge, 2016.

YEPES STORK, Ricardo; ARANGUREN ECHEVERRÍA, Javier. *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Eunsa, 2001.