

# RESPONSABILIDADE PELA AÇÃO E CARÁTER

## RESPONSIBILITY FOR ACTION AND THE CHARACTER

*Tania Schneider da Fonseca*<sup>1</sup>

**Resumo:** É na segunda metade do século XX que começou um movimento de resgate de uma concepção de moralidade baseada na noção de virtude e não na noção de princípios. Este artigo pretende abordar a questão da responsabilidade moral a partir de uma perspectiva da teoria da Ética das Virtudes. Para tanto, serão abordadas as seguintes noções: ação voluntária, escolha deliberada e o princípio das possibilidades alternativas. O objetivo deste artigo é analisar a responsabilidade pela ação e pelo caráter tentando avaliar se é possível atribuir responsabilidade moral sem se comprometer com o princípio das possibilidades alternativas, quando este é baseado sobre a ética das virtudes.

**Palavras-chave:** Ação. Caráter. Possibilidades Alternativas. Responsabilidade Moral.

**Abstract:** It is in the second half of the twentieth century that began a rescue movement of a conception of morality based on the notion of virtue rather than on the notion of principles. This article aims to address the issue of moral responsibility from a perspective of the theory of Virtue Ethics. In order to make it, will be addressed the following notions: the voluntary action, the deliberate choice and the principle of alternative possibilities. The purpose of this article is to investigate responsibility for the character and for the actions trying to assess if this is possible without a commitment to the principle of alternative possibilities in the attribution of responsibility, when this is based on a virtue ethics.

**Keywords:** Action. Character. Alternative Possibilities. Moral Responsibility.

\* \* \*

### 1. Considerações iniciais

Este artigo pretende apontar que condições podem ser atribuídas para responsabilizar o agente tanto pela sua ação como pelo seu caráter, sem o intuito de provar a falsidade do determinismo. É possível atribuir responsabilidade moral apesar da existência de determinantes externos e internos, e isso é evidente a partir das atitudes

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela UNISINOS. Bolsista Capes. E-mail [taniafilosofia@hotmail.com](mailto:taniafilosofia@hotmail.com). Agradeço os comentários e sugestões feitos pelos colegas do grupo de pesquisa Ética e Filosofia Política Contemporânea da Unisinos, pelos professores Dr. Denis Coitinho e Adriano Naves de Brito, e pela comissão editorial da Revista Kínesis.

reativas que as pessoas naturalmente expressam quando presenciam atos injustos ou criminosos. Quando a mídia divulga “atirador invade escola e mata vinte alunos”, a primeira reação das pessoas é de censura, pois elas partem do pressuposto que ele poderia ter agido de outro modo<sup>2</sup>.

Responsabilidade diz respeito à avaliação moral do agente onde termos como louvor ou censura são atribuídos tanto para as ações como também para as omissões. O debate em filosofia, sobre o tema, se divide basicamente em duas posições, embora possam existir variantes: por um lado, estão posições que defendem o incompatibilismo (determinismo e vontade livre são incompatíveis) e, por outro lado, os compatibilistas (que defendem a possibilidade de coexistir determinismo e vontade livre). Alguns compatibilistas defendem que responsabilidade moral é possível mesmo que a pessoa não possua vontade livre. Uma das críticas mais inquietante contra a concepção libertária de responsabilidade moral talvez seja o argumento conhecido como moral luck. “Moral Luck” é um termo que foi primeiro introduzido por Bernard Williams, e posteriormente tem sido desenvolvido em uma série de artigos por Thomas Nagel. Apesar das diferentes ênfases entre eles, o ponto em comum é que moral luck descreve circunstâncias em que é atribuído censura ou louvor às ações (e caráter) do agente apesar destes não estarem sob seu total controle. Nesse sentido, meu interesse é investigar em que medida um agente pode ser responsável pela conduta e pelo caráter tendo em vista a influência externa que ele sofre tanto pela educação dos pais, dos professores como da comunidade social. Se uma criança cresce em um ambiente em que a desonestidade é um valor cultivado, então a questão é: pode-se responsabilizá-la tanto pelas suas ações como pelo seu caráter sendo que estes estão fora de seu controle? Na primeira parte deste artigo, analiso a noção de ação voluntária e escolha deliberada que são condições para se atribuir responsabilidade moral, além disso, a noção de virtude moral que é uma disposição fixa para agir de um determinado modo. Na segunda parte, apresento uma interpretação que aponta para a possibilidade da reforma moral, o que implica em afirmar que embora o agente não seja responsável pela criação do seu traço de caráter, é responsável pelas ações e pelo seu

---

<sup>2</sup> Peter Strawson (1974, p.1-28) defende a ideia de que nós nos vemos como livres e responsáveis e isso é assim porque naturalmente expressamos atitudes reativas, como por exemplo, ressentimento e indignação em relação às ações das outras pessoas. Pressupõe-se a tese das possibilidades alternativas, de que se censuramos uma determinada ação, então era possível ter feito de outro modo.

caráter no sentido prospectivo, que aponta para o futuro. Além disso, procuro esclarecer a noção “poder agir de outro modo” devido as suas ambiguidades. Para isso, me baseio na argumentação de Frankfurt que declara que este princípio é falso e que é possível atribuir responsabilidade moral apesar do agente não poder agir de outro modo<sup>3</sup>.

## 2. Esclarecimentos conceituais<sup>4</sup>

A literatura sobre responsabilidade moral se concentra na questão se é possível conciliar responsabilidade moral com determinismo, ou se a responsabilidade moral exige que o agente possa agir livremente. Robert Audi investiga a natureza e o alcance da responsabilidade visto que as discussões da literatura, sobre o assunto, têm se concentrado: (i) na defesa de que as ações responsáveis são equivalentes às ações livres, (ii) por relacionarem ações responsáveis às ações livres, dizem pouco sobre responsabilidade moral e (iii) conseqüentemente discutem a relação entre ação livre e determinismo (AUDI, 1991, p. 304). Ao analisar a responsabilidade pelo caráter, Audi parte da ideia aristotélica de que nosso traço de caráter está sobre nosso controle voluntário, quer dizer, nosso controle do caráter deriva do controle que temos sobre nossas ações<sup>5</sup>. Além disso, responsabilidade não se aplica apenas à ação, ao caráter, mas também à decisão. Por exemplo, o professor que decide não ensinar uma técnica pode ser responsável pela ignorância do estudante. Para compreender em que sentido se pode dizer que a ação está no controle do agente, e que ele é capaz de decisão, quero partir das noções aristotélicas de ação voluntária e escolha deliberada (decidir sobre aquilo que estava no nosso poder), visto que Aristóteles tem “o

---

<sup>3</sup> Conforme Marco Zingano (2007, p.2): “No aristotelismo, para se poder atribuir responsabilidade moral ao agente, é preciso supor que o agente podia, em um sentido relevante, deixar de fazer o que fez. A possibilidade dos contrários quando estava a ponto de agir é condição necessária para a atribuição de responsabilidade moral; quando age, não pode mais deixar de fazer o que fez, mas, quando estava a ponto de agir, sempre podia ter agido diferentemente. Toda ação está assim aberta aos contrários”.

<sup>4</sup> Por muitos anos, Virtudes e Vícios, foram temas negligenciados pelos filósofos da tradição analítica. É com a publicação do artigo “Moral Modern Philosophy” de Elizabeth Anscombe em 1958, que a filosofia contemporânea sofre uma influência que culminará em um movimento de resgate de uma ética das virtudes. Na segunda metade do século XX, a publicação de *The Varieties of Goodness* (1963) de Von Wright e *The Virtues* (1977) de Peter Geach, faz parte desse movimento. Philippa Foot, em *Virtues and Vices* (1978), por exemplo, parte da concepção de virtudes de Aristóteles e Tomás de Aquino (FOOT, 1978, p.1-2)

<sup>5</sup> Audi (1997, p. 286) apresenta uma teoria ética que reúne quatro elementos: (i) epistemologia moral (ii) ontologia da ética (iii) psicologia moral e (iv) razão prática. Segundo o autor “A tensão entre naturalismo e não-naturalismo em ética é antiga. Certamente Platão pode ser visto como um não-naturalista, que deriva a sua ética a partir de uma teoria das formas transcendentais, enquanto Aristóteles pode ser considerado um naturalista, que deriva a sua ética a partir de uma explicação psicológica e biológica da nossa natureza”.

mérito de ter sido o primeiro a abordar a questão da responsabilidade em nível filosófico e não mítico (como o fez Platão na *República* e no *Timeu*) (NATALI, 2010, p. 319).

Em Aristóteles, a teoria da ação parece ser a primeira condição, necessária, mas não suficiente, para atribuição de responsabilidade moral. Na *EN III*, encontra-se a definição de ato voluntário e involuntário:

O voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. Não é correto dizer que as ações praticadas por impulso ou por apetite são involuntárias. Pois neste caso, nenhum outro animal poderá agir voluntariamente, tampouco poderão as crianças. Parecem ser involuntárias as ações exercidas por força ou ignorância. É forçado o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente em nada contribui; por exemplo, se o vento ou os homens, que dominam a situação, levarem-no a algum lugar<sup>6</sup>.

Ações voluntárias são louvadas ou censuradas, pois o agente é causa da ação, portanto, a ação está no seu controle, já as involuntárias são perdoadas visto que o princípio da ação é exterior ao agente. As ações praticadas por impulso e por apetite são voluntárias assim como são voluntárias as ações exercidas pelas crianças e pelos animais. Nesse sentido, a ação voluntária é condição necessária, mas não suficiente para a atribuição de responsabilidade, por isso a noção de escolha deliberada é importante, pois “parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”<sup>7</sup>. Por um lado, a escolha deliberada é voluntária, por outro lado, diferencia-se do voluntário visto que o voluntário é mais amplo<sup>8</sup>.

Aristóteles também apresenta o conceito de ações feitas por ignorância que são não-voluntárias. O agente pratica uma ação devido à ignorância, porém não se arrepende de seus atos. Por um lado, ele agiu involuntariamente porque desconhecia as circunstâncias, por outro lado, sua ação é não-voluntária visto que ele não mostra arrependimento. O não arrependimento implica em afirmar que, se caso o agente tivesse agido voluntariamente, é o tipo de ação que ele faria. Voltarei a este ponto na parte final deste artigo.

---

<sup>6</sup> *EN* 1111 a 23- 1111 b 1.

<sup>7</sup> *EN* 1111 b 4-6.

<sup>8</sup> *EN* 1111 b 6-10.

A segunda condição para responsabilizar o agente pelas suas ações e pelo seu caráter parece ser a escolha. A escolha deliberada diz respeito “aquelas coisas que estão em nosso poder” e é acompanhada de pensamento e reflexão. No processo deliberativo, a escolha deliberada se configura em decidir sobre aquilo que estava em nosso poder. Desejamos (*boulêsis*)<sup>9</sup> o fim, por exemplo, desejamos ser saudáveis, então deliberamos sobre aquilo que conduz ao fim, delibero sobre o que realizará o fim, se exercícios físicos regulares ou uma dieta balanceada, então escolho deliberadamente a ação que apropriadamente realizará o fim<sup>10</sup>. No registo moral, é por escolher entre opções boas ou más que o agente adquire uma disposição moral de um certo tipo, justa ou injusta, honesta ou desonesta. Vejamos a definição de virtude encontrada na *EN* II 6: “A virtude (excelência), é portanto, uma disposição relacionada com a escolha, consistindo em uma mediedade relativa a nós, a qual é determinada pela razão própria do homem dotado de sabedoria prática”<sup>11</sup>.

É conhecida a investigação de Aristóteles sobre as virtudes. Estas se dividem em intelectuais (sabedoria, perspicácia e prudência) cuja origem surge através do ensino e, as

---

<sup>9</sup> Três são os tipos de desejo: (i) impulso (*thumos*), (ii) apetite (*epithumia*) e (iii) querer (*boulêsis*). (i) e (ii) são compartilhados com os animais e (iii) participa da razão.

<sup>10</sup> Segundo Stuart Hampshire é, comumente assumido, pelos filósofos pós-kantianos, que sentenças que expressam louvor ou censura moral devem ser classificadas como afirmações verdadeiras ou falsas, ou como meras expressões de sentimentos. O problema moral, para Hampshire, não é um problema de descrever a conduta moral, tampouco deve se utilizar a palavra “intuição” em descrever o procedimento pelo qual o juízo prático é alcançado ou justificado; o problema moral é de escolha e decisão. Nesse sentido, a seguinte sentença “esta é a ação correta nestas circunstâncias”, pode ser negada, porém a sua negação não implica em afirmar que é falso que “esta é a ação correta nas circunstâncias z”, pois verdadeiro ou falso são usadas mais naturalmente em juízos teóricos. Em juízos práticos, a conclusão será correta ou errada, e servirá de guia sobre qual ação deverá ser seguida em uma dada circunstância. Ainda conforme o autor, se estamos argumentando para saber se suicídio é correto ou errado em uma dada circunstância, nossas crenças religiosas (que podem ser verdadeiras ou falsas), históricas ou teológicas podem ser tomadas como relevantes partes do argumento. Argumentos sobre conclusões práticas são argumentos sobre fatos. O seguinte juízo moral “x é a melhor ação na circunstância x” é corrigível pela experiência. Por exemplo: Premissa (i) Se X continua a viver; Premissa (ii) X não pode evitar de infligir infelicidade a si mesmo e às outras pessoas; Premissa (iii) Ao cometer suicídio, x pode evitar essa acumulação de infelicidade; Conclusão: X decide, depois de deliberação, que é correto cometer suicídio (HAMPSHIRE, 1949, p. 474, exemplo retratado tal como encontrado no texto). O ponto é se o juízo moral, que é a conclusão da deliberação, é questionado por alguém que concorda com as premissas, porém discorda da conclusão de que é correto cometer suicídio, um argumento se desenvolve com o intuito de apresentar as razões de por que o suicídio, sob tais circunstâncias, não é correto. Aquele que discorda da conclusão pode apelar a crenças ou fatos sobre o mundo como, por exemplo, argumentos sobre os efeitos sociais do suicídio. Nesse sentido, seria um erro sugerir que a sentença “suicídio é errado nas circunstâncias y” é dissociada ou não pode ser defendida ou refutada por apelar aos fatos, pois existe uma relação entre os juízos morais e os juízos factuais. Nesse sentido, pode se dizer que a decisão não é arbitrária porque se caso ela fosse contestada, se apelaria não para as emoções, sentimentos, mas para os argumentos (HAMPSHIRE, 1949, p. 466-482).

<sup>11</sup> *EN* 1107 a 1-5.

morais ou também conhecidas como virtudes do caráter (generosidade, temperança, justiça, entre outras), que são originadas pelo exercício, pelo hábito de atos repetidos. É por meio das ações que as disposições morais são adquiridas, pois é por praticar atos justos, voluntariamente, que o agente se torna justo. Visto que a virtude moral não surge por natureza, mas somos naturalmente adaptados a recebê-las, é através do hábito que nos aperfeiçoamos<sup>12</sup>. A investigação não pretende saber o que é a virtude, um conhecimento intelectual, mas sim investigar sobre como o agente adquire uma disposição de caráter seja virtuosa ou viciosa, o que nos possibilita pensar o alcance da responsabilidade moral. Por exemplo, uma criança cuja infância esteve sob influência de pais desonestos, é responsável pela criação deste traço de caráter? Como suas ações são decorrentes do seu traço vicioso, é possível responsabilizá-la pelos seus atos desonestos? Esta questão será retomada posteriormente à análise sobre o que consiste a virtude do caráter.

Philippa Foot, no artigo “Virtues and Vices”, declara que Aristóteles é um dos filósofos que tratou o tema das virtudes com mais sistematicidade. Vejamos o que Foot compreende por virtude. Uma primeira característica das virtudes é que elas são benéficas. Os seres humanos não vivem bem sem elas, ninguém pode viver bem se carece de alguma medida de coragem, de temperança ou sabedoria. É fácil imaginar em que sentido isso é assim, pois quem não tem coragem nenhuma não sairia de casa para ir para o trabalho com medo de ser assaltado na rua, ou com medo de enfrentar o trânsito caótico. Interessante observar que essas virtudes são benéficas não apenas para aqueles que possuem estas disposições, mas também em relação as outras pessoas. Outras virtudes como caridade e justiça estão preocupadas com o bem estar dos outros, pois não se pode ser caridoso consigo mesmo. Essa característica da virtude precisa ser detalhada porque não se configura em uma definição propriamente dita de virtude, o que conduzirá a segunda característica, visto que existem outras qualidades do homem que podem ser igualmente “benéficas” como características corporais tais como força física e saúde, e características mentais como memória e concentração. Virtude, no segundo sentido, é uma excelência da vontade. É a vontade que é boa no virtuoso, então, virtude é uma disposição de agir de um certo modo, o que implica ser capaz de controlar os impulsos (FOOT, 1977, p. 2-5).

---

<sup>12</sup> EN 1103 a 20-25.

As virtudes são corretoras, coragem e temperança dizem respeito às paixões, sendo assim, a virtude da coragem e da temperança existem apenas porque medo ou desejo por prazer frequentemente operam como tentações<sup>13</sup>. Podemos compreender este ponto por meio de um exemplo fornecido pela autora, o que implica afirmar que a ação virtuosa necessita de um esforço do agente. Digamos que um homem tem uma oportunidade para roubar, mas que ele consegue se abster. A questão é: quem é mais virtuoso, o homem que facilmente ou dificilmente consegue privar-se de roubar? Neste caso, a circunstância é que permitirá avaliar quem é mais virtuoso. Digamos que aquele que não rouba é uma pessoa extremamente pobre. Então, ser pobre é algo que pode ser um motivo que conduza uma pessoa a roubar, visto que ela está passando por dificuldades econômicas. Se, nesta circunstância, alguém consegue se abster de roubar, então sua ação honesta é considerada a mais virtuosa visto que exigiu do agente um esforço, apesar das dificuldades, ele agiu honestamente. Um outro exemplo, também fornecido por Foot, diz respeito a virtude da caridade. Circunstâncias como ajudar um rival podem testar a caridade de um homem. O agente que é caridoso com o inimigo demonstra que sua ação é a mais virtuosa. Nesse sentido, a ação terá valor moral se (i) o agente consegue controlar as paixões e (ii) ações que não sejam feitas apenas por uma inclinação natural, pois que em nada as distinguiria das ações dos seres irracionais. O virtuoso não apenas conhece como fazer coisas boas, como ajudar alguém que está com problemas, mas deve desejar fazer isso (FOOT, 1977, p. 8-14).

O que significa dizer que o virtuoso é aquele que consegue “controlar” as paixões? Podemos entender paixões como desejos, lembrando que desejos podem ser não racionais como apetite, impulso e racionais como o querer. Frankfurt auxiliará na compreensão deste ponto ao explicar a liberdade da vontade a partir de um ponto de vista não metafísico, mas a partir da observação do comportamento humano, o que me parece bem atrativa. Ele declara que embora o agente esteja em certo sentido “determinado”, ele pode ser responsabilizado. Ele faz uma distinção entre liberdade da ação que é liberdade para fazer aquilo que se deseja e liberdade da vontade. Vejamos esta distinção através de um exemplo. Pedro tem o desejo de tomar café, desejo de primeira ordem e ao mesmo tempo, deseja não ter o desejo

---

<sup>13</sup> Nem toda paixão admite meio termo, como a inveja e também nem todas as ações como o adultério, o furto e o assassinato (EN 1107 a 10-15).

de tomar café, desejo de segunda ordem. Quando Pedro quer que o desejo de não tomar café seja a sua vontade ele terá volições de segunda ordem. E tendo volições de segunda ordem, ele é capaz de desfrutar ou não de vontade livre. Se a vontade de Pedro for efetiva, ele terá vontade livre. Um ponto importante que Frankfurt chama atenção é que a constatação tradicional, de que uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez apenas se sua vontade era livre quando agiu, é falsa (FRANKFURT, 1971, p.18). Significa que uma pessoa pode ser moralmente responsável pelo que fez apesar de sua vontade não ser livre. Vejamos outro exemplo. Julia tem o desejo de comer doces, e ela está satisfeita com a sua condição. O seu desejo é efetivo porque ela tem uma compulsão psicológica, mas também porque ela deseja que seu desejo de primeira ordem seja a sua vontade. A vontade pela qual foi movida, quando agiu, era a sua própria vontade porque era a vontade que ela desejava. Julia pode ser responsável por isso porque seu desejo de comer doces é efetivo não apenas porque ela tem compulsão para comer doces, mas porque ela deseja comer doces<sup>14</sup>. É interessante observar que mesmo supondo que ela poderia ter feito de outro

---

<sup>14</sup> Frankfurt, no artigo “Freedom of the Will and the Concept of a Person” (1971), afirma que a “vontade” é uma característica essencial que diferencia as pessoas das outras criaturas. Ter desejos, motivos, se engajar em deliberação e tomar decisões são compartilhados por outras espécies. Além de querer, escolher, ser movido a fazer a ou b, o homem diferente dos animais, pode querer ter ou não ter certos desejos, é o único capaz de refletir sobre seus próprios desejos. O que diferencia um “wanton” (animais não humanos e crianças) de uma pessoa, conforme Frankfurt, é que o “wanton” não se importa com sua vontade, seus desejos o movem a fazer certas coisas e ele pode deliberar sobre como fazer o que ele deseja fazer. O que caracteriza essencialmente uma pessoa é a capacidade de ter volições de segunda ordem. Frankfurt faz uma distinção entre liberdade da vontade e liberdade da ação. Para tal empreendimento, ele parte da distinção entre desejos de primeira ordem, desejos de segunda ordem e volições de segunda ordem. Muitos animais parecem ter a capacidade de ter desejos de primeira ordem e o homem parece ser o único que tem a capacidade de autoavaliação reflexiva, que é manifestada na formação de desejos de segunda ordem. Por exemplo, desejo fazer algo como “andar de bicicleta”, “desejo estudar” são desejos simples, desejos de primeira ordem, simplesmente realizar aquilo que se deseja. Quando eu reflito qual destes desejos eu realmente quero desejar, como desejo desejar fazer p, por exemplo, então nós temos desejos de segunda ordem, quando deseja ou não deseja possuir certo desejo. Além de desejos de primeira e segunda ordem, existem volições de segunda ordem, que é quando alguém gostaria que certos desejos fossem a sua vontade. Frankfurt apresenta um exemplo para explicar a diferença entre uma pessoa e um “wanton”. Ele parte de dois drogaditos em drogas: (a) (drogadito indisposto) e (b) (wanton). O drogadito “a” possui um conflito de desejos: (i) desejo de abandonar o vício e (ii) desejo de usar a droga. Ele odeia o seu vício e sempre luta contra o seu impulso. O drogadito “b”, o “wanton”, não está preocupado se os seus desejos que o movem a agir são os desejos pelos quais ele quer ser movido a agir, ele pode ser um animal e assim incapaz de estar preocupado sobre sua vontade. Existe uma distinção entre a e b. Apenas ‘a’ manifesta possuir volições de segunda ordem, mesmo que não consiga vencer o vício. E isso é assim porque o drogadito “a” além de possuir o desejo de não desejar a droga (desejo de segunda ordem), é o desejo de não consumir a droga que ele deseja constituir a sua vontade, que ele deseja que seja efetivo. Apenas quem possui volições de segunda ordem, é capaz de desfrutar ou não da liberdade da vontade. Quando existe uma conformidade entre desejos e volições de segunda ordem, então é possível afirmar que a vontade é livre, quando isso não ocorre há uma incapacidade de ter uma vontade livre. Um outro exemplo pode esclarecer melhor a diferença entre desejos de primeira e segunda ordem e volições de segunda ordem. Suponhamos dois drogaditos em café: (v1) consegue controlar o seu



modo, não teria feito de outro modo e mesmo que ela poderia ter tido uma diferente vontade, ela não teria desejado que sua vontade diferisse da que era. Nesse sentido, é irrelevante investigar se as possibilidades alternativas estavam disponíveis quando se avalia se alguém é ou não responsável<sup>15</sup>.

Sobre a questão das possibilidades alternativas, retornarei na parte final deste artigo. Sobre as virtudes do caráter, temos que elas são disposições das quais ninguém pode fazer mau uso. Tomás de Aquino já havia definido as virtudes como produzindo apenas boas ações. Peter Geach compartilha dessa ideia, ao afirmar que o soldado nazista não é virtuoso visto que ele realiza ações más. É importante observar que a definição de virtude é complexa, pois virtude não é apenas uma mediania entre dois extremos como, por exemplo, covardia (vício por deficiência), coragem (meio-termo) e temeridade (vício por excesso), mas também tem a ver com a finalidade da ação. Podemos ilustrar a definição de virtude por meio de um exemplo. Um assaltante que tem como fim assaltar o bar da esquina. Digamos que o fim, neste caso, assaltar o bar, foi executado com êxito. Nesse sentido, pode-se dizer que o assaltante agiu com coragem, porém a coragem nele não é uma virtude. E não é uma virtude porque o fim é mau. Então, para que uma ação tenha valor moral, além de satisfazer as condições: (i) controlar as paixões e (ii) ações que não sejam feitas apenas por uma inclinação natural, também o (iii) fim deve ser bom. Aristóteles e Tomás de

---

desejo de não tomar café através de outros meios como quando sente desejo de tomar café, sai para caminhar ou bebe um suco natural de laranja e (v2) chega ao mesmo resultado de (v1), não toma café, porém a diferença é que (v2) está sem pó para fazer o seu café, e como é domingo e o supermercado está fechado, portanto, ele chega a conclusão de que o único modo de conseguir satisfazer o seu desejo de consumir café é esperar até segunda quando o mercado volta a funcionar. Embora v1 e v2 apresentem o mesmo resultado, a não satisfação do desejo, pode-se dizer que apenas v1 possui uma vontade de ordem superior porque é capaz de impor seus próprios fins. Nesse sentido, v1 é livre para desejar o que quer, possui vontade livre. Já v2 por haver impedimentos externos à sua vontade e por não ter o desejo de não consumir café não tem vontade livre. É importante ter em mente que Frankfurt está se contrapondo a tradição filosófica que defende que ser livre é fazer o que se deseja. O animal, por exemplo, é livre para correr seja qual for a direção que ele deseja, no entanto, fazer o que se deseja é diferente de ter uma vontade livre. Frankfurt apresenta outro exemplo de um drogadito (disposto) para explicar a responsabilidade moral. Ao contrário do drogadito indisposto, ele *quer* (deseja) ser drogadito: “se a dependência de seu vício enfraquecesse ele faria o que pudesse para restabelecê-la, se o desejo pela droga começasse a enfraquecer, ele tomaria medidas para renovar a sua intensidade” (FRANKFURT, 1971: p. 19). O desejo de consumir drogas é efetivo não apenas porque ele é drogadito, mas também porque ele *quer* consumir drogas. É pelo seu desejo de segunda ordem que seu desejo pela droga deveria ser efetivo, ele fez esta sua própria vontade, embora ele não tenha vontade livre. Nesse sentido, visto que o desejo pela droga é efetivo *não apenas* porque ele é psicologicamente drogadito, mas porque *ele desejou consumir drogas*, ele pode ser moralmente responsável por isso (FRANKFURT, 1971, p.5-20).

<sup>15</sup> Para uma explicação mais detalhada da tese de que o princípio das possibilidades alternativas é falso ver “Alternate Possibilities and Moral Responsibility” de Harry Frankfurt (1988).

Aquino, fizeram uma distinção entre o homem que possui a virtude da sabedoria e aquele que possui apenas inteligência. Este tem a capacidade de tomar as medidas corretas para qualquer fim, como por exemplo, se o fim é curar o paciente, o médico delibera sobre qual medicamento é o mais apropriado para realizar o fim, enquanto a sabedoria está relacionada apenas a fins bons, fins que dizem respeito à vida humana em geral. A sabedoria enquanto virtude intelectual que engaja a vontade se distingue da inteligência no seguinte ponto: (i) conhecimento dos meios para fins bons e capacidade de apreender que fins particulares têm valor<sup>16</sup>. O próximo passo é tratar com mais particularidade sobre as condições que podem ser consideradas quando se avalia moralmente a ação e o caráter do agente.

### 3. Ação, caráter e a possibilidade de agir de outro modo

Ao investigar sobre que condições podemos atribuir responsabilidade moral seja pela ação ou pelo caráter, é importante observar uma distinção entre tipos diretos e indiretos. Audi (1991, p. 305) explica em que sentido se pode dizer que alguém é diretamente e indiretamente responsável por algum evento:

Jack é responsável pelo incêndio florestal. Ele jogou um cigarro aceso nas folhas secas e saiu caminhando. Ele é indiretamente responsável pelo fogo em virtude de fazer algo que o causou. De outro lado, ele é responsável diretamente pelo ato causativo – descartar o cigarro aceso nas folhas secas ou por algum ato básico pelo qual ele fez isto, tal como lançar a mão e abri-la soltando o cigarro- (presumivelmente sabendo que o cigarro permaneceria aceso).

A responsabilidade aplicada a Jack implica o conhecimento das consequências de seus atos. Se Jack é uma pessoa normal, ele poderia perceber que se ele não se abster de

---

<sup>16</sup> A constatação de que a deliberação é sobre meios e não sobre fins, tem levado a teoria de Aristóteles a ser criticada de postular uma racionalidade puramente instrumental. Zingano (2008, p. 185). afirma que existem várias tentativas de responder a esta objeção, duas delas consiste em apontar que (i) que a deliberação sobre meios inclui uma consideração sobre o modo como agimos e a segunda e mais importante tentativa de resolver o problema pode ser retomado a partir do que Tomás de Aquino já havia considerado (ii) “nada é por si meio ou fim, mas o que funciona aqui como meio pode funcionar alhures como fim”. Pode se dizer, então, que deliberamos sobre tudo com exceção do fim último que é a eudaimonia (felicidade). David Wiggins interpreta a ética aristotélica como particularista. Wiggins (2010, p. 140-149), ao se contrapor a Allan, afirma que no processo deliberativo “não existem regras ou princípios gerais-exceto na medida em que estas regras e princípios são fórmulas condensadas dos juízos da *aisthêsis* do *phronimos*”, em nenhum caso haverá uma regra à qual o agente possa recorrer para determinar o que deve ser feito, com exceção das proibições absolutas.

atos descuidados ele causará um incêndio. Pode se dizer que ele é indiretamente responsável visto que a causa do incêndio foi o cigarro aceso, no entanto, ele é diretamente responsável porque pressupõe-se que ele sabia que jogar um cigarro aceso nas folhas secas causaria um incêndio florestal. Audi (1991, p. 307), ao explicar a responsabilidade por atos, defende a tese denominada “traceability”<sup>17</sup>:

Toda responsabilidade (normativa): remete a atos e a atos básicos. Se alguém é responsável por um não-ato como o incêndio, por exemplo, é em virtude de algum ato (o jogar o cigarro nas folhas secas). Haverá algum ato básico pelo qual alguém é responsável (como o movimento descuidado da mão).

A partir das distinções feitas, no parágrafo anterior, Audi se utilizará destes pressupostos para explicar a responsabilidade pelo caráter. Caráter moral, ele define, “é predominantemente um conjunto interconectado de traços, como honestidade, justiça, que são predominantemente disposições estáveis para fazer certas coisas pelas razões adequadas” (AUDI, 1991, p. 308). Um traço de caráter, diferente de uma ação, não é um evento. Nesse sentido, porque o traço de caráter não é uma ação, responsabilidade pelo traço é indireta visto que o controle que o agente tem sobre seu caráter deriva do seu controle sobre a ação. Além disso, responsabilidade aplica-se não somente às ações, mas também à decisão. Por exemplo, “alguém que é responsável pela descoberta de um manuscrito perdido, pressupõe-se que o encontrou porque *decidiu* procura-lo, ou simplesmente começou a procura-lo (como uma *ação básica*) em resposta à aflição do autor” (AUDI, 1991, p. 306). Quando se avalia se uma pessoa é ou não responsável deve-se observar uma distinção importante entre abstenções que são considerados atos e falhas como não atos. Partindo desse pressuposto, o professor que se abstém de introduzir uma técnica, pode ser responsável pela ignorância do estudante. No entanto, mera falha de introduzi-la não expressa uma conduta responsável.

Antes de tratar sobre os tipos diferentes de responsabilidade que podem ser aplicados ao caráter, quero apresentar uma passagem de Aristóteles em que é dito que as virtudes e os vícios dependem de nós:

---

<sup>17</sup> A tradução mais óbvia para “traceability” seria “rastreadibilidade”.

A virtude está em nosso poder, bem como o vício. Pois, se naquelas coisas em que está no nosso poder agir, está também no nosso poder não agir e vice-versa; se agir quando é nobre, está em nosso poder, não agir, quando é desonroso também estará em nosso poder, e se não agir, quando é nobre, está em nosso poder, agir quando é desonroso, estará também em nosso poder. Se está em nosso poder fazer atos nobres ou desonrosos, e igualmente está em nosso poder o não fazer, e isto significa sermos bons ou maus, então está em nosso poder sermos virtuosos ou viciosos<sup>18</sup>.

Nesta passagem, evidencia-se que não somente as disposições morais virtuosas e viciosas estão em nosso poder, mas também as ações. Apesar desta passagem servir como argumento para afastar qualquer ameaça ao determinismo, a seguinte passagem aponta o contrário, quer dizer, que depois de formada a disposição de caráter não haveria mais a abertura aos contrários:

Era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, os que se tornaram injustos ou intemperantes, já não é mais possível não o serem<sup>19</sup>.

Acredito que Audi tem uma solução para essa aparente contradição. A ideia seria apontar que apesar das disposições morais possuírem uma certa fixidez, é possível o agente passar por uma reforma moral. Conforme Audi, os traços de caráter apesar de serem estáveis, fixos, não implicam ser imutáveis, pois alguém que tem um traço desonesto pode se tornar honesto (AUDI, 1991, p.308). A seguinte passagem da *EN* “isso não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer”<sup>20</sup>, talvez sirva de base para argumentar a possibilidade do injusto se tornar justo, porém isso não ocorre pelo simples querer, de igual modo, o doente não cessa de estar doente apenas porque o enfermo deseja, é preciso passar por uma série passos como alimentação saudável, exercícios físicos e assim por diante.

Para explicar como é possível a reforma moral, gostaria agora de apontar a existência de três tipos de responsabilidade pelos traços de caráter: (i) generativa, responsabilidade por ter produzido o traço; (ii) retencional, responsabilidade por reter o traço e (iii) prospectiva, responsabilidade por assumir um traço ou outro. O exemplo

---

<sup>18</sup> *EN* 1113 b 5-14. Na ética aristotélica, a indeterminação da ação em relação aos contrários é uma tese fundamental.

<sup>19</sup> *EN* 1114 a 20-23.

<sup>20</sup> *EN* 7 1114 a 14-15.

fornecido por Audi é Jean. Ela é desonesta, porém, tem a decência de se sentir culpada por isso. Talvez ela seja desonesta por ter passado sua infância em um ambiente familiar em que era comum a prática da desonestidade. Nesse sentido, Jean *não* é responsável generativamente pela sua desonestidade. No entanto, não implica afirmar que Jean não seja responsável pelos atos desonestos ou que ela não possa mudar o seu caráter, e se tornar honesta, tomando como pressuposto que ela *deseja* reformá-lo e que alguns de seus valores vão contra a desonestidade. Se Jean é uma pessoa psicologicamente normal, então ela deveria desaprovar o seu comportamento desonesto e exercer as ações apropriadas para mudá-lo. Como no caso do exemplo do Jack, a tese da “traceability” aplica-se também aqui. Responsabilidade pelos traços de caráter remete aos atos pelos quais alguém é responsável. No entanto, o contrário não é válido, quer dizer, a responsabilidade por um ato não implica responsabilidade por aquele traço. Nesse sentido, Jean é responsável pelos atos desonestos decorrentes do seu traço de caráter, vicioso, embora não seja responsável generativamente por ter produzido o traço (AUDI, 1991, p. 310), visto que o ambiente familiar, durante a sua infância, determinou o seu caráter<sup>21</sup>.

Uma observação pode ser feita sobre a base cognitiva e motivacional constituinte do caráter. Compreender o traço de caráter como constituído por desejos e crenças é fundamental para analisar a possibilidade da reforma moral. Supondo que Jean *deseja* reformar o seu caráter, quer deixar de ser desonesta. Para isso acontecer, ela poderia (i) associar-se com pessoas que se comportam de modo justo, neste caso, o apoio social é fundamental; (ii) poderia apagar da mente considerações que levam a causar danos às outras pessoas; e (iii) poderia adotar mecanismos de recompensa e punição, recompensa quando consegue manter a autodisciplina, e punição quando volta a se comportar de modo desonesto.

A concepção de Audi se assemelha com a do Frankfurt. Audi declara que o agente tem controle sobre o caráter porque tem controle sobre as ações; a questão que ele também

---

<sup>21</sup> Alexandre de Afrodísia (2003, XXVII) defende uma divisão em dois períodos na vida de um agente: antes e depois da formação do seu caráter. Antes de formada a disposição moral do agente, ele podia agir diferentemente, porém não é mais possível agir de modo contrário depois que o caráter está plenamente formado. Embora o agente não possa mais agir diferentemente, sendo suas ações reflexos de seu caráter determinado, ainda assim é possível responsabilizá-lo por suas ações. Isso implica em afirmar que a responsabilidade é transferida para o momento em que foi possível agir de outro modo. Sendo assim, as disposições estão em nosso poder porque somos responsáveis pelos atos realizados em uma determinada direção (na medida em que era possível fazer A ou B), visto que as disposições originam-se a partir dos atos exercidos em uma certa direção, sejam virtuosos ou viciosos.

coloca é se ter domínio sobre as ações exige controlar as crenças e os desejos? A solução seria apontar que nós possuímos capacidade reflexiva, então podemos selecionar crenças e desejos para escrutínio e potencial eliminação. Jean, por exemplo, deseja não ter o traço de caráter desonesto. Embora na sua infância ela desejava ser desonesta porque eram os valores que lhe eram ensinados, enquanto adulta ela reflete sobre as obrigações morais da comunidade e então deseja não ter o desejo de ser desonesta. E ela tem esse desejo porque ela se sente culpada e reprova o seu comportamento. Alguém que não se arrepende de seus atos não tem um desejo de agir contrariamente ao seu desejo de primeira ordem.

Embora Jean não seja responsável generativamente pelo seu caráter, ela pode ser responsável retencionalmente e prospectivamente. Ela tem uma responsabilidade retencional tanto por permanecer desonesta como depois de adquirir um novo traço de caráter em virtude dos tipos de atos que são internamente acessíveis e que, por reflexão, sobre suas obrigações morais, ela pode ou poderia perceber que deveria cumpri-las<sup>22</sup>. Nesse sentido, responsabilidade pode remeter à decisão de se comportar desonestamente e aos atos deliberativos que reforçam a decisão<sup>23</sup>. Responsabilidade prospectiva é diferente porque não remete ao um ato antecedente; é porque Jean pode, por reflexão, se tornar consciente da reação das outras pessoas além da consciência das suas obrigações morais, ela deveria buscar reformar o seu traço de caráter<sup>24</sup>. Este ponto pode se aproximar da ideia

---

<sup>22</sup> Conforme Audi (1991, p. 318): “The culpable basic action need not be an act of will”; nesse sentido, responsabilidade depende do acesso interno sem remeter ao que a pessoa faz internamente. Responsabilidade pelo caráter não pressupõe uma versão forte de internalismo motivacional.

<sup>23</sup> O alcoolista que atropela um pedestre é certamente censurado moralmente e penalizado judicialmente. Neste caso, a responsabilidade se transfere ao momento anterior do acidente, pressupõe-se que ele poderia ter escolhido não estar na situação atual de embriaguez na qual ele se encontra.

<sup>24</sup> Audi (1991, p. 316-319) defende um internalismo normativo. Christine Korsgaard, ao fazer uma crítica à teoria evolucionista, afirma que esta teoria se adequa muito bem quanto à adequação explanatória, que é uma questão teórica, uma questão de como se explica o comportamento humano. De acordo com esta teoria, ações corretas são aquelas que promovem a preservação da espécie. Além disso, essa teoria pode explicar empiricamente porque as ações corretas promovem a preservação da espécie, na medida em que explica que os seres humanos desenvolveram instintos para fazer o que é correto e evitar o que é errado. O ponto que Korsgaard destaca, e que é importante para delimitar a questão normativa, é que essa teoria fornece uma explicação dos nossos motivos morais e da esfera moral a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. Um experimento interessante que a autora aponta é convidar o leitor para se questionar se essa teoria seria adequada a partir do *seu próprio ponto de vista*, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa. Imagine que na minha casa eu abrigue um judeu, e um nazista chega na minha residência me questionando sobre o paradeiro do judeu. Nessa situação eu me encontro no seguinte dilema: eu sei que se eu esconder o judeu eu enfrentarei sérios problemas, inclusive estarei colocando a minha vida em risco, porém ao mesmo tempo eu me sinto *moralmente obrigada* a correr este risco para preservar a vítima, pois eu também sei que esse motivo está baseado em um instinto para a preservação da espécie. O ponto é que eu poderia pensar: por que a preservação da espécie é mais importante que a felicidade dos indivíduos? Ou por que eu deveria correr este

de reponsabilidade jurídica, de que a ignorância não isenta responsabilidade, ao cometer um crime é irrelevante alegar desconhecimento da lei, neste caso, será punido porque cumpre a todos conhecê-la.

Sendo assim, reforço novamente o ponto de que ninguém é responsável por aquilo que não tem controle. Jean não é responsável pela criação do seu traço de caráter, embora seja responsável pelos atos desonestos e isso significa afirmar que ela pode agir diferentemente. O princípio das possibilidades alternativas é definido como: alguém é moralmente responsável se pode agir de outro modo. Este princípio é, segundo Frankfurt, falso porque alguém pode ser moralmente responsável pelo que fez mesmo se não pudesse agir de outro modo<sup>25</sup>. Frankfurt fornece um exemplo para explicar esta tese. Pedro deseja que Marcos realize uma determinada ação (FRANKFURT, 1988, p. 6-10). Pedro está preparado para intervir caso perceba que Marcos não decida fazer o que ele (Pedro) quer que faça. Se Pedro percebe que Marcos está decidindo fazer alguma coisa diferente da que Pedro deseja que ele faça, Pedro tomará os passos necessários para garantir que Marcos decida e faça o que ele quer que faça. Vamos supor que Pedro hipnotize Marcos de tal modo que produza nele uma compulsão irresistível para fazer a ação que Pedro quer que faça. Neste caso, Marcos não poderia agir de outro modo, e não poderia ser responsabilizado pela sua ação visto que estaria sob a influência externa de Pedro. Vamos agora supor que Pedro não precisou intervir visto que Marcos decidiu, por razões próprias,

---

risco para preservar a espécie que produziu o nazista? Suponha-se que a constatação de que não vale a pena correr o risco de morrer para preservação da espécie que produziu o nazista, me motiva a não seguir as demandas da moralidade. Teríamos aqui um conflito entre, de um lado, o instinto moral que me diz que eu devo fazer a ação correta porque preserva a espécie, e, de outro, a constatação em primeira pessoa de que a razão para fazer isso não justifica a demanda. O problema que emerge a partir desta teoria, Korsgaard (1996, p. 6-18) defende, é que ela explica a ação, mas *não a justifica* do ponto de vista de primeira pessoa, com isso não endereçando a questão normativa em primeira pessoa. Não estou certa se todas as teorias evolutivas apenas descrevem o comportamento humano. Parece que além do aspecto descritivo, há também o normativo. Porém, eu precisaria de mais leitura sobre esse ponto para ter certeza.

<sup>25</sup> John Fisher e Mark Ravizza (1991, p. 266-270) defendem que o agente é moralmente responsável pelas ações na medida em que ele controla a ação em um certo modo. Eles distinguem dois tipos de controles: (i) causal e (ii) regulador. Um exemplo ajudará a esclarecer esta distinção. Al está tendo aulas de direção automotiva, e ele possui controle do movimento do carro. Significa que Al controla o movimento físico de mover o seu braço, o que causa o movimento do volante em uma certa direção. Ele é responsável por fazer uma conversão para a esquerda. Suponha-se que o professor de Al, Bart, tenha um controle duplo do carro. Ele pode ter o controle do carro se assim o desejar. Ele pode ativar o controle do carro e pode assegurar ou impedir que o carro faça a conversão para a esquerda. Se Al mostrar algum sinal que vai ir para a direita, Bart pode impedir a tentativa de Al e fazer com o carro siga pela esquerda. Bart não tem controle causal, mas controle regulador. O ponto é que responsabilidade moral por uma ação exige que o agente tenha controle causal da ação. Significa que o agente pode controlar os eventos que levam a uma ação (controle causal) sem ter controle regulador (capacidade de agir diferentemente).

fazer a ação que Pedro desejava que ele fizesse. Neste caso, Marcos é responsável moralmente pelo o que ele fez. Não seria razoável desculpá-lo, pela sua ação, na base de que ele não poderia ter feito de outro modo. O princípio “não poderia ter agido de outro modo” é irrelevante visto que Marcos tinha decidido realizar a ação. O ponto é que Marcos teria agido do mesmo modo mesmo que houvesse possibilidades alternativas, pois Pedro teria ativado o dispositivo (implantando secretamente no cérebro de Marcos) e feito com que Marcos realizasse a ação que ele desejava que ele realizasse. Nesse sentido, é correto dizer que Marcos agiu como ele agiu porque ele não poderia ter feito de outro visto que ele realmente desejou fazer o que ele fez, e não é correto dizer que ele fez o que fez *apenas porque* ele não poderia ter feito de outro modo<sup>26</sup>.

A noção “poder agir de outro modo” é interessante e pode ser interpretada de outro modo. Nesse sentido, a avaliação moral do agente dependerá de como ele se posiciona em relação a isso, exceto nos casos de negligência. O agente é avaliado tanto por não desejar ter agido de outro modo (geralmente censurado) como por desejar ter agido diferentemente (geralmente louvado). Vejamos um exemplo que Bernard Williams apresenta em “Moral Luck”. Um motorista de caminhão, sem culpa, atropela uma criança. Como ele será avaliado, neste caso, se o fato de uma criança atravessar a rua é algo que está fora do seu controle? Como o motorista não teve culpa, as pessoas tentarão consolá-lo. Porém, este sentimento pressupõe que existe algo mais do que simplesmente o fato de que o motorista não teve culpa. Uma noção fundamental que Williams também apresenta, e que auxiliará na explicação de por que o motorista não é censurado, nesta situação, é “agent-regret”<sup>27</sup>. Essa noção diz respeito ao estado mental do agente e é um sentimento que “a pessoa pode sentir apenas em relação as suas próprias ações passadas (ou ações em que ela se considera

---

<sup>26</sup> O princípio das possibilidades alternativas deve ser substituído pelo seguinte princípio “uma pessoa não é moralmente responsável pelo o que ela fez se ela o fez *apenas* porque ela não poderia ter feito de outro modo” (FRANKFURT, 1988, p. 10). John Fisher e Mark Ravizza (1991, p. 259-260) apresentam um caso interessante de um agente que é moralmente responsável por uma ação boa (neste sentido, louvável), embora ele não poderia ter feito de outro modo. Mateus está caminhando pela praia, olhando para a água, vê uma criança se afogando, rapidamente delibera sobre isso, salta na água e salva a criança. Se Mateus tivesse considerado que não salvaria a criança, ele teria sido sobrecarregado por um sentimento de culpa que teria feito com que ele pulasse na água e salvasse a criança de qualquer modo.

<sup>27</sup> Optei por não traduzir o conceito “agent-regret” por não encontrar em português um termo equivalente. “Agent-regret” é a noção que representa o sentimento expresso pela pessoa em relação às suas próprias ações passadas. Em resumo seria algo como: (i) é algo que só se manifesta depois que um evento aconteceu; (ii) lamenta por alguma coisa que ocorreu e (iii) sente a necessidade de recompensar (WILLIAMS, 1981, p.27-28).



enquanto participante)” (WILLIAMS, 1981, p. 27). O motorista pode demonstrar um desejo de ter agido de outro modo, de lamentação e arrependimento. Além disso, um desejo de reparação aos familiares da vítima. Evidentemente que se o motorista se mostrasse indiferente em relação ao acontecimento dizendo que “não tinha o que fazer, pois a criança surgiu do nada”, quer dizer, se ele não demonstrasse o desejo de ter agido de outro modo, portanto de arrependimento, certamente as pessoas teriam uma reação diferente sobre essa situação, talvez de indignação<sup>28</sup>.

#### **4. Considerações finais**

Meu objetivo neste artigo foi apontar as condições essenciais para atribuir responsabilidade moral que são: a voluntariedade e a capacidade de escolha ou decisão. Vimos que o alcance da responsabilidade se estende além da categoria da ação, ela abarca também o caráter. Embora alguém não tenha responsabilidade pela criação de um caráter devido a determinação do ambiente externo, ainda possui responsabilidade por alterar o traço de caráter indesejado e por retê-lo, pressupondo que essa pessoa se sente culpada por praticar atos desonestos e tem o desejo de agir diferentemente. A responsabilidade não necessariamente exige que o agente possa agir de outro modo. Um exemplo disso é o caso do intemperante. Ele é censurado apesar de não poder agir contrariamente ao seu desejo e ele não pode agir diferentemente porque ele não quer. Ele pratica atos maus deliberadamente. Nesse sentido, ele é incurável e incapaz de passar por um processo de reforma moral. Portanto, parece plausível defender uma posição compatibilista na medida em que observamos que a existência de determinantes externos (como o ambiente familiar) e internos (como desejos) podem influenciar tanto a ação como o caráter.

---

<sup>28</sup> Williams (1981, p. 20-25) defende uma concepção compatibilista de responsabilidade, portanto, rejeita a tese de uma concepção libertista, de que somente faria sentido falar em responsabilidade moral se existisse livre arbítrio. Ele se contrapõe a ideia kantiana de que a moralidade estaria imune à sorte. Também se contrapõe ao utilitarismo. Para o utilitarismo, a decisão do agente estaria baseada em um cálculo das melhores consequências. Por exemplo, digamos que uma pessoa se depare com uma situação em que o executor está prestes a matar trinta pessoas. Qual seria a decisão tomada por um utilitarista? O executor poderia dar uma alternativa ao espectador dizendo que se ele matasse uma pessoa, as outras vinte e nove sobreviveriam. Certamente a decisão do utilitarista seria matar essa pessoa visto que o resultado trará melhores consequências. O problema dessa solução, de como o agente deve tomar uma decisão, é algo moralmente relevante visto que envolve tirar a vida de uma pessoa. Para Williams, uma pessoa não deve ser vista dissociada do seu estado motivacional, com desejos e projetos próprios

## Referências

- ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On fate*. Text, traduction and commentary R. W. Sharples. London: Duckworth, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ethical problems*. Text, traduction and commentary R. W. Sharples. New York: Cornell University Press, 1990.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, v. 33, n. 124, 1958, p. 1-19.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated with Introduction, Notes, and Glossary, by Terence Irwin. 2ed. Cambridge: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Translated by ROSS, W. D. In: J. BARNES, Jonathan (ed): *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- AUDI, R. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Responsible Action and Virtuous Character. In: *Ethics*, v. 101, n. 2, 1991, p. 304-321.
- FOOT, P. Virtues and Vices. In: FOOT, P. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1978, p. 1-18.
- FRANKFURT, H. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *The Journal of Philosophy*, v. 68, n.1, 1971, p. 5-20.
- \_\_\_\_\_. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press, 1988, p. 11-25.
- FISCHER, J. M; RAVIZZA, M. Responsibility and Inevitability. In: *Ethics*, v. 101, n. 2, 1991, p. 258-278.
- HAMPSHIRE, S. Fallacies in Moral Philosophy. In: *Mind*, v. 58, n. 232, 1949, p. 466-482.
- KORSGAARD, C. *The sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- NAGEL, T. Moral Luck. In: STATMAN, Daniel (ed.). *Moral Luck*. New York: State University of New York Press, 1993, p. 57-71.
- NATALI, C. Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 319-338.
- STRAWSON, P. *Freedom and Resentment and other Essays*, London: Methuen, 1974.
- WIGGINS, D. Deliberação e Razão Prática. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 126-154.
- WILLIAMS, B. Moral Luck. In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 20-39.
- ZINGANO, M. Deliberação e Vontade em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009, p. 167-211.
- \_\_\_\_\_. Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v, 1, n. 1, 2007, p. 1-16.

\_\_\_\_\_. Introdução ao Tratado da Virtude Moral. In: ZINGANO, M. Aristóteles- *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 9-36.