

O RELATIVISMO DA DISTÂNCIA
(*RELATIVISM OF DISTANCE*) DE BERNARD
WILLIAMS FOI MESMO DERROTADO
PELO ATAQUE DE HEIDI HURD AO
PERSPECTIVISMO (*PERSPECTIVALISM*)?*

Ronaldo Porto Macedo Junior**

RECEBIDO EM:	29.5.2019
APROVADO EM:	30.6.2019

- * Baseado em um artigo originalmente apresentado em Belo Horizonte, em 2 de dezembro de 2018, em sede do Seminário Obrigações Morais Conflitantes dos Juizes: Leitura crítica da obra de H. Hurd, *O combate moral*, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Texto traduzido do inglês por Aline Herscovici, a quem sou imensamente grato, e revisto pelo autor. Agradeço também a Giovanna Mauad pelo auxílio na revisão final.
- ** Professor titular de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP) e da Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (FGV Direito SP). E-mail: ronaldomacedo50@gmail.com

• RONALDO PORTO MACEDO JUNIOR

- **RESUMO:** A questão abordada no presente artigo representa apenas um tópico dentre os vários assuntos que poderiam ser discutidos a partir do livro *O combate moral*, de Heidi Hurd. Contudo, trata-se de uma questão séria, já que diz respeito às premissas centrais do argumento geral do livro. Pretende-se discutir a refutação de Hurd à defesa de Bernard Williams do chamado relativismo de avaliação (*appraisal relativism*) ou relativismo da distância (*relativism of distance*). Ainda que ocupe somente cinco páginas do livro todo, esse tópico é central ao argumento geral feito contra o relativismo moral, que é um pilar fundamental da tese principal do livro. O artigo seguirá o seguinte percurso argumentativo: primeiro, apresentará o tema central e da estrutura do livro; segundo, mostrará como a refutação do relativismo moral é um ponto central à tese principal do livro; terceiro, apresentará o argumento de Williams de acordo com Hurd e suas supostas falhas principais; quarto e último, examinará o ataque de Hurd ao relativismo de avaliação defendido por Williams, bem como o seu fracasso em rejeitá-lo por completo em seu livro.
- **PALAVRAS-CHAVE:** perspectivismo jurídico; relativismo moral; relativismo de avaliação; relativismo da distância.

IS BERNARD WILLIAMS' DISTANCE RELATIVISM REALLY DEFEATED BY HEIDI HURD'S ATTACK ON PERSPECTIVALISM?

- **ABSTRACT:** The point addressed in this comment is just one among the many possible subjects that could be discussed. However, I believe it is a serious point concerning one of the key premises of Hurd's general argument. My aim is to discuss Hurd's refutation of Bernard Williams defense of the so-called appraisal relativism or relativism of distance. Even though this topic occupies only five pages in the whole book, I think it is central for the general argument against moral relativism which is a core pillar of the main thesis of the book. I will first present the central theme of the book and how it is structured. I will then show how the refutation of moral relativism is a key point for the major thesis of the book. Further I will present Williams argument, according to Hurd and its so-called major flaws. Finally, I will scrutinize Hurd's attack on appraisal relativism and Hurd's failure to refute Williams claims.

- **KEYWORDS:** legal perspectivalism; moral relativism; appraisal relativism; distance relativism.

1. Introdução

O *combate moral*, da professora Heidi Hurd (1999), é sem dúvida um excelente livro. É excelente em sua ambição, clareza e resultados filosóficos. A extensão filosófica de análise e a abrangência da agenda de temas relacionados à filosofia moral, à filosofia política e à teoria do direito que Hurd aborda nesse inspirado livro o tornam uma oportunidade fantástica e um ferramental útil tanto para a educação filosófica quanto para a análise de um dos dilemas mais urgentes e prementes aos advogados e filósofos do direito.

Por seu esforço cuidadoso em ser claro e amigável ao esforço dos leitores em acompanhar os argumentos trazidos, *O combate moral* é um exemplo de como livros filosóficos devem ser escritos, em especial aqueles que têm a ambição de iniciar um diálogo genuíno com os filósofos do direito e juristas. Hurd poupa a energia dos leitores para acompanhar e compreender seus argumentos principais e inovadores, em vez de lhes impor obstáculos desnecessários que façam com que busquem a todo momento pelo fio condutor da argumentação. Hurd sempre oferece ajuda aos leitores a fim de evitar que se percam na floresta amazônica de argumentos filosóficos.

A questão abordada no presente artigo representa apenas um tópico dentre os vários assuntos que poderiam ser discutidos. Certamente não se trata da questão mais obviamente conectada aos problemas da prática jurídica. Contudo, trata-se de uma questão séria, já que diz respeito às premissas centrais do argumento geral de Hurd. Pretende-se discutir a refutação de Hurd à defesa de Bernard Williams do chamado relativismo de avaliação (*appraisal relativism*) ou relativismo da distância (*relativism of distance*). Ainda que ocupe somente cinco páginas do livro todo (da página 49 à página 51), esse tópico é central ao argumento geral feito contra o relativismo moral, que é um pilar fundamental da tese principal do livro. A fim de elucidar a relevância dessa questão, o presente artigo seguirá o seguinte percurso argumentativo: primeiro, apresentará o tema central e a estrutura do livro; segundo, mostrará como a refutação do relativismo moral é um ponto central à tese principal do livro; terceiro, apresentará o argumento de Williams de acordo com Hurd e suas supostas falhas principais; quarto e

último, examinará o ataque de Hurd ao relativismo de avaliação defendido por Williams, bem como a força de seus argumentos contra ele.

A homenagem de Hurd à clareza começa logo no próprio início do livro, no qual ela resume suas ambições e seus objetivos. Segundo ela, a moralidade tradicionalmente tem se preocupado com a consistência entre o que devemos moralmente fazer e o que podemos fazer. Essa tensão é explícita quando nos é ordenado agir de uma maneira da qual supostamente deveríamos ser impedidos, isto é, praticar uma conduta proibida. O exemplo clássico é expresso na visão de que podemos ser ambos categoricamente obrigados a não matar e categoricamente obrigados a matar em autodefesa.

Nota-se que Heidi opta por empregar o termo *moralidade* em vez de *moral*. Tal conceito está no centro das críticas de Bernard Williams (1985, 1993) em muitos de seus livros. Como Hurd (1999, p. VII) aponta:

Minha preocupação neste livro não é que a moralidade pode prescrever ordens contraditórias ou confrontar-nos com conflitos intrapessoais. *Minha preocupação é que a moralidade pode exigir um combate interpessoal*. Ela pode fazer com que o sucesso moral de uma pessoa se transforme no fracasso moral de outra. Pessoas podem ser moralmente obrigadas a impedir que outras cumpram suas próprias obrigações morais e moralmente compelidas a punir outras por fazerem exatamente o que deveriam ter feito (grifos do autor)¹.

Assim, a preocupação de que a moralidade pode ser agonística deriva do pressuposto muito comum de que “aqueles que assumem certos papéis dentro da nossa sociedade assumem simultaneamente obrigações singulares – obrigações que não sobrecarregam aqueles que estão fora desses papéis” (HURD, 1999, p. VII).

Essa situação leva à inevitável conclusão de que, se o papel de um juiz é definido por uma obrigação especial de proteger o Estado de Direito, como é comumente presumido, e se o papel de um *designer* do sistema jurídico é definido por uma obrigação única de preservar a democracia e a separação de poderes, então devemos acreditar que a moralidade é variável conforme a perspectiva, é perspectivística (*perspectival*). Nesse caso, “as obrigações morais variam de um papel para outro, de modo que devemos verificar que chapéu estamos usando para descobrir os deveres que nos vinculam” (HURD, 1999, p. VII).

1 Por exemplo, os papéis pessoais, tais como o papel de um pai ou de um cônjuge, são muitas vezes definidos em termos de obrigações especiais que são devidas a entes próximos e queridos. E costuma-se acreditar que os papéis profissionais dão origem a obrigações semelhantes e únicas.

Essa conclusão está ligada a um dilema jurisprudencial, uma vez que, por um lado, um compromisso associado a papéis (*role-relative commitment*) com o Estado de Direito pode obrigar os juízes a punir os cidadãos que (livres de constrangimentos judiciais) violem justificadamente o direito. Por outro lado,

[...] um dever relativo a papéis [*role-relative duty*] de preservar a democracia e a separação de poderes pode obrigar os *designers* do sistema a criticar, disciplinar ou impedir juízes que ajam justificadamente absolvendo cidadãos que violem a lei sem uma justificação ou escusa jurídicas (HURD, 1999, p. VII).

O dilema é inevitável, pois, se os nossos valores institucionais dependem do papel que se assume, como aponta Hurd, então os nossos compromissos jurisprudenciais mais fundamentais estão em conflito.

As respostas a esse desafio podem ser encontradas em duas opções: ou temos de aceitar a punição dos justificados ou temos de abandonar a presunção comum de que as autoridades judiciais (*legal officials*) são exclusivamente obrigadas a seguir a lei por respeito ao Estado de Direito e à democracia. Nenhuma delas é plenamente satisfatória, uma vez que a primeira admite que os atores sejam forçados a enfrentar outros em um combate moral e a segunda compromete os compromissos jurisprudenciais com o Estado de Direito e a separação de poderes.

Heidi Hurd lida com esse desafio traçando o dilema do perspectivismo jurídico (*legal perspectivalism*) a partir de três teses. A primeira é a de que o conteúdo do direito não reflete perfeitamente o conteúdo da moralidade; a segunda é a de que o conteúdo da moralidade não é relativo às crenças de indivíduos ou comunidades; e a terceira é a de que o direito não obriga à nossa obediência. Ela argumenta que, se alguma dessas teses for falsa, então o dilema se dissipa: ou não há casos de desobediência justificada ou não é moralmente problemático punir tal desobediência.

Hurd caracteriza o dilema do perspectivismo jurídico dizendo que ele é gerado pela aparente incompatibilidade de três princípios. O primeiro é o *princípio do retributivismo em sentido fraco* (*weak retributivism*). De acordo com ele, haveria um princípio moral, doutrinariamente enraizado no direito civil e penal norte-americano, que sustenta que os indivíduos que são moralmente justificados em suas ações não devem ser responsabilizados ou punidos por essas ações. O segundo é o *princípio do Estado de Direito*. Este exige que o direito esteja em conformidade com um conjunto de valores

formais, como a generalidade e a coerência, a fim de proteger valores morais substantivos, como a liberdade e a igualdade. O terceiro é o *princípio da democracia e da separação de poderes*, que

[...] reivindica o direito das maiorias de se autogovernarem, atribuindo poderes de formulação de políticas públicas a uma legislatura democrática e restringindo os Poderes Executivo e Judiciário às tarefas secundárias de implementação e aplicação dessas políticas (HURD, 1999, p. 1).

Se esses princípios forem verdadeiramente incompatíveis, um ou mais deles devem ser abandonados para que possamos manter a nossa confiança nas características básicas do sistema jurídico.

Depois de apresentar o desafio, Hurd passa a testar as alternativas que poderiam evitar o dilema. A primeira alternativa que ela explora é o *perspectivismo (perspectivalism)*². Esse ponto preliminar a conduz a outra etapa em que se concentra no relativismo moral e na versão de Bernard Williams deste último.

No entanto, antes de o enfrentar, o argumento enfatiza que o dilema do *perspectivismo jurídico* não surgiria se uma de três afirmações fosse verdadeira. Em primeiro lugar, *se o conteúdo do direito refletisse perfeitamente o conteúdo da moralidade*, “de modo que cidadãos e funcionários nunca fossem convocados juridicamente a fazer algo contrário ao equilíbrio das razões morais para a ação, então cidadãos e funcionários nunca estariam justificados em violar o direito” (HURD, 1999, p. 16).

O dilema do *perspectivismo jurídico* somente será um dilema real se o direito e a moralidade não forem congruentes. Em segundo lugar, *se o relativismo metaético fosse verdadeiro, a tese de correspondência seria trivialmente falsa*: “A verdade das proposições morais seria relativa às crenças dos indivíduos (no caso do subjetivismo metaético) ou às crenças das comunidades (no caso do convencionalismo metaético)” (HURD, 1999, p. 27). O enigma gerado pela incompatibilidade dos nossos compromissos institucionais só será, portanto, significativo se o relativismo metaético for falso. Em terceiro e último lugar, *se o direito fornecesse razões para a obediência incondicional, então, mesmo*

2 Hurd (1999, p. 15) define o *perspectivismo* nos seguintes termos: “Como um teórico colocou a tese *perspectivista*: Decisões tomadas em pleno exercício da responsabilidade pessoal e responsabilização individual podem levar a avaliações variadas quanto a se os valores que eles promovem ordenam os assuntos da sociedade de modo a fazer avançar as novas razões humanas para a ação (ou senão eliminar razões válidas para a ação), a tese de correspondência é falsa e a moralidade pode obrigar à punição dos justificados”.

que não espelhasse perfeitamente a moralidade, excluiria, todavia, qualquer possibilidade de desobediência por parte dos cidadãos que fosse justificada.

Interessa aos propósitos do presente artigo apenas o segundo argumento. De acordo com ele, o primeiro pressuposto do dilema do perspectivismo jurídico é que o relativismo moral é uma descrição indefensável da natureza da moral. Caso contrário, a tese de correspondência seria falsa, e o dilema que estrutura o livro seria ilusório.

Isso ocorre porque a tese de correspondência afirma que a justificabilidade de uma ação determina a justificabilidade de permitir ou impedir essa ação. Essa tese se baseia nos seguintes pressupostos:

- as razões de agir que determinam a moralidade da conduta são objetivas, no sentido de que as suas características de correção (*right-making characteristics*) são universais (se é certo para um agente praticar um ato, deve ser certo para todos os outros que o façam).
- “onde outras pessoas enfrentam a escolha entre ações alternativas que irão ou não frustrar o curso de conduta do agente, a correção [*rightness*] da conduta do agente implica a incorreção [*wrongness*] de qualquer ação que venha a frustrá-la” (HURD, 1999, p. 16).

Assumindo isso, Hurd afirma que, se o relativismo estiver correto, então a primeira alegação na qual se baseia a defesa da tese de correspondência é necessariamente falsa, e o dilema do perspectivismo jurídico, filosoficamente inofensivo (*without bite*).

É importante enfatizar duas características do argumento de Hurd. A primeira está ligada à ideia de que a moralidade é objetiva porque é *universal*. A segunda é a exclusividade envolvida na *decisão* sobre o que é certo ou errado. E aqui se situa sua crítica a Williams. A tese de correspondência é um dos eixos do que Bernard Williams caracteriza como o sistema de *moralidade*, uma forma muito específica e historicamente determinada de pensar o julgamento ético. Isso depende basicamente do tipo de relativismo que temos em mente. O enigma relativo ao combate moral explicado anteriormente será, portanto, genuíno apenas se o relativismo moral for falso. É por isso que Hurd se empenha em mostrar que o relativismo moral é falso.

O argumento de Hurd contra o relativismo moral é geral. No entanto, este artigo abordará somente a descrição de Williams, por ser a mais desafiadora para o grande argumento de Hurd.

2. O argumento de Bernard Williams de acordo com Heidi Hurd

Bernard Williams criou uma vertente de relativismo que ele chama tanto de “relativismo de avaliação” (*appraisal relativism*) como de “relativismo da distância” (*distance relativism*). É importante notar que, ao contrário do relativismo tradicional, que avalia a moralidade das ações relativas a determinado conjunto de convenções morais, o relativismo de avaliação de Williams examina as avaliações das convenções morais.

Para Hurd, trata-se, portanto, de uma tese de terceira ordem sobre a prática de segunda ordem de avaliar acordos morais. Para Williams, a prática de segunda ordem de avaliar determinado conjunto de convenções é relativa a várias condições, tais como a natureza do próprio código moral e as próprias preocupações ou preferências de cada um.

Avaliações de convenções morais poderão ocorrer, argumenta Williams, apenas se duas condições forem atendidas: 1. que existam dois ou mais sistemas de crenças independentes (S1 e S2) e 2. que esses sistemas de crenças sejam exclusivos. No que Williams considera ser o caso mais simples, S1 e S2 têm consequências conflitantes: ao ser feita alguma pergunta de “sim/não”, as pessoas que se reportassem a S1 responderiam “sim”, enquanto as pessoas que se reportassem a S2 diriam “não”. Por exemplo, dois grupos teriam sistemas de crenças conflitantes se em resposta à pergunta “O aborto é moral?” um grupo dissesse “sim”, enquanto o outro dissesse “não” (WILLIAMS, 1974, p. 215-228).

Quando a exclusividade de dois sistemas independentes resulta no que Williams (1974, p. 221) chama de *confronto real*, há “um grupo para o qual cada um dos sistemas S1 e S2 é uma opção real; isso inclui, mas não se limita ao caso de um grupo que já detém S1 ou S2, para o qual a questão é se deve passar para o outro S”.

Em contraste com o *confronto real*, há o *confronto nocional*, que “se assemelha ao *confronto real*, pois há pessoas conscientes de S1 e S2, e conscientes de suas diferenças”, mas se diferencia do *confronto real* “porque pelo menos um dos sistemas S1 e S2 não apresenta uma opção real para eles” (WILLIAMS, 1974, p. 222).

Para que um sistema de crenças S2 seja uma “opção real” para um grupo que possui S1, duas condições devem ser atendidas. Primeiro, deve ser possível para os membros do grupo consentirem com S2 - aceitá-lo completamente ou viver dentro dele - preservando seu “senso de realidade”. Segundo, deve ser possível para o grupo justificar racionalmente a adoção ou passagem para S2 (WILLIAMS, 1974, p. 222).

De acordo com a interpretação pragmática de Williams (1974, p. 225) da doutrina,

[...] relativismo em relação a um determinado tipo de S é a visão de que, para aquele cujo S está puramente em confronto nocional com tal S, questões de avaliação não surgem genuinamente. As únicas apreciações legítimas são as apreciações de opções reais. Estar em confronto meramente nocional é carecer da relação com as nossas preocupações que, por si sós, dão qualquer ponto ou substância à avaliação [...].

Como Williams (1974, p. 225) conclui, apenas opções reais podem ser julgadas, porque “quanto mais remoto um determinado S for de ser uma opção real para nós, menos substancial parecerá ser a questão de se é ‘verdadeiro’, ‘certo’ etc.”.

Williams alega evitar a regressão e a redução a que o relativismo semântico e presuntivo (*presuppositional*) convida, porque ele explicitamente rejeita qualquer tentativa de relativizar o vocabulário de avaliação de modo a declarar opções meramente “verdadeiras para nós” ou “verdade para eles”. Como ele próprio afirma, “devemos ter uma forma de pensamento não relativizada ao nosso próprio S existente para pensar sobre outros Ss que possam ser de nossa preocupação e para expressar essas preocupações [...]” (WILLIAMS, 1974, p. 226).

Hurd, no entanto, aponta três grandes problemas na descrição de Williams: 1. a concepção de Williams sobre o que constitui uma opção real elegível para avaliação é falha; 2. a incapacidade dele de explicar como poderia haver dois sistemas conflitantes levando a consequências opostas que são opções igualmente reais para alguns grupos; e 3. Williams limita o escopo de avaliações de outros sistemas éticos àqueles sistemas que poderíamos adotar, ao limitar os julgamentos éticos a opções reais. É o que este artigo abordará nas páginas seguintes.

2.1 A concepção de Bernard Williams sobre o que constitui uma opção real elegível para avaliação é falha

O primeiro problema decorre da sua concepção do que constitui uma opção real elegível para avaliação. Para que um sistema de crenças S2, que implica consequências opostas às de S1, seja uma opção real para aqueles que detêm S1, estas devem poder “passar” (*going over*) para S2 sem perder a sua aderência à realidade.

A questão aqui é a ambiguidade em relação ao conceito de realidade, já que, “se a realidade é relativa ao sistema de crenças de cada um, então ‘passar’ para um sistema de

crenças que implica consequências opostas às suas deve ser certamente a própria definição de ‘perder a aderência à realidade’” (HURD, 1999, p. 50).

Se, em contrapartida, a realidade é objetiva, então “um dos dois conjuntos de crenças conflitantes não deve ser uma opção real para ninguém, porque, se ambas fossem opções reais, isso implicaria que as crenças poderiam ser simultaneamente verdadeiras e falsas, certas e erradas, e aceitáveis e inaceitáveis” (HURD, 1999, p. 51).

Por esse motivo, Hurd conclui que Williams deve ter em mente uma noção de realidade que reflita compromissos psicológicos e não metafísicos. Em outras palavras, uma opção real deve representar um sistema de crenças que esteja suficientemente próximo do nosso para que uma conversão a ele não comprometa nossa capacidade de nos comportarmos normalmente. No entanto, ela assinala que há aqui uma dificuldade: como encontrar um sistema de crenças que seja “suficientemente próximo” para permitir uma conversão ininterrupta e ainda assim que seja tão diferente a ponto de fornecer respostas a questões morais que são completamente contraditórias às nossas?

Além disso, o próprio conceito de relacional presente na visão de Williams também seria problemático. Se a racionalidade é relativa a um sistema de crenças, então como poderia ser racional a conversão para um sistema que implica consequências opostas às implícitas pelas próprias crenças? Alternativamente, se a racionalidade é algo objetivo, então isso implica que há respostas corretas para questões morais de tal forma que um dos dois grupos que dão respostas conflitantes a uma questão moral deve estar errado (HURD, 1999, p. 51). É importante notar o conceito de objetividade que está por trás dessa asserção de Hurd (1999, p. 51): “Se Williams rejeita esta última construção, e assim rejeita a noção de que existem alguns meios de avaliar a racionalidade dos fins, então ele se compromete com a posição de que somente a crítica interna de um sistema de crenças é possível”.

Mas aí vem a falha do argumento:

[...] se esse for o caso, então não poderíamos avaliar um sistema de crenças como superior ao nosso (exceto na medida em que podemos considerá-lo mais consistente do que o nosso) e não poderíamos, com base nisso, demonstrar que a conversão a ele é racional (HURD, 1999, p. 51).

Como conclusão, para Hurd, Williams não tem uma noção clara do que significaria para um sistema de crenças conflitantes ser uma opção real.

2.2 A incapacidade de Bernard Williams em explicar como dois sistemas conflitantes poderiam levar a consequências opostas que são opções igualmente reais para certos grupos

O segundo problema que a teoria de Williams engendra, segundo Hurd, resulta da sua recusa em relativizar a semântica do discurso moral. No entanto,

[...] se a linguagem da avaliação não é relativa a um sistema de crenças (de tal forma que uma prática pode ser “certa” sob um sistema e “errada” sob outro), como poderia haver dois sistemas conflitantes levando a consequências opostas que são opções igualmente reais para algum grupo? (HURD, 1999, p. 50).

Além disso, como poderia a palavra “certo” significar a mesma coisa quando aplicada a práticas conflitantes? Se sob S1 todos responderem “não” à pergunta “O aborto é moral?”, eles estão comprometidos em pensar que o aborto é imoral. E se em S2 todos responderem “sim” à pergunta “O aborto é moral?”, todos estão comprometidos em pensar que o aborto é moral.

A professora Hurd (1999, p. 51) reconhece corretamente que Williams responderia à sua acusação invocando sua concepção de verdade ética, que iguala a verdade ética com aquele determinado conjunto de conclusões éticas que “uma gama de investigadores poderia racional, razoável e irrestritamente convergir para [...]”.

Ele insiste que a convergência sobre a verdade moral exigirá as capacidades que são empregadas

[...] para encontrar o nosso caminho em um mundo social, e isso, crucialmente, significa em algum mundo social ou outro, uma vez que é certo tanto que os seres humanos não podem viver sem uma cultura quanto que há muitas culturas diferentes em que eles podem viver, diferentes em seus conceitos locais (HURD, 1999, p. 50).

Portanto, na visão de Williams, as crenças éticas são verdadeiras apenas “no sentido oblíquo de que são as crenças que nos ajudariam a encontrar nosso caminho em um mundo social [...]” (HURD, 1999, p. 50).

Para Williams, a reflexão é importante para a atitude ética. No entanto, não é a única dimensão desta, a qual envolve afetos e sentimentos, bem como a reflexão sobre

eles. Também aqui Hurd aponta dois novos problemas. O primeiro diz respeito ao fato de que

[...] qualquer conjunto de crenças para as quais os investigadores racionais, razoáveis e irretritos não convergissem como demonstrativos dos melhores meios de circular em uma determinada sociedade não seria, para esses investigadores, uma opção real (HURD, 1999, p. 51).

Nesse ponto, abrem-se a Williams duas novas opções falhas:

Se Williams permitisse que investigadores externos avaliassem um conjunto de crenças para determinar sua “verdade” ou “falsidade” quando esse conjunto de crenças não é uma opção real para eles, ele teria que abandonar sua afirmação central de que as avaliações são inadequadas quando as visões éticas estão em confronto nocional (HURD, 1999, p. 51).

No entanto, “se as crenças ‘falsas’ não são, necessariamente, opções reais, e são, portanto, isoladas da avaliação, como elas podem ser julgadas como falsas?” (HURD, 1999, p. 51).

É importante notar que o isolamento do diferente conjunto de práticas e crenças não é absoluto. Os padrões funcionam como a famosa metáfora do fio formulada por Wittgenstein (2009): um fio feito de muitas fibras diferentes, entrelaçadas, e estabelecendo padrões de semelhança familiar entre elas³.

O segundo problema é que Williams não pode argumentar que dois indivíduos que empregam o mesmo termo avaliativo de formas contraditórias podem, ambos, estar certos se, ao fazê-lo, eles refletem o melhor método disponível para viver com outros em suas sociedades particulares.

3 “Não consigo pensar em melhor expressão para caracterizar essas semelhanças do que ‘semelhanças de família’; dadas as várias semelhanças entre membros de uma família: a altura, as feições, a cor dos olhos, o andar, o temperamento etc. se sobrepõem e se cruzam da mesma maneira. - E eu direi: ‘jogos’ formam uma família. E, por exemplo, os tipos de números formam uma família da mesma forma. Por que chamamos algo de ‘número’? Bem, talvez porque há uma relação direta com várias coisas que até agora têm sido chamadas de número; e isso pode ser dito para dar-lhe uma relação indireta com outras coisas que chamamos pelo mesmo nome. E alargamos o nosso conceito de número, uma vez que, ao fiarmos um fio, torcemos fibra sobre fibra. E a força do fio não reside no fato de que uma fibra percorre todo o seu comprimento, mas na sobreposição de muitas fibras. Mas, se alguém quisesse dizer: ‘Há algo comum a todas essas construções - nomeadamente a disjunção de todas as suas propriedades comuns’ -, devo responder: Agora você está apenas brincando com as palavras. Mas vale dizer: ‘Algo atravessa todo o fio - nomeadamente a continua sobreposição dessas fibras’” (WITTGENSTEIN, 2009, parágrafo 67, tradução do autor).

No entanto, de acordo com Williams, esses problemas só fariam sentido se entendidos internamente em um sistema que ele tecnicamente descreve como *moralidade*⁴. Para ele, há certamente casos em que nos encontramos sob exigências éticas que entram em conflito. Esses conflitos nem sempre são elimináveis da mesma forma que o sistema de moralidade exige que eles sempre sejam - por argumentos que levam à conclusão de que um dos deveres seria apenas *prima facie* eliminável de nossa contabilidade moral.

Contudo, Williams (1973, p. 183-184) argumenta, “é certamente falsificar o pensamento moral representar sua lógica como exigindo que em um conflito [...] um dos deveres conflitantes deve ser totalmente rejeitado com base no fato de que ele não se aplicava de fato”.

2.3 Bernard Williams limita o escopo de avaliações de outros sistemas éticos àqueles sistemas que poderíamos adotar, ao limitar os julgamentos éticos a opções reais

Hurd vê uma última e mais danosa falha na posição defendida por Williams, ligada ao fato de que, ao limitar os julgamentos éticos a opções reais, ele limita o escopo de nossas avaliações de outros sistemas éticos aos sistemas que poderíamos adotar. Isso está longe de ser um defeito de menor importância, uma vez que é precisamente

4 De acordo com Williams (1985), as características principais são as seguintes: *em primeiro lugar*, “o sistema de moralidade é essencialmente prático: as minhas obrigações morais são sempre coisas que posso fazer, de modo que, ‘se as minhas deliberações emitem algo que não posso fazer, então tenho de deliberar novamente’” (p. 175). Isso implica, *em segundo lugar*, que as obrigações morais não podem (realmente) entrar em conflito (p. 176). *Em terceiro lugar*, o sistema inclui uma pressão no sentido da generalização que Williams chama de “obrigação externa - obrigação interna” (*obligation out - obligation in principle*): trata-se da visão de que cada obrigação moral particular necessita do apoio lógico de uma obrigação moral geral, devendo ser explicada como uma instância desta. *Em quarto lugar*, “a obrigação moral é inescapável” (p. 177): “o fato de um determinado agente preferir não estar no sistema [da moralidade] não o isentará”, porque as considerações morais são, em certo sentido, como os sentidos aguçados por Kant e por Hare, considerações predominantes. Em qualquer disputa deliberativa entre uma obrigação moral e alguma outra consideração, a obrigação moral sempre prevalecerá, de acordo com o sistema moral. A única coisa que pode triunfar sobre uma obrigação é outra obrigação (p. 180); esta é uma quinta tese do sistema moral que cria pressão para uma sexta, no sentido de que o máximo possível das considerações que julgamos importantes em termos práticos deve ser representado como obrigações morais e de que considerações que não podem tomar a forma de obrigações não podem ser realmente importantes afinal (p. 179). *Em sétimo lugar*, há uma visão sobre a impossibilidade de “sorte moral” que poderíamos chamar, como Williams a chama, de “pureza de moralidade” (p. 195-196): “A moralidade faz as pessoas pensarem que, sem a sua obrigação muito especial, só há inclinação; sem a sua total voluntariedade, só há força; sem a sua pura justiça, em última análise, não há justiça”; enquanto, “na verdade”, insiste Williams, “quase toda a vida humana digna está entre os extremos que a moralidade nos apresenta” (p. 194). *Em oitavo lugar*, “a culpa é a reação característica do sistema da moralidade” perante o fracasso em cumprir uma de suas obrigações (p. 177); e “a culpa de qualquer um é dirigida ao voluntário” (p. 178). *Em nono e último lugar*, o sistema de moralidade é impessoal. Ver também Williams (1993) e Chappell e Smyth (2018).

· RONALDO PORTO MACEDO JUNIOR

sobre os sistemas que não representam uma opção real para nós que mais sentimos a necessidade de crítica.

Assim sendo, ela conclui que a teoria de Williams efetivamente proíbe nossa avaliação de práticas quando elas se tornam tão diferentes das nossas que não conseguiríamos adotá-las. Ademais,

[...] sua teoria nos permite, então, avaliar apenas o que já aprovamos em geral. Estamos impedidos, nessa teoria, de condenar aquelas práticas que consideramos moralmente ultrajantes precisamente porque as consideramos moralmente ultrajantes. Assim, parece que a teoria pragmática de Williams é indefensável tanto conceitualmente como moralmente (HURD, 1999, p. 52).

Tem a professora Heidi Hurd razão em suas três críticas? É isso que o artigo abordará nas páginas seguintes.

3. A descrição de Bernard Williams sobre relativismo de avaliação (*appraisal relativism*) ou relativismo da distância (*relativism of distance*)

A fim de esclarecer alguns dos principais problemas na crítica de Hurd, é importante recapitular as intenções básicas do projeto filosófico e das ambições de Williams. Os principais argumentos para refutar as críticas de Hurd podem ser encontrados em dois artigos de Williams (1974, 2016) e em seu livro mais importante, *Ethics and the limits of philosophy* (Ética e os limites da filosofia) de 1985.

Em seu artigo “The need to be sceptical” (“A necessidade de ser cético”), Williams (2016) aponta para o fato de que o sistema de moralidade continha uma grave limitação para uma boa compreensão da linguagem moral atual. Esse tipo de filosofia moral foi totalmente desenvolvido em teorias que assumem alguma variante de “observador imparcial” (Adam Smith) ou uma concepção desvinculada de racionalidade, como a encontrada nas tradições kantianas ou benthamianas.

Uma vez que a filosofia tenha reconhecido que nossas crenças desempenham um papel importante em nossa reflexão moral, um novo desafio filosófico tem de ser enfrentado. Como diz Williams (2016, p. 313):

“Nossa”, essa pequena palavra poderosa, aplicada às nossas crenças éticas, dá à filosofia muitos de seus problemas. Quem, de forma relevante, somos “nós”? Membros desta sociedade ou comunidade? Representantes de toda a humanidade? Apenas algumas criaturas sencientes entre outras, cujas preocupações devem ser dirigidas a todas elas? O Utilitarismo assume a última resposta.

A “Cila e Caribdis” da filosofia moral residem na tensão entre uma visão distanciada das emoções do pensamento moral que tenta fundamentar um tipo universal de argumentação sobre o que é certo ou errado (a ambição *Immitatio Christi* encontrada na obra *Morality* (WILLIAMS, 2006), de um lado, e uma visão que toma a comunidade, o espaço social particular ao qual se pertence, como o centro da experiência ética, de outro.

Para Williams, há uma saída para esse contraste entre duas visões que está no centro de suas críticas a visões como a de Heidi Hurd. (É claro que ela sabe disso, mas não aceita. Pelo menos não na forma como ela interpreta Williams.) A visão de Williams é fortemente influenciada pelo trabalho posterior de Wittgenstein. Como ele explica:

Diferentemente de alguns outros críticos da teoria ética, esta visão chega à sua oposição a isso não em primeira instância pela reflexão sobre questões éticas ou sociais, mas por considerações sobre o *significado*. Este é um tipo de filosofia moral que tem continuado a colocar na frente de seus interesses, como fez a análise linguística, questões sobre o significado das expressões éticas e as formas pelas quais as entendemos, mas suas conclusões são o oposto daquelas típicas da análise linguística. [...] *Rejeita qualquer distinção brusca entre fato e valor*, bem como qualquer visão que afirme que os valores são meramente ligados a, lidos ou projetados em um mundo que é em si mesmo objeto inerte de investigação científica [...]. *O ataque à visão empirista toma de Wittgenstein uma ideia básica de que toda a nossa compreensão da linguagem é uma questão de as crianças assimilando práticas, sendo introduzidas em uma “forma de vida”*; em caso algum se trata de aplicar regras formuladas de forma abstrata. [...] *O uso de uma linguagem ética, igualmente, depende de uma forma de vida compartilhada e das práticas de uma comunidade na qual aprendemos os termos de nossa experiência ética* (WILLIAMS, 2016, p. 314, grifos nossos).

Essa concepção mostra a necessidade filosófica de se explicar como o “nós” funciona.

· RONALDO PORTO MACEDO JUNIOR

A dificuldade é saber, no caso ético, quem somos “nós”, cujas práticas e formas de vida estão em questão. Quando Wittgenstein falava de apoio matemático, no final, não sobre nenhum fundamento absoluto, mas apenas sobre como “nós” continuamos, o “nós” pareceria naturalmente abraçar todos aqueles que compartilham uma compreensão da matemática. Mas os conceitos éticos “espessos” não são tipicamente compartilhados por todos; e os conceitos pertencentes a outras culturas que nós (ou seja, nós aqui) podemos vir a entender, não necessariamente compartilhamos com eles (WILLIAMS, 2016, p. 314).

Nesse caso, o que está em jogo é o contraste entre o universalismo clássico (versão kantiana ou hurdiana) e o relativismo clássico (convencionalista), e o que Williams procura é a possibilidade de superá-lo. Ele continua:

Se o “nós” do qual a descrição wittgensteiniana fala inclui toda a humanidade, então ele ainda precisa explicar como é que alguns de nós estruturam suas vidas éticas com conceitos que são desconhecidos, estranhos ou mesmo repugnantes para outros (WILLIAMS, 2016, p. 315).

Ele faz uma clara afirmação contra o universalismo e a correspondente concepção de objetividade moral. Ademais:

Se, por outro lado, o “nós” que é relevante é o de uma comunidade real, um conjunto de pessoas cuja linguagem e práticas éticas têm uma identidade social genuína, então esta filosofia tem ainda de nos dizer como podemos captar e compreender os conceitos éticos de outros (como até certo ponto claramente podemos) e ainda assim rejeitar esses conceitos. Da mesma forma, ela tem de nos dizer como podemos adotar novos conceitos éticos (WILLIAMS, 2016, p. 315).

Aqui, a afirmação de Williams tem como alvo o relativismo convencionalista.

Essa é a fase em que se situa o relativismo moral. Ele deve enfrentar o desafio de como o relativismo moral, se filosoficamente consistente, pode evitar o combate moral como proposto por Heidi Hurd.

Segundo Williams (1985, p. 136), o relativismo pode ser consequência de algum tipo de desacordo: “Se refletirmos sobre desacordos de certo tipo e chegarmos à conclusão de que eles não podem ser resolvidos objetivamente, podemos reagir adotando alguma forma de relativismo”. É claro que o relativismo não é peculiar à ética, uma vez que também pode ser encontrado em muitas áreas da filosofia da ciência. Assim,

Seu objetivo é tomar opiniões, perspectivas ou crenças que aparentemente entram em conflito e tratá-las de forma que elas não entrem em conflito: cada uma delas acaba sendo aceitável em seu próprio lugar. O problema é encontrar uma forma de fazer isso, em particular encontrando para cada crença ou perspectiva algo que será seu próprio lugar (WILLIAMS, 1985, p. 136).

Ademais, o relativismo tem um objetivo. Não é uma mera ferramenta descritiva: “O objetivo do relativismo é desmistificar um conflito, e isso envolve duas tarefas. Tem de dizer por que não há conflito e também por que parecia que havia um (o disfarce)” (WILLIAMS, 1985, p. 136). Williams critica versões comuns do relativismo por serem implausíveis. Por exemplo: o *relativismo relacional estrito* realiza a primeira tarefa com muita firmeza, encontrando nas duas afirmações uma forma lógica que as torna diretamente compatíveis, para que não haja problema em aceitar ambas.

Um tipo mais frutífero de relativismo é o *relativismo relacional*, que introduz uma estrutura claramente compatível e depois tem de dizer o que a encobriu. Nessa abordagem, “devemos perguntar o que acontece se começarmos por admitir que duas crenças ou perspectivas entram em conflito e são genuinamente exclusivas. O problema será, então, encontrar um sentido em que cada um possa ainda ser aceitável no seu lugar” (WILLIAMS, 1985, p. 157).

Para Williams, uma ideia que nos obriga a pensar de forma mais ampla sobre o relativismo é a *incomensurabilidade*. Diferentes teorias científicas não serão diretamente contraditórias entre si. No entanto, elas excluem umas às outras. Não se pode trabalhar dentro de ambas: “Essa descrição de teorias científicas rivais faz com que pareçam duas culturas ou *formas de vida*” (WILLIAMS, 1985, p. 158).

No entanto, essa situação leva a uma importante questão sobre a relação entre as diferentes culturas a ser respondida. Como o relativismo é possível se duas culturas, ou perspectivas, ou modos de vida se excluem mutuamente? Não instantaneamente, ele responderia, já que “alguém que tem certas disposições e expectativas como membro de uma cultura, muitas vezes não estará disposto, quando confrontado com um modo de vida alternativo, a fazer o que se faz na outra cultura” (WILLIAMS, 1985, p. 158)⁵.

⁵ Williams (1985, p. 158) dá o seguinte exemplo para demonstrar sua afirmação: “Assim, membros de uma cultura que não admite sacrifício humano encontram membros de outra que o fazem. Eles conceitualizam diferentemente os homicídios ritualísticos, mas isso não significa que o primeiro grupo, se horrorizado, esteja trabalhando sob um mal-entendido antropológico. Como eles poderiam dizer, seria um homicídio deliberado de um cativo, o que seria suficiente para que seus sentimentos eticamente hostis se estendessem a ele. (Não se segue que eles tenham que culpar alguém: essa é outra questão)”.

Novamente, é relevante lembrar que, para Williams, as relações entre essas culturas e perspectivas são muito parecidas com a metáfora do fio wittgensteiniana mencionada anteriormente.

Por esse motivo, “as disposições e reações que são exercidas dentro de uma cultura não são meramente desviadas ou reveladas inadequadas pelo fato de que seus membros são apresentados ao comportamento de outra cultura” (WILLIAMS, 1985, p. 158). Seria artificial tratar essas questões como se elas envolvessem sempre duas culturas claramente independentes. As relações entre

[...] culturas, subculturas, fragmentos de culturas constantemente se encontram e trocam e modificam práticas e atitudes. As práticas sociais nunca poderiam avançar com um certificado dizendo que pertenciam a uma cultura genuinamente diferente, de modo que lhes fosse garantida imunidade a julgamentos e reações estrangeiros (WILLIAMS, 1985, p. 158).

Assim, o *relativismo instantâneo* é excluído. Por razões semelhantes, o *relativismo relacional estrito* em ética é totalmente excluído, uma vez que é implausível supor que as concepções éticas de certo e errado têm uma relatividade logicamente inerente a uma dada sociedade (WILLIAMS, 1985, p. 158). No entanto, isso ainda não torna implausíveis todos os tipos de relativismo. O papel desempenhado pela reflexão é uma característica central para compreender como o relativismo pode ser plausível. Para Williams (1985, p. 159),

[...] o fato de que as pessoas podem e devem reagir quando são confrontadas com outra cultura e o fazem *aplicando suas concepções existentes* – e também *refletindo sobre elas* – parece mostrar que o pensamento ético de uma determinada cultura pode sempre se estender além de suas fronteiras. É importante que esse seja um ponto sobre o conteúdo ou as aspirações do pensamento ético, não sobre sua objetividade (grifos do autor).

Este é um ponto importante sobre a leitura que Heidi faz de Williams. A *objetividade não é um requisito para o pensamento moral (em geral)*, embora possa ser considerada uma característica central para o *sistema de moralidade*. No entanto, mesmo que a objetividade não implique uma atitude relativista, ela não é irrelevante ou indiferente a ela. Em conclusão, para Williams (1985, p. 160) seria um grave erro pensar que acreditar em uma visão relativista requer que você esteja igualmente receptivo às crenças éticas de todos os outros.

Ao considerar alternativas que buscam dar sentido ao relativismo, Williams reconhece que este, quando tem sua possibilidade avaliada por razões conceituais ou não, torna-se simplesmente impossível. No entanto, devemos antes perguntar quanto espaço (e viabilidade) podemos coerentemente encontrar para tal pensamento.

A abordagem tradicional sobre essa questão assume que existe uma distinção básica entre a perspectiva de um grupo e a perspectiva de todos os outros. De acordo com ela, “o relativista pensa que os julgamentos de um grupo se aplicam apenas a esse grupo, e a outra parte pensa que os julgamentos de qualquer grupo devem se aplicar a todos” (WILLIAMS, 1985, p. 160). No entanto, ambos estão equivocados.

A questão do relativismo de Williams é que não devemos simplesmente traçar uma linha entre nós e os outros. Devemos antes, de forma wittgensteiniana, reconhecer que os outros estão a distâncias variáveis de nós. Em outras palavras:

[...] devemos também ver que as nossas reações a e relações com outros grupos fazem parte da nossa vida ética, e devemos compreender essas reações de forma mais realista em termos das práticas e dos sentimentos que ajudam a moldar a nossa vida (WILLIAMS, 1985, p. 160).

Por esse motivo, algumas discordâncias e divergências são mais importantes do que outras, e, “acima de tudo, importa se o contraste da nossa perspectiva com a do outro é aquele que faz a diferença, se há uma questão a ser resolvida sobre que tipo de vida será vivida por um grupo ou pelo outro” (WILLIAMS, 1985, p. 160).

A metáfora do fio de Wittgenstein está em jogo mais uma vez. Essas diferentes relações entre essas práticas devem ser analisadas como *semelhanças familiares* e não como uma divisão rígida. É por isso que Williams (1985, p. 160) introduz a já mencionada distinção entre confrontos *reais* e *nocionais*⁶.

Para Williams (1985, p. 162):

[...] a ideia de uma “opção real” é em grande parte, mas não inteiramente, uma noção social. Uma perspectiva será uma opção real para um grupo se já for a sua perspectiva ou se eles puderem passar a adotá-la [*go over*]; e eles poderiam adotá-la se pudessem viver dentro dela em suas circuns-

6 De acordo com Williams (1985, p. 160): “Um confronto real entre duas perspectivas divergentes ocorre em um dado momento quando há um grupo de pessoas para quem cada uma das perspectivas é uma opção real. Um confronto nocional, pelo contrário, ocorre quando algumas pessoas conhecem duas perspectivas divergentes, mas pelo menos uma dessas perspectivas não apresenta uma opção real”.

• RONALDO PORTO MACEDO JUNIOR

tâncias históricas reais e manter seu domínio sobre a realidade, não se envolver em autoengano extensivo e assim por diante.

Assim:

[...] uma visão relativista de um determinado tipo de perspectiva pode ser entendida como dizendo que, para tais perspectivas, é apenas em confrontos reais que a linguagem da avaliação - bom, mau, certo, errado e assim por diante - pode ser aplicada a eles. Em confrontos nocionais, esse tipo de avaliação é visto como inapropriado, e nenhum julgamento é feito. Quando o relativismo é rejeitado para uma determinada área, isso não significa que não haja confrontos nocionais (WILLIAMS, 1985, p. 162)⁷.

Williams (1985) nomeia esse tipo de relativismo como *relativismo da distância* (*relativism of distance*)⁸ - e há espaço para isso em uma *perspectiva ética reflexiva*. Esse tipo de relativismo está mais ligado a perspectivas éticas do que a práticas particulares, e é a sistemas ou corpos de crenças e atitudes de grande escala que tem de ser aplicado. A suspensão relativista do juízo ético ligado a esse tipo de relativismo exige que se conceba a sociedade em questão como um todo.

Além disso:

[...] existem alguns conceitos éticos que podemos aplicar às pessoas e suas ações - virtudes e vícios, por exemplo - mesmo quando a perspectiva da sociedade em que viveram não está em confronto real com a nossa. Isso envolve abstrair as pessoas das práticas sociais em que viveram, e, por isso, muitas vezes não as vemos de forma realista (WILLIAMS, 1985, p. 162).

Williams chama a nossa atenção para o fato de que os pensamentos sobre o passado e o futuro levantam problemas diferentes porque somos causados por um e cau-

7 “O confronto entre a teoria do flogístico e qualquer teoria contemporânea da combustão é sem dúvida nocional, e a teoria do flogístico não é agora uma opção real; mas na visão não relativista de tais teorias há algo a ser dito na avaliação da teoria do flogístico que é falso. Não se trata apenas de que tentar viver a vida de um teórico do flogístico convicto na academia contemporânea é uma tarefa tão incoerente quanto tentar viver a vida de um Cavaleiro Teutônico em Nuremberg, nos anos 30. A teoria do flogístico não é uma opção real porque não pode ser enquadrada com muitas coisas que sabemos serem verdadeiras” (WILLIAMS, 1985, p. 162).

8 “A distância que torna o confronto nocional, e torna possível esse relativismo, pode residir em várias direções. Às vezes é uma questão do que está em outro lugar, e o relativismo é aplicado ao exótico. Aplica-se naturalmente ao passado mais distante” (WILLIAMS, 1985, p. 162).

samos o outro. Além disso, o passado e a nossa compreensão dele estão especialmente relacionados com a *reflexão* que começa com esses problemas.

Williams nota que o crescimento da consciência reflexiva nem sempre tem sido positivo. O fenômeno da autoconsciência, com as instituições e processos que a sustentam, constitui uma das razões pelas quais as formas passadas de vida não são uma opção real para o presente (WILLIAMS, 1985, p. 164).

Como a reflexão se relaciona com nosso senso contemporâneo de justiça? Como ele próprio coloca: “As sociedades passadas eram injustas? Ao serem menos reflexivas e autoconscientes do que a sociedade moderna, o que é que essas sociedades não sabiam?” (WILLIAMS, 1985, p. 164). Williams (1985, p. 165) afirma que

[...] é tentador dizer que elas não conheciam alternativas para seus arranjos sociais e pensavam que sua ordem social era necessária. Isso ocorre porque encaramos a nossa visão de nossa sociedade e de nós mesmos como mais naturalistas do que a visão que elas [sociedades passadas] tinham de si mesmas⁹.

Essa ideia desempenha um papel importante nas nossas ideias de justiça, uma vez que “as legitimações da hierarquia oferecidas nas sociedades passadas e as formas como as vemos agora são relevantes para o que dizemos sobre a justiça ou injustiça dessas sociedades” (WILLIAMS, 1985, p. 165). *Isso é importante para o relativismo da distância.* “Justo” e “injusto” são termos centrais que podem ser aplicados às sociedades como um todo e, em princípio, pelo menos, podem ser aplicados às sociedades concebidas de forma concreta e realista. Nesse sentido, pode-se defender uma visão relativista da justiça (WILLIAMS, 1985, p. 166).

Williams (1985, p. 167) resume suas ideias da seguinte forma:

Pode ser que as considerações de justiça sejam um elemento central do pensamento ético que transcende o relativismo da distância. Talvez isso também venha de uma característica do mundo moderno. Temos várias concepções de justiça social, com diferentes consequências políticas; cada uma tem raízes inteligíveis no passado e nos nossos sentimentos. Dado que sabemos que não aceitamos as suas legitimações passadas, mas não sabemos ao certo como as ler, estamos

⁹ “Essa concepção naturalista da sociedade, expressa por Hobbes e Espinoza no início do mundo moderno, representa uma das maneiras pelas quais o mundo se tornou *entzaubert* [desencantado, em português], na famosa frase de Max Weber: a magia desapareceu dele” (WILLIAMS, 1985, p. 165).

· RONALDO PORTO MACEDO JUNIOR

dispostos a ver as concepções passadas de justiça como expressões de ideias que dizem respeito [*shall have a claim on*] ao povo moderno. Nessa medida, vemos que elas estão em confronto real entre si e com as ideias modernas.

Por esse motivo, o argumento de Hurd sobre a impossibilidade de visões conflitantes que levam a opções reais opostas não é convincente.

É importante estabelecer o papel da própria reflexão e suas relações com o conhecimento ético. Williams diz que, de certa forma, a reflexão pode destruir o conhecimento, porque conceitos éticos espessos que foram usados em um estado menos reflexivo podem ser desviados de seu uso pela reflexão, enquanto os pensamentos éticos mais abstratos e gerais que provavelmente ocupariam seu lugar não satisfariam as condições do conhecimento proposicional.

Isso não implica que crenças particulares que antes eram verdadeiras agora deixam de ser verdadeiras. Pelo contrário, significa que essas pessoas outrora tiveram crenças de um certo tipo, que eram, em muitos casos, pedaços de conhecimento. No entanto, “porque após reflexão não se podem mais usar conceitos essenciais a essas crenças, não se podem mais formar crenças desse tipo” (WILLIAMS, 1984, p. 167). Isso significa que um certo tipo de conhecimento relativo a determinadas situações, que costumava guiá-las pelo seu mundo social e ajudou a formá-lo, já não está disponível a elas. Nesse sentido, o conhecimento é destruído porque a potencialidade de um determinado tipo de conhecimento foi destruída.

Por fim, para Williams (1985, p. 168), “o conhecimento ético, embora exista tal coisa, não é necessariamente o melhor estado ético”. É necessário recordar que,

[...]no processo de perder o conhecimento ético, nós podemos ganhar o conhecimento de outros tipos, sobre a natureza humana, a história, como o mundo realmente é. Em outras palavras, nós podemos ganhar o conhecimento sobre ou em torno do ético (WILLIAMS, 1985, p. 168).

Além disso, não se trata de apenas mais um nome para o conhecimento que temos perdido. Sobretudo, não está relacionado da mesma forma com a convicção. Uma razão pela qual os conservadores e tradicionalistas atacam a reflexão é porque temem a incerteza que parece seguir a partir dela, a situação em que aos melhores falta toda e qualquer convicção. O resultado que temem é algo que se deve temer; têm razão em de testar uma certa postura liberal que faz da própria incerteza uma virtude e, em vez da

convicção, goza das satisfações – satisfações igualmente intelectualistas – de uma refinada indecisão. Mas esses tradicionalistas e esses liberais partilham o erro de pensar que a convicção na vida ética há de ser o conhecimento, que deve ser um modo de certeza.

Williams pergunta o que é convicção se não for identificada com conhecimento ou certeza. Para ele, há aqueles que rejeitam a sua descrição como certeza, mas substituem essa descrição por outra que não é mais sólida nem menos plausível. Eles acreditam que, além do intelecto, só pode haver vontade. Assim, eles pensam que a fonte da convicção ética deve ser uma decisão, adotar certos princípios morais ou viver de determinada maneira em vez de outra. Contudo, tal pensamento não pode estar correto:

[...] porque a convicção ética, como qualquer outra forma de ser convencido, deve ter algum aspecto de passividade a ela, deve em certo sentido vir até você. Algumas decisões podem parecer assim, mas isso é porque são decisões particularmente convincentes (WILLIAMS, 1985, p. 169).

Ademais, “você não poderia ter uma convicção ética e estar consciente de que foi produto de uma decisão, a menos que a própria decisão parecesse inevitável. Mas então isso é o que precisaria ser explicado” (WILLIAMS, 1985, p. 169).

No entanto, para ele, nem o modelo de decisão nem o modelo de certeza parecem muito úteis diante da real falta de convicção ética. Algumas pessoas argumentam a favor do modelo de certeza dizendo que precisamos de convicção ética e que só o conhecimento pode trazê-la. Essa posição também é falha, uma vez que ignora o fato óbvio de que nenhuma quantidade de fé na certeza cognitiva irá realmente trazer uma convicção ética se não pudermos concordar sobre o que supostamente deveríamos ter certeza (WILLIAMS, 1985, p. 170).

Como conclusão, precisamos de uma terceira concepção baseada na *confiança* (*confidence*). É basicamente um fenômeno social porque investigar os tipos de instituições, educação e discurso público que ajudam a promovê-la é uma questão social e psicológica. A *confiança ética* é uma questão de explicação social. No entanto, isso não significa que não tenha nada a ver com a argumentação racional. Os estados sociais podem ser afetados pelo argumento racional. Nesse sentido,

[...] a confiança é tanto um estado social, quanto relacionada à discussão, teorização e reflexão; correspondentemente, essas atividades são em si mesmas formas de prática, que ocupam o espaço social, assim como no indivíduo ocupam o espaço psicológico (WILLIAMS, 1985, p. 171).

Para Williams, somos levados a esquecer esse fato por uma série de concepções intelectualistas como a de Hurd. Esquecemos que o

[...] nosso objetivo fundamental deve ser chegar às respostas a questões éticas; que a maneira de fazer isso deve ser prestar tanta atenção quanto possível às razões subjacentes a essas questões; e que as exigências da prática limitando essas atividades são simplesmente isso, uma limitação prática (WILLIAMS, 1985, p. 171).

A verdade, para Williams, é que a questão básica é como viver e o que fazer – e considerações éticas são relevantes para isso.

4. Conclusão

O livro de Hurd está provavelmente correto se aceitarmos a *moralidade* da forma como ela o faz. No entanto, não deveria ela ter de argumentar contra o tipo de argumentos invocados por Williams sobre os limites da filosofia no pensamento ético e, mais precisamente, contra o erro filosófico de tomar a *moralidade* (esse sistema moral específico) como o único padrão de atitude moral?

Ao assumir a *moralidade*, Hurd rejeita um tipo de relativismo que não é o que Williams realmente defende, mas sim um tipo de relativismo que é precisamente o que ele critica. Em outras palavras, ela transforma o relativismo de Williams (isto é, relativismo da distância) em um tipo de relativismo que geralmente era discutido internamente (e sem sucesso) à moralidade, um sistema de pensamento que carrega muitos pressupostos que Williams estava tentando criticar.

O *relativismo da distância* não produz, como resultado, uma situação de passividade absoluta (embora reconheça algum tipo de não objetividade), pois a reflexão é apenas uma dimensão da atitude ética. Se Williams estiver certo, sob seus termos, seu argumento não seria tão devastador para o argumento central de Hurd, dado que o relativismo da distância não implica o tipo de relativismo contra o qual ela estava lutando. Além disso, nessa luta, Williams poderia até ser considerado um aliado parcial.

O argumento de Williams implica o abandono da tese de correspondência tal como é concebida e conceituada pela moralidade moderna. No entanto, seu abandono não implica que o relativismo de avaliação não tenha nada a dizer sobre ou a afetar os dilemas morais e as atitudes éticas.

REFERÊNCIAS

CHAPPELL, S. G.; SMYTH, N. Bernard Williams. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/>. Acesso em: 21 jun. 2019.

HURD, H. *Moral combat: the dilemma of legal perspectivalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WILLIAMS, B. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, B. The truth in relativism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 75, p. 215-228, 1974.

WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Harvard University Press, Cambridge M.A., 1985.

WILLIAMS, B. *Morality: an introduction to ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WILLIAMS, B. The human prejudice. In: WILLIAMS, B. *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. p. 135-152.

WILLIAMS, B. The need to be sceptical. In: WILLIAMS, B. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. p. 311-318.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. 4. ed. Wiley-Blackwell, Singapore, 2009.