

16

Liberdade e ressentimento*

P. F. Strawson
Tradução: Jaimir Conte

1

Alguns filósofos dizem que não sabem qual é a tese do determinismo. Outros dizem, ou dão a entender, que sabem qual é. Dentre estes, alguns – possivelmente os pessimistas – afirmam que se a tese é verdadeira, então os conceitos de obrigação e responsabilidade moral não têm realmente aplicação, e as práticas de punir e culpar, de expressar condenação e aprovação moral, são realmente injustificadas. Outros – possivelmente os otimistas – afirmam que esses conceitos e práticas não perdem de modo algum sua *raison d'être* se a tese do determinismo é verdadeira. Alguns sustentam inclusive que a justificação desses conceitos e práticas requer que a tese seja verdadeira. Existe outra opinião que é frequentemente menos proclamada: a opinião, poder-se-ia dizer, do genuíno cético moral. De acordo com ela, as noções de culpa moral, de censura, de responsabilidade moral são inerentemente confusas e isso é algo que podemos ver se considerarmos as consequências, seja da verdade do determinismo, seja de sua falsidade. Os defensores dessa opinião concordam com os pessimistas que essas noções carecem de aplicação se o determinismo é verdadeiro, e simplesmente acrescentam que elas carecem igualmente de aplicação se o determinismo é falso. Se me perguntarem a qual desses partidos pertenço, devo dizer que ao primeiro deles, ao partido daqueles que não

* Título original: "Freedom and Resentment". Publicado originalmente em *Proceedings of the British Academy*, v. 48, 1960. Republicado em: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Londres: Methuen, 1974. [Routledge, 2008, p. 2-28]. Agradecemos a Galen Strawson por autorizar a publicação desta tradução.

sabem qual é a tese do determinismo. Mas isso não me impede de ter alguma simpatia em relação aos demais, e um desejo de reconciliá-los. Não deveria a ignorância, falando de maneira racional, inibir essas simpatias? Bem, ainda que de maneira obscura, temos alguma ideia vaga – alguma noção desse tipo de coisa de que se fala. Esta conferência pretende dar um passo em direção a essa reconciliação; por isso é provável que pareça equivocada para todos.

Mas, existe alguma possibilidade de reconciliação, a respeito do determinismo, entre posições tão claramente opostas como as dos pessimistas e as dos otimistas? Bem, poderia haver uma retratação formal de uma parte em troca de uma concessão substancial por parte da outra. Assim, suponhamos que a posição do otimista fosse exposta da seguinte maneira: (1) que os fatos, tal como os conhecemos, não mostram que o determinismo seja falso; (2) os fatos tal como os conhecemos fornecem uma base adequada para os conceitos e práticas que o pessimista sente que estão em perigo pela possibilidade de o determinismo ser verdadeiro. Ora, pode ser que o otimista esteja certo em relação a isso, mas que esteja propenso a dar uma explicação inadequada dos fatos tal como os conhecemos, e de como eles constituem uma base adequada para os conceitos e práticas problemáticos; que as razões que ele fornece para a adequação dessa base sejam elas mesmas inadequadas e omitam algo vital. Pode ser que o pessimista esteja justamente ansioso para incorporar essa coisa vital e que, levado pela sua ansiedade, sinta que tem que ir além dos fatos tal como os conhecemos; sinta que a coisa vital pode ser assegurada somente se, para além dos fatos como os conhecemos, exista o fato ulterior de que o determinismo é falso. Não poderia *ele* ver-se forçado a fazer uma retratação formal em troca de uma concessão vital?

2

Permitam que me estenda muito brevemente sobre isso de forma preliminar. Alguns dos otimistas sobre o determinismo assinalam a eficácia das práticas do castigo, e da condenação e aprovação moral, na regulação do comportamento de formas socialmente desejáveis.¹ Pelo fato de sua eficácia, sugerem, há uma base adequada para essas práticas; e esse fato certamente não mostra que o determinismo seja falso. A isso o pessimista replica, de imediato, que o castigo *justo* e a condenação *moral* implicam culpa moral, e que a culpa moral implica a responsabilidade moral, e a responsabilidade moral implica

¹ Cf. P. H. Nowell-Smith, "Freewill and Moral Responsibility", *Mind*, v. LVII, 1948.

a liberdade, e a liberdade implica a falsidade do determinismo. A isso os otimistas costumam responder, por sua vez, que é verdade que, num certo sentido, essas práticas requerem a liberdade, e que a existência da liberdade nesse sentido é um dos fatos que conhecemos. Mas “liberdade” não significa aqui senão a ausência de certas condições cuja presença tornaria a condenação e o castigo moral inapropriados. Eles têm em mente condições como a coação dos demais, incapacidade inata, insanidade ou outras formas menos extremas de desordem psicológica, ou a existência de circunstâncias nas quais fazer qualquer outra escolha seria moralmente inadmissível ou algo que seria demais esperar de qualquer homem. A essa lista eles se veem forçados a acrescentar outros fatores que, sem serem exatamente limitações da liberdade, também podem tornar a condenação ou o castigo moral inapropriados ou mitigar sua força: por exemplo, algumas formas de ignorância, erro ou acidente. E afirmam que a razão geral pela qual a condenação ou o castigo moral são inapropriados, quando esses fatores ou condições estão presentes, é que as práticas em questão serão em geral meios eficazes de regular o comportamento somente nos casos em que esses fatores *não* estão presentes. Assim sendo, o pessimista admite que os fatos que conhecemos incluem a existência da liberdade, a ocorrência de casos de ação livre, no sentido negativo que o otimista reconhece; e admite, ou melhor, insiste, que a existência da liberdade neste sentido é compatível com a verdade do determinismo. O que é então que o pessimista pensa que está faltando? Quando ele trata de responder a essa questão, sua linguagem tende a alternar-se entre o muito e o muito pouco familiar.² Assim, ele pode dizer, o que é bastante familiar, que o homem que é suscetível de castigo justificado, de culpa ou condenação moral, deve realmente *merecê-los*; e acrescentar, talvez, que, no caso pelo menos em que ele é culpado por uma ação positiva em vez de por uma omissão, a condição de que realmente mereça ser censurado é algo que vai além das liberdades negativas que o otimista reconhece. É, digamos, uma identificação genuinamente livre da vontade com o ato. E essa condição é incompatível com a verdade do determinismo.

O otimista convencional, ainda que conciliador, não precisa renunciar. Ele pode dizer: bem, as pessoas muitas vezes decidem fazer coisas, realmente têm a intenção de fazer o que fazem; sabem exatamente o que estão fazendo ao fazer o que fazem; as razões que elas pensam que têm para fazer o que fazem são realmente suas razões e não suas racionalizações. Esses fatos, também, se incluem entre os fatos tais como os conhecemos. Se isso é o que você quer

² Como Nowell-Smith assinalou num artigo posterior: “Determinists and Libertarians”, *Mind*, v. LXIII, p. 317-337, 1954.

dizer com liberdade – a identificação da vontade com o ato – então a liberdade pode mais uma vez ser admitida. Mas, por outro lado, essa admissão é compatível com a verdade da tese determinista. Pois não se seguiria dessa tese que ninguém decide nada; que ninguém nunca faz nada intencionalmente; que seja falso que algumas vezes as pessoas sabem perfeitamente bem o que estão fazendo. Tentarei definir a liberdade negativamente. Você deseja lhe dar um aspecto mais positivo. Mas vem a ser a mesma coisa. Ninguém nega a liberdade nesse sentido, ou nesses sentidos, e ninguém afirma que a existência de liberdade nesses sentidos mostra que o determinismo seja falso.

Mas é aqui que se pode mostrar a lacuna que existe na explicação otimista. Pois se pode supor que o pessimista pergunte: Mas *por que* a liberdade nesse sentido justifica a culpa etc.? Você me mostra primeiro a face negativa, e em seguida a face positiva de uma liberdade que ninguém contesta. Mas a única razão que você forneceu para as práticas da condenação e do castigo moral, nos casos em que essa liberdade está presente, é a eficácia dessas práticas para regular o comportamento de formas socialmente desejáveis. Mas essa não é uma base suficiente, nem mesmo o *tipo* correto de base, dessas práticas como nós as entendemos.

Então, neste ponto não é provável que meu otimista, sendo o tipo de homem que é, invoque agora uma intuição de adequação nesse caso. Então ele realmente não tem mais nada a dizer. E meu pessimista, sendo o tipo de homem que é, tem apenas uma coisa a mais a dizer, isto é, que a admissibilidade dessas práticas, como as entendemos, exige outro tipo de liberdade: o tipo que exige, por sua vez, a falsidade da tese do determinismo. Mas não poderíamos induzir o pessimista a deixar de dizer isso e permitir que o otimista diga alguma coisa a mais?

3

Mencionei o castigo e a condenação e aprovação moral, e é a propósito dessas práticas ou atitudes que se sente que a controvérsia entre os otimistas e os pessimistas – ou, se alguém é um pessimista, a controvérsia entre os deterministas e os libertários, é particularmente importante. Mas não é dessas práticas e atitudes que me proponho, a princípio, a falar. Essas práticas ou atitudes permitem, se é que não implicam, certo distanciamento das ações ou agentes que são seus objetos. Desejo falar, pelo menos a princípio, de algo diferente: das atitudes e reações não distanciadas das pessoas diretamente envolvidas nas relações com os outros; das atitudes e reações das partes ofendidas e de seus beneficiários; de coisas como gratidão, ressentimento, perdão, amor e

sentimentos feridos. Talvez alguma coisa semelhante à controvérsia entre os otimistas e os pessimistas surja também nesse terreno vizinho; e uma vez que nesse terreno não são tantos os que disputam, a controvérsia pode aqui ser mais facilmente resolvida. E se ela é resolvida aqui, então pode se tornar mais fácil resolvê-la neste outro terreno cheio de contendores.

O que eu tenho a dizer consiste, em grande medida, em lugares-comuns. Assim, minha linguagem, como em geral a dos lugares-comuns, será bem pouco científica e imprecisa. O lugar-comum central sobre o qual desejo insistir é a grande importância que atribuímos às atitudes e intenções que outros seres humanos adotam em relação a nós, e sobre o quanto nossos sentimentos e reações pessoais dependem de, ou envolvem, nossas crenças acerca dessas atitudes e intenções. Não posso oferecer uma descrição simples do campo de fenômenos no centro do qual está essa verdade comum, pois o campo é demasiado complexo. Há muita literatura imaginativa dedicada a explorar suas complexidades; e dispomos de um amplo vocabulário para esse propósito. Existem estilos que simplificam de uma forma geral sua abordagem. Assim, como o fez La Rochefoucauld, podemos colocar no centro da imagem o amor próprio, a autoestima ou a vaidade e assinalar o quanto a estima pode nos reconfortar, ou a indiferença ou o desprezo dos demais nos ferir. Empregando outro jargão, podemos falar de nossa necessidade de amor, e da perda de segurança que decorre do fato de não o recebermos, ou, por outro lado, do respeito humano a si mesmo e de sua conexão com o reconhecimento da dignidade individual. Essas simplificações são úteis para mim somente se me ajudam a sublinhar o quanto valorizamos, o quanto realmente nos importa, que as ações das outras pessoas – e em particular de *algumas* outras pessoas – reflitam para nós atitudes de boa vontade, afeto ou estima, por um lado, ou desprezo, indiferença ou malevolência, por outro. Se alguém pisa na minha mão acidentalmente enquanto está tentando me ajudar, a dor poderá não ser menos aguda do que se ele pisa nela com desrespeitosa desconsideração de minha existência ou com desejo malevolente de me ferir. Mas, em geral, no segundo caso sentirei um tipo e grau de ressentimento que não sentirei no primeiro. Se as ações de alguém servem para eu tirar uma vantagem que desejo, então me beneficiam em qualquer caso; mas se sua intenção é que me beneficiem por causa de sua boa vontade geral em relação a mim, sentirei com razão uma gratidão que não sentiria de modo algum se o benefício fosse uma consequência incidental, não desejada ou inclusive lamentada por ele, de algum plano de ação com um objetivo diferente.

Esses exemplos são de ações que conferem benefícios ou que infligem danos além dos conferidos ou infligidos pela mera manifestação da atitude

e da intenção mesmas. Também deveríamos considerar em quanto de nosso comportamento o benefício ou o dano reside principal ou inteiramente na manifestação da atitude mesma. Isso ocorre, por um lado, com as boas maneiras e com muito do que chamamos amabilidade; e, por outro, com a rudeza deliberada, com a indiferença estudada e com o insulto.

Além do ressentimento e da gratidão, acabo de mencionar o perdão. Na filosofia moral atual esse tema está bastante fora de moda; mas ser perdoado é algo que às vezes pedimos, e perdoar é algo que às vezes fazemos. Pedir para ser perdoado é em parte reconhecer que a atitude revelada em nossas ações era tal que poderia propriamente produzir ressentimento e em parte é repudiar essa atitude para o futuro (ou pelo menos para o futuro imediato); e perdoar é aceitar o repúdio e renunciar ao ressentimento.

Deveríamos pensar que são muitos os tipos diferentes de relação que podemos ter com outras pessoas: como participantes de um interesse comum; como membros da mesma família, como colegas; como amigos; como amantes; como partes fortuitas de uma enorme gama de transações e encontros. Então deveríamos pensar, a respeito de cada uma dessas relações, assim como de outras, no tipo de importância que damos às atitudes e intenções em relação a nós mesmos daqueles que mantêm essas relações conosco, e nos tipos de atitudes e sentimentos *reativos* aos quais somos propensos. Em geral, esperamos algum grau de boa vontade ou estima por parte daqueles que mantêm essas relações conosco, embora as formas que exigimos que adotem possam variar amplamente de caso a caso. A gama e a intensidade das atitudes *reativas* diante da boa vontade, sua ausência ou seu oposto não variam menos. Mencionei, especificamente, o ressentimento e a gratidão; trata-se de um par de atitudes que se opõem de uma maneira útil. Mas, como é natural, há todo um contínuo de atitudes e sentimentos reativos que se estendem aos dois lados destas e – a que é a área mais confortável – entre as duas.

O objeto desses lugares-comuns é o de tratar de manter diante de nossas mentes algo que é fácil de esquecer quando nos ocupamos com a filosofia, especialmente em nosso frio estilo contemporâneo, ou seja, como é na realidade manter relações interpessoais comuns, indo das mais íntimas até as mais casuais.

4

Uma coisa é perguntar pelas causas gerais dessas atitudes reativas, às quais aludi; outra é perguntar pelas variações às quais estão sujeitas, pelas

condições particulares em que parecem ou não parecem naturais, razoáveis ou apropriadas; e uma terceira é perguntar como seria, como é, não sofrê-las. Não estou muito preocupado com a primeira pergunta, mas sim com a segunda, e talvez ainda mais com a terceira.

Consideremos, então, ocasiões de ressentimento: situações nas quais uma pessoa é ofendida ou ferida pela ação de outra e nas quais, na ausência de considerações especiais, pode esperar-se de maneira natural ou normal que a pessoa ofendida sinta ressentimento. A seguir, consideraremos que tipo de considerações especiais poder-se-ia esperar para modificar ou aplacar esse sentimento, ou eliminá-lo completamente. Não é necessário dizer quão multifárias são essas considerações. Mas, para o meu propósito, eu penso que elas podem ser, em linhas gerais, divididas em duas classes. Ao primeiro grupo pertencem todas aquelas que poderiam dar lugar ao emprego de expressões como “Ele não pretendia”, “Não havia se dado conta”, “Não sabia”; e também todas aquelas que poderiam dar lugar ao uso da frase “Ele não pôde evitá-lo”, quando esta é apoiada por frases como “Ele foi compelido”, “Tinha que fazê-lo”, “Era a única maneira”, “Não lhe deixaram alternativa” etc. Obviamente, essas diversas desculpas, e os tipos de situações nas quais resultariam apropriadas, diferem entre si de formas impressionantes e importantes. Mas, para meu presente propósito, têm em comum algo ainda mais importante. Nenhuma delas nos convida a suspender, em relação ao agente, nem no momento de sua ação nem em geral, nossas atitudes reativas comuns. Não nos convidam a considerar o *agente* como alguém a respeito do qual essas atitudes são, de algum modo, inapropriadas. Convidam a considerar a *ofensa* como algo a respeito do qual uma dessas atitudes em particular é inapropriada. Não nos convidam a ver o *agente* mais do que como agente plenamente responsável. Elas nos convidam a que vejamos a *ofensa* como algo pelo qual ele não era plenamente, ou nem sequer em absoluto, responsável. Não sugerem que o agente seja de forma alguma um objeto inapropriado desse tipo de exigência de boa vontade ou estima que é refletida em nossas atitudes reativas comuns. Em vez disso, sugerem que o fato da ofensa não era incompatível neste caso com a satisfação da exigência; que o fato da ofensa era totalmente consistente com que a atitude e intenções do agente fossem precisamente as que tinham de ser.³ O agente simplesmente ignorava o dano que estava causando, ou havia perdido o equilíbrio por ter sido compelido ou, de maneira relutante, tinha que

³ Talvez elas não sejam em todos os casos *precisamente* o que pedimos que sejam, mas *não* precisamente em qualquer caso o que pedimos que não sejam. Para o que busco agora, estas diferenças não importam.

causar a ofensa por razões que superavam sua relutância. O oferecimento pelo agente de desculpas semelhantes e sua aceitação pela vítima são coisas que de modo algum se opõem a, ou ficam fora do contexto das relações interpessoais ordinárias e da manifestação das atitudes reativas comuns. Quando as coisas dão errado, e as situações se complicam, a desculpa é um elemento essencial e integrante das transações que são a vida dessas relações.

O segundo grupo de considerações é muito diferente. Eu as dividirei em dois subgrupos dos quais o primeiro é muito menos importante que o segundo. Em relação ao primeiro subgrupo podemos pensar em enunciados como “Ele não era o mesmo”, “Ultimamente ele esteve sob uma grande pressão”, “Agiu sob sugestão pós-hipnótica”; em relação ao segundo, podemos pensar em “É apenas uma criança”, “É um esquizofrênico sem solução”, “Sua mente tem sido sistematicamente pervertida”, “Isso é um comportamento puramente compulsivo de sua parte”. Essas desculpas, tais como se apresentam, diferentemente das de meu primeiro grupo geral, convidam a suspender nossas atitudes reativas comuns em relação ao agente, seja no momento de sua ação, seja sempre. Não nos convidam a ver a ação do agente de uma maneira consistente com a plena retenção das atitudes interpessoais habituais e meramente inconsistente com uma atitude particular. Convidam a ver o próprio agente a uma luz diferente daquela a que normalmente veríamos alguém que agiu como ele agiu. Não me deterei no primeiro subgrupo de casos. Embora eles talvez suscitem, em curto prazo, perguntas análogas às que dão origem, em longo prazo, o segundo subgrupo, podemos deixá-las de lado sem considerar aquelas questões, tomando a sugestiva frase “Não era ele mesmo”, com a seriedade que, apesar de sua comicidade lógica, merece. Não teremos ressentimento em relação a uma pessoa que ela é por causa da ação feita pela pessoa que ela não é; ou, no mínimo, sentiremos menos. Normalmente teremos de tratar com essa pessoa em circunstâncias de tensão normal; por isso, quando age da maneira como o faz em circunstâncias de tensão anormal, não sentiremos em relação a ela o mesmo que teríamos sentido se tivesse agido assim como o fez em circunstâncias de tensão normal.

O segundo e mais importante subgrupo de casos permite que as circunstâncias sejam normais, mas apresenta o agente como psicologicamente anormal, ou como moralmente imaturo. O agente era ele mesmo, mas é pervertido ou transtornado, neurótico ou simplesmente uma criança. Quando vemos alguém sob uma perspectiva como essa, todas as nossas atitudes reativas tendem a modificar-se profundamente. Devo tratar aqui em termos de dicotomias toscas e ignorar as sempre interessantes e sempre iluminadoras variedades de casos. O que desejo comparar é a atitude (ou gama de atitudes)

de envolvimento ou participação numa relação humana, por um lado, com o que poderia denominar-se a atitude (ou gama) objetiva (de atitudes) em relação a um outro ser humano, por outro. Inclusive em uma mesma situação, acrescentarei, nenhuma delas *exclui* as demais; mas são profundamente *opostas* entre si. A adoção da atitude objetiva em relação a outro ser humano consiste em vê-lo, talvez, como um objeto de política social, como sujeito a quem, em um sentido muito amplo, caberia submeter a um tratamento; como alguém que certamente deve ser levado em conta, talvez tomando medidas preventivas; a ser controlado, tratado ou treinado; talvez simplesmente a ser evitado, embora *esta* perífrase não seja característica dos casos de atitude objetiva. A atitude objetiva pode ser emocionalmente matizada de muitas maneiras, mas não de todas as maneiras: ela pode incluir repulsa ou medo, pode incluir piedade ou inclusive amor, ainda que nem todas as classes de amor. Mas não pode incluir a gama de atitudes e sentimentos reativos que são próprios ao envolvimento e à participação nas relações humanas interpessoais com outros; não pode incluir o ressentimento, a gratidão, o perdão, a ira ou o gênero de amor que dois adultos sentem às vezes, reciprocamente, um pelo outro. Se sua atitude em relação a alguém é totalmente objetiva, então, ainda que você possa lutar com ele, e ainda que você possa falar com ele, e ainda que, inclusive, vocês sejam partes opostas em uma negociação, você não brigará com ele. No máximo, fingirá que está brigando ou discutindo.

Portanto, ver alguém como um ser pervertido ou transtornado ou compulsivo em seu comportamento, ou como peculiarmente infeliz nas circunstâncias em que se formou, é tender em alguma medida a situá-lo à margem das atitudes reativas de participação normal por parte de quem assim o vê e, tende a promover, ao menos no mundo civilizado, atitudes objetivas. Mas há algo curioso a acrescentar a isso. A atitude objetiva não é apenas algo no que naturalmente tendemos a cair em casos como esses, onde as atitudes participativas são parcial ou totalmente inibidas por anormalidades ou por falta de maturidade. É algo que está disponível também como um recurso em outros casos. Olhamos com um olhar objetivo o comportamento compulsivo do neurótico ou a conduta aborrecida de uma criança pequena, pensando em termos de tratamento ou treinamento. Mas às vezes *podemos* ver a conduta do sujeito normal e maduro com algo que difere muito pouco desse mesmo olhar. *Temos* este recurso e podemos às vezes empregá-lo: como refúgio, digamos, diante das tensões do comprometimento, como uma ajuda tática ou simplesmente por curiosidade intelectual. Sendo humanos, não podemos, em uma situação normal, fazer isso por muito tempo, ou sempre. Se as tensões do comprometimento, por exemplo, continuam sendo muito grandes, então

temos de fazer alguma coisa diferente – cortar a relação, por exemplo. Mas o que é mais interessante acima de tudo é a tensão que existe, em nós, entre a atitude participativa e a atitude objetiva. Alguém poderia se sentir tentado a dizer: entre nossa humanidade e nossa inteligência. Mas dizer isso seria distorcer ambas as noções.

O que denominei de atitudes reativas de participação são essencialmente reações humanas naturais diante da boa ou má vontade ou diante da indiferença dos demais, conforme se manifestam em *suas* atitudes e ações. A pergunta que temos que fazer é: Que efeito teria, ou haveria de ter, a aceitação da verdade de uma tese geral do determinismo sobre essas atitudes reativas? Mais especificamente, levaria, ou deveria levar, a aceitação da verdade da tese ao enfraquecimento ou à rejeição de tais atitudes? Significaria, ou deveria significar, o fim da gratidão, do ressentimento e do perdão, de todos os amores adultos correspondidos, de todos os antagonismos essencialmente *personais*?

Agora, como posso responder, e mesmo fazer essa pergunta sem conhecer *exatamente* qual é a tese do determinismo? Bem, existe uma coisa que sabemos: que se há uma tese coerente do determinismo, então deve haver um sentido de “determinado” tal que, se esta tese for verdadeira, então todo o comportamento, qualquer que seja, está determinado nesse sentido. Recordando isso podemos considerar ao menos que possibilidades se acham formalmente abertas, e então talvez vejamos que a pergunta pode ser respondida *sem* que se conheça exatamente qual é a tese do determinismo. Podemos considerar que possibilidades estão abertas, porque temos já diante de nós uma explicação das formas em que as atitudes reativas particulares, ou as atitudes reativas em geral, podem ser, e, às vezes, julgamos que deveriam ser, inibidas. Assim, examinei anteriormente um grupo de considerações que tendem a inibir, e julgamos que deveriam inibir, o ressentimento, em particular casos concretos nos quais um agente causa uma ofensa, sem que por isso inibam em geral as atitudes reativas em relação ao agente. Obviamente, este grupo de considerações não pode, estritamente, ser pertinente à questão, pois a questão diz respeito às atitudes reativas em geral. Mas o ressentimento tem um interesse particular; assim vale a pena acrescentar que nunca se afirmou que seja uma consequência da verdade do determinismo que uma ou outra *dessas* considerações esteja vigente sempre que um agente cause um dano; nem que se segue da verdade do determinismo que quem causa dano *ou bem* ignora simplesmente que o causa *ou bem* tem razões imperativas para aquiescer relutantemente em infligi-lo *ou bem...* etc. O predomínio desse feliz estado de coisas não seria uma consequência do reinado do determinismo universal, senão do reinado da boa vontade universal. Não podemos, então, encontrar

aqui a possibilidade de uma resposta afirmativa à nossa pergunta, nem sequer para o caso particular do ressentimento.

A seguir observarei que a atitude participativa, e as atitudes reativas pessoais em geral, tendem a dar lugar, e as pessoas civilizadas julgam que deveriam dar lugar, às atitudes objetivas, precisamente na medida em que o agente é visto como excluído das relações humanas adultas ordinárias por alguma anormalidade psicológica profundamente enraizada, ou simplesmente por ser uma criança. Mas não pode ser consequência de nenhuma tese que não seja ela mesma autocontraditória que a anormalidade é a condição universal.

Agora, poderia parecer que essa rejeição é uma saída muito fácil; e num certo sentido ela é. Mas o que se rejeita muito rapidamente nessa rejeição é o que se admite na única forma possível de resposta afirmativa que resta. Podemos às vezes, e em parte já observei isso, enfocar os casos normais (aqueles que classificamos como “normais”) da maneira objetiva como temos aprendido a ver certos casos classificados de anormais. E nossa pergunta se reduz a esta: a aceitação da tese determinista poderia, ou deveria, nos levar sempre a ver todo mundo exclusivamente dessa maneira? Pois esta é a única condição sob a qual vale a pena considerar se a aceitação do determinismo poderia levar ao enfraquecimento ou à rejeição das atitudes reativas de participação.

Não parece autocontraditório supor que isso possa ocorrer. Por conseguinte, suponho que devemos dizer que não é absolutamente inconcebível que deva ocorrer. Mas estou fortemente inclinado a pensar que, tal como somos, é praticamente inconcebível para nós. O comprometimento humano de participação nas relações interpessoais ordinárias, eu penso, é muito íntima e profundamente enraizado para que levemos a sério o pensamento de que uma convicção teórica geral possa mudar tanto nosso mundo que já não haja nele mais relações interpessoais tal como normalmente as entendemos; e estar envolvido nas relações interpessoais tal como normalmente as entendemos é estar exposto à gama de atitudes e sentimentos reativos que está em questão.

Eis aqui, então, parte da resposta a nossa pergunta. Uma objetividade sustentada na atitude interpessoal, e o isolamento humano que isso implicaria, não parece ser algo de que os seres humanos sejamos capazes, mesmo que houvesse alguma verdade geral que lhe servisse de fundamento teórico. Mas isso não é tudo. Há um ponto adicional implícito no que foi dito que é preciso tornar explícito. Excepcionalmente, disse, podemos ter vínculos diretos com os seres humanos sem que exista grau algum de envolvimento pessoal, tratando-os simplesmente como criaturas que podem ser conduzidas segundo seus próprios interesses, segundo os nossos próprios ou os da sociedade – e estes podem inclusive coincidir com os seus próprios interesses. No caso

extremo da perturbação mental, é fácil ver a conexão entre a possibilidade de uma atitude totalmente objetiva e a impossibilidade do que entendemos por relações interpessoais ordinárias. Dada esta segunda impossibilidade, não se dispõe de nenhuma outra atitude civilizada senão a de ver a pessoa transtornada simplesmente como algo que deve ser compreendido e controlado da maneira mais desejável. Vê-la fora do alcance das relações interpessoais é já, para a pessoa civilizada, vê-la dessa maneira. Por razões táticas ou de autoproteção, podemos ter ocasião, com o tempo talvez, de adotar uma atitude fundamentalmente similar àquela que adotamos diante de um ser humano “normal”; ou seja, concentrando-nos em compreender “como funciona”, com uma perspectiva de determinar a tática que teremos de seguir, ou encontrar nessa mesma compreensão alívio para as tensões do envolvimento. Ora, é certamente verdadeiro que no caso do sujeito anormal, embora não no caso do normal, nossa adoção da atitude objetiva é uma consequência de vermos o agente como *incapacitado* em alguns ou em todos os aspectos para as relações interpessoais ordinárias. Ele se encontra assim incapacitado, talvez, pelo fato de que sua imagem da realidade seja pura fantasia; de que, em certo sentido, ele não vive de modo algum no mundo real; ou pelo fato de que seu comportamento consiste, em parte, em uma atuação pouco realista e dirigida por propósitos inconscientes; ou pelo fato de que seja um idiota, ou um idiota moral. Mas há algo mais que, *por* ser verdadeiro, certamente *não* é igualmente verdadeiro. E é que há um sentido de “determinado” tal que (1) se o determinismo é verdadeiro, todo o comportamento é determinado nesse sentido; e (2) o determinismo poderia ser verdadeiro; ou seja, não seria inconsistente com os fatos, tais como os consideramos, supor que todo o comportamento poderia estar determinado nesse sentido; e (3) a adoção por nossa parte da atitude objetiva em relação ao sujeito anormal seria o resultado de aceitar primeiro a crença de que o comportamento, ou a parte relevante do comportamento, do ser humano em questão é determinado nesse sentido. Nem no caso do sujeito normal, portanto, nem no caso do anormal é verdadeiro que, quando adotamos uma atitude objetiva, fazemos isso *porque* tenhamos tal crença. Assim, minha resposta tem duas partes. A primeira é que não podemos nos ver seriamente a nós mesmos adotando em relação aos outros uma atitude de completa objetividade como resultado da convicção teórica da verdade do determinismo; e a segunda é que, quando de fato adotamos semelhante atitude em um caso particular, que façamos isso não é consequência de uma convicção teórica que poderíamos chamar de “Determinismo do caso concreto”, mas é uma consequência de que, por razões diferentes em diferentes casos, abandonamos nossas atitudes interpessoais ordinárias.

Poder-se-ia dizer que tudo isso deixa sem resposta a pergunta real e que não podemos esperar respondê-la sem saber exatamente qual é a tese do determinismo. Pois a pergunta real não é uma pergunta acerca do que efetivamente fazemos, ou do por que o fazemos. Nem sequer é uma pergunta acerca do que *de fato* faríamos se uma determinada convicção teórica obtivesse aceitação geral. É uma pergunta acerca do que seria *racional* fazer se o determinismo fosse verdadeiro, uma pergunta sobre a justificação racional das atitudes interpessoais ordinárias em geral. A isso responderei, em primeiro lugar, que tal pergunta poderia parecer real unicamente a quem tenha falhado completamente em compreender o significado da resposta precedente: o fato de nosso comprometimento humano natural com as atitudes interpessoais ordinárias. Esse comprometimento é parte do quadro geral da vida humana, não algo que se apresenta ocasionalmente para revisão, quando dentro deste quadro se apresentam para revisão casos particulares. E responderei, em segundo lugar, que se pudéssemos imaginar o que não está em nossas mãos fazer, ou seja, escolher a respeito desse assunto, então poderíamos escolher racionalmente apenas à luz de um cálculo dos ganhos e das perdas para a vida humana, de seu enriquecimento ou de seu empobrecimento; e a verdade ou falsidade de uma tese geral do determinismo não incidiria sobre a racionalidade *dessa* escolha.⁴

5

O motivo de discutirmos as atitudes reativas em sua relação, ou falta de relação, com a tese do determinismo era a de nos situarmos, se possível, mais próximos de uma posição de compromisso em uma área onde o debate é muito mais comum. Não discutirei agora as atitudes reativas que sejam essencialmente as das partes ofendidas ou as dos beneficiados. Discutirei as atitudes reativas que não são, nem essencial nem sequer incidentalmente, as dos ofendidos ou dos beneficiados, mas que, não obstante, sustentarei, são

⁴ A pergunta, então, acerca da conexão entre a racionalidade e a adoção da atitude objetiva em relação aos demais está mal colocada quando se faz que pareça dependente da questão do determinismo. Mas há outra pergunta que se deveria fazer, ainda que seja apenas para distingui-la daquela que está mal colocada. Completamente à margem do tema do determinismo, não se poderia dizer que deveríamos estar proporcionalmente mais próximos de sermos criaturas puramente racionais, uma vez que nossa relação com os demais estaria de fato dominada pela atitude objetiva? Penso que isso poderia ser dito, só que teria que acrescentar, uma vez mais, que se semelhante escolha fosse possível, não seria necessariamente racional escolher ser mais puramente racionais do que o somos.

semelhantes àquelas de que já tratei. Coloquei o ressentimento no centro da discussão precedente. Colocarei a indignação moral – ou, em termos mais fracos, a desaprovação moral – no centro da discussão atual.

As atitudes reativas que discuti até agora são essencialmente reações à qualidade da vontade dos demais em relação a nós mesmos, tal como se manifestam em seu comportamento; a sua boa ou má vontade, a sua indiferença ou falta de interesse. Assim, o ressentimento, ou o que chamei de ressentimento, é uma reação à ofensa ou à indiferença. As atitudes reativas que agora discutirei poderiam ser descritas como as atitudes compreensivas, vicárias, impessoais, desinteressadas ou gerais, análogas das atitudes reativas que já examinei. São reações às qualidades da vontade dos demais, não em relação a nós mesmos, mas em relação aos demais. Por causa desse caráter impessoal ou vicário, damos a elas nomes diferentes. Assim, de alguém que experimenta o análogo vicário do ressentimento se diz que está indignado e exprime desaprovação, ou que está moralmente indignado e exprime desaprovação. O que temos aqui, por assim dizer, é o ressentimento em nome de outro, onde nem o interesse próprio nem a própria dignidade estão implicados; e é esse caráter impessoal ou recíproco da atitude, somado aos demais, o que lhe outorga a qualificação de “moral”. Tanto minha descrição dessas atitudes como o nome que lhes dei são, em um aspecto importante, um pouco equívocos. Não é que estas atitudes sejam essencialmente vicárias – alguém pode sentir indignação por conta própria – mas que são essencialmente suscetíveis de ser vicárias. Contudo, conservarei o nome pelo que ele sugere, e espero que o que haja nele de equívoco seja corrigido daqui em diante.

As atitudes reativas pessoais repousam sobre, e refletem, uma expectativa e uma demanda de manifestação de certo grau de boa vontade ou consideração por parte dos demais seres humanos em relação a nós mesmos; ou, pelo menos, na expectativa e na exigência de que não se manifestará má vontade ativa nem desinteresse ou indiferença. (O que, nos casos particulares, *contará* como manifestação de boa ou má vontade ou desinteresse variará de acordo com a particular relação que tivermos com outro ser humano.) As atitudes análogas generalizadas ou vicárias das atitudes reativas pessoais repousam sobre, e refletem, exatamente a mesma expectativa ou demanda, mas de uma forma generalizada; ou seja, repousam sobre, e refletem, a demanda pela manifestação de um grau razoável de boa vontade ou de interesse, por parte dos demais, não simplesmente em relação a um mesmo, senão em relação a todos aqueles em cujo nome pode sentir-se indignação moral, isto é, e como agora pensamos, em relação a todos os homens. As formas generalizadas e não generalizadas de demanda e as atitudes reativas vicárias e pessoais sobre as quais

repousam, e que elas refletem, estão conectadas de uma forma não meramente lógica. Elas estão conectadas humanamente, e não simplesmente umas com as outras. Elas estão conectadas, também, com outro conjunto de atitudes que devo mencionar agora a fim de completar a imagem. Considerarei a partir de dois pontos de vista as exigências que fazemos aos demais e nossas reações diante de suas possíveis ações ofensivas. Estes eram pontos de vista daquele cujo interesse se achava diretamente implicado (o que sofre, por exemplo, a ofensa) e daqueles outros cujos interesses não se achavam diretamente implicados (que não sofrem, eles mesmos, a ofensa). Portanto, falei de atitudes reativas pessoais no primeiro aspecto e de suas atitudes análogas vicárias no segundo. Mas a imagem não estará completa até que consideremos também os correlatos dessas atitudes naqueles a quem se fazem estas exigências, ou seja, nos agentes. Assim como há atitudes reativas pessoais e vicárias associadas às exigências que um indivíduo faz aos demais e que outros fazem a terceiros, assim também há atitudes autorreativas associadas às exigências que os demais fazem ao indivíduo. E aqui temos de mencionar fenômenos tais como os de sentir-se constrangido ou obrigado (o “sentimento de obrigação”); sentir remorso; sentir culpa ou arrependimento ou pelo menos responsabilidade; assim como o fenômeno mais complicado da vingança.

Todos esses três tipos de atitudes se conectam humanamente entre si. Aquele que manifestar as atitudes reativas pessoais num alto grau, mas não mostrar de modo algum inclinação em relação a suas atitudes análogas vicárias parecerá ser um caso anormal de egocentrismo moral, uma espécie de solipsista moral. Suponhamos que ele reconhece plenamente as exigências de respeito que os outros esperam dele, que ele é sensível a toda a gama de atitudes autorreativas. Então, ele se verá a si mesmo como alguém único, tanto no sentido de ser alguém (*o* único) que tem um direito geral de ser respeitado como ser humano quanto como alguém (*o* único) de quem os seres humanos em geral exigem esse direito. Isso seria uma espécie de solipsismo moral. Mas esse caso não passa de uma possibilidade conceitual, se é que chega a ser isso. Em geral, ainda que dentro de limites variáveis, exigimos dos demais em relação aos demais, assim como de nós mesmos em relação aos demais, um pouco do respeito que exigimos dos demais em relação a nós mesmos. Além do caso do solipsista moral, podemos imaginar um caso em que tenhamos plenamente desenvolvidas atitudes de uma ou duas dessas três classes, mas que não conserve indício algum, por pequeno que seja, das outras duas ou do restante? Se podemos, então imaginamos algo que se encontra bastante abaixo ou acima do nível de nossa humanidade comum – um idiota ou um santo. Pois

todos esses tipos de atitudes têm igualmente raízes comuns em nossa natureza humana e em nosso pertencimento a comunidades humanas.

Ora, da mesma forma que a propósito das atitudes reativas pessoais, a propósito de suas atitudes análogas vicárias temos de perguntar de que formas, e mediante que considerações, tendem a ser inibidas. Ambas as classes de atitudes implicam, ou expressam, certo tipo de exigência de respeito interpessoal. A existência da ofensa produz à primeira vista a impressão de que essa exigência é ignorada ou não é cumprida. No caso do ressentimento vimos como uma classe de considerações pode mostrar que essa impressão é simples impressão e, portanto, inibir o ressentimento, *sem* inibir, ou deslocar, o tipo de exigência da qual o ressentimento pode ser uma expressão; sem que de forma alguma tendamos a suspender nossas atitudes interpessoais ordinárias em relação ao agente. Considerações desse tipo operam exatamente da mesma maneira, e precisamente pelas mesmas razões, em relação à desaprovação ou à indignação moral; elas inibem a indignação sem de forma alguma inibir o tipo de exigência que se faz ao agente, da qual a indignação pode ser uma expressão, assim como a gama de atitudes em relação a esse agente ao qual a primeira pertence. Mas a esse respeito podemos expressar os fatos com nova ênfase. Podemos dizer, enfatizando o aspecto moral generalizado da exigência, que as considerações desse tipo não têm nenhuma tendência a nos fazer ver o agente de outra forma senão como um agente moralmente responsável; elas simplesmente nos fazem ver a ofensa como algo pelo qual ele não era moralmente responsável. O oferecimento e a aceitação de semelhantes pedidos de desculpas, como os que estão aqui em questão, de forma alguma diminui a nossos olhos o estatuto do agente como parte das relações morais. Pelo contrário, dado que as coisas às vezes são distorcidas e as situações são complicadas, isso é um elemento essencial da vida de semelhantes relações.

Mas suponhamos que vemos o agente sob uma luz diferente: como alguém cuja imagem do mundo é uma ilusão insana; ou como alguém cujo comportamento, ou cuja parte do comportamento, não nos é inteligível, e talvez inclusive não lhe seja inteligível a ele mesmo, em termos de propósitos conscientes, e inteligível somente em termos de propósitos inconscientes; ou, inclusive, talvez, como alguém totalmente insensível às atitudes autorreativas das quais falei, que carece completamente, digamos, de sentido moral. Ver um agente sob essa perspectiva tende, eu disse, a inibir o ressentimento de uma maneira totalmente diferente. Tende a inibir o ressentimento porque tende a inibir as atitudes interpessoais ordinárias em geral, assim como o tipo de exigência e expectativa que essas atitudes envolvem; e tende a promover em seu lugar o ponto de vista puramente objetivo do agente como alguém

que simplesmente coloca problemas de compreensão, conduta, tratamento e controle intelectuais. Mais uma vez, temos uma semelhança com as atitudes morais ou generalizadas em relação ao agente que agora nos interessam. A mesma perspectiva anormal que nos mostra o agente como alguém com respeito ao qual se deve suspender as atitudes pessoais, a exigência pessoal, nos mostra este agente também como alguém com respeito ao qual se deve suspender as atitudes impessoais, a exigência generalizada. Somente fazendo-se agora abstração do interesse pessoal direto podemos expressar os fatos com uma nova ênfase. Podemos dizer: na medida em que o agente seja visto sob esta perspectiva, ele não é visto como alguém a quem se dirigem exigências e expectativas da maneira particular com que se dirigem quando falamos de obrigação moral; nessa medida, ele não é visto como um agente moralmente responsável, como parte das relações morais, como um membro da comunidade moral.

Também observei que a suspensão das atitudes interpessoais ordinárias e o cultivo de um ponto de vista puramente objetivo são às vezes possíveis, inclusive quando não temos razões para isso, como acabo de mencionar. É isso possível também no caso das atitudes morais reativas? Penso que sim; e talvez ele seja mais fácil. Mas os motivos de uma suspensão total das atitudes reativas morais são menores e, talvez, mais débeis: menores, porque só onde existe envolvimento pessoal prévio pode existir motivo para buscar refúgio diante das tensões de tais envoltimentos; talvez mais débeis, porque a tensão entre o ponto de vista objetivo e as atitudes reativas morais talvez seja menor que a tensão entre o ponto de vista objetivo e as atitudes reativas pessoais, de modo que no caso das atitudes reativas morais podemos assegurar mais facilmente os ganhos especulativos ou táticos do ponto de vista objetivo mediante uma espécie de colocação de lado de algumas dessas atitudes, em vez de suspendê-las totalmente.

Estas últimas observações são incertas, mas, também, para o presente propósito, pouco importantes. O que nos interessa agora é investigar, como previamente o fizemos a propósito das atitudes reativas pessoais, que relevância poderia ter uma tese geral do determinismo para suas análogas vicárias. Uma vez mais, as respostas são paralelas, não obstante eu as considere numa ordem ligeiramente diferente. Em primeiro lugar, devemos notar, da mesma forma que antes, que quando ocorre a suspensão de tal ou de tais atitudes, não é *nunca* consequência da crença de que o comportamento em questão foi determinado nesse sentido em que todo comportamento *poderia estar* determinado, e se o determinismo é verdadeiro, todo o comportamento é determinado neste sentido. Pois não é consequência de nenhuma tese geral do determinismo

que poderia ser verdadeiro que ninguém saiba o que está fazendo ou que o comportamento de qualquer um seja ininteligível em termos de propósitos conscientes, ou a possibilidade de que todos nós vivamos num mundo ilusório e careçamos de sentido moral, ou seja, que não haja ninguém capaz de adotar atitudes autorreativas etc. De fato, nenhum sentido de “determinado” como o que seria necessário para uma tese geral do determinismo seria sequer relevante para a suspensão das atitudes morais reativas. Em segundo lugar, suponhamos que se admita, como argumentei, que não podemos levar a sério o pensamento de que a convicção teórica de tal tese geral conduziria ao enfraquecimento completo das atitudes reativas pessoais. Podemos levar a sério, então, o pensamento de que semelhante convicção – uma convicção que, acima de tudo, muitos tiveram ou dizem que têm – conduziria, contudo, ao total enfraquecimento ou repúdio das análogas vicárias destas atitudes? Penso que uma mudança em nosso mundo social que nos deixasse expostos às atitudes reativas pessoais, mas não à totalidade de suas atitudes análogas vicárias, que a generalização do egocentrismo anormal que tal mudança acarretaria é para nós, talvez, mais difícil de enfrentar como possibilidade real do que o enfraquecimento completo de ambas as classes de atitudes. Embora haja algumas diferenças necessárias e algumas contingentes entre os modos e casos em que essas duas classes de atitudes operam, ou em que suas operações são inibidas, contudo, enquanto capacidades ou predisposições humanas, elas se mantêm ou sucumbem juntas. Finalmente, em relação à questão adicional de se não seria *racional*, dada a convicção teórica da verdade do determinismo, mudar nosso mundo de tal modo que nele todas essas atitudes fossem completamente suspensas, devo responder, como o fiz antes: que quem insistir nessa questão deixou completamente de captar o significado da resposta precedente, a natureza do comprometimento humano que se encontra aqui envolvido: é *inútil* perguntar se não seria racional para nós fazer o que não está em nossa natureza (poder) fazer. A isso devo acrescentar, como antes, que se estivesse por um momento aberta para nós a possibilidade de semelhante escolha divina, a racionalidade de fazê-la ou de recusar fazê-la estaria determinada por bem outras considerações que não a verdade ou a falsidade da doutrina geral que nos interessa. Essa última seria simplesmente irrelevante, e isso se torna ironicamente claro quando recordamos que para aqueles que estão convencidos, não obstante, de que a verdade do determinismo tornaria racional essa escolha sempre existiu a dificuldade insuperável de explicar em termos inteligíveis como sua falsidade tornaria racional a escolha oposta.

Tenho consciência de que, ao apresentar o argumento como o fiz, negligenciando as sempre interessantes variedades de cada caso, não apresentei

senão um esquema, usando às vezes uma tosca oposição entre frases onde temos uma grande complexidade de fenômenos. Em particular, a simples oposição entre as atitudes objetivas, por um lado, e as diversas atitudes contrastadas que opus às primeiras, deve parecer tão flagrantemente tosca quanto central. Para mitigar um pouco este caráter tosco, assim como para reforçar uma de minhas afirmações centrais, permitam-me deter-me para mencionar algumas coisas que assentam em cada uma dessas classes de atitude. Assim, nem os pais nem outras pessoas preocupadas com o cuidado e a educação das crianças pequenas podem ter nenhuma dessas classes de atitude de uma forma pura ou não qualificada. Eles estão lidando com criaturas que são potencial e progressivamente capazes tanto de assumir como de ser objetos da gama completa de atitudes humanas e morais, mas ainda não são realmente capazes de uma coisa ou outra. O trato com tais criaturas deve, portanto, representar uma espécie de compromisso, que continuamente muda de direção, entre a objetividade na atitude e as atitudes humanas plenas. Quase imperceptivelmente, os ensaios se convertem em atuações reais. O castigo de uma criança se parece e não se parece, ao mesmo tempo, com o castigo de um adulto. Suponhamos que tratamos de relacionar esta progressiva emergência da criança como um ser responsável, enquanto objeto de atitudes não objetivas, a esse sentido de “determinado” em que, se o determinismo fosse uma tese verdadeira, todo o comportamento *poderia* estar determinado; e em que, se o determinismo é uma tese verdadeira, todo o comportamento *está* determinado. Que influência *poderia* ter semelhante sentido de “determinado” na progressiva modificação de nossas atitudes em relação à criança? Não seria grotesco conceber o desenvolvimento da criança como uma progressiva ou descontínua emergência de uma zona em que seu comportamento é determinado nesse sentido para outra zona na qual ele não o é? Qualquer que seja o sentido de “determinado” que se requer para enunciar a tese do determinismo, dificilmente poderá ser de molde que deixe espaço para o compromisso, para respostas ambíguas à questão: “Está ou não determinado este episódio de seu comportamento?”. Mas quando abordamos esse assunto sobre as crianças pequenas nos movemos numa área que é essencialmente incerta, obscura. Consideremos agora uma questão muito diferente: a tensão na atitude do psicanalista em relação ao paciente. A objetividade de *sua* atitude, o fato de suspender *suas* atitudes reativas morais comuns, é profundamente modificada pelo fato de que o objetivo do empreendimento é a de tornar tal suspensão desnecessária ou menos necessária. Aqui podemos falar, e naturalmente falamos, de restabelecer a liberdade do agente. Mas o restabelecimento da liberdade significa nesse caso fazer que o comportamento do agente seja inteligível em termos de

propósitos conscientes, em vez de que o seja apenas em termos de propósitos inconscientes. *Este* é o objeto do empreendimento; e é na medida em que *este* objeto é alcançado que a suspensão, ou a semissuspensão, das atitudes morais comuns já não é considerada necessária ou apropriada. E nisso vemos, mais uma vez, a *irrelevância* desse conceito de “ser determinado” que deve ser o conceito central do determinismo. Pois não podemos estar de acordo que esse objetivo é alcançável e que seu alcance tenha essas consequências e, entretanto, sustentar (1) que o comportamento neurótico é determinado num sentido em que, pode que assim seja, todo o comportamento é determinado; e (2) que é porque o comportamento neurótico é determinado nesse sentido que as atitudes objetivas são consideradas adequadas ao comportamento neurótico. Não, pelo menos, sem nos acusarmos de incoerência em nossa atitude em relação ao tratamento psicanalítico.

6

Agora podemos tentar preencher a lacuna que o pessimista encontra na explicação que o otimista oferece do conceito de responsabilidade moral, assim como das bases da condenação e do castigo moral; e preenchê-la com os fatos como os conhecemos. Pois, como já observei, quando o próprio pessimista procura preenchê-la, omite os fatos como os conhecemos e proclama que não pode ser preenchida de modo algum a não ser que o determinismo seja falso.

Contudo, uma parte do sentido dos fatos, tais como os conhecemos, está certamente presente na mente do pessimista. Quando seu oponente, o otimista, incumbe-se de mostrar que a verdade do determinismo não abalaria os fundamentos do conceito de responsabilidade moral e das práticas da condenação e do castigo moral, refere-se normalmente, de uma maneira mais ou menos elaborada, à eficácia dessas práticas para regular o comportamento de formas socialmente desejáveis. Essas práticas são representadas apenas como instrumentos táticos, como métodos de tratamento individual e de controle social. O pessimista rechaça essa imagem; e em sua recusa há, geralmente, um elemento de abalo emocional. Ele tende a dizer, entre muitas outras coisas, que a humanidade do próprio ofensor se vê ofendida por *semelhante* imagem de sua condenação e castigo.

As razões de sua recusa – a explicação de que sente um abalo emocional, assim como conceitual – nós já temos diante de nós. A imagem delineada pelos otimistas foi pintada num estilo apropriado para uma situação considerada como totalmente dominada pela objetividade da atitude. As únicas noções

operativas invocadas nessa imagem são tais como a de táticas, tratamento e controle. Mas uma atitude de completa objetividade, que exclui, como ela o faz, as atitudes reativas morais, exclui ao mesmo tempo elementos essenciais dos conceitos de condenação *moral* e de responsabilidade *moral*. É esta a razão do abalo conceitual. O abalo emocional, mais profundo, é uma reação, não simplesmente a uma análise conceitual inadequada, senão à sugestão de uma mudança em nosso mundo. Observei que é possível cultivar em alguns casos, e por diversas razões, uma atitude exclusivamente objetiva onde o objeto da atitude não fica fora do alcance das atitudes interpessoais e morais plenas por causa de sua imaturidade ou anormalidade. E a sugestão que parece estar contida na explicação do otimista é que semelhante atitude deveria ser universalmente adotada em relação a todos os ofensores. Aos olhos do pessimista, isso é muito chocante. Mas, estimulado pelo abalo, seus olhos olham além. Seria difícil fazer *essa* divisão em nossas naturezas. Se para todos os ofensores, então para todo o gênero humano. Mais ainda, a quem poderia, em um sentido real, ser endereçada essa recomendação? Unicamente aos poderosos, às autoridades. E com isso parece abrirem-se abismos.⁵

Entretanto, limitaremos nossa atenção ao caso dos ofensores. Os conceitos que nos interessam são os de responsabilidade e culpa, qualificados de “morais”, por um lado – junto como os de pertencimento a uma comunidade moral; os de demanda, indignação, desaprovação e condenação, qualificados de “morais”, por outro lado – junto com o de castigo. A indignação e a desaprovação, assim como o ressentimento, tendem a inibir, ou pelo menos a limitar, nossa boa vontade em relação ao objeto dessas atitudes; tendem a promover uma suspensão da boa vontade, ao menos parcial ou temporalmente. Fazem isso em proporção à sua força; e sua força é em geral proporcional ao sentimento de magnitude da ofensa e ao grau em que a vontade do agente se identifica com ela ou ao grau em que lhe é indiferente. (Essas conexões, evidentemente, não são contingentes.) Mas essas atitudes de desaprovação e indignação são precisamente os correlatos da exigência moral quando se sente que a exigência foi desconsiderada. O demandar é ter a propensão a tais atitudes. Adotar tais atitudes, assim como adotar as atitudes objetivas, não implica que não se considere seu objeto como membro da comunidade moral. A suspensão parcial da boa vontade que *essas* atitudes acarretam, a modificação que *elas* acarretam da demanda geral de que se deveria poupar aos demais, se possível, o sofrimento é, antes, a consequência de que se

⁵ Ver J. D. Mabbott, “Freewill and Punishment”, *Contemporary British Philosophy*, 3. série, Londres: Allen & Unwin, 1956.

continua a vê-lo como um membro da comunidade moral; só que como um membro que violou as demandas que lhe faziam. Assim, a prontidão a admitir que o infligir sofrimento ao ofensor, que é uma parte essencial do castigo, faz parte de toda essa gama de atitudes da qual estive falando. Não são somente as atitudes reativas morais em relação ao ofensor que estão em questão aqui. Devemos mencionar também as atitudes autorreativas dos próprios ofensores. Assim como as atitudes reativas são associadas, dentro da “instituição” do castigo, a uma disposição a admitir que se inflija sofrimento ao ofensor, assim as atitudes autorreativas são associadas à disposição por parte do ofensor a admitir tal pena *sem* desenvolver as reações (por exemplo, a de ressentimento) que normalmente desenvolveria se lhe fosse infligido um dano, ou seja, com a disposição, digamos, a aceitar o castigo⁶ como “algo merecido” ou como “justo”.

Não estou de maneira alguma sugerindo que essas disposições, seja por parte do próprio ofensor, seja por parte dos demais, são sempre ou comumente acompanhadas ou precedidas de explosões de indignação ou de crises de remorso; apenas que temos aqui um contínuo de atitudes e sentimentos ao qual pertencem essas mesmas disposições para aceitar tais coisas. Nem estou de maneira alguma sugerindo que pertence a esse contínuo de atitudes que deveríamos estar preparados a aceitar a inflição de dano aos ofensores de uma forma que soubéssemos ser completamente indiscriminada, ou de acordo com procedimentos que soubéssemos ser totalmente inúteis. Pelo contrário, selvagens ou civilizados, temos alguma crença na utilidade das práticas da condenação e castigo. Mas a utilidade social dessas práticas, nas quais o otimista coloca exclusivamente a ênfase, não é o que está em questão agora. O que está em questão é o sentimento justificado do pessimista de que falar unicamente em termos de utilidade social é omitir algo vital em nossa concepção dessas práticas. O elemento vital pode ser restabelecido levando em conta essa complicada rede de atitudes e sentimentos que formam uma parte essencial da vida moral, tal e como a conhecemos, e que se opõem completamente à atitude da objetividade. Só prestando atenção a essa gama de atitudes podemos recuperar dos fatos, como os conhecemos, o sentido do que queremos dizer, isto é, de *tudo* o que queremos dizer quando, empregando a linguagem da moral, falamos de merecimento, responsabilidade, culpa, condenação e justiça. Mas nós o recuperamos dos fatos como os conhecemos. Não temos que ir além deles. Dado que o otimista negligencia ou interpreta mal essas atitudes, o pessimista corretamente afirma encontrar uma lacuna na explicação do

⁶ Naturalmente, nem *tudo* castigo para *qualquer* coisa é considerado uma ofensa.

primeiro. Podemos preencher a lacuna em seu nome. Mas, em contrapartida, devemos exigir que o pessimista renuncie a sua metafísica.

O otimista e o pessimista interpretam mal os fatos com estilos muitos diferentes. Mas num sentido profundo há alguma coisa em comum nas duas interpretações. Ambas procuram, de diferentes maneiras, intelectualizar muito os fatos. Dentro da estrutura ou rede de atitudes e sentimentos humanos dos quais estive falando há espaço sem fim para modificação, redireção, críticas e justificação. Mas as questões de justificação são internas à estrutura ou dizem respeito a modificações internas a ela. A existência da própria estrutura geral de atitudes é algo que nos é dado com o fato da sociedade humana. Como um todo, nem requer nem permite justificação “racional” externa. O pessimista e o otimista se mostram igualmente, ainda que de formas diferentes, incapazes de aceitar isso.⁷ O estilo do otimista de intelectualizar muito os fatos é de um empirismo caracteristicamente incompleto, o de um utilitarismo de um único olho. Ele busca encontrar uma base adequada para certas práticas sociais em suas consequências calculadas, e perde de vista (talvez deseje perder de vista) as atitudes humanas das quais estas práticas são, em parte, a expressão. O pessimista não perde de vista essas atitudes, mas é incapaz de aceitar o fato de que são precisamente essas mesmas atitudes que preenchem a lacuna que há na explicação do otimista. Por causa disso, pensa que a lacuna pode ser preenchida somente se alguma proposição metafísica geral é repetidamente verificada; verificada em todos os casos em que é apropriado atribuir responsabilidade moral. Ele considera que esta proposição é tão difícil de ser formulada coerentemente e com inteligível relevância como o é sua contraditória determinista. Inclusive quando se encontra uma fórmula (“liberdade contracausal” ou alguma coisa desse gênero), ainda parece que resta uma lacuna entre sua aplicabilidade nos casos particulares e suas supostas consequências morais. Às vezes preenche essa lacuna com uma intuição acerca de sua adequação – uma desprezível ninharia intelectualista para um filósofo usar como amuleto contra o reconhecimento de sua própria humanidade.

Nem sequer o cético moral é imune a sua própria forma de querer intelectualizar muito noções como as de responsabilidade, culpa e censura moral. Ele vê que a explicação do otimista é inadequada e que a alternativa

⁷ Compare-se isso como o problema da justificação da indução. O comprometimento humano com a formação indutiva de crenças é original, natural, não racional (não irracional), algo que de forma alguma escolhemos ou podemos renunciar. Contudo, a crítica e a reflexão racionais podem refinar os critérios e sua aplicação, fornecer “regras para julgar sobre a causa e o efeito”. Desde que Hume esclareceu os fatos, as pessoas têm resistido sempre a aceitá-los.

libertária do pessimista é fútil; e não encontra nenhum recurso, exceto declarar que as noções em questão são inerentemente confusas, que “a culpa é metafísica”. Mas a metafísica estava no olho do metafísico. É uma pena que falar de sentimentos morais tenha caído em desuso. “Sentimentos morais” seria um bom nome para essa rede de atitudes humanas no reconhecimento de cujo caráter e lugar nós encontramos, sugiro, a única possibilidade de que as partes em disputa se reconciliem entre si e com os fatos.

Há, no presente, fatores que se somam, de uma maneira ligeiramente paradoxal, à dificuldade de fazer esse reconhecimento. Essas mesmas atitudes humanas, em seu desenvolvimento e na variedade de suas manifestações, têm se tornado cada vez mais objeto de estudo das ciências sociais e psicológicas; e esse crescimento da autoconsciência humana, que poderíamos esperar que reduzisse a dificuldade de sua aceitação, a aumenta, de fato, de várias maneiras. Um fator de importância comparativamente menor é uma maior consciência histórica e antropológica da grande variedade de formas que essas atitudes humanas podem assumir em diferentes momentos e diferentes culturas. Isso faz com que alguém seja cauteloso ao afirmar como características essenciais do conceito de moralidade em geral que haja formas dessas atitudes que podem ter uma proeminência local e temporária. Sem dúvida, em alguma medida minhas próprias descrições das atitudes humanas refletiram características locais e temporais de nossa própria cultura. Mas a consciência da variedade de formas não deveria nos impedir de reconhecer também que, na ausência de *quaisquer* formas que tenham essas atitudes, é de se duvidar se teríamos alguma coisa que *nós mesmos* poderíamos achar inteligível como sistema de relações humanas, como sociedade humana. Um fator muito diferente e de maior importância é que os estudos psicológicos nos fizeram desconfiar com razão de muitas manifestações particulares das atitudes acerca das quais falei. Essas são uma esfera fundamental do autoengano, da ambiguidade e da suspeita, da transferência de culpa, do sadismo inconsciente e outros. Mas isso seria um horrível exagero, em si mesmo suspeito, que nos incapacitaria de reconhecer os fatos por causa do lado obscuro que estes têm. Finalmente, talvez o mais importante fator de todos seja o prestígio desses mesmos estudos teóricos. Esse prestígio é grande e tende a nos fazer esquecer que em filosofia, ainda que a filosofia também seja um estudo teórico, temos que levar em conta os fatos em *todas* as suas implicações; que não devemos supor que nos seja exigido, ou permitido, como filósofos, que nos consideremos a nós mesmos, enquanto seres humanos, separados das atitudes que, enquanto cientistas, estudamos com distanciamento. De maneira alguma isso nega a possibilidade e a desejabilidade de reorientação ou modificação de nossas atitudes humanas

à luz desses estudos. Mas podemos razoavelmente considerar improvável que uma progressivamente maior compreensão de certos aspectos de nós mesmos conduza ao desaparecimento total desses aspectos. Talvez não seja inconcebível que suceda; e talvez então os sonhos de alguns filósofos sejam realizados.

Se modificarmos suficientemente, ou seja, *radicalmente*, o ponto de vista do otimista, o seu ponto de vista será o correto. Está longe de ser um erro enfatizar a eficácia de todas essas práticas, que expressam ou manifestam nossas atitudes morais, ao regular o comportamento em formas que são consideradas desejáveis; ou acrescentar que quando algumas de nossas crenças acerca da eficácia dessas práticas revelam-se falsas, então poderemos ter uma boa razão para abandonar ou modificar essas práticas. O que é errado é esquecer que essas práticas, e sua recepção, as reações diante delas, *são* realmente expressões de nossas atitudes morais e não meramente artifícios que empregamos de forma calculada com propósitos regulativos. Nossas práticas não se limitam a explorar nossas naturezas; elas as expressam. De fato, a própria compreensão do tipo de eficácia que essas expressões de nossas atitudes têm depende de que recordemos isso. Quando recordamos isso, e modificamos em consequência a posição do otimista, simultaneamente corrigimos suas deficiências conceituais e prevenimos os perigos que ela parece envolver, sem recorrer à obscura e alarmante metafísica do libertário.

In: *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Organizadores: Jaimir Conte & Itamar Luís Gelain. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.
ISBN: 9788532807250