

# RESPONSABILIDADE MORAL E RESENTIMENTO

## *MORAL RESPONSIBILITY AND RESENTMENT*

MARCO ANTONIO OLIVEIRA DE AZEVEDO

*(Centro Universitário Metodista – IPA / Brasil)*

### Resumo

Associamos questões de responsabilidade ao que julgamos deveres ou obrigações que cada um tem para com os demais. Dentre essas obrigações há as que expressam deveres estritos. Mas como nem todos “deveres morais” expressam deveres em sentido estrito, é comum atribuímos responsabilidade moral para além daquilo a que estamos estritamente obrigados. Não é incomum afirmar que alguém deveria ter feito ou deixado de fazer algo, mesmo se ele não tinha a obrigação estrita de fazê-lo ou deixar de fazê-lo. Mas como poderíamos “culpar” ou “condenar” moralmente alguém se ele não tinha a obrigação estrita de fazê-lo? É que o escopo de nossas avaliações “morais”, sendo amplo, comporta tipos diversos de “demandas”, o mesmo devendo valer para nossas “atitudes reativas”, tais como o ressentimento e seus análogos vicários, como a indignação. Porém, reações como o ressentimento e a indignação não podem ser reações genéricas à má vontade, à indiferença ou à falta de consideração, mas reações *apropriadas* a injustiças. Se alguém *devia* fazer algo, porém não estava efetivamente submetido ao dever estrito de fazê-lo, indignar-se é reagir exageradamente, muito além do que é contextualmente apropriado. Afinal, o modo como reagimos moralmente de forma apropriada não pode estar completamente dissociado do modo como interpretamos certos fatos. Neste ensaio, pretendo examinar o conceito de “responsabilidade moral”. Tratarei do problema das atribuições de responsabilidades e dos juízos de responsabilidade que Thomas Scanlon chamou apropriadamente de juízos de *responsabilidade substantiva*. Defenderei que há ações moralmente razoáveis, e até mesmo, em algum sentido, moralmente “requeridas”, porém sob circunstâncias que não pressupõem qualquer submissão do agente a algum dever em sentido estrito (o tipo de dever, a saber, que importa em considerações de responsabilidade não atributivas, isto é, em atribuições substantivas de responsabilidade). Para tanto, revisarei o conhecido problema do trôlei desgovernado e os problemas concernentes ao princípio do duplo-efeito. Veremos que é possível avaliar as ações de alguém sem atribuir-lhe responsabilidade substantiva por suas decisões corretas ou incorretas. Se eu estiver correto, conclusões práticas sobre a razoabilidade de certas ações não pressupõem necessariamente que seus agentes estejam submetidos previamente a quaisquer responsabilidades em termos substantivos. Sendo assim, as teorias tradicionais sobre a responsabilidade moral deveriam ser revisadas, assim como certas noções em psicologia moral acerca de que atitudes reativas são moralmente apropriadas.

**Palavras-chave:** Responsabilidade moral, ressentimento, deveres morais estritos, deveres perfeitos, problema do trôlei desgovernado, princípio do duplo-efeito.

### Abstract

Questions of responsibility are associated to what we judge we owe to each other. Among these “duties” there are obligations that express strict duties (following some authors, “perfect” duties). But since not all “moral oughts” express duties in the strict sense, it is also common to attribute responsibilities beyond what we consider a duty or an obligation in the strict sense. It is not unusual to assert that one should have to do or not to do something even if they didn’t have a strict obligation of doing or not doing that. But how could we morally “blame” or “condemn” someone if they didn’t have a strict obligation of doing something? As a matter of fact, the scope of our “moral” evaluations, being large, comprehends several types of “demands”, and the same should be applied to our “reactive attitudes”, like resentment, and their vicarious analogous, like indignation. But reactions like resentment and indignation cannot be generic reactions to unwillingness, to indifference, or want of consideration, but *appropriated* reactions to injustices. If a person *should* do something, but he was not actually submitted to the strict duty

of doing so, then indignation is an exaggerated reaction beyond of what is contextually appropriated. After all the way we appropriately morally react cannot be completely disassociated with the way we interpret some facts. In this paper I will investigate the concept of “moral responsibility”. I will deal with problems of attributions of responsibilities and judgments of responsibility that Thomas Scanlon appropriately called judgments of *substantive responsibility*. My thesis will be that there are morally reasonable actions, and, at least in some sense, morally “required” actions, that don’t presuppose under some circumstances any submission of the agent to some duty in a strict sense (to wit, the kind of duty that matters in non-attributive considerations of responsibilities, that is, in substantive considerations of responsibilities). In this connection, I will reexamine the famous trolley problem and correlated problems on the principle of the double-effect. We will see that it is possible to evaluate someone actions without attributing substantive responsibility for his right or wrong decisions. If I am right, practical conclusions on the reasonability of certain actions don’t necessarily presuppose that their agents are previously submitted to whatever responsibilities in substantive terms. In such case, traditional theories on moral responsibilities have to be revised, as well as certain notions in moral psychology about what reactive attitudes are morally appropriated.

**Key-words:** Moral responsibility, resentment, strict moral duties, perfect duties, the trolley problem, the principle of double-effect.

*By (...) reflection we correct those sentiments of blame which so naturally arise upon any opposition. David Hume<sup>1</sup>*

### **Responsabilidade moral substantiva e *attributability*.**

Thomas Scanlon distingue dois sentidos diferentes de “responsabilidade moral”.<sup>2</sup> Um sentido é o que chama de responsabilidade como *attributability*. A responsabilidade *em sentido atributivo* diz respeito a questões acerca de se certa ação pode ser atribuída a um agente, do modo como essa é requerida a fim de que possa ser base para uma avaliação moral. Nesse sentido, dizer que posso ser avaliado pelo que fiz ou pelo que deixei de fazer, ou pelas conseqüências boas ou ruins do que fiz ou deixei de fazer, é dizer que posso ser responsabilizado em termos *atributivos* (ou, mais diretamente, que certa avaliação, expressa em termos, por exemplo, de elogio ou censura, pode ser feita ou atribuída a minha pessoa). Outro sentido é o que Scanlon chama de responsabilidade em sentido *substantivo*. Juízos de responsabilidade substantiva expressam alegações substantivas sobre o que se exige (ou não se exige) das pessoas que seja feito (ou não seja feito) em favor de outras (ou, como diz Scanlon, são juízos que expressam “*substantive claims about what people are required to do for each other*”). Segundo Scanlon, “juízos sobre quais são as responsabilidades substantivas de uma pessoa podem variar amplamente, podendo expressar juízos sobre quase qualquer dever, ou ao menos, a deveres associados a qualquer função”.<sup>3</sup> Assim, ter (ou assumir) uma responsabilidade em termos substantivos equivale a estar submetido a um *dever*, e ao dizermos, neste segundo sentido, que uma pessoa é responsável por certo resultado, estamos dizendo que ela não pode se queixar do ônus e das obrigações resultantes. Scanlon pretende mostrar como o segundo sentido

de responsabilidade é capaz de explicar porque o fato de que alguém poderia ter evitado certo ônus ao fazer escolhas corretas (ou apropriadas) faz com que ele não possa razoavelmente rejeitar um princípio que lhe impõe esse ônus.

Penso que essa distinção entre responsabilidade em sentido atributivo e responsabilidade em sentido substantivo é útil, porém, tenho dúvidas sobre se a abordagem de Scanlon sobre responsabilidades substantivas é adequada. Há aspectos essenciais na noção de responsabilidade que não são capturados pela definição de Scanlon, assim como há também ações e condutas, bem como traços e disposições do caráter, que ultrapassam o escopo de nossos juízos moralizadores de responsabilização (de modo que a falta de precisão nessa distinção torna tais ações e condutas presas inocentes da teia moralizadora).

Scanlon, todavia, procura com sua distinção iluminar uma idéia sensata, a saber, de que é possível fazer avaliações corretas de responsabilidade a respeito de alguém sob o primeiro sentido, em que pese não possamos responsabilizá-lo sob o segundo. Por exemplo, podemos nos sentir autorizados a elogiar (ou, eventualmente, a condenar) a conduta dos marinheiros descritos por Aristóteles<sup>4</sup>, por terem decidido despejar no mar uma carga valiosa, a fim de salvar o barco, mas é errado atribuir-lhes responsabilidade substantiva pelas conseqüências proporcionadas pela perda (de modo que os donos da carga não estariam autorizados a exigir-lhes qualquer reparação). Talvez seja correto censurar alguém pelo uso de drogas, embora, dadas as circunstâncias em que sua vida se deu, isso poderia não implicar responsabilidade substantiva, gerando-lhe ônus em outros domínios (por exemplo, não se poderia, por essa mesma razão, negar-lhe direitos à assistência social). Para Scanlon, em atribuições do segundo tipo, o que importa é o que chama de “valor da escolha”, isto é, a importância atribuída pelos agentes ao fato de suas ações (e do que ocorre em virtude delas) serem reflexo e conseqüência de suas escolhas. A tese é interessante e bastante atraente.<sup>5</sup> O fato de que o adicto e os marinheiros não tiveram oportunidades menos restritivas, ou não coagidas, a suas escolhas certamente influencia nossas visões usuais sobre atribuições de responsabilidade. Porém, penso que isso explica no máximo uma parte do universo daquilo que podemos caracterizar como sendo responsabilidade do agente em sentido substantivo. Isso porque oportunidades reais de escolha não são condições necessárias para atribuições em geral de responsabilidade substantiva sobre ações ou suas conseqüências. Condições restritivas à escolha livre servem-nos, em muitos casos paradigmáticos, para restringir e atenuar responsabilidades, mas não necessariamente para extingui-las.<sup>6</sup>

Mas o problema principal, penso, é que atribuições de responsabilidades substantivas, prendendo-se ao que julgamos deveres ou obrigações que cada um tem para com os demais, envolvem juízos morais sobre *justiça*. Ora, nem toda ação moralmente correta ou autorizada expressa um dever de justiça. Assim, ou responsabilidades substantivas ultrapassam nossos deveres para com os demais, ou aquilo que *devemos* uns para os outros não se restringe apenas a deveres de justiça. Mas há uma terceira alternativa, pois é possível que possamos estar errados ao responsabilizarmos

substantivamente alguém por algo, ou pelas conseqüências disso, se ele não tinha efetivamente o dever de realizá-lo. Se aceitarmos essa terceira alternativa (tal como estou inclinado a aceitar), isso certamente há de se refletir igualmente em nossas atribuições de valor moral: como poderíamos “culpar” ou “condenar” moralmente alguém se ele não tinha o dever estrito de fazê-lo? Mesmo sendo verdade que nossas atribuições de valor (e, logo, de responsabilidade em termos atributivos) estendem-se para além de nossos juízos substantivos de responsabilidade, como poderíamos justificar reprovações morais e atribuições de culpa nesses casos?

Pretendo, a seguir, contribuir para o esforço de elucidar o que entendemos (ou o que devemos entender) por ‘responsabilidade moral’, e de delimitar seu escopo, clareando algumas de suas distinções internas. Para tanto, julgo que será necessário afastar-se da (ou ao menos abster-se de compromissos com a) estratégia contratualista de Scanlon. Precisamos, enfim, de uma concepção geral sobre a responsabilidade moral que capture sua conexão *semântica* com os deveres que temos (ou que podemos ter) uns para com os outros, mas que prescindia, no entanto, do “Valor da Escolha” como condição necessária. Também precisamos de uma concepção que nos permita avaliar nossos próprios juízos de atribuição quanto a sua *apropriabilidade*.

Começarei examinando uma idéia bastante simples e plausível, a saber, de que há uma conexão necessária entre estar submetido a um dever moral e poder ser responsabilizado por algo. Essa idéia, de fato, é largamente incontroversa; ela é comum à maioria das visões deontologistas sobre a responsabilidade moral. Ela é defendida por kantianos e contratualistas de todo gênero.

Considere-se a seguinte definição (certamente informal) de *responsabilidade substantiva*:

RS: Ter a responsabilidade (em termos substantivos) por  $\alpha$  (por algo, ou certo estado-de-coisas, ou alguém, ou uma ação ou omissão de uma ação, ou ainda por suas conseqüências) implica estar submetido a um dever associado a  $\alpha$ .<sup>7</sup>

Essa definição, embora imprecisa (como, de fato, são nossas noções corriqueiras de responsabilidade), tem o valor de procurar explicitar certa conexão semântica, usualmente incontroversa, entre estar submetido a um dever (cujo beneficiário é outrem) e ser responsável por algo (em termos substantivos). Juízos de responsabilidade substantiva expressam crenças acerca dos deveres a que alguém se acha submetido.<sup>8</sup>

Mas há um segundo sentido em que podemos falar em responsabilidade em termos substantivos. Além de dizermos de alguém que ele *tem* a (ou está submetido à) responsabilidade de, ou por,  $\alpha$ , podemos também dizer de alguém que ele pode *assumir* a responsabilidade substantiva por algo (ainda que mediante persuasão, porém, *sem* coação). No primeiro caso, ao falarmos das

responsabilidades que alguém possui, não pressupomos que ele, em algum momento, as tenha assumido ou que as tenha adotado, digamos, livremente, tal como supomos no segundo. Não dizemos, por outro lado, que alguém assumiu a responsabilidade por algo se ele *já era* responsável por isso, ou se essa responsabilidade se derivava de alguma outra responsabilidade ou circunstância antecedente não assumida.

Estamos aqui diante de duas circunstâncias distintas. No primeiro caso, falamos das responsabilidades substantivas que alguém possui ou se acha submetido, independentemente de quaisquer considerações sobre sua origem, se por livre comprometimento, contrato ou acordo explícito, ou implícito. Responsabilidades substantivas nesse sentido independem das decisões (prévias) do agente.<sup>9</sup> Somente no segundo caso estamos falando de responsabilidades substantivas que assumimos por conta de nossas decisões.

Porém, isso poderia levar alguém a concluir que sempre que fazemos uma escolha assumimos responsabilidades, ou damos cumprimento a alguma responsabilidade. Assim, se não posso responsabilizar ninguém por uma escolha errada que fiz, então o que houve é que assumimos pessoalmente a responsabilidade por nossa decisão, bem como pelas conseqüências ruins que se seguem de nossa escolha. Trata-se da visão conhecida como “responsabilidade individual”. Há um sentido amplo e vago da noção do “que é requerido de alguém” (ou de um agente) que favorece essa crença. Se minha escolha for racional, então há normas que tornam essa escolha “racional”. Essas normas sempre dizem respeito a “deveres”: são coisas que devemos fazer (ou não fazer). Como muitas (ou algumas) vezes tomamos decisões erradas, isto é, racionalmente erradas, justamente por contrariarem nossos melhores interesses (objetiva ou subjetivamente considerados), no caso de tais decisões não afetarem interesses alheios, e no caso de o erro não poder ser atribuído a alguma falha ou dever infringido alheio, dizemos que *a responsabilidade é única e exclusivamente nossa*. Para tornar coerente essa conclusão com a idéia contida em RS acima, muitos filósofos concluem que temos deveres para conosco, enfim, que dentre o escopo geral de responsabilidades, há também responsabilidades que temos apenas e tão somente para conosco.<sup>10</sup>

Parece haver algo de sensato nisso. Se nossas decisões voluntárias corretas são *sempre* baseadas em (boas) razões, então, ao menos *de algum modo*, toda escolha voluntária é racionalmente (e, assim, objetivamente) *requerida*, de sorte que podemos ser amplamente avaliados a partir delas. Daí porque a natural amplitude de nossas avaliações de responsabilidade em sentido atributivo.

Mas não há um único *modo* sob o qual ações podem ser moralmente “requeridas”. O escopo de nossas avaliações, sendo amplo, comporta tipos diversos de “exigência” moral. O mesmo deve valer para nossas “atitudes reativas”, tais como o ressentimento e seus análogos vicários, como a indignação. Strawson, ao valorizá-las, considerou-as, ‘essencialmente, reações às qualidades da vontade dos demais com respeito a nós, tal como manifestas em seu comportamento: à sua boa, ou má vontade, ou indiferença, ou falta de consideração’.<sup>11</sup> Mas nem toda atitude reativa é adequada,

assim como nem toda “qualidade” da vontade é do mesmo tipo. Nem toda má vontade, indiferença ou falta de consideração representam ou acompanham infrações a deveres que os outros têm com respeito a nós. Reações como o ressentimento e a indignação não são reações genéricas à má vontade, à indiferença ou à falta de consideração, mas reações *apropriadas* a injustiças. Em outras palavras, podemos estar ou não corretos em nossas atribuições de responsabilidade e nas disposições ou atitudes a elas psicologicamente associadas. E, na medida em que é possível que alguém possa não estar efetivamente submetido em termos substantivos à responsabilidade por algo, a menos que julguemos que sua escolha implicou o fato dele ter assumido essa responsabilidade, não basta olhar para as conseqüências de sua ação ou omissão para se atribuir responsabilidade de modo correto ou apropriado. Ressentir-se ou indignar-se nesses casos é estender nossas reações além do que seria apropriado. E como numa visão deontologista, ao menos, as conseqüências de uma ação estão normativamente enredadas ao modo como avaliamos a ação em si mesma, o mesmo deve valer para nossas atitudes reativas. O modo como reagimos moralmente de forma apropriada não pode estar completamente dissociado do modo como interpretamos certos fatos, a saber, se alguém estava ou não estava efetivamente submetido ao dever de fazer ou não fazer alguma coisa.

### **O princípio do duplo-efeito e o problema do trólei desgovernado.**

Deontologistas sobre a responsabilidade moral divergem dos conseqüencialistas por não subordinarem os juízos de avaliação moral apenas e tão somente às conseqüências. A distinção entre responsabilidade substantiva e atributiva é, com efeito, uma tese deontologista. Ela não faz sentido no corpo de concepções conseqüencialistas. Porém, a maioria das teses deontologistas sobre a moralidade toma nossos deveres morais em geral como implicando responsabilidades também, e vagamente, “em geral” (seja em sentido substantivo, seja em sentido atributivo). Contudo, nem todos os “deveres” que expressam razões práticas são deveres em sentido estrito. *Deveres em sentido estrito* expressam obrigações *categóricas*; contudo, deveres práticos podem não ter obrigações categóricas como premissas, podendo também eventualmente, sob condições excepcionais, inclusive contrariar deveres ou obrigações categóricas, ainda que estas sejam, como tais, “incondicionadas”. É hora de explicar porque esse aparente paradoxo é possível.

Penso que o conhecido “Princípio do duplo-efeito” (PDE) (ou “Doutrina do duplo-efeito”) possa nos auxiliar a entender algo mais do que a mera diferença entre o ponto-de-vista conseqüencialista sobre a responsabilidade moral e as visões deontologistas. Ele pode, além de nos auxiliar na tarefa de refutar a visão conseqüencialista, também corrigir os defeitos das visões deontologistas mais conhecidas.

O PDE ficou conhecido como uma doutrina ou princípio invocado por pensadores e filósofos católicos para dar suporte a suas visões, especialmente sobre o tema do aborto. Esse princípio,

contudo, teria aplicações múltiplas para além desse tema específico.

Ao que se sabe, foi Tomás de Aquino quem formulou esse famoso princípio pela primeira vez, no contexto da argumentação em favor da liberdade de auto-defesa.<sup>12</sup> Há muita discussão sobre a natureza e amplitude desse princípio, e há múltiplas versões dele, algumas inclusive incompatíveis, de modo que tendo a concordar com os que sustentam que seu emprego é freqüentemente sofisticado, e que a maior parte de suas versões são vagas e confusas, não clareando, portanto, o que se acha envolvido nos dilemas em que se pretende empregá-lo. Mas há uma versão que aqui me interessa destacar.

Philippa Foot discutiu o tema do PDE e chegou à conclusão de que há uma versão aceitável desse princípio. Foot rejeitou a visão tradicional de Jeremy Bentham, a saber, de que haveria uma diferença entre o que é diretamente e o que é apenas de modo oblíquo intencionado e de que essa diferença seria crucial para entender o princípio. Foot, porém, não rejeitou a versão de Bentham porque julgou que essa diferença não exista, e sim porque o que o agente intenciona cumpre um papel apenas secundário na explicação de por que pode ser correto fazer certas coisas, em que pese isso possa resultar em danos previsíveis. Foot concluiu que essa distinção entre “intenções diretas e oblíquas” tem apenas um papel subsidiário na avaliação desses dilemas, mas que a distinção entre *evitar um dano e proporcionar ajuda* teria um papel central.

Tomemos aqui dois dos exemplos preferidos por Foot, o problema do trólei desgovernado (*the trolley problem*) e o problema do transplantador. Primeiro, o problema do transplantador. Imagine-se um médico que tenha seis pacientes, um deles saudável, e cinco muito doentes. Ocorre que os órgãos de seu paciente saudável são compatíveis com os pacientes doentes. Se estes não forem submetidos a um transplante (imaginemos que dois precisem de um pulmão cada, outros dois um rim cada, e outro de coração), eles certamente morrerão, suponhamos, em pouquíssimos dias. O médico poderia sacrificar seu paciente sadio e transplantar seus órgãos nos cinco doentes, o que os salvaria. A conclusão intuitiva é que isso é absolutamente errado.

Mas eis que se apresenta o caso do trólei. Um trólei desce desgovernadamente uma lomba e está prestes a atropelar e matar cinco pessoas, a menos que seu motorista freie o carro. Eis que os freios não funcionam. Não há como parar o trólei a tempo. Surge, então, a necessidade de uma tomada de decisão urgente: desviar o trólei para uma linha paralela, onde se encontra uma pessoa inocente (suponhamos, trabalhando nos trilhos). Essa pessoa certamente morrerá, mas, se o trólei não for desviado, cinco pessoas morrerão. Ao passo que, no caso do médico transplantador, este não tenha qualquer permissão moral para matar um e salvar cinco, neste segundo caso, parece intuitivamente correto que o maquinista tenha a permissão (alguns diriam que ele tem o “dever”) de desviar o trólei, matando um e salvando os demais.

Entretanto, por que num caso seria correto matar e no outro não? Foot concluiu que há uma diferença relevante entre os dois. Sua resposta é de que, no caso do médico transplantador, este

precisa *ativamente* matar um para poder salvar os demais. Se o transplantador não matar o paciente sadio, ele simplesmente deixará os outros cinco morrer. Ora, matar um é pior do que deixar morrer. Logo, a decisão correta é não matar. A conclusão de Foot é de que o dever positivo de *ajudar* é menos estrito (*stringent*) do que o dever negativo de *não matar*. Mas como veremos a seguir, embora isso possa parecer intuitivo, não é certamente menos problemático.

Por que, então, no caso do trólei, o maquinista pode desviá-lo e matar um, salvando cinco? A visão de Foot é que o maquinista está diante de um dilema de outro tipo. Não se trata de escolher entre matar um ou deixar morrer cinco, e sim entre *desviar* o trólei ou *não desviá-lo*. No caso de não desviá-lo, o motorista não deixa morrer: ele *mata* cinco. E matar cinco é pior do que matar um. Logo, o motorista *deve* desviar o trólei.

Judith Jarvis Thomson discutiu várias vezes esse problema e outros semelhantes.<sup>13</sup> Para Thomson, o problema ilumina uma série de questões sobre a racionalidade de nossas decisões morais. A solução de Foot ao problema parece a princípio adequada. Porém, considerando outras versões modificadas desse problema, Thomson faz-nos ver que sua solução é problemática.

Imagine-se que um espectador esteja próximo à cena do trólei. Ele nota que o motorista está em apuros. O observador vê que o motorista tenta frear, mas os freios falham. Então o motorista tem de tomar uma decisão: ou mantém o curso do trólei, e mata cinco, ou desvia o curso, e mata um. Porém, ao contrário de tomar a decisão correta (no caso, desviar o trólei), o motorista desmaia. Ocorre que o espectador está casualmente bem próximo ao botão que permite desviar o trólei. *Deve* ele desviar o trólei? Ora, se era isso o que o motorista deveria fazer, então também é isso o que o espectador *deve* fazer.

Thomson procura com seu exemplo mostrar que a distinção entre “deixar de ajudar” e “matar” nem sempre serve para dissolver certos dilemas. Pois, no caso do observador, se este se omitir e não fizer nada, ele não “matará” os cinco. Ao contrário do motorista, ele apenas os “deixará morrer”. Ora, seguindo-se a visão de Foot, matar é pior do que deixar morrer. Mas a maioria de nós concorda que o observar deveria desviar o curso do trólei (ao menos é o que eu e Thomson estamos assumindo). Logo, nosso juízo é de que ele, nesse caso, deve matar um e não deixar morrer cinco. Logo, o dilema do observador não é análogo ao dilema do motorista. O problema é que seu dilema parece assemelhar-se mais ao caso do transplante. Mas no caso do transplante, vimos que era errado matar um para salvar cinco. Enfim, a solução de Foot não é satisfatória.

Qual a solução de Thomson? Em *Killing, letting die, and the Trolley Problem* (KLD), Thomson procurou dar uma solução ao problema ainda dentro dos parâmetros apresentados por Foot. Sua conclusão foi de que a distinção entre matar e deixar morrer é incapaz de explicar por que pensamos que seria correto desviar o curso do trólei. Thomson também concluiu que a visão de Foot de que direitos negativos (como não matar) são mais rigorosos (*stringent*) que direitos positivos (como salvar ou fazer o bem a alguém), ainda que possa ser verdadeira, não soluciona de fato o problema,

já que circunstâncias excepcionais levam-nos a concluir em favor de alternativas que contradizem esse princípio.<sup>14</sup> Contudo, alguns anos depois, em *TP* (1985), Thomson concluiu que a diferença relevante é que, no caso do transplante, o paciente sadio tem *direito* sobre o transplantador a não ser morto, e que este é um direito mais rigoroso (*more stringent*).<sup>15</sup> *E rights trump utilities*.<sup>16</sup> Isoladas do contexto, a morte de cinco é certamente um mal maior que a morte de um. Pode-se, é bem verdade, também sustentar, baseando-nos em alguma teoria sobre o bem, que causar um bem a cinco é um feito mais útil do que causar um bem a um, e que causar um mal a um é mais útil igualmente que causar um mal a cinco. Mas, independentemente disso, direitos superam utilidades<sup>17</sup> e, mesmo que seja verdadeiro que um bem maior é gerado com o ato de transplantar cinco em que pese a morte de um, essa escolha não é moralmente admissível. E considerando que o direito em questão é um direito muito rigoroso (*stringent*), a opção de matar um para salvar cinco chega a ser impensável.

No caso do trólei, não se vislumbra de que modo esse argumento poderia ser empregado, pois, ao contrário do caso do transplantador, a conclusão intuitiva é de que tanto o motorista quanto o observador estão autorizados moralmente a tomar a decisão de matar um para salvar cinco, em que pese o trabalhador no acesso secundário tenha direitos sobre ambos a não ser morto. É claro que nenhuma das seis pessoas que se encontram sobre os trilhos têm direitos sobre o maquinista ou sobre o observador a permanecerem vivos (de fato, ninguém tem esse tipo de direito sobre ninguém). Mas em *TP*, Thomson também concluiu que é plausível assumir que nem os cinco diante do trilho principal têm direitos sobre qualquer pessoa a que o trólei seja desviado, nem aquele que está sobre o trilho secundário tem direito a que o trólei não seja desviado. Considerado com um meio para salvar cinco (em que pese a morte de um), este meio, ‘Desviar o trólei’, não seria objeto do direito de nenhum deles. Por outro lado, o que está sobre o trilho secundário não teria analogamente direito sobre o motorista a que o trólei não fosse desviado. O que faria de ambas as alternativas, ‘Desviar’ ou ‘Não desviar’, ações, no tocante a direitos, moralmente permitidas.

Essa tese, devo dizer, não me parece de todo implausível, porém, Thomson a abandonará em *RR*<sup>18</sup>, partindo do princípio que intitulou de Princípio dos Meios para Direitos (*Means Principle for Claims*) (*RR*, p. 156-8). Direitos sobre estados-de-coisas acarretam direitos sobre os meios que conduzem a tais estados-de-coisas. Se tenho o direito a não ser morto por alguém, então tenho igualmente o direito a que ele não me cause danos capazes de me tirar a vida. Direitos estendem-se dos fins aos meios. Este seria o caso do trabalhador no acesso secundário. Se ele tem o direito sobre alguém a não ser morto, e se desviar o trólei provavelmente o levaria à morte, então é certo que ele também tem o direito sobre este mesmo alguém a que o trólei não seja desviado. O Princípio dos Meios para Direitos nos conduz, portanto, contrariamente ao que Thomson sustentou em *TP*, à conclusão de que o trabalhador no acesso secundário tinha sim direito a que o trólei não fosse desviado. De qualquer modo, o Princípio dos Meios para Direitos merece ser melhor precisado. Veremos isso adiante.<sup>19</sup>

O problema do trólei desgovernado é extensamente discutido por Thomson, e é possível que possamos discordar de alguns pontos (ou de vários pontos) de sua abordagem. Mas meu interesse aqui não é exatamente discutir esses dilemas a fim de tratar do tema das relações entre a maximização do bem e o dever de respeitar direitos, ou sobre os princípios que regem a racionalidade prática. Meu tema é o problema da responsabilidade moral substantiva. Para tanto, vamos apenas supor que a abordagem e que as conclusões de Thomson estejam corretas. Aceitemos, com efeito, as seguintes afirmações:

- 1) É incorreto matar um para salvar cinco no caso do transplante, mas, ao contrário, é correto causar a morte de um para salvar quatro no caso do trólei desgovernado;
- 2) As razões de porque não é incorreto matar um para salvar cinco no caso do transplante é que o transplantador tem o *dever de não operar* (e *de não matar*) um, em que pese o fato de que haja mais utilidade agregada na vida de cinco do que na vida de um;
- 3) O transplantador tem esse dever, porque o paciente sadio tem direito sobre ele a não ser operado (e a não ser morto);
- 4) No caso do trólei desgovernado, tanto o motorista como o observador têm a permissão moral de desviar o curso do trólei, em que pese a morte de um, para salvar a vida de cinco;
- 5) Desviar o curso do trólei é o que tanto o motorista como o observador *devem moralmente* fazer.

Dito isso, considere-se o seguinte. Imagine-se que, no caso do trólei desgovernado, as coisas aconteceram deste jeito: o motorista desmaiou, e o observador, mesmo tendo condições de mudar o curso do trólei, hesitou, e, ao fim, decidiu não apertar o botão e desse modo desviá-lo. Ele sabia que isso levaria à morte das cinco pessoas. Ele sabia também que mudar o curso do trólei era a decisão correta; era o que ele deveria ter feito. Mas ele acabou não fazendo. Logo, sua decisão consistiu em não fazer o que (ele sabia que) devia ter feito. As circunstâncias que decorreram foram as piores. Não que se ele tivesse decidido desviar o trólei não teria ocorrido igualmente algo ruim. Certamente, pois uma pessoa teria morrido. Mas com sua decisão *cinco* pessoas morreram, e ele estava moralmente autorizado a tomar uma decisão que as salvaria. Mas ele não a tomou. Logo, *ele não fez o que devia ter feito*. Ele não fez o que a moralidade, objetivamente, de algum modo, lhe demandava.

Passado o desfecho, muitos o recriminam moralmente. Sua omissão é avaliada como um

erro. Ele chega a ser julgado moralmente por alguns como o responsável pela morte das cinco pessoas. Alguns discutem sobre o valor moral de sua omissão, mas a maioria concluiu que omissões produzem efeitos e que os efeitos, nesse caso, foram os piores. Parece haver alguma razão nessa atribuição de responsabilidade, bem como na atitude reativa que lhe é associada (talvez a recriminação ou a indignação moral). Afinal, o observador tinha o “dever” de mudar o curso do trólei, e, seguindo o que definimos em RS, ele também tinha a responsabilidade substantiva de fazê-lo. Mas ele não o fez. Estaríamos, assim, forçados a concluir que ele deva assumir todas as conseqüências morais que se seguem de seu erro? Ora, a bem da verdade, cinco pessoas morreram por “culpa” de sua má escolha. Mas será que nossos juízos moralizadores de atribuição de responsabilidade moral estão adequados? Não estaríamos moralizando além do que deveríamos? Afinal, é verdade que ele tinha boas razões para escolher desviar o trólei, mas também é verdade que ninguém tinha qualquer direito sobre ele a que assim decidisse.

### **Deveres estritos são deveres correlatos a direitos**

Penso que alguns concordarão comigo que atribuir responsabilidade ao observador nesse caso representa um “excesso de atribuição”. Não é verdade que, às vezes, nos excedemos em nossas avaliações morais? Juízos recriminadores certamente podem estar assentados em erros de atribuição. Mas é preciso explicar isso melhor, pois, afinal, havia ou não havia um “dever moral” de desviar o curso do trólei? Era ou não era esse um exemplo de um “dever” a que o observador se achava submetido? Se seguirmos RS, certamente: ter a responsabilidade substantiva por ‘Desviar o curso do trólei’ equivale a estar submetido a um “dever” associado a ‘Desviar o curso do trólei’, e ‘Desviar o curso do trólei’ era o que o observador *devia* ter feito.

Por outro lado, no caso do transplante, é certo (aliás, penso que é absolutamente certo) que o médico tinha o dever de ‘Não operar seu paciente’, e isso equivale a afirmar que ele tinha a responsabilidade substantiva de não operá-lo. Se isso viesse a ocorrer, certamente poderíamos atribuir-lhe responsabilidade pela morte do paciente sadio e por todas as suas conseqüências, avaliando-o como alguém que agiu incorretamente (de fato, sua conduta teria sido *dolosa*). Nossos juízos de atribuição estariam perfeitamente em ordem; nossa atitude reativa de indignação seria certamente apropriada.

Por outro lado, no caso do trólei desgovernado, vimos que o raciocínio prático do observador levou-o a concluir que o que ele deveria fazer, consideradas todas as circunstâncias, era desviar o curso do trólei. Mas ele hesitou, e, por fim, acabou não desviando. Podemos concluir nesse caso que sua vontade foi *fraca*? Talvez. Aliás, imagino que é assim que a quase totalidade dos filósofos julgaria. Há uma larga concordância de que se trata de um assunto ou fato a que caberia uma avaliação *moral*. Seguindo-se os conceitos de Scanlon, trata-se de uma situação paradigmática de

“atribuição de responsabilidade” (ou de um juízo moral de atribuição de responsabilidade). Talvez esses filósofos estejam corretos em pensar assim. Porém, a pergunta é: tinha ele a responsabilidade em termos substantivos de desviar o trólei?

Penso que aqui podemos estabelecer duas visões distintas sobre nossos “deveres morais e a responsabilidade”. A primeira expressa uma visão “rigorista”<sup>20</sup> sobre nossos juízos de atribuição de responsabilidade moral. Essa visão parte da suposição de que, sempre que erramos ao deixarmos de fazer algo que era razoável fazermos, agimos de modo errado (isto é, contrariamente ao que era racionalmente requerido).<sup>21</sup> Daí, segue-se a seguinte consequência: em assuntos morais, como a razoabilidade é tida como uma virtude, decidir de modo não razoável em termos morais é decidir contrariamente ao que é *requerido* pela moralidade. Chamarei essa visão simplesmente de visão rigorista sobre temas morais (ou simplesmente de *visão rigorista*).<sup>22</sup> Ela é rigorista pelo fato de associar, em termos extensivos: correção moral, exigência moral e racionalidade moral, para além do que seria correto. Do que se conclui que, para essa visão, não faz sentido imaginar que algo possa ser moralmente razoável e não ser, ao mesmo tempo, moralmente exigível.

Bem, dessa visão, é possível extrair ainda uma variante, a que chamarei de *visão rigorista sobre deveres*. Na medida em que tudo o que é requerido pela moralidade expressa um *dever* sobre o agente, segue-se que tudo o que contraria aquilo que a moralidade reconhece como razoável expressa uma ação contrária a algum dever (ou simplesmente contrária ao *dever moral*, ou ainda, à *lei moral*).

Mas há uma segunda visão, semanticamente mais rigorosa, que não acompanha, porém, esse rigorismo excessivo. Vou chamá-la (por razões que não serão neste momento sustentadas) de *visão anti-moralista sobre deveres morais*.<sup>23</sup> Defensores dessa visão usualmente sustentam que *somente deveres em sentido estrito implicam responsabilidade em sentido substantivo*, tese que tornarei ainda mais forte ao chamá-la de tese de que *Deveres estritos acarretam responsabilidade* (DE). Segundo essa visão, para sabermos a que deveres substantivos o observador estava submetido, o que precisamos saber é se o observador estava submetido a um dever em sentido estrito de ‘Desviar o curso do trólei’, antes de ter tomado qualquer decisão.

Essa visão pode ser extraída do pensamento de Thomson. É que essa visão pressupõe a tese de que todo dever em sentido estrito é correlato a um direito. Admitamos que todos os *duties* sejam deveres estritos.<sup>24</sup> Assumindo-se isso, seremos levados a concluir facilmente que deveres, em sentido não estrito, não podem ser *duties*. Talvez por isso os chamemos, em inglês, de *oughts*. Como nossa língua não tem essa possibilidade de falar em *duties* e *oughts*, e como *obligations*, tal como usualmente se as entende, representam (ao menos, em geral) também deveres estritos, parece-me mais simples falarmos apenas de *oughts* e *duties*, e para que isso se torne mais claro em nossa língua, chamarei os primeiros de *deveres práticos* (ou, se quisermos, “deveres em sentido amplo”), e os segundos de deveres estritos, ou simplesmente *deveres*, a saber, os deveres que são

correlatos a direitos.<sup>25</sup>

Assim, segundo essa visão, se eu estiver submetido a um dever em sentido estrito, então há (necessariamente) alguém que possui um direito correlato sobre mim. O conteúdo do dever estrito é, com efeito, o conteúdo de um direito correlato – e vice e versa.

Desse modo, penso que podemos definir DE do seguinte modo:

DE: Ter a responsabilidade (em termos substantivos) por  $\alpha$  (por algo, ou por certo estado-de-coisas, ou por alguém, ou por uma ação, ou mesma pela omissão de uma ação, ou ainda pelas conseqüências destas) *equivale* a estar submetido a um dever estrito, correlato ao direito de outrem, cujo conteúdo é  $p$  (onde  $p$  representa um estado-de-coisas, ou um evento, capaz de ser produzido pela ação ou omissão do agente).

O fato de que o agente se encontra sob um dever estrito, cujo conteúdo é  $p$ , deve ser capaz de explicar porque ele tem responsabilidade substantiva por  $\alpha$  (e vice-versa). É evidente que a relação entre  $\alpha$  e  $p$  é uma relação material (em outras palavras, “sintética”). Regras e relações materiais determinadas nos permitirão compreender os vínculos entre certo estado de coisas, representado por ‘ $p$ ’, e  $\alpha$ . Se tenho, por exemplo, o dever de ‘Não matar Y’, segue-se que sou, em certo sentido certamente vago, porém, compreensível, *responsável* por Y, *responsável* por ‘não matá-lo’, *responsável* por ‘não agir de modo a levar-lhe à morte’, etc. Posso ser responsabilizado por ter deixado de fazer o que devia fazer, isto é, ‘Não matar Y’. Juízos de responsabilidade substantiva são mais vagos que juízos sobre deveres estritos já que sua função é identificar o que se segue e o que pode seguir-se do fato de cumprirmos ou não nossos deveres.

Ao dizermos de alguém que ele é responsável por  $\alpha$  estamos, além de afirmando que ele está submetido ao dever estrito de fazer com que  $p$  seja o caso, afirmando, de modo algo impreciso, que ele é responsável pela ocorrência ou não de  $p$  e pelas conseqüências decorrentes de sua decisão concernente a isso. No caso do médico, o conteúdo de seu dever estrito é ‘Não operar seu paciente saudável’. Resulta disso que o médico é responsável por ‘Não operar seu paciente saudável’ (isto é, por fazer com que isso seja o caso), e também que é responsável por seu paciente, bem como pelas conseqüências que eventualmente decorram de sua ação ou omissão (por exemplo, caso ele decida operá-lo, as conseqüências imediatas e outras não tão imediatas que se seguem podem ser a ele associadas, tanto substantiva como atributivamente).

Vejamos agora o que se segue se assumirmos DE e não simplesmente RS, no caso do trólei desgovernado. Mas especificamente, no caso do observador hesitar e não apertar o botão, não desviar, com efeito, o trólei, levando com isso cinco pessoas à morte (sem, ao final, salvar ninguém,

pois o trólei rumava, independente de sua presença, de encontro a estes).

Thomson diz que o observador tinha a *permissão* moral de apertar o botão e desviar o curso do trólei, e uma razão inicialmente apresentada foi a de que ele poderia fazê-lo porque ninguém tinha direito sobre ele a que ele não fizesse isso, e isso produziria um resultado “não tão ruim”, melhor, portanto, do que se ele não o fizesse (em sua visão, uma distribuição melhor dos ônus previsíveis do acidente). Em termos práticos, era isso o que ele *devia* fazer. Na visão apresentada por Thomson em RR, todos os seis tinham direitos sobre o observador a não serem mortos. De qualquer modo, consideradas todas as circunstâncias, desviar o curso do trólei era o que ele, em termos práticos, deveria fazer. Não importa aqui o detalhe dessa conclusão expressar um imperativo categórico, ou um imperativo meramente hipotético.<sup>26</sup> O fato é que era isso o que ele deveria fazer. Teria ele, contudo, o dever, em sentido estrito, de desviar o trólei? Minha interpretação é de que Thomson, ao dizer que ele tinha a permissão moral de fazê-lo, julgou que, embora se tratasse de um dever prático (um *ought*), o observador não estava submetido a nenhum dever em sentido estrito (um *duty*). Admitamos que o que Thomson sustentou em TP estava correto, isto é, que os cinco sobre os trilhos não tinham nenhum direito sobre o observador a que ele ‘Apertasse o botão’ e, com isso, ‘Desviasse o curso do trólei’. Eles tinham, não obstante, o direito a não serem mortos por ele. Mas isso não implica que tivessem o direito a que ele apertasse o botão e desviasse o curso do carro. O Princípio dos Meios para Direitos de Thomson não inclui o direito a meios que acarretem infrações a direitos alheios. Por outro lado, se o observador tivesse tomado a decisão de apertar o botão, e alterado com isso o curso do trólei, pondo-o mortalmente de encontro àquele que estava sobre o acesso secundário, este sim poderia alegar um direito a que isso não fosse feito. Mesmo assim, ainda parece correto afirmar que a decisão era a correta.

Vamos supor que sim, esta era a decisão correta: alterar o curso do trólei. Ora, embora fosse isso o que ele “devia” fazer, fazê-lo não era seu dever em sentido estrito. Mas dizer que era isso o que ele devia ter feito não é o mesmo que dizer que a moralidade requeria isso dele? Ao menos parece que é isso o que deveríamos dizer se fôssemos adeptos da visão rigorista. Contudo, dizer que isso era “moralmente permitido” não é dizer que era moralmente *requerido* (ao menos não em *sentido* rigoroso, a não ser, novamente, para os defensores da visão rigorista). Conseqüentemente, não faz sentido dizer que o observador tinha qualquer responsabilidade substantiva por ‘Apertar o botão’ ou por ‘Desviar o curso do trólei’, ou por ambas, caso aceitemos DE. Afinal, *permissões morais não acarretam quaisquer deveres estritos*, e a tese que aqui estou sustentando é que *permissões morais também não acarretam, igualmente, quaisquer responsabilidades substantivas*.

Estou, portanto, sugerindo que há uma correlação necessária entre *estar* submetido a um dever estrito e *ter* responsabilidade em termos substantivos. Disso se segue que há *permissões morais* que não implicam responsabilidades substantivas. Em que pese isso, por outro lado, é possível *assumir* responsabilidades. Mas a condição para assumir é justamente *não estar submetido a nenhum dever*,

logo, não ter qualquer responsabilidade precedente.<sup>27</sup> Não posso assumir responsabilidades se eu já as tinha – assim como também não posso esquivar-me delas sem arcar substantivamente com as conseqüências de minha evasão.

### **Responsabilidade moral e atitudes reativas.**

É por isso que, se fôssemos observadores externos de uma situação como a do tróleí desgobernado, imagino que julgaríamos excessivo atribuir ao observador o ônus moral pela infelicidade de terem morrido cinco pessoas ao invés de uma. Ainda que ele estivesse moralmente autorizado a apertar o botão e, por conta disso, estivesse igualmente autorizado a desviar o tróleí, salvando cinco e matando um, ele não tinha, afinal, responsabilidade em sentido substantivo por isso. Ninguém tinha qualquer direito sobre ele a que ele assim agisse. Esse não era um dever seu em sentido estrito. Ele tinha a permissão de fazê-lo, e se o tivesse feito, seria alvo possível de nossa admiração moral. Contudo, do fato dele não ter agido desse modo, nada nos autoriza a recriminá-lo. Esse tipo de atribuição de responsabilidade seria totalmente descabida. Se alguém não tem responsabilidade substantiva por agir de certo modo, é errado atribuir-lhe culpa (em qualquer sentido) por não ter tomado essa decisão.

É claro que, caso ele tivesse tomado essa decisão, algo diferente teria ocorrido, pois, nesse caso, ele teria *assumido* a responsabilidade por apertar o botão e salvar os cinco, muito embora, com essa mesma decisão, ele viesse, inevitavelmente, a infringir o direito (a não ser morto, ou a não ser ameaçado, ou mesmo a não ser atropelado por um tróleí) do trabalhador que estava inocentemente capinando sobre o trilho secundário. Essa infração teria, contudo, uma justificativa moral aceitável (Thomson diz que, por essa razão, não dizemos que ele *violou* um direito, e sim que ele apenas o *infringiu*<sup>28</sup>; mas infrações não deixam de ser, no mínimo, lamentáveis). Porém, comparando as situações acima, do fato dele não ter assumido a responsabilidade de salvar os cinco, não se segue que ele seja responsável pelo ônus (igualmente lamentável) de sua omissão. Que atitude reativa seria apropriada à sua omissão? Certamente não poderia ser a indignação moral, atitude reativa vicária apropriada diante de atos contrários à justiça. Talvez o máximo que seria apropriado seria manifestar algum sentimento de tristeza, de lamento, pelo fato de algo melhor não ter ocorrido. Talvez o desgosto. Mas qualquer atitude reativa recriminatória seria simplesmente um “excesso moralizador”, algo que deveríamos, ao contrário, repudiar, pois isso não seria apenas inapropriado: seria *injusto*.

O mesmo vale com respeito ao *ressentimento*. Strawson chamou de *ressentimento* à atitude reativa apropriada ao agente diante do reconhecimento de que agiu contrariamente ao que é requerido pela moralidade. Suponhamos que o observador, depois do trágico acontecimento, tenha avaliado o

ocorrido, e tendo concluído que agiu errado, ressinta-se pelo fato. Seria esse um sentimento moral adequado? Penso que não. Pois o ressentimento, segundo Strawson, segue-se ao reconhecimento de um dever não cumprido. Mas como o observador não tinha o dever, nem a responsabilidade substantiva de desviar o trólei, ressentir-se por não ter agido é culpar a si mesmo de forma equívoca: é um “erro de atribuição”. Por outro lado, faz sentido, e não paradoxalmente, sentir-se ressentido, caso ele tivesse justamente feito o que a moralidade “requeria”: desviado o curso do trólei. Isso porque, nesse caso, ele teria efetivamente infringido um direito. Essa atitude moral não seria inapropriada, embora certamente viesse a entrar em conflito “internamente” com o sentimento (talvez, de orgulho) de ter feito o que era correto<sup>29</sup>, e com a atitude reativa condizente.

Daí porque faça sentido reconhecer que, do fato dele ter assumido essa responsabilidade, caso tivesse decidido apertar o botão e desviado o trólei, salvando cinco, seguem-se certas consequências morais. Pois, esse fato também nos autoriza a avaliá-lo moralmente, a condená-lo ou, ao contrário, a desculpá-lo, ou, ainda mais, a elogiá-lo por sua correta, quiçá virtuosa e sábia decisão. No entanto, não há como esquecer que, com essa decisão, o observador infringiu o direito daquele que inocentemente estava sobre o trilho secundário. Sua decisão não foi de todo feliz. Não obstante, nossa atitude reativa, ao contrário do que seria apropriado em situações de violações a direitos, não poderia ser a de indignação, ou de recriminação moral. Pois o fato dessa decisão ter sido moralmente correta justifica, excepcionalmente, dadas as circunstâncias, a infração ao direito de outrem (ainda que se tratasse de um direito muito importante).

Mas, correção moral não garante felicidade. Assim, certamente, não é fácil tomar decisões desse tipo. Pois quem se encontra diante delas também está diante do dilema pessoal entre, de um lado, não se envolver, e, de outro, sujeitar-se ao “risco moral” de assumir um compromisso com alguém. E assumir responsabilidades é sempre um ônus para quem as assume. Não é exatamente uma situação feliz a situação em que se encontra todo agente moral.<sup>30</sup>

Eis também porque, já que o agente não estava sob qualquer dever em sentido estrito, muitos caracterizam atos desse tipo como *supererrogatórios*. Mas a existência de atos supererrogatórios não nos auxilia muito na tarefa de clarear o problema moral envolvido em dilemas como o do trólei desgovernado, até porque não é evidente que o ato do observador, nesse caso específico, se tratava de um ato tipicamente supererrogatório (talvez haja situações mais típicas, tais como as que normalmente caracterizamos como atos heróicos ou extraordinários, ao passo que, no caso do observador diante do dilema do trólei desgovernado, não havia qualquer risco pessoal envolvido).

Penso que isso é desconcertante para uma visão sobre responsabilidades substantivas como a de Thomas Scanlon. Scanlon pretendia, com seu conceito de responsabilidade substantiva, explicar porque o fato de que alguém poderia ter evitado certo ônus ao fazer escolhas corretas (ou apropriadas) faz com que ele não possa razoavelmente rejeitar um princípio que lhe impõe esse ônus. Essa idéia parece ajudar a entender porque isentamos alguém de um dever diante de outrólei, caso

este pudesse evitar o ônus de sua escolha errada. Porém, ela depende do que queremos dizer com ônus, neste caso. Scanlon entende que este ônus expressa juízos de atribuição de responsabilidade substantiva e atributiva. O suposto beneficiário do dever não pode culpar ninguém, a não ser ele mesmo. Ocorre que, nesses casos, trata-se apenas de uma atribuição ou juízo do valor que agente faz sobre si mesmo. Se minha formulação em DE estiver correta, então, nesse tipo de caso, não faz sentido atribuir responsabilidade em sentido substantivo ao agente. A não ser que, com sua ação, o agente *tenha efetivamente assumido* alguma responsabilidade substantiva (assumindo, com efeito, algum dever correlato ao direito de outrem), falar em “responsabilidade substantiva individual” não passa de uma metáfora. O mais correto seria falar de “ônus individuais”, situações nas quais certos desfechos (felizes ou infelizes) somente podem ser atribuídos a nossas próprias decisões. Em outras palavras, só pode haver “responsabilidade individual” (no sentido de “somente poder culpar-se a si mesmo”) em sentido *atributivo*, mas não em sentido *substantivo*.<sup>31</sup>

A visão de Scanlon sobre a “responsabilidade individual” em termos substantivos, de qualquer modo, tem uma aplicação restrita. Pois outras situações difíceis, como a do dilema do trólei desgovernado, mostram-nos que nem sempre há como evitar certos tipos de ônus para o agente moral. Se um dilema for verdadeiro, sempre haverá algum ônus. Evitar o ônus não é o que *deve* guiar o agente diante do dilema entre assumir ou não alguma responsabilidade. Isto é, esta cláusula não tem uma função normativa importante. Afinal, se minha abordagem estiver correta, então, a maneira mais fácil de um agente moral, como o observador no caso do trólei desgovernado, evitar qualquer ônus é justamente *não tomando a decisão correta*. Pois, nesse caso, o ônus decorrente, a saber, a morte de cinco pessoas, é o que não pode lhe ser justamente imposto. Estar submetido a deveres e ter responsabilidades substantivas diante de outros, ou assumi-las em contextos determinados, não implica necessariamente qualquer escolha, tácita ou explícita, cuja rejeição ou violação implicaria sempre em maiores ônus para o agente.

## Conclusão

Meu objetivo foi tratar do problema das atribuições de responsabilidades e dos juízos de responsabilidade substantiva diante de considerações mais claras, e analiticamente mais precisas, sobre o que devemos entender por um dever moral em sentido estrito. Assim, concluí que há ações moralmente razoáveis, e até mesmo, em algum sentido, moralmente “requeridas”, onde as circunstâncias não pressupõem qualquer submissão do agente a algum dever em sentido estrito. Se eu estiver correto (seguindo-se, portanto, a visão expressa pela concepção sobre deveres morais deontologicamente anti-rigorista, mas analiticamente mais rigorosa), ações moralmente razoáveis não pressupõem que seus agentes estejam submetidos previamente a quaisquer responsabilidades em termos substantivos. Se for assim, então as teorias tradicionais sobre a responsabilidade moral

devem ser revisadas, assim como sua psicologia moral acerca de que atitudes reativas são moralmente apropriadas.

## Notas

<sup>1</sup> David Hume, *A treatise of human nature* (Livro 3, Parte 3, Seção 1, página 583 da segunda edição Selby-Bigge, publicada pela Clarendon Press em 1978, revisada por Peter Nidditch). Déborah Danowski traduziu assim a passagem: ‘Por meio dessa reflexão, corrigimos aqueles sentimentos de censura que surgem tão naturalmente diante de qualquer oposição’ (São Paulo: Editora UNESP, 2000).

<sup>2</sup> Thomas M Scanlon, *What we owe to each other* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2000), 248ss.

<sup>3</sup> Scanlon, 248.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1110<sup>a</sup>9-19.

<sup>5</sup> Para um contratualista como Scanlon, essa tese tem um papel fundamental, pois é o “valor da escolha” o que justifica a aceitação racional da parte dos agentes de sua submissão a deveres e a responsabilidades, para com os demais, bem como seus ônus respectivos.

<sup>6</sup> Não dizemos dos marinheiros de Aristóteles, por exemplo, que não tinham o dever de não jogar no mar o que não era seu, e sim que a responsabilidade pela infração a esse dever é atenuada (e, eventualmente, completamente desculpada), já que inevitavelmente, ao retornarem, alguma explicação terá de ser dada, e, eventualmente, alguma reparação poderá ser igualmente requerida. O mesmo no caso da violação a certos direitos, como o direito a não ser morto por alguém. Podemos atenuar responsabilidades, se concluímos que a vida restringiu de tal modo as oportunidades de escolha de alguém a ponto de não lhe dar escolhas senão matar para prosseguir vivendo. Mas mesmo isso não implica a eliminação da responsabilidade. Talvez o tema de Scanlon, o “Valor da Escolha”, sirva-nos como princípio para avaliar de que modo uma infração a um dever transfere responsabilidade às conseqüências da infração. Mas isso não significa concluir que o “Valor da Escolha” seja condição necessária para atribuições de responsabilidade em termos substantivos. Como já assinaléi em nota acima, o “Valor da Escolha” cumpre um papel importante na descrição e justificativa da teoria contratualista sobre responsabilidades morais defendida por Scanlon. Porém, ele não parece ter esse mesmo papel essencial no âmbito de uma teoria não contratualista sobre responsabilidades morais. A visão que pretende defender a seguir não pressupõe nem implica uma visão contratualista sobre responsabilidades morais.

<sup>7</sup> Se optássemos aqui por apresentar uma visão alternativa, não-deontologista ou conseqüencialista sobre responsabilidade (substantiva), talvez a versão seguinte fosse adequada: Responsabilidade em termos Conseqüencialistas (RC): ter a responsabilidade (em termos substantivos) por  $\alpha$  (por uma ação, ou pela omissão de uma ação) equivale a poder ser *avaliado* (imparcialmente) pelos benefícios, vantagens ou bens ( $\beta$ ), proporcionados pela realização de  $\alpha$  àqueles que estão sujeitos aos efeitos proporcionados pela realização de  $\alpha$ . Note-se que não há, numa versão conseqüencialista como essa, como se diferenciar os dois tipos de responsabilidade aventados por Scanlon, pois, seguindo-se RC, atribuir (substantiva ou atributivamente) a alguém a responsabilidade por algo resulta (em ambos os casos) em dizer que a ação do agente é a base para avaliá-lo moralmente, dadas certas conseqüências desejáveis ou exigidas. Responsabilizar alguém consiste em avaliar sua conduta no tocante a certas conseqüências – justamente porque certa conduta  $\alpha$  somente é requerida, dadas certas conseqüências  $\beta$ . Logo, a distinção entre responsabilidade substantiva e atributiva só faz sentido no corpo de visões deontologistas, pois somente para estas pode se requerer uma ação independentemente das conseqüências. Com efeito, não faz sentido, no âmbito de uma visão conseqüencialista, falar em responsabilidade “substantiva”.

<sup>8</sup> A propósito, no Direito, costuma-se diferenciar dois tipos de responsabilidade “jurídicas”: a responsabilidade “subjetiva” e a “objetiva”. Situações de responsabilidade objetiva pressupõem que serão avaliados, além da ação do agente, também os resultados objetivos de sua ação. Em situações de responsabilidade “subjetiva” o agente não pode ser responsabilizado pelos resultados de sua conduta, mas apenas pela apropriabilidade de suas escolhas. Ele é responsável pelos “meios”, mas não pelos “fins”. Pretendo evitar comparações entre os conceitos jurídico e moral de responsabilidade. Parece-me, no entanto, que ambos os tipos (responsabilidade objetiva e subjetiva) podem ser interpretados como formas de responsabilidade substantiva.

<sup>9</sup> Talvez seja o caso de que eu esteja submetido a certa responsabilidade por ter tomado certas decisões no passado, que me fizeram assumir responsabilidades, das quais a responsabilidade presente (embora diversa) decorra. Mas essa suposição não é necessária. Pois é certamente possível que eu possa estar submetido a alguma responsabilidade independentemente de decisões reais que eu tenha porventura tomado no passado. É plausível, por exemplo, que meu dever de não agredir outra pessoa prescindia de qualquer acordo, promessa ou decisão antecedente minha. Essa possibilidade, a saber, de que alguém pode estar submetido *no presente* a responsabilidades, independentemente de tê-las assumidos no passado, sempre pareceu suspeita aos filósofos políticos. Daí a tendência entre os contratualistas a buscar algum tipo de explicação contrafactual para *o fato* de estarmos submetidos *realmente* a deveres ou obrigações a que previamente não assumimos, ou que não são conseqüências de obrigações que em algum momento prévio efetivamente assumimos, diferentemente do que ocorre paradigmaticamente com promessas e acordos.

<sup>10</sup> Essa idéia é amplamente difundida, desde Kant, passando pelos liberais igualitaristas, sendo também defendida por filósofos libertarianos, como Henry B. Veatch em *Human rights: fact or fancy?* (Louisiana State University Press, 1985),

e Douglas Rasmussen e Douglas Den Uyl em *Norms of liberty* (The Pennsylvania State University Press, 2005).

<sup>11</sup> Ver: Peter Strawson, “Freedom and resentment”, in *Free Will*, editado por Gary Watson (Oxford Readings in Philosophy. Oxford University Press, 2005); originalmente publicado em *Proceedings of the British Academy* 48 (1962): 1-25.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (II-II, Qu. 64, Art.7).

<sup>13</sup> Primeiramente, em “Killing, letting die, and the Problem of Abortion” (*The Monist*, 1976), e, a seguir, em “The Trolley Problem” (*The Yale Law Journal* 94, 1985). Esses dois ensaios foram publicados na coletânea *Rights, restitution and risk* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1986). As referências a esses artigos serão feitas com as siglas, respectivamente, KLD e TP, seguidas da página da edição de 1986 da coletânea editada por William Parent. Thomson ainda revisou novamente suas visões no capítulo 7 de *The realm of rights* (Oxford University Press, 1990). As referências a esse capítulo serão feitas com a sigla RR, seguida da página.

<sup>14</sup> Thomson afirma em *Goodness and advice* (Princeton: Princeton University Press, 2001) que nossos raciocínios morais práticos seguem uma análise casuística menos presa a princípios rígidos e inflexíveis. Não se pode esperar de uma boa teoria moral que “contenha um algoritmo para fechar tais disputas. Isso tem de ser alcançado contrastando muito e pouco, e convidando-nos a nos ocupar com, e a argumentar por analogia a partir de, casos particulares nos quais seja claro, seja qual for a visão, que um ganho para uma parte será maior e que a perda para a outra parte será menor” (p. 82).

<sup>15</sup> Thomson confessa em *TP* que na época do artigo anterior ela ainda “estava vagando erroneamente no escuro” (p. 112, nota 14).

<sup>16</sup> A referência é à expressão de Dworkin, *rights trump utilities*, empregada em *Taking rights seriously* (artigo de Dworkin incluído em livro do mesmo nome, como capítulo sétimo, e publicado em 1977 pela Harvard University Press).

<sup>17</sup> Minha própria visão é de que direitos são razões preeminentes para agir, mas que há certos direitos que possuem uma *força prática* maior que outros. Dizer que uma razão é preeminente não acarreta dizer que essa razão *sempre* supera outra que não é preeminente, pois esta última pode ser, dadas as circunstâncias, uma razão mais forte. Acredito que essa visão está de acordo com o pensamento de Thomson.

<sup>18</sup> Parece-me, todavia, claro que podemos aceitar que essas pessoas têm direitos sobre o motorista a que ele evitasse que lhes fossem gerados danos, pois essa é uma das atribuições que cabe à sua função (a de motorista). Pedestres têm direitos sobre os motoristas a não serem machucados. O que Thomson assinalará, não obstante, em RR é que podemos também admitir que as seis pessoas nos trilhos tinham direitos reais sobre o observador a não serem mortas. Veja nota abaixo.

<sup>19</sup> No caso do motorista, supondo-se que os cinco sobre o trilho principal tenham direitos sobre ele a não serem mortos, isso certamente acarreta o direito a não serem esfacelados por um trólei dirigido pelo mesmo motorista. Este mesmo (tipo de) direito possui aquele que se encontra sobre o trilho secundário. Thomson supõe que o direito a não ser morto é um direito que todos os seis possuem contra qualquer um, logo, também contra o observador. Assim, o homem no trilho secundário tem igualmente direito a não ser atropelado e morto pelo trólei, por ato de quem quer que seja. Em consequência, o observador também tem o dever de não enviar o trólei em direção a ele. Conclui-se, assim, que o dilema do motorista é um dilema entre direitos. Ele tem o dever (com respeito aos cinco sobre os trilhos) de ‘Desviar o trólei’ (pois estes têm sobre ele o direito a não serem mortos pelo trólei por ele dirigido); mas ele também tem o dever de não enviar o trólei na direção do trabalhador sobre o acesso secundário (já que este também tem direito – sobre o motorista – a não ser morto por um trólei dirigido por esse mesmo motorista). Mas quanto ao dilema do observador, trata-se de um dilema distinto. O observador não é motorista do trólei. Logo, não se pode dizer dele que os cinco tenham qualquer direito sobre ele a que “dirija” o trólei de modo a não lhes causar danos (pois não é ele quem dirige, ou tem o dever de ofício, de dirigir o trólei!). Mas quanto ao trabalhador no acesso secundário a situação é diversa. Pois se o observador assumir a responsabilidade de desviar o trólei e salvar os cinco, ele se torna, por sua decisão, submetido ao dever de não matar o trabalhador que está sobre o trilho secundário (pois o trabalhador tem direito a que o trólei não seja desviado *im rem* por quem quer que seja). Como ninguém se torna possuidor de um direito *maior* que outros, dadas as circunstâncias, e como ninguém pode também perder direitos, dadas as circunstâncias, o problema torna-se trágico: não há como decidir salvar o cinco sem infringir o direito de um. Thomson concluiu que o problema prático tem solução, mas não por referência ao conceito de direito. Essa pelo menos foi a conclusão a que chegou em RR. De qualquer modo, a conclusão intuitiva é de que o observador tem razões morais para desviar o trólei (e, com efeito, de infringir o direito – e, note-se, um direito forte – daquele que está sobre o trilho secundário). Trata-se, enfim, segundo Thomson, de um caso excepcional em que é correto proporcionar (e distribuir um bem) a muitos, em que pese à infringência a um direito. Pessoalmente, ainda não me considero satisfeito com aspectos da solução de Thomson. Mas sugiro que mantenhamos a opinião de que é permitido ao observador desviar o curso do trólei, já que ela é intuitivamente aceitável, e já que os argumentos em seu favor são bastante plausíveis (ainda que não conclusivos ou plenamente convincentes).

<sup>20</sup> Segundo o *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa Caldas Aulete* (Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964,

p. 3547), “rigorista” é “o que leva demasiadamente longe o rigor, a severidade moral, etc.”. O “rigorista” expressa, portanto, certa insensibilidade a algo que deveria ser considerado, a algo que, em casos como o acima, conduziria a conclusões diversas daquelas que se segue rigidamente de certo princípio.

<sup>21</sup> Deixemos de lado possíveis diferenças entre “razoável” e “racional”.

<sup>22</sup> Em havendo ações meramente recomendáveis em matéria moral, seriam tais ações condutas não propriamente requeridas? Segundo a “visão rigorista”, toda conduta moral é *moralmente requerida*. Daí sua tendência a incluir tais ações recomendáveis no escopo dos chamados “deveres morais” sob o título de “deveres morais imperfeitos” (ou “obrigações imperfeitas”).

<sup>23</sup> Penso que uma de suas fontes está na crítica de John Stuart Mill a certa forma de moralização excessiva, algo implícito em sua defesa do chamado “Princípio do Dano”. Também, ao menos em parte, podemos encontrá-la na crítica de Nietzsche aos sistemas tradicionais de moralidade – embora alguns considerem que Nietzsche seja de fato um “amoralista”, penso que Brian Leiter tem razão quando diz que sua crítica não se dirigia a toda forma de moralidade, e sim à forma tradicional – ver: Brian Leiter, *Nietzsche on morality* (New York: Routledge, 2002). Nietzsche, por outro lado, era um anti-realista sobre a moralidade (veja-se, a propósito, *Aurora*, de Nietzsche, o parágrafo 103). A visão que estou defendendo, porém, é neutra com respeito a tais problemas metafísicos. Ela não pressupõe, portanto, o anti-realismo de Nietzsche, e sim sua crítica ao rigorismo “kantiano” sobre deveres (daí a abertura de Nietzsche em considerar direitos como correlatos a deveres. Veja-se, a propósito, em *Aurora*, os parágrafos 112 e 339). Contemporaneamente, é possível encontrar elementos anti-moralistas em filósofos como Bernard Williams, Susan Wolf, Annette Baier, entre outros.

<sup>24</sup> Isso certamente nos trará problemas para entender o que os filósofos morais chamavam de “deveres imperfeitos”. Não poderei tratar aqui disso de forma precisa. Mas note-se que, se aceitarmos que somente deveres estritos são *duties* (como estou de fato inclinado a aceitar), então o que chamamos de “deveres imperfeitos” precisará ser reformulado.

<sup>25</sup> Assumirei aqui a tese da correlatividade lógica entre direitos e deveres em sentido estrito. Essa tese não é consensual, e talvez haja bons argumentos contra ela. Joseph Raz, em *The morality of freedom* (Oxford Press, 1976) apresentou alguns argumentos que merecem ser avaliados. Suspeito que Raz tenha razão, pois há deveres em sentido estrito que são paradigmáticos que resistem à tese da correlatividade lógica. Exemplo: deveres de trânsito (e boa parte dos deveres derivados de códigos em geral). Apesar disso, não penso que se substituíssemos minha visão (a de Thomson) sobre direitos, pela de Raz, em DE isso mudaria as conclusões que serão apresentadas a seguir. Além disso, penso que é possível compatibilizar a linguagem dos deveres estritos não imediatamente correlatos a direitos com a tese da correlatividade lógica de direitos e deveres (ou de alguns direitos e alguns deveres). Basta-nos diferenciar dois tipos de deveres em sentido estrito, e mostrar que o segundo tipo (o que não suporta a tese da correlatividade lógica) é subsidiário do primeiro.

<sup>26</sup> Na verdade, penso que podemos dizer que se trata de um imperativo categórico, pois a decisão de desviar o curso do trólei e salvar cinco não é meio para satisfazer qualquer fim do agente.

<sup>27</sup> Assumir uma responsabilidade substantiva equivale a assumir um dever. Como esse dever não existe previamente à decisão do agente, ele não é previamente um direito, isto é, uma exigência justa de alguém sobre o agente. Mas ao assumir uma responsabilidade algo de novo se gera. E se um dever for assumido, um direito será igualmente gerado. Portanto, nossas decisões livres podem dar início a direitos previamente *inexistentes*. Thomson considerou que o que explica esse fenômeno é o fato de termos *poderes*, isto é, de termos a capacidade moral de criar, de dar origem a direitos (para uma visão nietzscheana, veja-se a passagem 112 acima referida de *Aurora*).

<sup>28</sup> A distinção entre *infringir* e *violar* um direito é uma das distinções mais elogiadas de Thomson (ver, *RR*, p. 122).

<sup>29</sup> Hume chamava a esse sentimento moral de “orgulho” (Hume, *Tratado da natureza humana*, Livro II). Conflitos entre sentimentos (e atitudes) são possíveis. Qual sentimento, e qual atitude, deverão predominar? Talvez seja possível ter sentimentos contrários, mas seria possível mantermos atitudes contrárias a respeito de uma mesma pessoa ou coisa?

<sup>30</sup> Não é à toa que os gregos consideravam dilemas morais verdadeiros como dilemas *trágicos*.

<sup>31</sup> De fato, há situações em que a probabilidade de certo desfecho desejado depende de uma decisão correta de nossa parte. Se uma decisão correta aumenta largamente a probabilidade de certo desfecho feliz, podemos concluir que dependia fundamentalmente de nossa ação a ocorrência do desfecho desejado. Se for verdadeiro que se eu tivesse tomada a decisão certa ao escolher certo televisor e não outro eu não estaria me queixando do insucesso de uma má compra (isto é, eu provavelmente estaria satisfeito com minha compra), então é verdadeiro que o desfecho feliz dependia basicamente de minha escolha. De fato eu não deveria sentir-me “culpado” se isso não fosse verdadeiro. Note-se que aqui não há qualquer problema de responsabilidade substantiva.

**Referências**

- AQUINO, T. de. 2008. The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. Online Edition by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/summa/>.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1995. *The complete works of Aristotle*, Volume Two, editado por Jonathan Barnes. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- DWORKIN, R. 1977. *Taking rights seriously*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- HUME, D. 2001. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP.
- LEITER, B. 2002. *Nietzsche on morality*. New York: Routledge.
- NIETZSCHE, F. 2004. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RASMUSSEN, D. & DEN UYL, D. 2005. *Norms of liberty*. The Pennsylvania State University Press.
- RAZ, J. 1976. *The morality of freedom*. New York & London: Oxford University Press.
- SCANLON, T. M. 2000. *What we owe to each other*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- STRAWSON, P. 1962. Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy* 48: 1-25.
- Thomson, J. J. 1986. *Rights, restitution and risk*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *The realm of rights*. New York & London: Oxford University Press,
- \_\_\_\_\_. 2001. *Goodness and advice*. Princeton: Princeton University Press.
- VEATCH, H. B. 1985. *Human rights: fact or fancy?* Baton Rouge & London: Luisiana State University Press.
- WATSON, G. (Ed). 2005. *Free Will*. Oxford Readings in Philosophy. New York & London: Oxford University Press.