

Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant e Moral Luck

[Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant and Moral Luck]

Julio Esteves *

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos dos Goytacazes, Brasil)

Bernard Williams e Moral Luck

This is a topic of immense importance. It is hard to believe that more has not been done in this area. It is both important in its own right and also important in assessing the plausibility of Kantian ethics.

Gregory Mellema, Calvin College

Sorte, contingência e acaso estão por toda parte.¹ É uma questão de sorte o tipo de vizinhos que estão de mudança para o apartamento ao lado do seu. Foi igualmente uma questão de (boa) sorte para muitos recém-doutores brasileiros, que, até pouco tempo atrás, muitas novas vagas para professor de filosofia tivessem sido abertas em nossas universidades públicas, ao mesmo tempo em que tantos doutores

* Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq; Professor Doutor. E-mails: jesteves@uenf.br; julioesteves@pq.cnpq.br. - Este paper é resultado de reflexões que se iniciaram com financiamento de bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq, no triênio 2011-14, e que foram aprofundadas durante estágio de pós-doutoramento na Michigan State University, com financiamento de bolsa da CAPES. Desse modo, deixo registrado aqui meu agradecimento a ambas as agências financiadoras.

¹ Em inglês, a palavra 'luck' é usualmente empregada como significando elipticamente good luck, do mesmo modo que o termo 'sorte', seu equivalente em português, é usualmente empregado como expressão elíptica de boa sorte, como quando dizemos que alguém teve sorte. Contudo, como fica claro em toda a literatura de língua inglesa em que o debate principal em torno do conceito de moral luck vem se dando, moral luck can be good or bad. Desse modo, mesmo à custa de passar a indesejável impressão de estar incorrendo em pleonismos desnecessários, para evitar a associação natural que um leitor falante do português faz entre ter sorte e ter boa sorte, doravante, sempre que possível, empregarei a palavra 'sorte', o mais das vezes, seguida ou até mesmo substituída pelos vocábulos 'acaso' e 'contingência'. Por sua vez, 'acaso' e 'contingência' não devem ser compreendidos em oposição à 'necessidade', física ou lógica, mas, sim, como designando o que está fora do controle da vontade do agente.

em filosofia com excelente formação topavam com a (má) sorte de terem de sobreviver dirigindo táxis, em muitos países da Europa. São abundantes e evidentes os exemplos da influência da sorte e do acaso, ou seja, de fatores que estão totalmente fora de nosso controle, sobre nossas vidas. No cinema, essa temática foi tratada no genial filme *Forrest Gump*, em cuja abertura uma pequena pena de ave é jogada para lá e para cá pelo vento, até chegar aos pés do personagem principal, cujas peripécias ilustram de modo bem criativo a questão da (boa) sorte de estar no lugar certo, na hora certa. Tal como aquela frágil pena levada daqui para ali pelo vento, nossas vidas nos parecem igualmente frágeis, quando tomamos consciência de que temos muito pouco controle sobre elas.

Esse sentimento de fragilidade resultante da consciência da falta de controle sobre nossa vida e destino poderia vir a causar irremediável dano à nossa autoestima e confiança em nossa capacidade de realizar os nossos fins. Contudo, parece haver pelo menos uma dimensão de nossas vidas em que sorte e acaso estão ausentes ou são irrelevantes, sobre a qual temos amplo controle, a saber, a dimensão da moralidade. Pois, conquanto possamos ter ou não sorte nos negócios, no casamento, na saúde etc., não parece sequer fazer sentido dizer que uma pessoa tem a sorte de ser uma pessoa correta e que outra teve a má sorte de ter se tornado um bandido e mau caráter. Quando julgamos moralmente uma pessoa, não estamos dando a entender que é lamentável que ela exista do jeito que ela é; nós julgamos **a pessoa**, dando a entender com isso que **dependeu dela** ser quem ela moralmente é e faz.

Entretanto, num famoso paper intitulado “Moral Luck”,² Bernard Williams tece considerações que levariam a duvidar se mesmo a dimensão da moralidade estaria de fato imune à sorte e ao acaso. Williams começa pela observação de que, desde os primórdios da história da filosofia, sempre houve um esforço no sentido de identificar o fim último do homem com a felicidade, que por sua vez é definida como consistindo num tipo de vida o mais autossuficiente possível, usualmente, a vida contemplativa, imune à sorte e ao acaso, tanto quanto isso seja possível ao ser humano. De fato, essa linha de pensamento é facilmente localizável na antiguidade clássica, por exemplo, no epicurismo e no estoicismo, como também já em Platão e em Aristóteles. Contudo, segundo Williams, essa estratégia adotada pelos gregos se mostra fracassada já pelo fato de que não passa de uma questão de boa sorte, que uma pessoa seja um sábio ou capaz de se tornar um sábio, uma vez que os próprios pensadores gregos admitiam que essa possibilidade não estaria igualmente aberta a todos. O que estaria em questão nesta última possibilidade é o que Williams incidentalmente chama de “constitutive luck”, que diz respeito à sorte que uma

² Originalmente publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 50 (1976) e reimpresso com revisões feitas pelo autor na coletânea intitulada *Moral Luck* (1981, pp. 20-39). Todas as citações do paper de Bernard Williams serão feitas da versão revisada.

pessoa tem de ser quem ela é, ou seja, dotada de determinados talentos, habilidades, capacidades, disposições, inclinações etc. (Contudo, Williams não vai se interessar em explorar o conceito de constitutive luck, talvez por presumir que sua influência em nossas vidas seja demasiadamente óbvia para exigir um comentário filosófico. Em contraposição a isso, constitutive luck assume uma importância bem maior na análise empreendida por Thomas Nagel, em seu artigo de mesmo título, como veremos mais à frente).

Na modernidade, essa ideia de imunidade à sorte e ao acaso teria sido deslocada da felicidade para outra dimensão da vida humana, a moralidade. Isso fica bem claro, afirma Williams, naquela concepção moral que melhor ilustraria esse desenvolvimento, a saber, a moral kantiana, com suas noções de responsabilidade e liberdade absolutas, de atenção exclusiva à intenção moral do agente, e não aos resultados efetivos, imprevisíveis e em grande medida fora do controle, decorrentes das ações.³ E é interessante notar que, nesse caso, nem mesmo a possibilidade da constitutive luck parece se constituir como ameaça à imunidade à sorte e ao acaso. Pois, Segundo Williams (1981, p. 21),

[t]he capacity for moral agency is supposedly present to any rational agent whatsoever, to anyone for whom the question can even present itself. The successful moral life, removed from considerations of birth, lucky upbringing, or indeed of the incomprehensible Grace of a non-Pelagian God, is presented as a career open not merely to the talents, but to a talent which all rational beings necessarily possess in the same degree. Such a conception has an ultimate form of justice at its heart, and that is its allure. Kantianism is only superficially repulsive – despite appearances, it offers an inducement, solace to a sense of the world's unfairness.

Segundo Williams, a suposição de que o agir moral seria imune à sorte e ao acaso mostrar-se-ia atraente por oferecer um consolo tanto para a desagradável sensação de fragilidade decorrente da consciência da ausência de controle sobre nossas vidas quanto para o sentimento de injustiça decorrente da desigual distribuição da (boa) sorte entre as pessoas. A imunidade da moralidade à sorte e ao acaso traria uma sensação de justiça diante da injustiça reinante nesse mundo, em pelo menos dois sentidos: 1) diferentemente da vida contemplativa, que seria uma possibilidade aberta a alguns poucos sábios ou pessoas capazes de se tornarem sábios, a vida moral não dependeria de circunstâncias ou talentos especiais, estando igualmente aberta e acessível a todos; 2) como estaria vedada a tentativa de atribuir as ações boas ou más às circunstâncias ou capacidades particulares dos seus agentes, então seria plenamente justo imputar-lhes essas ações e puni-los ou

³ Deve-se observar, contudo, que, ao pôr a ênfase nas intenções como *locus* adequado da avaliação moral, Kant pretende estar fazendo jus à consciência moral do homem comum, e, de fato, como também observa Tugendhat (1993, p. 108), isso parece constituir patrimônio comum a todas as concepções morais, de modo que até mesmo uma teoria moral consequencialista, como o utilitarismo, deveria aceitar. E, com efeito, John Stuart Mill (2001, p. 19) afirma que “[t]he morality of the action depends entirely upon the intention – that is, upon what the agent **wills to do**” (grifado no original).

recompensá-los pela prática das mesmas. (Pessoalmente, penso ser no mínimo estranho esse “consolo” que seria oferecido por uma concepção de moralidade tão rigorosa e exigente, como a kantiana. De fato, que tipo de compensação psicológica diante da consciência da fragilidade de nossas vidas traria uma concepção, segundo a qual as únicas coisas que estão sob nosso controle e dependem de nós são obrigações e deveres incondicionais? Seria mais reconfortante admitir que absolutamente nada depende de nossa vontade (finita) e está sob nosso controle, entregando tudo à boa sorte, ou seja, à Graça de uma benévola Vontade superior à nossa. Numa palavra, a religião funcionaria muito melhor como consolo para o sentimento de desamparo advindo da consciência da fragilidade de nossa existência.)

Contudo, acrescenta ainda Bernard Williams, a moral kantiana imune à sorte e ao acaso só pode fornecer consolo e estímulo eficazes diante das injustiças do cosmos e da consciência da fragilidade da vida humana, se o que estiver em questão na dimensão da moralidade for algo especialmente valioso, se estiver associado a ela não um valor banal e trivial, que seria, exatamente por isso mesmo, acessível a todos igualmente, mas um valor especial, relativamente ao qual nada mais pode se comparar, principalmente aqueles bens que são usualmente considerados fruto da sorte e do acaso, como saúde, riqueza, beleza, inteligência etc. E, de fato, segundo Williams (1981, p. 21), é exatamente com essa pretensão que seria representado o valor moral na concepção kantiana:

Moral value has to possess some special, indeed supreme, kind of dignity or importance. The thought that there is a kind of value which is, unlike others, accessible to all rational beings, offers little encouragement if that kind of value is merely a last resort, the doss-house of the spirit. Rather, it must have a claim on one's most fundamental concerns as a rational being, and in one's recognition of that one is supposed to grasp, not only morality's immunity to luck, but one's own partial immunity to luck through morality.

É preciso deixar claro já nesta altura que Bernard Williams compreende perfeitamente que, da perspectiva da moral kantiana, simplesmente **não pode haver** algo assim como moral luck. Pois, essa expressão conteria a noção de que algo moralmente bom ou mau feito por um agente e pelo qual ele vem a ser moralmente responsabilizado e imputado dever-se-ia a fatores contingentes e fora de seu controle, o que seria absurdo da perspectiva kantiana. Nas palavras do autor, “any conception of ‘moral luck’, on this view, is radically incoherent. The phrase indeed sounds strange” (Williams, 1981, p. 21). Mais tarde, diante da enorme repercussão que se seguiu à replica a seu paper escrita por Thomas Nagel, Williams chegou a afirmar que, ao cunhar a expressão ‘moral luck’, acreditava estar propondo um oxímoro.⁴ Em outras palavras, Bernard Williams não quer dizer que

⁴ Cf. “Postscript to Moral Luck” (in: Statman, 1993, p. 251): “When I introduced the expression *moral luck*, I expected it to suggest an oxymoron.”

haja sorte ou acaso relevantes para a moralidade, a qual, não obstante, ainda poderia continuar existindo como a conhecemos, mas, sim, que existe sorte e acaso por toda parte e que, por conseguinte, simplesmente **não** pode existir uma moralidade imune à sorte e ao acaso, no sentido kantiano da palavra ‘moralidade’. (Thomas Nagel pensa diferente, como veremos mais à frente.)

Como foi dito acima, Williams não se detém no exame do conceito de constitutive luck, dos fatores contingentes e fortuitos que determinariam os motivos, intenções, personalidade etc., que, para o bem ou para o mal, constituiriam o tipo de pessoa que se é. Ele também não está interessado no tipo de sorte e de acaso que teriam influência nas avaliações e juízos feitos em terceira pessoa sobre o comportamento e ações de um agente. Em lugar disso, seu interesse está voltado para a influência que luck pode ter sobre “the agent’s reflective assessment of his own actions” (Williams, 1981, p. 36). Em outras palavras, Williams está interessado pelo tipo de luck que estaria envolvido nas tentativas de justificação racional que um agente faria ao refletir sobre suas próprias ações e decisões. É com esse intuito que Williams recorre ao famoso exemplo do pintor Paul Gauguin, que é reconstruído de uma forma idealizada e adaptada aos objetivos do autor, sem nenhuma preocupação com correção histórica (Williams, 1981, p. 37).⁵

Gauguin abandonou mulher e filhos para viver uma vida em que, segundo pensava, unicamente poderia desenvolver plenamente seus talentos de pintor e sua arte. Ele acreditava que, somente livrando-se de suas obrigações e deveres para com sua família e transferindo-se para o Taiti, poderia vir a se realizar como pintor. Ora, de acordo com Williams, a possibilidade de Gauguin justificar sua decisão aos seus próprios olhos dependeria principalmente de seu sucesso na realização de sua intenção e plano originais. Se Gauguin viesse a fracassar, tornar-se-ia manifesto que ele não tinha base alguma para pensar que estivera justificado em agir do modo como agiu. Contudo, afirma Williams, “whether he will succeed cannot, in the nature of the case, be foreseen” (1981, p. 38). Williams infere disso que, no momento da escolha e decisão, Gauguin teve de se basear em fatores que estavam fora de seu controle e que levariam a um desenlace, naquele momento, imprevisível. Numa palavra, a justificação da decisão de abandonar a família, tomada por Gauguin, dependia de algo que é fruto da sorte e do acaso.

Tendo por base os exemplos de Gauguin e da personagem ficcional Anna Karenina, do romance de Tolstói, Bernard Williams procura evidenciar que a justificação de escolhas que fundam projetos de vida só pode ser feita retrospectivamente, pois dependeria do resultado dessas escolhas: se Gauguin conseguisse produzir uma obra artisticamente relevante, poderia justificar sua

⁵ Para uma tentativa de reconstrução das intenções e motivos do Gauguin real e de suas implicações filosóficas, cf., Don. S. Levi, “What’s Luck Got to Do With it?” (in: Statman, 1993a, pp. 109-21).

decisão, pelos menos aos seus próprios olhos. Mas Gauguin ter ou não sucesso nessa empreitada seria algo que estaria na dependência de luck, assim como, por conseguinte, a própria justificação de sua decisão. Mas a questão agora inevitável é: por que especificamente **moral** luck? Afinal, o próprio Williams admite que “even if Gauguin can be ultimately justified, that need not provide him with any way of justifying himself to others, at least to all others” (1981, p. 38).

Ora, diante de tal concessão, é muito natural replicar que, se está de fato presente algum tipo de luck na justificação da decisão tomada por Gauguin, nada tem a ver com moralidade. Pois juízos e avaliações morais são feitos erguendo pelo menos uma pretensão de validade universal e objetiva, no sentido em que um princípio ou curso de ação tomado por mim como moralmente correto também terá de sê-lo para qualquer um colocado em circunstâncias semelhantes, em seus aspectos relevantes. Assim, se Gauguin estivesse moralmente justificado em escolher e fazer o que fez, isso teria de poder ser evidenciado de qualquer ponto de vista. É essa justamente a contundente crítica que fez Thomas Nagel ao ponto central do paper de Bernard Williams:

[...] why such retrospective attitudes can be called moral [...] If success does not permit Gauguin to justify himself to others, but still determines his most basic feelings, that shows only that his basic feelings need not be moral. It does not show that morality is subject to luck. If the retrospective judgment were moral, it would imply the truth of a hypothetical judgment made in advance, of the form ‘If I leave my family and become a great painter, I will be justified by success; if I don’t become a great painter, the act will be unforgivable’. (Nagel, 1979, p. 28))

De certo modo, Bernard Williams concorda com a objeção acima, mas acredita que ela se baseia em algo que ele está justamente negando: que o conceito de moralidade, ou, por outras, que o conceito kantiano de moralidade imune a luck, que veio a prevalecer na modernidade, tenha a primazia e a importância que lhe vem sendo concedida. Segundo Williams, “a difference between Nagel and myself is that I am more sceptical about our moral conceptions than he is” (1981, p. 36). Segundo Williams, a história de Gauguin nos convidaria a refletir sobre o lugar que geralmente se supõe que os valores morais tenham em comparação com outros valores e até mesmo com outras necessidades e projetos humanos. Segundo Williams, haveria nessa suposição dois erros graves. Em primeiro lugar, haveria o erro da pretensão de poder comparar valores irreduzivelmente díspares entre si. Essa observação encontra seu fundamento na tese da **incomensurabilidade dos valores**, defendida em outros escritos tanto por Williams quanto pelo próprio Nagel.⁶ Em segundo lugar, dessa equivocada pretensão de comparar numa espécie de balança valorativa coisas tão diferentes entre si, resultaria a concepção de que o valor moral seria o valor supremo e incondicionado, gerando o que eles chamam de

⁶ Cf., a esse respeito, “Conflicts of Values” (in: Williams, 1981, pp. 71-82) e “The Fragmentation of Value” (in: Nagel, 1979, pp. 128-41).

“imperialismo” da moral sobre outros valores humanos. Desse modo, se renunciássemos a esse pensamento da centralidade e primazia do valor moral sobre outros valores e necessidades humanos (justamente ao que passou a se devotar Williams em sua obra sobre filosofia moral, desenvolvida posteriormente), talvez pudéssemos ver com clareza que não estaríamos dispostos a condenar Gauguin por ter abandonado sua família, se levássemos em conta todo o sucesso que ele veio a alcançar como pintor e as inestimáveis obras que produziu (Williams, 1981, p. 37).

Ambos os supostos erros acima apontados são claramente atribuídos à moral kantiana. Eis por que concordo com a afirmação feita por Gregory Mellema no trecho que usei como epígrafe acima, segundo a qual é difícil de acreditar que não se tenha produzido mais sobre esse tema em filosofia moral, ao que eu gostaria de acrescentar: é difícil de acreditar que mais intérpretes e comentadores kantianos não tenham se concentrado em tais críticas.

Nagel, Kant e Moral Luck

Em seu paper também intitulado “Moral Luck”, apresentado como réplica ao paper de Bernard Williams,⁷ Thomas Nagel defende uma concepção de moral luck ao mesmo tempo mais conservadora e mais radical que a do filósofo britânico.

Ela é mais conservadora por aceitar duas noções presentes na ética (kantiana) moderna: a) que justificação em sentido moral significa justificação universal, razão pela qual, como vimos acima, Nagel rejeita que a possibilidade de justificação da decisão tomada por Gauguin esteja ligada a moral luck; b) que não se pode imputar, responsabilizar ou censurar moralmente uma pessoa por ocorrências para as quais ela em nada tenha contribuído. Em outras palavras, para Nagel, os aspectos voluntários e intencionais das ações têm muita importância para a imputabilidade moral, razão pela qual ele também rejeita que o sentimento de agent-regret, associado por Williams ao caso do motorista de caminhão que sem nenhuma culpa de sua parte acaba atropelando e matando uma criança, seja um exemplo de (bad) moral luck (Nagel, 1979, p. 29).

Contudo, a concepção defendida por Nagel é também mais radical porque, como veremos a seguir, ele busca evidenciar que é muito mais ampla a extensão em que luck afetaria a vida moral. Exatamente por essa razão, o desafio posto por Nagel à moral kantiana e à sua concepção do valor moral é ainda mais radical e difícil.

⁷ Tal como o paper de Bernard Williams, o artigo homônimo escrito por Nagel foi originalmente publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 50 (1976) e reimpresso com revisões feitas pelo autor na coletânea intitulada *Mortal Questions* (1979). Todas as citações do paper de Thomas Nagel serão feitas da versão revisada.

Aliás, não por acaso, Nagel inicia a versão revisada de seu paper justamente com uma citação de uma famosa e instigante passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito de seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas, sim, do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (*GMS*, AA 04: 394)

Segundo o próprio Nagel, nessa passagem, Kant está pretendendo explicitar filosoficamente um componente ou nota característica da compreensão ordinária manifesta nas avaliações e juízos morais sobre nossas ações, a saber: nós só imputamos e responsabilizamos um agente, com as consequências negativas típicas, como algum tipo de punição ou censura, e com as consequências positivas também típicas, como elogio e reconhecimento do mérito por algo, **na medida em que supomos que a ação dependeu dele**, mais exatamente, **de sua vontade ou intenção**. Pois, juízos morais sobre as ações de uma pessoa ou sobre a própria pessoa são totalmente distintos de avaliações sobre uma coisa ou estados de coisas. Quando censuramos ou elogiamos alguém por suas ações, não estamos simplesmente dizendo que é mau ou bom que elas tenham acontecido, não estamos simplesmente **lamentando** ou **saudando** a existência dessas ações, como lamentamos a ocorrência de um terremoto ou saudamos a chegada da chuva benéfica para a plantação. Pelo contrário, estamos **julgando a pessoa**, o agente ou a sua vontade, estamos dizendo que ela é moralmente má ou boa. Ora, essa tomada de posição diante das ações de uma pessoa ou da própria pessoa só é possível sob o pressuposto de que as ações pelas quais a julgamos estavam em alguma medida **sob o seu controle, dependeram dela, dependeram da sua vontade**, em contraposição ao terremoto ou à chuva. De acordo com isso, como escreve Nagel, “a clear absence of control, produced by involuntary movement, physical force, or ignorance of the circumstances, excuses what is done from moral judgment” (1979, p. 25). Numa palavra, dado que normalmente consideramos como uma condição necessária da imputabilidade e da avaliação moral de uma ação o fato de ela ter dependido do agente, a presença daquele conjunto de condições exculpatórias tradicionalmente elencadas pelos compatibilistas é considerada como suficiente para suspender nossos juízos de imputabilidade e avaliações morais sobre a ação.

Todavia, prossegue Nagel, muito do que fazemos e pelo que somos julgados e avaliados moralmente, negativa ou positivamente, está na dependência de influências externas totalmente alheias ao nosso controle e ao de nossa vontade, o que, contudo, não nos torna isentos de tais juízos e avaliações morais. Em franca oposição à tese kantiana do valor em si de uma boa vontade que brilha por si como uma joia, Nagel propugna então algumas situações nas quais ficaria patente que o que uma pessoa acaba fazendo ou realizando e pelo que é julgada ou avaliada depende, em última análise, efetivamente, de fatores completamente alheios à sua vontade. Assim, por exemplo, podemos imaginar dois motoristas igualmente negligentes na direção e na verificação prévia das condições dos freios de seus carros. Contudo, apesar da negligência ser a mesma nos dois casos, apareceu uma criança no caminho de somente um deles, o que o fez ser objeto de um processo por homicídio culposo (*manslaughter*) e de uma censura e arrependimento morais, dos quais o outro foi poupado pelas circunstâncias. Analogamente, podemos imaginar que um oficial de um campo de concentração, um terrível e bárbaro criminoso de guerra, teria podido levar uma vida inofensiva e tranquila no campo, não fosse pela circunstância de os nazistas terem chegado ao poder na Alemanha, em 1933, algo de que foi poupada outra pessoa, cuja família havia se transferido para a Argentina antes desse evento, o que possibilitou que tivesse tido uma existência inofensiva e tranquila no campo. Essas pessoas são julgadas e avaliadas pelo que fizeram; mas em que medida o que elas fizeram não teria sido determinado pelas circunstâncias? Será que teriam feito o que de fato fizeram, tivessem sido outras as circunstâncias? Com base nessas e em outras situações reais ou imaginárias, Nagel introduz então sua definição de “moral luck”:

Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck. Such luck can be good or bad. (Nagel, 1979, p. 26)

Ora, considerações de ordem casual, acidental ou conjuntural parecem ser estranhas a questões relativas a mérito ou demérito em sentido moral. Eis por que, como vimos acima, Bernard Williams afirmou que, ao introduzir a expressão “moral luck”, pensava estar se tratando de um oxímoro. Contudo, ao assumir o conceito e desenvolvê-lo, Nagel pretende estar articulando paradoxos de fato presentes nas práticas pré-filosóficas de imputação e avaliação moral de ações. Na verdade, o que temos aqui é uma variante da antinomia ou oposição entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo, entre os quais alternamos em nossas tomadas de posição sobre as ações e mesmo nossas vidas.⁸ Desse modo, de um lado, consideradas do ponto de vista subjetivo, nossas ações aparecem como dependendo de nós numa medida que permitiria justificadamente a manutenção de práticas

⁸ Essa antinomia é tematizada por Nagel no artigo intitulado “Subjective and Objective”, que aparece como último capítulo da mencionada coletânea *Mortal Questions* (Nagel, 1979, pp. 196-213).

reativas intersubjetivas diante delas, como censura e aprovação morais. De outro lado, quando as consideramos do ponto de vista objetivo, compreendemos que o que fazemos ou deixamos de fazer depende do curso do mundo, de fatores independentes e alheios à nossa vontade. Se nos mantivermos firmes, como parece que tem de ser o caso, na pressuposição do controle da ação pelo agente como condição da sua imputabilidade, então, segundo Nagel, uma reflexão sobre as situações de ação feita do ponto de vista objetivo mostraria que pouco ou quase nada resta que possa ser contado como dependendo do agente e de sua boa ou má vontade. Ou seja, àquele limitado conjunto de condições exculpatórias tradicionalmente elencado pelos compatibilistas viria se somar um conjunto muito mais amplo de condições que deveriam, consistentemente, suspender completamente nossos juízos e avaliações morais.

Nagel distingue quatro maneiras pelas quais podemos conceber ações, agentes e avaliações morais como sujeitos a moral luck. Em primeiro lugar, haveria o que Nagel chama de “constitutive luck”, que condicionaria “the kind of person you are, where this is not a question of what you deliberately do, but of your inclinations, capacities, and temperament” (1979, p. 28). Embora a expressão também já tivesse aparecido no paper de Bernard Williams, como vimos acima na minha exposição crítica de seu trabalho, há uma diferença entre as duas concepções. Com efeito, Williams parece usar a expressão com um sentido mais amplo, incluindo nessa categoria não somente aspectos da luck que condicionariam a personalidade do agente, como hereditariedade e meio ambiente e social, como o faz Nagel, mas também aspectos que influenciariam seus motivos e intenções. Por sua vez, Nagel coloca os fatores fortuitos que influenciariam motivos e intenções em outra categoria.

Em segundo lugar, haveria o que Nagel chama de “luck in one’s circumstances – the kind of problems and situations one faces” (1979, p. 28), ou seja, as espécies de problemas, desafios ou situações concretas morais com que um agente depara.

As duas categorias restantes diriam respeito a causas e efeitos das ações, a saber, “luck in how one is determined by antecedent circumstances”, que justamente influenciaria os motivos e intenções que levam um agente a agir de determinada maneira, “and luck in the way one’s actions and projects turn out”, que diz respeito às consequências das ações e dos projetos encetados pelos agentes, com base nos quais os julgamos moralmente, como já havia sugerido Bernard Williams com os exemplos de Gauguin e de Anna Karenina (Nagel, 1979, p. 28).

Nagel salienta que todos esses tipos de moral luck colocam dificuldades para aquele princípio que subjaz às nossas atitudes e práticas pré-filosóficas diante das ações e que é filosoficamente analisado por Kant na primeira seção da *Fundamentação*, a saber, o princípio segundo o qual um agente não pode ser moralmente imputado, responsabilizado, punido ou mesmo elogiado por algo que

está fora de seu controle, por algo que não dependeu dele, mas do curso do mundo. E dado que, para falar com Wittgenstein (1984, p. 82), “o mundo é independente da minha vontade”,⁹ Kant parece ter razão ao sustentar, em oposição à noção assumidamente paradoxal de moral luck, que a vontade em sua *Gesinnung* é a única coisa que propriamente depende do agente e deve ser o foco da avaliação moral presente naquelas atitudes e práticas intersubjetivas diante das ações.¹⁰

Apesar de representar um direto e sério desafio lançado contra a moral kantiana, até onde eu saiba, nenhum renomado comentador e intérprete kantiano tentou dar uma resposta aos paradoxos acarretados pelo conceito de moral luck, o que é realmente digno de nota.¹¹ Diante dessa grave lacuna na literatura, julgo imperioso desenvolver, a partir da perspectiva da filosofia moral kantiana, uma tentativa de resposta ao desafio posto pela possibilidade do conceito de moral luck, que é o que me proponho a fazer aqui. Contudo, num paper anteriormente publicado, intitulado “The Primacy of the Good Will” (Esteves, 2014, pp. 83-112), procurei dar os primeiros passos nessa direção, aduzindo argumentos em favor da tese kantiana do lugar central e privilegiado ocupado pela vontade, ou melhor, pela **boa vontade**, em nossos juízos e avaliações morais ordinários. Busquei mostrar que Kant tem razão em afirmar que a boa vontade é a condição incondicionada da bondade não somente dos dons da natureza e da fortuna, mas de tudo mais que possa estar ligado a ela. Isso permite responder, em primeiro lugar, à objeção feita por Williams e Nagel relativa à incomensurabilidade dos valores. Com efeito, Kant não está comparando diferentes coisas reputadas como boas, a saber, os dons da natureza e da fortuna, com a boa vontade, concluindo então que a última possui o valor supremo. Pelo contrário, Kant compreende que o predicado ‘bom’ se diz nos mais variados sentidos, sendo, portanto, inútil buscar um sentido genérico que pudesse servir como termo de comparação entre as mais diferentes coisas boas. Contudo, segundo Kant, ‘bom’ se diz de algo sempre, em última análise, em sua relação com uma boa vontade. É por isso que a boa vontade possui o valor supremo: por ser **condição de possibilidade** última da bondade do que quer que seja. Em segundo lugar, isso permite fazer uma crítica de princípio ao conceito de moral luck, em sua pretensão de pôr em questão a primazia da boa vontade em nossas avaliações morais. Pois, se a boa vontade é a condição incondicionada da

⁹ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.373.

¹⁰ Obviamente, trata-se da intenção como foco primário da avaliação e imputação morais, mas somente na medida em que o agente venha a envidar todos os esforços no sentido de realizá-la.

¹¹ Em seu comentário à *Fundamentação*, Harald Köhl também reconhece que, “wenn dieses Beispiel [des Autofahrers- JE] triftig ist oder andere von Nagels Beispielen überzeugen, dann ist das Prinzip der Einflussnahme [des guten Willens - JE] in Gefahr” (1990, p. 43). Contudo, em vez de buscar apresentar argumentos em defesa do princípio da filosofia moral kantiana, Köhl se limita à dogmática asserção segundo a qual “die angeführten Fälle von ‘moral luck’ allein werden uns nach meiner Überzeugung nicht dazu bringen, das Prinzip der Einflussnahme aufzugeben” (1990, p.44). O problema é que Nagel não somente apresenta algumas situações de ação que cairiam sob o conceito de “moral luck”; ele também aduz argumentos a partir desses casos, que levariam ao colapso total da tese da centralidade do conceito de boa vontade para as práticas de imputabilidade e avaliação moral.

bondade do que quer que seja, então, o conceito de good (or bad) luck **pressupõe** a referência à boa (ou a uma má) vontade. Assim, retomando alguns dos exemplos dados pelo próprio autor, resta evidente que o motorista negligente que veio a matar a criança que atravessou o seu caminho só vai se sentir moralmente mal e tomar aquela situação como constituindo má sorte moral, se não se tratar de um facínora ou canalha do tipo que Kant descreve no começo da primeira seção da *Fundamentação*, mas, sim, de uma pessoa de boa vontade que, infelizmente, havia se permitido um descuido fatal. Se o motorista em questão não for um canalha, então, sentir-se-á muito mal e arrepender-se-á terrivelmente. Retomando o exemplo ainda mais impactante do oficial de um campo de concentração alemão, resta também evidente que, em clara contraposição ao que afirma Nagel, se se tratasse de uma pessoa plenamente identificada com o nazismo, ele não teria de modo algum considerado má sorte moral, mas muito boa sorte, o fato de sua família não ter se mudado da Alemanha para a Argentina, por ocasião da chegada de Hitler ao poder, o que lhe possibilitou servir devotadamente àquele regime. Em suma, em oposição ao ponto de vista de uma boa vontade, assumido subrepticamente pelo próprio Nagel em sua avaliação moral do caso, tal pessoa certamente não pensaria que teria tido um destino moralmente mais afortunado, caso tivesse “left Germany for business reasons in 1930 to lead a quiet and harmless life in Argentina” (Nagel, 1979, p. 26).

Além dessa crítica de princípio, no que se segue, procederei a um exame crítico de cada uma das diferentes modalidades de moral luck apresentadas por Nagel.

Começarei minha análise pelo exame da modalidade “luck in the way one’s actions and projects turn out”, mais exatamente, tendo por base o exemplo do motorista negligente.

Nagel compara duas situações distintas em que um motorista negligente não verifica preventivamente os freios do carro. Suponhamos que, na primeira situação, o motorista venha a atropelar uma criança que entrou em seu caminho e se dê conta de que sua negligência contribuiu para a morte da criança. Como resultado, esse motorista não vai simplesmente se sentir mal e lamentar o que aconteceu; ele vai se culpar e se censurar pelo que aconteceu. Ora, segundo Nagel, o mesmo motorista “would have to blame himself only slightly for the negligence itself if no situation arose which required him to brake suddenly and violently to avoid hitting a child. Yet the **negligence** is the same in both cases, and the driver has no control over whether a child will run into his path” (1979, p. 28; grifado no original). Ora, ainda de acordo com Nagel, a diferença nos sentimentos e na autoavaliação moral dos motoristas seria função de um fator completamente fora de seu controle, a saber, a maneira como as coisas aconteceram no mundo: apenas o segundo motorista teria tido a boa sorte, em sentido moral, de não ter tido uma criança cruzando seu caminho.

Começo minha resposta ao desafio proposto por Nagel observando, em primeiro lugar, que a mencionada diferença de grau e intensidade nos sentimentos dos motoristas em cada situação não tem nada a ver com algo **especificamente** moral. A mencionada diferença está antes relacionada a algo mais geral, a saber, às diferentes maneiras como a cada vez reagimos, respectivamente, à mera possibilidade e à realidade de um evento que avaliamos como algo mau ou ruim. Trata-se de algo análogo, por exemplo, à diferença entre o ligeiro sentimento de terror que acompanha o mero pensamento do que poderia ter acontecido comigo, se eu não tivesse deixado o Japão antes do terremoto, e a terrível sensação de pavor resultante de realmente estar no Japão, por ocasião do terremoto.

Proponho agora comparar as seguintes situações: 1) um motorista negligente que, por não ter verificado os freios de seu carro, não pôde evitar atropelar uma criança que atravessou em seu caminho; e, 2) um motorista não-negligente que igualmente não pôde evitar atropelar uma criança que atravessou em seu caminho, apesar de ter preventivamente verificado os freios de seu carro. Ora, o primeiro motorista sentir-se-á terrivelmente mal, enquanto o segundo, supondo que o acidente não tenha sido causado por negligência ou descuido de sua parte, não vai se sentir moralmente mal, embora, de fato, vá **lamentar** o que aconteceu.¹² Contudo, os fatos no mundo, suas consequências e resultados, em outras palavras, **o que não estava no poder dos motoristas**, foram os mesmos em ambos os casos. Isto significa que, em oposição a Nagel, a diferença nos sentimentos e na autoavaliação dos motoristas foi função do que estava em seu poder e dependia dos agentes, a saber, ser ou não ser negligente.

Em oposição ao motorista não-negligente que atropelou uma criança, na situação que acabei de propor, o motorista negligente que não matou uma criança, na situação proposta por Nagel, sentir-se-á, mesmo assim, moralmente muito mal, simplesmente porque compreende que tal coisa teria podido acontecer, mais precisamente, compreende que **ele** teria podido matar uma criança. Ele se sente moralmente mal em virtude de algo que sabe que dependeu inteiramente dele, a saber, ter preventivamente verificado os freios de seu carro, e não em virtude de algo que ele sabe que não dependeu dele, como o fato de que uma criança poderia atravessar em seu caminho, pois isso é algo que teria podido igualmente acontecer, quer ele tivesse, quer não tivesse verificado os freios do carro. Embora ele não

¹² Mais exatamente, esse motorista deverá ser tomado por aquele sentimento que Bernard Williams caracterizou como *agent-regret*, a saber, um sentimento que mescla lamento e arrependimento num agente relativamente a ações, das quais tal agente é somente o sujeito gramatical, no sentido de não ter sido propriamente o autor delas. Apesar de não ter sido propriamente autor de tais ações, é moralmente razoável esperar que o agente em questão vá sentir, pelo menos durante algum tempo, um certo desconforto moral com relação a elas. Com efeito, meu hipotético motorista não foi propriamente o autor da morte da criança, não teve culpa alguma na morte dela, mas acharíamos mesmo moralmente repulsivo, se ele saísse da cena do acidente diretamente para um bar, para tomar uma cerveja com amigos, como se nada demais tivesse acontecido. É moralmente razoável esperar que o motorista manifeste seu desconforto mediante algum ato de contrição pelo que ocorreu.

tenha matado ninguém, mesmo assim, ele se sente moralmente mal, simplesmente porque ele foi negligente em não verificar preventivamente os freios do carro, que é algo que ele sabe que deveria, moralmente falando, ter feito e que, por isso mesmo, estava em seu poder ter feito.

Se, como afirma Nagel, o que aconteceu independentemente da negligência do motorista tivesse alguma relevância para a avaliação moral da situação, então o motorista imprudente que se envolveu no acidente poderia se sentir menos mal declarando a si mesmo e aos outros que o que aconteceu não se deveu a ele próprio, mas aos fatos no mundo. Contudo, imagine alguém tentando se desculpar da seguinte forma: “Claro, eu fui negligente ao não verificar preventivamente os freios, mas o que aconteceu só aconteceu porque a criança apareceu em meu caminho. Se não fosse por esse fato, minha negligência teria sido inofensiva”. Evidentemente, seria inútil tentar se desculpar assim, porque os fatos no mundo poderiam ter sido os mesmos, a saber, a criança poderia ter aparecido no caminho do motorista, mas o resultado poderia ter sido diferente, se o motorista tivesse feito o que estava em seu poder fazer, ou seja, verificar preventivamente os freios do carro. De fato, estando ciente de que os fatos no mundo são algo que escapa em grande parte ao seu controle, o motorista em questão tem que fazer o que estritamente depende dele próprio e vai se sentir moralmente mal por não ter feito o que dependia dele, e não pelo que dele não dependia.

Deve-se enfatizar que o que faz com que o motorista negligente que se envolveu no acidente se sinta moralmente mal diz respeito **inteiramente** à sua negligência, ou seja, ao que estava em seu poder. Pois, mesmo que venha a ficar claro, mais tarde, que a criança atravessou rápido demais no caminho do carro, de modo que o motorista não poderia ter evitado a tragédia, mesmo que tivesse preventivamente verificado os freios, ele ainda se sente moralmente culpado e digno de censura. Adaptando a frase de Kant, mesmo que uma intenção moralmente má não seja capaz de prevalecer ou não tenha sido o fator que causou determinado estado de coisas moralmente mau, ela é moralmente objetável em si mesma, simplesmente tomada como uma intenção moralmente má. Da mesma forma, supomos que o motorista não-negligente não contribuiu para o acidente em que ele efetivamente se envolveu somente porque ele fez a sua parte, precisamente porque ele fez estritamente o que estava em seu poder, ainda que, lamentavelmente, ele tenha efetivamente se envolvido na morte da criança. No segundo caso, apesar de todos os seus sinceros esforços, a boa vontade do motorista não-negligente não prevaleceu, mas “ainda brilhará por si só como uma joia”.

Consideremos, agora, o que Nagel chama de “luck in one’s circumstances”, ou seja, a boa ou má sorte em sentido moral que diz respeito ao tipo de problemas, situações e desafios morais com os quais uma pessoa topa. Observe-se que Nagel se refere aqui uma vez mais ao exemplo histórico da Alemanha nazista. Porém, seu

foco na passagem abaixo recai sobre a suposta boa sorte moral que cidadãos de outros países teriam tido por não terem de enfrentar o teste de se deixarem cooptar ou de se oporem ao regime nazista:

A conspicuous example of this is political. Ordinary citizens of Nazi Germany had an opportunity to behave heroically by opposing the regime. They also had an opportunity to behave badly, and most of them are culpable for having failed this test. But it is a test to which the citizens of other countries were not subjected, with the result that even if they, or some of them, would have behaved as badly as the Germans in like circumstances, they simply did not and therefore are not similarly culpable. (Nagel, 1979, p. 34)

Como veremos mais à frente, há passagens em que Kant admite a possibilidade do que se chama hoje em dia de moral luck. Contudo, veremos também em que sentido preciso ele admite essa possibilidade. No exame da situação proposta acima por Nagel, temos mais uma vez a oportunidade de compreender o preciso sentido em que Kant **rejeita** a possibilidade de moral luck. Na verdade, na medida em que Kant é um defensor da chamada moral da *Gesinnung*, de uma teoria moral focada não tanto nas ações externas, mas nas intenções e princípios internos ao agente, ele pode dar uma resposta ao desafio proposto por Nagel, a partir de um ponto de vista com o qual o último teria de concordar. Pois há um traço característico do pensamento de Thomas Nagel que perpassa seus escritos sobre filosofia da linguagem, filosofia da mente, filosofia moral etc., que eu chamaria de **internalismo**. Ele consiste no reconhecimento de que o ponto de vista subjetivo ou interno tem razão em reivindicar para si existência e realidade, contra todas as tentativas de absorção ou redução da realidade ao ponto de vista objetivo ou externo. Certamente, seu projeto filosófico, como fica enunciado logo na Introdução ao seu *The View from Nowhere* (Nagel (1986, pp. 3-12), é conciliar ou compatibilizar os dois pontos de vista numa perspectiva mais ampla que os inclua e faça jus a ambos. Mas o fato é que ele reconhece que há problemas que são simplesmente intratáveis do ponto de vista objetivo, por exemplo, o problema da consciência, que leva necessariamente ao fracasso todas as tentativas de reducionismo materialista, porque elas não conseguem capturar ou dar conta da experiência ou vivência subjetiva interna de estar consciente, como é magistralmente mostrado no clássico “What is it like to be a bat?” (Nagel, 1979, pp. 164-80).

Isso posto, examinemos a situação proposta por Nagel a partir do ponto de vista subjetivo interno, em termos kantianos, a partir da *Gesinnung* de um agente dotado de uma boa vontade, de um agente que aderiu firmemente à lei moral. Ora, desse ponto de vista, é **impossível**, por **razões conceituais**, que esse agente dotado de uma boa *Gesinnung* venha a se regozijar ou a se considerar moralmente afortunado por não ter vivido na Alemanha nazista e não ter tido de passar por aquele teste moral, pelo qual os alemães daquela época passaram e no qual, como

se sabe, muitos deles foram reprovados. Pois, ao se considerar uma pessoa afortunada, não por não ter vivido os **lamentáveis** horrores de uma guerra, o que qualquer pessoa pode considerar (boa) sorte, mas, sim, ao se considerar uma pessoa **moralmente afortunada** por não ter sido colocado diante daqueles desafios morais, como o de ser cooptado por aquele regime no sentido de perseguir ou mesmo matar judeus, o agente estaria por aí mesmo denunciando sua **fraqueza moral**, nas palavras de Kant na Doutrina da Virtude, sua falta de virtude ou firmeza (*Stärke*) moral (MS, AA 06: 405), em suma, seu não-compromisso absoluto com a lei moral incondicional, o que é oposto a ter uma boa *Gesinnung*. Desse modo, está *a priori* excluído que um agente dotado de uma boa *Gesinnung* possa vir a temer **riscos morais**, possa vir a se sentir um felizado por não ser moralmente desafiado.¹³ Pois é justamente nessa firmeza moral que consiste a virtude. Em suma, por razões conceituais, “moral luck in one’s circumstances”, tal como propugnada por Nagel, é completamente incompatível com o **ponto de vista interno** de um agente dotado de uma boa vontade, e, por conseguinte, Nagel deveria concordar com a resposta de Kant.

Passemos agora para o que Nagel chama de “constitutive luck”, a boa ou má sorte em ser o tipo de pessoa que se é, a saber, em possuir determinadas inclinações, talentos e temperamento, em suma, qualidades e capacidades muitas vezes inatas, que condicionam ou, pelo menos, limitam o que fazemos ou deixamos de fazer.¹⁴ Nagel afirma que Kant é particularmente insistente sobre a irrelevância

¹³ Contudo, inegavelmente, há um sentido em que uma pessoa que tenha assumido firmemente a lei moral poderia se sentir moralmente afortunada por não ter passado por determinados testes morais, mas não por qualquer fraqueza moral de sua parte. Por exemplo, uma mulher que tenha a firme convicção de que o aborto é moralmente condenável, certamente, sentir-se-á afortunada por não ter topado jamais com a situação de engravidar em razão de um estupro sofrido, não porque tenha alguma dúvida sobre o que faria em tal caso, mas porque se trata de algo moralmente horrendo, de um crime que envolve duas vítimas, a própria mulher e uma criança que é trazida ao mundo de forma violenta. Do mesmo modo, qualquer pessoa dotada de uma genuína boa vontade sentir-se-á moralmente afortunada por jamais ter sido colocada diante de determinados dilemas morais, como o terrivelmente ilustrado pela famosa “escolha de Sophia”, ou seja, diante de dilemas em que, independentemente do que se escolhe, sempre se escolherá algo moralmente errado. – Agradeço a minha aluna Walkiria Rangel, por ter me chamado a atenção para esse aspecto do problema.

¹⁴ Apesar de eu ter tomado como logicamente possível o conceito de “constitutive luck”, para efeitos de um confronto com a filosofia moral kantiana, é importante assinalar que ele tem sido objeto de crítica por outros autores, que mostram que ele envolve uma inconsistência interna. De fato, como observa Daniel Statman (1993, p. 12), que haja algo de profundamente estranho e incoerente naquele conceito pode ser evidenciado na comparação com, por exemplo, a sorte que uma pessoa alega ter tido por ter tido os pais que tem. Ora, tivessem sido outros os pais, teria sido também outra a pessoa em questão. Mas a atribuição de sorte supõe um sujeito que possa ser identificado independentemente dos fatores fortuitos, o que justamente não pode acontecer no caso da “constitutive luck”. Eis por que Nicholas Rescher (1993, p. 156-7) afirma que esse conceito envolve um erro categorial. Pois ainda que os fatores constitutivos do que uma pessoa é estejam fora do seu controle, eles também não são exteriores a ela, já que constituem seu próprio eu e personalidade. Rescher conclui que esse conceito é irrelevante para a moralidade. – Além disso, se, para falar com Ortega y Gasset, “eu sou eu e a minha circunstância”, ou seja, se minhas circunstâncias são tão constitutivas de quem eu sou quanto traços de personalidade e de temperamentos geneticamente herdados, então a crítica acima poderia ser igualmente dirigida a “circumstantial luck”.

moral dessas qualidades de temperamento e de personalidade para a avaliação e juízos morais sobre um agente. Assim, considerando a existência de traços de caráter maus e viciosos num agente malgrado ele próprio, Nagel afirma que Kant continuaria se aferrando à possibilidade do agente “**behave perfectly by a monumental effort of will**”. Entretanto, prossegue Nagel,

to possess these vices is to be unable to help having certain feelings under certain circumstances, and to have strong spontaneous impulses to act badly. Even if one controls the impulses, one still has the vice. (...) To some extent such a quality may be the product of earlier choices; to some extent it may be amenable to change by current actions. But it is largely a matter of constitutive bad fortune. Yet people are morally condemned for such qualities, and esteemed for others equally beyond control of the will: they are assessed for what they are **like**. (Nagel, 1979, pp. 32-3; grifado no original),

Allen Wood (1984, pp. 91 e segs) e Ralph Walker (in: Höffe, 1989, pp. 102 e segs.) ofereceram interpretações de uma suposta noção kantiana de uma escolha noumenal, livre e puramente inteligível de todo um caráter empírico por parte de um agente, como uma versão moderna do mito de Er platônico, de acordo com a qual o agente poderia ser considerado responsável por inclinações e capacidades inatas que teriam sido escolhidas por ele, por assim dizer, “num outro mundo”. Contudo, essa interpretação tem de ser rejeitada, pois levaria a várias conclusões absurdas, entre as quais a de que cada agente seria não somente responsável por seu caráter empírico particular, mas também pelo conjunto das causas naturais, por exemplo, históricas, que antecederam seu próprio nascimento e condicionaram seu caráter e constituição. Na verdade, a posição kantiana a esse respeito está sem dúvida muito mais próxima do sentido ordinário que emprestamos aos conceitos de imputabilidade e responsabilidade. Assim, por exemplo, na *Fundamentação*, Kant afirma que “inclinações e impulsos (por conseguinte, toda a natureza do mundo sensível)” pertencem no seu conjunto a tudo aquilo que o homem “não atribui ao seu eu verdadeiro (*seinem eigentlichen Selbst*), i.e. à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade” (*GMS*, AA: 457). Assim, Kant não afirma que sejamos responsáveis pelo caráter empírico enquanto resultado de fatores que são anteriores ao nosso próprio nascimento, que sejamos responsáveis pela **existência** de inclinações e desejos dados em cada um de nós. Segundo Kant, só podemos ser responsabilizados pela **atitude** que assumimos diante de tais inclinações e desejos, por exemplo, quando cedemos às suas solicitações em detrimento da lei moral.

Desse modo, diferentemente do que julga Nagel, Kant admite como razoável que sejamos avaliados moralmente “for what we are like”, pois nosso caráter e mesmo qualidades e traços de personalidade com relevância moral de certo modo só continuam existindo em nós, porque nós **livremente** admitimos que estejamos em

nós, porque somos complacentes com sua existência. A incapacidade por parte de Nagel em compreender isso se deve a uma falsa e muito difundida interpretação do modelo kantiano de determinação da vontade pelas inclinações e pela lei moral, que pode ser chamada de “teoria da determinação da vontade segundo um modelo de **vetores de forças**”, segundo a qual o indivíduo agiria moralmente ou não em cada caso na medida em que a consciência da lei moral fosse ou não “mais forte” que as inclinações contrárias.¹⁵ Isso fica manifesto na sugestão feita por Nagel na passagem acima citada, segundo a qual, apesar das inclinações viciosas contrárias, o agente se torna capaz de “**behave perfectly by a monumental effort of will**”. Essa interpretação do modelo kantiano de determinação da vontade pela lei moral corresponde ao que Allison chama de “battle citation model of moral worth”, de acordo com o qual o valor moral de uma ação seria tanto maior quanto maior fosse a força afetiva exercida pelas inclinações contrárias à determinação da vontade pela lei moral. Entretanto, como observa, corretamente, Allison,

(...) inclinations do not determine the will in this manner. On the contrary, they do so only by being “incorporated into a maxim”, that is, by being taken by the agent (at least implicitly) as sufficient reasons for action. Thus, (...) the spontaneity and rationality of the agent are involved even in heteronomous or inclination-based agency. (Allison, 1991, p. 126)

Como explica Allison, segundo Kant, as inclinações só podem determinar a vontade na medida em que são acolhidas em máximas, acolhimento esse regulado por princípios racionais, em última análise, pela lei moral. Isso significa que é pelo **valor** com que são representadas pela vontade, e não por uma suposta “força afetiva bruta”, que as inclinações dadas influenciam a vontade. Ora, ao tomar consciência da lei moral, a vontade reconhece nela um **valor** mais alto que nas inclinações, enquanto fontes de princípios de determinação possíveis para essa mesma vontade, e, por isso, a lei moral se torna “objeto do maior respeito”.¹⁶ E, pelo reconhecimento por parte do agente do seu valor incomparavelmente mais alto, a lei moral é capaz de exercer uma influência limitadora sobre as inclinações, como, de resto, sobre todas as demais capacidades, talentos e qualidades de temperamento moralmente relevantes mencionados por Nagel. Desse modo, podemos dizer que, no que concerne a “constitutive luck”, Kant não negaria que, num certo sentido, aquilo que uma pessoa é, por exemplo, as potencialidades, inclinações e qualidades com que vem ao mundo, independe de fato em larga medida de sua vontade, depende antes da natureza. Mas o que ela **continua sendo** depende dela, a saber, depende de ela permanecer cultivando ou não, por exemplo, traços de caráter que ela própria considera viciosos. E essa atitude de complacência

¹⁵ Cf., a esse respeito, Esteves, 2009, pp. 80 e segs.

¹⁶ Como foi dito acima, o reconhecimento do valor mais alto da lei moral frente às inclinações não resulta de nenhuma comparação entre elas, enquanto possíveis princípios de determinação da vontade, mas, sim, do fato de a primeira ser a condição incondicionada de possibilidade da bondade das segundas.

para com tais traços de caráter viciosos não depende do acaso ou de boa sorte, depende de sua vontade, e isso é o moralmente relevante.¹⁷

Voltemos nossa atenção agora para o último tipo de moral luck discutido por Nagel, a saber, “luck in how one is determined by antecedent circumstances”, que diz respeito aos motivos e intenções que levam um agente a agir de determinada maneira e que, na verdade, englobaria todos os outros, terminando por lançar suspeita sobre as próprias determinações da vontade supostamente livre. Pois, segundo Nagel,

if one cannot be responsible for consequences of one's acts due to factors beyond one's control, or for antecedents of one's acts that are properties of temperament not subject to one's will, or for the circumstances that pose one's moral choices, then how can one be responsible even for the stripped-down acts of the will itself, if **they** are the product of antecedent circumstances outside of the will's control? (Nagel, 1979, p. 35)

Em minha análise do conceito de “moral luck in one's circumstance” proposto por Nagel, assinala-se que o fenômeno correspondente é incompatível com o ponto de vista subjetivo e interno de um agente dotado de uma boa *Gesinnung*, como também com o internalismo característico do pensamento do próprio Nagel. Com isso, eu havia deixado também implícito que os fenômenos supostamente correspondentes a “moral luck in one's circumstance” por ele discutidos só se apresentam na perspectiva ou ponto de vista objetivo ou externo. Ora, isso fica claro e manifesto justamente neste último sentido discutido por Nagel. Aliás, manifesta-se aqui também claramente a acima mencionada antinomia ou oposição entre o ponto de vista subjetivo e interno sobre nossas ações, relativamente ao qual elas nos aparecem como dependendo de nós numa medida que permite justificadamente a manutenção das práticas reativas intersubjetivas de imputação e avaliação moral, e o ponto de vista objetivo ou externo sobre essas mesmas ações, o qual ameaça “with dissolution by the absorption of [the] acts and impulses into the class of events” (Nagel, 1979, p. 35). Isso posto, gostaria de enunciar agora minha conclusão geral sobre os sentidos de moral luck apresentados por Nagel: **eles são o resultado de uma alternância indevida entre o ponto de vista subjetivo e interno, ou seja, do agente ou ator, sobre as ações, e o ponto de vista objetivo e externo, ou seja, de um observador externo, sobre essas mesmas ações.** Como tais, esses sentidos de moral luck **não** pertencem à filosofia moral e prática propriamente ditas.

¹⁷ É interessante observar que um autor não-kantiano, como Harry Frankfurt, tece críticas ao conceito de constitutive luck muito semelhantes às minhas. Com efeito, segundo ele, a responsabilidade moral de um agente sobre seu caráter não tem a ver com a pergunta se a existência dos traços e características que o compõem está ou não sob o seu controle, mas, sim, “whether he has **taken responsibility** for his characteristics. It concerns whether the dispositions at issue (...) are characteristics with which he identifies and which he thus by his own will incorporates into himself as constitutive of what he is” (1988, pp. 171-2; grifado no original).

Na verdade, o próprio Nagel dá indicações disso, pois admite que “we are unable to view ourselves simply as portions of the world, and from inside we have a rough idea of the boundary between what is us and what is not (...). We cannot **simply** take an external evaluative view of ourselves” (1979, p. 37). Mas, afinal, por que ou em que sentido **não podemos** assumir ou manter indefinidamente o ponto de vista objetivo e externo sobre nossas próprias ações e sobre as dos demais? É com o enunciado desse problema, do problema de uma caracterização positiva, e não apenas negativa, do conceito de agir e de vontade livre, que Nagel conclui, aporeticamente, seu artigo sobre moral luck. Ora, eu gostaria de sugerir essa caracterização positiva do conceito de agir e da liberdade de vontade e uma resposta à pergunta pela impossibilidade de mantermos o ponto de vista objetivo e externo sobre nossas ações, remetendo para essa conhecida e intrigante passagem da *Fundamentação*:

Todo ser que não pode agir senão **sob a ideia da liberdade** é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. (*GMS*, AA 04: 448)

Essa passagem constitui um importante elemento da famosa dedução ou prova da validade da moralidade a partir de uma prova independente da liberdade, na terceira seção da *Fundamentação*. Num artigo publicado na coletânea intitulada *Kant in Brazil*, busquei evidenciar que a estratégia de Kant consiste em mostrar que não podemos abandonar o que Nagel chama de ponto de vista subjetivo sobre as ações, ou, nas palavras de Kant, o “pressuposto da liberdade”, porque a própria assunção do que Nagel chama de ponto de vista objetivo, o ponto de vista do determinismo universal, **pressupõe a própria liberdade**, o que mostra que o ponto de vista objetivo não pode ser universalizado, sob pena de se revelar *self-defeating*. Como não faria sentido reproduzir aqui os detalhes de minha interpretação, remeto o leitor para o texto mencionado.¹⁸

Kant e Moral Luck

Entretanto, como eu havia antecipado acima, é preciso deixar registrado que há passagens em que Kant reconhece a possibilidade do que se chamaria de moral luck. Assim, ainda na *Primeira Crítica*, no interior da resolução crítica da terceira antinomia e da possibilidade da liberdade, temos a seguinte passagem:

¹⁸ “The Non-Circular Deduction of the Categorical Imperative in Groundwork IIP”. In: Rauscher, F.; Perez, D. O. (Org.). *Kant in Brazil - North American Kant Society Studies in Philosophy*. Rochester: Rochester University Press, 2012, pp. 155-172.

A moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a do nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar (*ergründen*) e, consequentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça. (*KrV*, A 551/B 579)

O que temos aqui é uma antecipação de uma tese explicitada mais tarde, na *Fundamentação*, a saber, a tese do que poderíamos chamar de modéstia moral, segundo a qual jamais podemos estar seguros de que o verdadeiro motivo de nossas próprias ações aparentemente morais, para não mencionar as de terceiros, tenha sido de fato a mera consciência do dever, e não outra causa qualquer que tenha escapado ao nosso conhecimento. Contudo, como a passagem acima aparece no interior da resolução crítica da antinomia entre natureza e liberdade, entre caráter empírico e caráter inteligível, Kant está pondo o acento mais na questão nos juízos de imputabilidade e responsabilidade de terceiros relativamente às suas ações, o que tem de ser realizado tendo por base as ações como efeitos no mundo fenomenal. Daí a dificuldade de princípio em se determinar em que medida aquilo que é imputado aos agentes é efeito de sua vontade livre ou do feliz ou infeliz acaso. Mas, note-se bem, Kant é completamente claro quanto à possibilidade de que aquilo que é imputado ao agente, ou para o bem, ou para o mal, seja efeito, respectivamente, de uma constituição feliz ou de uma falha natural de temperamento pelos quais o agente não tem culpa ou responsabilidade: em qualquer das hipóteses, não haveria justiça em nossos juízos de elogio ou de censura morais. Numa palavra, a possibilidade de good ou bad moral luck faria com que suspendêssemos tais juízos. E isso é bem distinto do que é propugnado pelos dois defensores da introdução da luck na dimensão da moralidade que examinamos acima. Pois Williams e Nagel sustentam cada um a seu modo que luck seja positivamente constitutiva do status moral dos agentes, ao passo que Kant sustenta que a presença de luck levaria à suspensão de tal status.

Entretanto, é no tratamento da virtude no interior do conceito do sumo bem, na *Dialética da Segunda Crítica*, que podemos encontrar as considerações mais interessantes acerca da possibilidade de moral luck, em Kant. Como veremos, diferentemente dos sentidos de moral luck apresentados por Nagel, que resultam inteiramente da assunção do ponto de vista do observador e, por isso mesmo, não pertencem à filosofia moral propriamente dita, Kant tem sucesso em incluir o ponto de vista de um observador externo sobre as ações em sua análise de uma das condições de possibilidade do sumo bem.

Segundo Kant, o sumo bem nada mais é que o conceito em que é reunida a totalidade dos fins possíveis pelas ações do ser racional finito, na medida em que ele adota a máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Pois, no final das contas, esse é o sentido concreto que a lei moral formal assume quando

posta em conexão com a vontade do ser racional **finito**: Seja digno da felicidade! Faça tudo o que quiser sob a chancela restritiva da lei moral! Agindo de acordo com aquela máxima fundamental da subordinação das inclinações às exigências da lei incondicional, o ser racional finito buscará realizar todas as inclinações e fins propostos por sua natureza sensível, na medida em que implicam máximas moralmente permissíveis, e estará pronto a abrir mão da satisfação daqueles que implicam máximas moralmente proibidas, adotando, então, até mesmo cursos de ação para os quais ele não tem qualquer inclinação. Assim, o sumo bem nada mais é que o conceito que reúne sob si os fins propostos pela lei moral e aqueles propostos pela natureza sensível, mas compatíveis com a moralidade, ordenados e unificados pela razão em sua atividade peculiar de sistematização. Assim, a máxima perfeição moral (virtude) aliada ao máximo de satisfação das inclinações compatíveis com a lei moral (felicidade), i.e. o sumo bem, é o fim último da vontade do ser racional finito, na medida em que tem uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa e exerce aquela atividade peculiar à razão, tanto no seu uso prático quanto no teórico, que consiste em formar a ideia de uma totalidade incondicionada.

Contudo, o elemento constituinte do sumo bem que vai nos interessar na discussão da moral luck é a virtude, a perfeição moral contida no conceito do sumo bem. Segundo Kant, a virtude consiste na “**conformidade plena** das disposições à lei moral” (*die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze*) (*KpV*, AA 05: 122; grifado no original), e pressupõe um controle completo sobre as inclinações, de modo a jamais permitir que elas tenham precedência sobre a lei moral. A virtude seria um estado de pureza de disposição moral (*Gesinnung*), resultado de uma firme e inquebrantável aderência à máxima fundamental da subordinação das inclinações à lei moral, no qual seria inconcebível que as últimas jamais pudessem dar ocasião para se inverter a ordem de subordinação. A descrição desse estado de coisas parece quase corresponder à descrição da santidade (*Heiligkeit*), e é provavelmente em virtude dessa semelhança que Kant aparentemente alterna da virtude para a santidade como elemento constitutivo do sumo bem, nas primeiras linhas do tratamento do postulado da imortalidade.¹⁹ A meu ver, porém, isso não passa de mais um caso de imprecisão no emprego de um termo que Kant define tão precisamente em outras passagens. Pois, já que supõe a ausência de afecção por inclinações, a santidade não pode estar contida como uma exigência no conceito do objeto total possível pela vontade do ser racional **finito**. A plena conformidade à lei moral contida em tal conceito só pode ser a virtude, a qual se constitui contra o pano de fundo das

¹⁹A suspeita de uma *Verstellung* foi levantada por Hegel, em sua famosa crítica aos postulados de Kant, e é mesmo reforçada por um comentador simpático a Kant, como Allison. A suspeita é de que a “*shift*” do conceito de virtude para o de santidade, como condição do sumo bem, é necessária para fazer o postulado da imortalidade funcionar (Allison, 1991, pp. 172-73).

inclinações e da possibilidade ineliminável de se deixar determinar por elas, em detrimento dos ditames da lei moral.

Contudo, se, por um lado, a referência ao pano de fundo da afecção por inclinações torna a virtude um ideal moral passível de ser posto como fim das ações morais do ser racional finito, por outro lado, a referência a essas mesmas inclinações parece tornar impossível alcançá-la, o que parece gerar uma antinomia.

Pois, como foi dito, a virtude seria um estado de perfeita pureza da disposição moral (*Gesinnung*), no qual a inquebrantável e firme aderência àquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral excluísse a possibilidade de as inclinações jamais darem ocasião de o agente inverter essa ordem de subordinação. Contudo, como escreve Kant, essa plena conformidade da vontade à lei moral é “uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum de sua existência” (*KpV*, AA 05: 122).

A essência do argumento de Kant parece consistir no seguinte. A virtude não se esgota num único ato de adoção daquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Pelo contrário, a virtude e até mesmo a efetiva adoção daquela máxima fundamental se evidenciam na **totalidade** das situações particulares em que o agente em questão de fato obedece àquela ordem de subordinação. Pois basta fazer uma exceção àquela ordem de subordinação numa **única** situação particular, para ficar patente que o agente na realidade adotara a máxima moralmente má do desvio ocasional da lei moral, comprometendo com isso todo o seu caráter. Pois virtude é um negócio de tudo ou nada, “de obediência pontual e completa (*durchgängig*)” (*KpV*, AA 05: 123) ao mandamento moral e àquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Assim sendo, Kant tem razão em afirmar que, em nenhum momento particular determinado em sua existência, um ser racional finito pode se arrojar ter alcançado aquele estado de pureza total de disposição, que exclui a possibilidade de ceder à tentação das inclinações e inverter a ordem de subordinação. Pois, como a virtude não se realiza em ações pontuais (supostamente feitas pela consciência do dever) consideradas em momentos discretos no tempo, mas no conjunto total das ações, então, não obstante o agente ter tido toda uma vida **pregressa** (aparentemente) virtuosa, nada pode garantir que ela não tenha sido devida meramente à ausência de inclinações realmente tentadoras ou de desafios morais reais, ou seja, em última análise, a moral luck.

É preciso ter claro que Kant procede aqui a uma extensão para toda uma vida moral **passada** daquilo que chamei acima de tese da modéstia moral. Em outras palavras, o argumento de Kant para a impossibilidade da virtude nada mais é que a extensão, para toda uma vida moral passada, daquela incerteza que, por princípio, está colocada quanto à verdadeira motivação de uma única ação (já ocorrida) supostamente dotada de valor moral. Do mesmo modo que não podemos estar seguros de termos agido exclusivamente por dever, e não movidos por outra

condição fortuita qualquer que nos levou a fazer o que o dever exigia, numa situação particular passada dada, também não podemos estar certos se toda uma vida moral virtuosa pregressa realmente tenha se devido exclusivamente à firme aderência à máxima, e não a circunstâncias felizes que não colocaram a vontade realmente à prova ou, pelo contrário, até mesmo favoreceram ações conformes ao dever. Numa palavra, o argumento de Kant para a possibilidade de que a virtude seja resultado de moral luck e, portanto, não seja propriamente virtude, tem por base o agente que considera suas ações **retrospectivamente**, ou seja, o agente na medida em que assume o ponto de vista de um observador externo sobre suas próprias ações passadas. Isso tem de ser distinguido da perspectiva **prospectiva** sobre as ações embutida no conceito de “luck in one’s circumstance” proposto por Thomas Nagel. Pois, como vimos acima em minha crítica a Nagel, um agente dotado de uma boa vontade, um agente que aderiu firmemente à lei moral, não pode, por razões conceituais, temer possíveis testes morais **futuros**, nem mesmo, digamos, realizados numa experiência de pensamento (*Gedankenexperiment*). Pois se, por exemplo, ao se imaginar vivendo no Terceiro Reich ou num país sob regime político semelhante, um agente hesita em se posicionar sobre como agiria e se considera uma pessoa moralmente afortunada por não estar de fato colocado diante de semelhante desafio moral, então esse agente estaria por aí mesmo denunciando sua fraqueza moral, nas palavras de Kant, sua falta de *Stärke*, por conseguinte, seu não-compromisso com a lei moral incondicional. Em suma, segundo Kant, por um lado, um agente que adotou a lei moral como princípio supremo tem de ser modesto e, na medida em que se coloca do ponto de vista de um observador de suas próprias ações passadas, não pode descartar **ter tido sorte em sentido moral** em sua vida pregressa, o que retiraria todo pretensão valor moral das ações passadas. Entretanto, por outro lado, assumindo o ponto de vista do agente sobre suas ações presentes e futuras, ele também não pode, por razões conceituais, admitir **estar tendo sorte em sentido moral** de não topar e não vir a topar, no futuro, com determinados desafios.

Contudo, se a virtude parece ser impossível para o ser racional finito, mas se é, contudo, um dever se esforçar por realizá-la, já que ela é um elemento componente necessário do sumo bem, então, é preciso determinar sua condição de possibilidade. Eis por que Kant introduz a doutrina do postulado da imortalidade da alma como condição de possibilidade de alcance da virtude, que exporei aqui muito brevemente. Como vimos, a virtude é algo de que não é capaz nenhum ser racional finito em momento algum determinado do tempo. De fato, ninguém pode se arrogar ter chegado àquele estado de pureza de disposição, no qual não haveria ocasião de transgredir a lei moral. Como foi dito acima, considerada da perspectiva de um observador, toda uma vida pregressa aparentemente virtuosa pode sempre vir a se revelar fruto da falta de obstáculos que tivessem posto a vontade e seu caráter realmente à prova. Desse modo, “a plena conformidade da vontade à lei

moral” só poderia ser evidenciada ao longo de um processo infinito em que a vontade do ser racional finito tivesse ocasião de testar “o seu valor” diante de situações sempre novas. Mas isso por sua vez só é possível sob “o pressuposto de uma **existência** e personalidade do mesmo ser racional perdurável ao **infinito** (a qual se chama imortalidade da alma)” (*KpV*, AA 05: 122; grifado no original). Assim, segundo Kant, a virtude tem como condição a crença na imortalidade da alma.

Penso que o argumento de Kant para a necessidade de postular a imortalidade da alma como condição de possibilidade da virtude possa ser resumidamente reconstruído da seguinte maneira. Na consciência prospectiva de um agente que aderiu firmemente à lei moral está contida a firme disposição de estar pronto a enfrentar o que “der e vier” em termos morais, a enfrentar sem fraquejar todo e qualquer desafio e teste moral futuro, real ou concebível. E, por isso, o agente tem de encarar sua própria existência **como se** fosse imortal, pois só assim ele poderia evidenciar essa sua declarada *Stärke*. Dito de outro modo, tudo se passa **como se**, ao adotar a lei moral como princípio supremo, o agente declarasse uma tão firme e completa adesão à lei moral, que só poderia ser evidenciada numa vida infinita e no enfrentamento dos mais diversos e variados testes e desafios morais possíveis. Por aí mesmo, esse agente descarta que sua obediência à lei moral estará submetida ao acaso ou à sorte, ou seja, a moral luck.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ESTEVEES, J. "The Primacy of the Good Will", *Kant-Studien*, vol. 105, fascículo 1 (2014), pp. 83-112.
- ESTEVEES, J. "The Noncircular Deduction of the Categorical Imperative in *GROUNDWORK* III". In: RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (org.) *Kant in Brazil*. North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 10. Rochester: University of Rochester Press, 2012.
- ESTEVEES, J. "A Teoria Kantiana do Respeito pela Lei Moral", *Trans/Form/Ação* [online], vol. 32, n. 2 (2009), pp.75-89.
- FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University press, 1988.
- HOEFFE, O. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.
- KOEHL, H. *Kant Gesinnungsethik*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990.
- MILL, J.S. *Utilitarianism*, 2 ed. George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.
- NAGEL, T. *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- RESCHER, N. "Moral Luck". In: STATMAN, D. (org.) *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- STATMAN, D. (org.) *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- WALKER, R. "Achtung in the Grundlegung". In: HÖFFE, O. (org.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, B. "Postscript". In: STATMAN, D. (org.). *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tomo 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.
- WOOD, A. W. "Kant's Compatibilism". In: WOOD, A. W. (org.). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Resumo: Neste artigo, procedo a uma exposição crítica do conceito de moral luck da perspectiva da filosofia moral kantiana. Começo por um breve exame do conceito tal como originalmente introduzido por Bernard Williams. Em seguida, faço uma exposição e um exame crítico do conceito de moral luck nos 4 tipos defendidos por Thomas Nagel. Minha conclusão geral é a de que os sentidos de moral luck apresentados por Nagel são o resultado de uma alternância indevida entre o ponto de vista subjetivo e interno, ou seja, do agente ou ator, sobre as ações, e o ponto de vista objetivo e externo, ou seja, de um observador externo, sobre essas mesmas ações. Desse modo, eles não pertencem à filosofia moral e prática propriamente ditas. Encerro com uma breve exposição de um sentido de moral luck empregado por Kant no postulado da imortalidade da alma, no interior do conceito do sumo bem.

Palavras-chaves: Moral luck, Gesinnung, Boa Vontade, Responsabilidade, Virtude.

Abstract: In this paper, I make a critical analysis of the concept of moral luck from the perspective of Kant's moral philosophy. I begin examining the concept as originally introduced by Bernard Williams. Next, I make a detailed critical analysis of the four types of moral luck advocated by Thomas Nagel. My general conclusion is that the types of moral luck advocated by Nagel are a result from an undue alternation between the subjective or internal point of view, i.e., the agent's subjective point of view on the actions, and the objective or external point of view, i.e. the observer's objective point of view on the same actions. As such, they are not relevant to moral and practical philosophy properly speaking. I close my analysis by showing how Kant employs the concept of moral luck in the postulate of the immortality of the soul within the concept of the highest good.

Keywords: Moral luck, Gesinnung, Good Will, Responsibility, Virtue.

Recebido em: 08/2018

Aprovado em: 08/2018